

FILOZOFIA NA SLOVENSKU V „MATIČNÝCH ROKOCH“

DALIMÍR HAJKO, Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

HAJKO, D.: Philosophy in Slovakia during the Years of Existence of Slovak Cultural Association „Matica Slovenská“. Filozofia 38, 1983, №. 5, p. 587.

Slovak cultural association „Matica Slovenská“ was active from 1863 to 1875 when its activity was forcefully interrupted. It was an important institutional guarantee for developing all scientific activities in Slovakia. It must be also picked out that it was warranty for possibility of publishing scientific works. The fact that among these works there were also published attempts to outline a philosophic system (Pavel Hečko), to find a place of Slovak culture and philosophy in the context of European philosophy (Samuel Ormís) to reflect philosophically problems of art (Ján Bella), to formulate anthropologic and ethical problems (Pavol Dobšínský, Samuel Ormís) — all this gave evidence of relatively good prospects of further development of philosophic thinking in Slovakia.

Pod označením „maticné roky“ rozumieme obdobie v dejinách nášho národa a našej kultúry, počas ktorého v 19. stor. pôsobila Matica slovenská. Termín v podstate preberáme z literárnej histórie a chápeme ho výlučne iba ako pomocný. Matica slovenská nezapôsobila na rozvoj literatúry, vedy a filozofie na Slovensku v zmysle samostatného ideového programu, ale predovšetkým svojou organizátorskou a edičnou činnosťou. Činnosť v odbore filozofie bola sporadická, okrajová, poznačená viac-menej náhodným výberom problémov a amaterizmom ich riešení. Treba však hneď na úvod povedať, že samo nastoľovanie filozofických otázok a pokusy o ich riešenie pomáhali budiť a rozširovať záujem o filozofiu a vytvárali tak skromné predpoklady jej ďalšieho vývinu.

Obdobie pôsobenia Matice slovenskej trvalo od jej založenia r. 1863 do násilného prerušenia jej činnosti r. 1875. Vzniku Matice slovenskej predchádzali čiastkové kultúrne a politické akcie doma i v zahraničí, osobitne však národné zhromaždenie, ktoré na 6. a 7. júna 1861 zvolalo do Turčianskeho Sv. Martina tamojšie obecné zastupiteľstvo. Výsledkom tohto stretnutia zástupcov slovenského národa bolo Memorandum, ktoré na dlhé roky určilo hlavné línie veľkej časti slovenského politického a kultúrneho života. Ďalekosiahle, náročné — dalo by sa povedať vzhľadom na konkrétnu historickú situáciu až maximalistické — ciele a zámery Memoranda ostali v drvivej väčšine nerealizované. Jednou zo svetlých výnimiek bolo založenie Matice slovenskej.

Po schválení stanov 21. augusta 1861 sa v Martine zišlo prvé valné zhromaždenie Matice slovenskej. Bolo to 4. augusta 1863 a odvtedy začala vlastná činnosť Matice slovenskej. Počet jej členov zakrátko prekročil tisícku a zdalo sa, že Matica dokáže byť zjednocujúcim a aktivizujúcim činiteľom slovenských úsilí v oblasti kultúry, politiky a osve-ty. „Vytýčila si úlohu spájať rôznorodé sily. V jej pôsobení sa skutočne

kládol dôraz na zjednotenie týchto síl, nie na to, aby sa vytvoril podklad pre novšie názory. Preto činnosť Matice bola viac defenzívna ako aktívna, viac utvrdzujúca ako priekopnícka. Ako celonárodná ustanovizeň mala nahradiť chýbajúci konkrétny a celistvý ideový program. Vzhľadom na osobitné postavenie literatúry a jazyka v národnostne utláčanom prostredí jadrom jej programu boli otázky kultúrne a literárne.“ [8, s. 43—44] Filozofia sa objavovala na stránkach *Letopisu Matice slovenskej* zriedkavo.

Letopis Matice slovenskej vychádzal v rokoch 1874—1875 a zostavoval ho spočiatku Michal Chrástek, neskôr Viliam Paulíny-Tóth a František Viktor Sasinek (ročníky 1874 a 1875). Jednotlivé zväzky *Letopisu Matice slovenskej* boli súčasťou *Matičných spisov*, ktoré tvorili hlavnú zložku edičnej činnosti Matice slovenskej. *Matičných spisov* vyšlo celkom štyridsať, vrátane *Letopisu*. Boli medzi nimi pôvodné knižné práce (napr. Dobšinského *Úvahy o slovenských povestiach*, cestopis Daniela Šusteka z *Blízkeho východu*, literárne diela, rôzne praktické príručky, učebnice, a i.), zbierky ľudovej slovesnosti, archívne materiály atď.

Za nezávislé pokračovanie *Letopisu Matice slovenskej* možno do istej miery považovať Sasinkov *Slovenský letopis*, ktorý sa však venoval takmer výlučne otázkam dejepisným, vlastivedným a čiastočne cirkevnej histórie. Z hľadiska dejín filozofického myslenia na Slovensku nie sú príspevky v časopise zaujímavé.

V tejto stati budeme chápať význam pomenovania „matičné roky“ užšie, než sa chápal v *Kapitolách z dejín slovenskej filozofie* a v *Prehľade dejín slovenskej filozofie*. Budeme si všímať iba tie filozofické alebo filozofie sa nejakým spôsobom dotýkajúce diela, ktoré vznikali v priamej súvislosti s existenciou Matice slovenskej a ktoré boli súčasťou *Matičných spisov*.

V rámci filozofie sa rozvíjali problémy, ktoré patria do oblasti ontológie a gnozeológie, teórie človeka a teórie vedy, filozofie národa a etiky. Mnohé z týchto problémov sa neformulovali práve v najčistejšej podobe, navzájom sa prelínali a ich riešenie často svedčilo o čírom amaterizme. Bolo však svedectvom zápasu o vyrovnanie sa so zložitými filozofickými otázkami zo špecificky slovenských pozícií, v špecificky slovenských pomeroch.

S istou rezervou môžeme povedať, že slovenskí vzdelanci mali aj k filozofii národnostný prístup a pri riešení jednotlivých konkrétnych filozofických otázok sa vždy pýtali, aký význam majú pre Slovákov, resp. Slovanov, prípadne akým príspevkom k ich riešeniu môže a má príspeť slovenská alebo slovanská veda. Ak k tomu pridáme ešte výrazný teistický prístup k filozofickej problematike, programový objektívny idealizmus náboženskej proveniencie a axiomatické používanie základných téz kresťanskej vierouky, získavame obraz základných črt filozofických uvažovaní, ktoré sa objavovali na stránkach *Letopisov Matice*

slovenskej a iných *Matičných spisov*, a ktoré boli viac-menej spoločne všetkým autorom, ktorí tu publikovali svoje práce.

Ontológia a gnozeológia

Otázkam, ktoré sa týkajú ontologického a gnozeologického aspektu ľudského poznania, venovali pozornosť Samuel Ormis (1824—1875), Pavel Hečko (1825—1895) a čiastočne Pavol Dobšinský (1828—1885). Všetci traja dôsledne vychádzali z pozícií kresťanského svetonázoru a u všetkých sa stretávame s náboženským objektívnym idealizmom s dualistickými tendenciami.

Zaujímavý názor vyslovil Pavol Dobšinský, keď uvažujúc o slovenských ľudových povestiach, za pôvodný svetonázor našich predkov považoval panteistické chápanie sveta: „Panteizmus (všebožstvo), našich povestí nie je materialistický, kde by hmota držala vrch všetkého a ona bola silou stvoriteľskou; ale panteizmus ich je psychologický, kde duch nad hmotu vyvýšený, kde v duchu založená je moc tvorčia a životná, kde telo neprospeje, ale duch je, ktorý obživuje.“ (5, s. 70)

Podľa Dobšinského naši predkovia poznali a podľa osobitného vlastného názoru chápali a triedili prírodné sily a ich účinky. „Hlavne ale videli v prírode a v svete dve moci proti sebe postavené: moc kladnú a zápornú, moc života a smrti.“ (5, s. 122) Dobšinský chápe prítomnosť týchto dvoch síl ako boj protikladov, ktorý prebieha v rámci prírodného celku, ktorý sám je „jeden, nerozdvojný“. Svet je podľa Dobšinského dynamická jednota protikladov: „Príroda je v sebe činná dvojica kladnosti a zápornosti.“ (5, s. 124)

Dobšinského tvrdenia obsahujú v sebe — azda pod vplyvom Heglovej idealistickej dialektiky — prvky dialektického chápania príčin pohybu a vývoja. Jeho „činná dvojica kladnosti a zápornosti“ je základom vyvíjajúcej sa jednoty. Hoci tento názor Dobšinský nepovažoval za potrebné dôkladnejšie rozvinúť, z filozofického hľadiska môžeme v ňom vidieť taký stupeň dialektického prístupu k javom, aký nenájde ani u jedného z jeho súčasníkov.

Otázka priority tela či ducha a ich vzájomného vzťahu zaujímala Samuela Ormisa v článku *Filozofické úvahy od r. 1869*. Tvrdí, že „duch a jeho podstatu... určiť nemožno, duch je večný, mení sa len jeho forma a prejavuje sa v prekonávaní minulosti a v príprave budúcnosti.“ (10, s. 259) Pozoruhodný je jeho vzťah k Heglovi, v ktorom nevidí správny vzor pre slovenskú a slovanskú filozofiu, odsudzuje kabinetný charakter Heglovej filozofie, jej abstraktný a neživotný obsah, ktorý podľa Ormisa nevytvára návod pre praktickú činnosť. „Nemci kladú za hlavnú známku ducha, že je *slobodný*... My Slovania pod menom duch rozumieme viac nežli Nemci pod svojím „Geistom“. U nás duch znamená predne *sve-byt* čili *svo-bodu*, ale nie abstraktnú *svobodu*, lež spolu i *moc* a *účinkovanie*, tak že ducha, čo by nemal žiadnej moci

a neúčinkoval by, neuznávame za ducha.“ [7, s. 33] A práve takýto praktický návod Slováci nevyhnutne potrebujú. Filozofia sa musí realizovať ako prostriedok v boji za zlepšenie životných podmienok národa i ľudstva vôbec. V tomto zmysle Ormisovi lepšie vyhovujú ruskí slavjanofili, poľskí mesianisti a predovšetkým Ľudovít Štúr, ktorý je podľa Ormisa „v porovnaní s Heglovým maskovaným materializmom idealistom, zdôrazňujúcim odvislosť hmoty od ducha, dávajúceho jej tvárnosť a pohyblivosť“. [10, s. 258] Ormis odmieta monizmus, materializmus a spiritualizmus a tvrdí, že „naša filozofia je samorostlá, celkom povýšená nad nemeckú, tak ako aj naša mravoveda je o celý svet vznešenejšia od nemeckej“. [7, s. 35]

Podobne ako Samuel Ormis vo svojich *Filozofických úvahách* odsudzoval materializmus a spiritualizmus, Pavel Hečko spochybňuje „realizmus a idealizmus“ tvrdiac, že „inými zákonmi príroda, inými duch sa riadi, ľudstvo zachovávať musí oboje...“ [4, s. 60] Túto myšlienku hneď dopĺňa tvrdením, že „príčinou, pôvodom, koreňom a základom všetkého jestvujúceho a žijúceho na svete je Stvoriteľská božia moc a hýbadlom jeho živému tvorstvu daný zákon zdržovania sa a životného pudu“. [4, s. 60]

Dialektický materializmus Hečko nepoznal, pod materializmom rozumel jednak vulgárny materializmus vogtovského, bűchnerovského a moleschottovského typu, jednak povrchný epikureizmus a egoistický hedonizmus. S odmietaním vulgárneho materializmu odmietal aj kritiku Darwinovej teórie, ktorá sa mu s ním spájala. Hečko v podstate správne vystihol, že vulgárny materializmus simplifikuje vzťah vedomia a hmoty tým spôsobom, že stotožňuje vedomie s hmotou a spoločenské zákony so zákonmi prírodnými. Na tento názor odpovedal tvrdeniami, v ktorých sa pokúšal dokázať, že svet nemožno redukovať výlučne iba na hmotnú stránku, že čiste materialistický (z nášho pohľadu: vulgárne materialistický) výklad sveta je zjednodušujúci a nedostatočný: „...holý realizmus vedie človeka v objatie materializmu, kde len jeho telesná stránka uspokojenia dochádza a kde človek nenie iným nežli rafinovaným zverom.“ [4, s. 63] „Realisti“, ktorí „všetku pravdu iba na reálnej prírode stavať chcú“ [4, s. 63], sa môžu podľa Hečku ľahko zmeniť na „materialistov“, t. j. v jeho chápaní na chamtivcov, sebcov, hrabivcov, bezohľadných hmotárov, ktorí vidia jediný životný zmysel v osobnom prospechu.

V Hečkovom chápaní je podľa týchto „realistov“ jedinou pravdou to, „čo do zmyslov padá, čo i ten najtelesnejší človek uznať musí; duša je mozgový éter a obehom krve je pôsobený život; cieľom človeka je opanovať nakoľko možno i v službu svoju podrobiť sily prírody, a žiť pohodlne, rozkošne a skvostne na zemi.“ [4, s. 63]

Tu aj na iných miestach sa Hečkova kritika „realizmu“ týka vulgárne materialisticky zjednodušených názorov na prírodu a predovšetkým na myslenie, ktoré vulgárni materialisti chápali jednoznačne ako fyziologický proces. Pre Hečku však bolo myslenie jediným prostried-

kom zápasu o oslobodenie človeka, o slobodu národa. Hoci tento názor nikde priamo nevyslovil, z jeho učenia jednoznačne vyplýva, že vulgárne materialistické filozofické koncepcie mu nevyhovovali aj preto, že myslenie, duševno, duchovno atď. chápali bez vzťahu k spoločnosti. Ich biologizujúce a fyziologizujúce chápanie človeka a spoločnosti nemohlo v nijakom prípade konvenovať mysliteľom, ktorý sa usilovali predovšetkým o to, aby ich filozofické názory slúžili národu stojacemu na začiatku svojho sebauvedomovania.

Naturalistický prístup k výkladu spoločenských javov nemohol pomôcť tým dejateľom, ktorí chceli prispieť k zmenám v spoločnosti a ktorí chápali národ ako spoločenstvo ľudí spojených okrem iného predovšetkým spoločným jazykom, kultúrou, dejinnými osudmi a psychickými črtami. Aj to viedlo Pavla Hečku a jeho rovesníkov z poštúrovskej generácie, aby sa zhodli v názore, že „realizmus patril jednak do prvotnej, surovej doby ľudstva, kde človek na samej prírode rozvíjal ducha svojho, jednak ale, na koľko do našej doby zasahuje, patrí do toho prevráteného stavu ľudského, v ňomž človek utratil svoj duševný zrak pre ducha a pre božskosť, jejichž podstavbou je už sama príroda a v prírode všeliká hmota, jako stelesnené božie slovo a uzovnútorčená sila.“ (4, s. 64)

Materializmus teda Hečko odmietol — v tej podobe ako ho poznal — ako zjednodušený obraz prírody, ktorý mal svoje opodstatnenie v prvých obdobiach vývinu ľudstva. Nenachádza preň miesto vo svojej súčasnosti a v prostredí, v ktorom žije. Nevyhovuje cieľom, ktoré sleduje ako príslušník utláčaného národa usilujúceho o samostatnosť. Zameriava preto svoju pozornosť na idealistickú filozofiu a charakterizuje ju takto: „Učenie idealizmu je asi nasledujúce: Pravda všetkého na svete leží v myšlienke, v pochope a v ideí, lebo táto stanoví podstatu všetkých vecí a bytností. Pojímaš zmyslami vec, ale nechápeš to, čo v nej leží, čím je ona vo svojej vnútornosti alebo podstate, neznáš jej, nevieš, jakú pravdu ona v sebe obsahuje. Hmotnosť vecí je iba jej rúcho, vec sama javí sa v tej myslí božej, ktorú ona v sebe prechováva.“ (4, s. 65)

Hečko sa nepúšťa do hlbšej analýzy jednotlivých idealistických filozofií či konkrétnych foriem filozofického idealizmu. Hečko charakterizuje idealistu na základe príkladu: vidíme blesk a počujeme hrmenie. Idealista však povie: „čo je to vlastne neznáš, pokiaľ si silu a v sile tej väziacu moc nevypátral. Príroda je teda tak ríšou myšlienok, pochodov a ideí, jako i ľudský svet...“ (4, s. 65) Hečko opisuje idealizmus ako filozofický smer, podľa ktorého je bytie duchovnej povahy a môžeme ho vysvetľovať iba duchovnými silami a princípmi. Podľa tejto Hečkovej predstavy idealizmu „pravda všeho na svete je tedy duch, myseľ, pochop a idea“. (4, s. 65) Duchovno je tu jedinou substanciou; všetko hmotné je iba prejavom duchovného princípu, „hmotnosť vecí je iba ich rúchom“.

Hečko tu zjavne opisuje a v konečnom dôsledku kriticky hodnotí najdôslednejšiu a najradikálnejšiu formu idealizmu — spiritualizmus. Napriek všetkým výhradám idealizmus — tak ako ho charakterizuje —

je mu rozhodne bližší než materializmus. Plne sa s ním však nestotožňuje, vyhlasuje ho za „ťažký omyl“ a iba „polovicu pravdy“. Píše: „Krásny a zachvacujúci je tento idealizmus, ale ešte nie pravda sama, lež iba jedna polovica pravdy. Jako blúdi realizmus, keď len hmotnú vec má za pravdu a v hriešny život vlečie človeka kroz materializmus, ku ktorému niekedy mimovoľne, častejšie ako úmyselne dopomáha: tak sa ťažko mýli idealizmus, keď len ideu za pravdu vyhlasuje, a kroz svoje nerozvážne rojčenie mladým duchom velice nebezpečným sa stáva.“ (4, s. 66)

Podľa Hečku nemôžeme hľadať pravdivý obraz sveta prostredníctvom absolutizovania realistického alebo idealistického prístupu k javom, ktoré nás obklopujú. Hečko sa pokúša hľadať tretiu cestu, tretí prístup ku skutočnosti, tretí — najvyšší — stupeň poznania a vysvetľovania sveta. V článku *Reálne, ideálne a pravé chápanie pravdy* o tom Hečko píše: „Pravda neleží výlučne ani v reálnej ani v ideálnej krajnosti vedy, ale leží v spojení reálu s ideálom, alebo v reálno-ideálnosti, tak aby jedno druhé doplňovalo a pred všetkým preháňaním chránilo, aby realizmus nezmenil sa v materializmus, idealizmus ale nezablúdil vo fantóm.“ (4, s. 66)

Na rozdiel od materializmu, (pod ktorým rozumie vulgárny materializmus) a idealizmu (pod ktorým rozumie spiritualizmus, prípadne subjektívny idealizmus) uprednostňuje Hečko dualistický typ idealizmu, v rámci ktorého uznáva relatívnu osobitosť a substancijnú odlišnosť materiálnej skutočnosti, aby nad hmotné a duchovné zložky reality napokon nadradil ideu boha: „Pravdou v reálno-ideálnosti je konečne Boh sám, skutočnosť ním stvorená, život všestvorenstva a bohoľudský život človečenstva.“ (4, s. 66) Na inom mieste píše: „Boh sám je tá najvyššia, zvrchovaná, skutočná pravda a to v reálno-ideálnosti“ (4, s. 67) pričom bohom stvorená skutočnosť je reálno-ideálna.

U Hečku nejde o dôsledný dualizmus descartovského typu. Obidvom princípom je nadradená idea boha, teda duchovný princíp, ktorý v sebe spája, zjednocuje oba nižšie princípy. „Vec a idea, príroda a duch sú dve od seba odorvané, tak rečeno rozkrojené polovice jednej celistvej živej a skutočnej pravdy, prirodzené je, že ani v jednej ani v druhej nenachodí sa všestranná, dokonalá pravda, než iba dve podstatné ale rozpoltené čiastky tejszej pravdy. Odtiaľto tiež prirodzene nasledovať musí, že keď sa tieto polovice opäť v jedno, v jeden skutočný, živý celok spoja, ... musí z tohto životného, organického slevu povstať pravda živá ... Ponímajúc teda pravdu čo vec ideou preniknutú a ňou obživenú, a ideu v tele uzovnútornenú alebo stelesnenú, čo dušu s telom spojenú, s ním stotožnenú, ponímame istotnú pravdu. Lebo vec, hmota, musí mať svoje telo k pôsobeniu svojmu!“ (4, s. 67) Na existenciu dvoch relatívne samostatných princípov kladie Hečko osobitný dôraz. Sú to princípy jeden z druhého neodvoditeľné a nie je možné previesť jeden na druhý. Sú síce od seba oddelené a navzájom sa priamo neovplňujú,

no ani sa nevyklúčujú. Sú oba zložkami tej istej skutočnosti, spoluvytvárajú tú istú „najvyššiu pravdu“, toho istého „skutočného boha“, ktorého my ľudia nemôžeme ani inak pochopiť, „varujúc sa toho, aby sme ho ani substanciu reálnou, ani holou spirituálnou ideou neučinili, a ho ani za subjektívnu myšlienku nevyhlásili, ani so stvoreným vesmírom nepomiešali, hlásajúc či reálny ideálny panteizmus“. (4, s. 68)

Pavel Hečko, aby zdôvodnil svoj objektívny idealizmus silne poznamenaný ontologickým dualizmom, aby ho dal do súvislosti s princípmi kresťanského náboženstva, vytvára si svojskú teóriu poznania. Ak v článku *Reálne, ideálne a pravé chápanie pravdy* rozumel pod „pravdou“ princíp bytia, teda ontologickú kategóriu, v práci *Criterion pravdy alebo ako sa presvedčíme o tom, že sme istotnú pravdu poznali?* zaoberal sa viac problematikou poznávania týchto princípov, teda problematikou gnozeologickou. Rozlišuje tri zdroje poznania, ktoré nám umožňujú spoznávať rôzne stránky skutočnosti, dosahovať poznanie rôzneho stupňa, rôznej hĺbky a kvality. Sú nimi zmysly, rozum a myseľ. Zmysly sú „verným zrkadlom všetkého zmyselného alebo hmotného, v ňomž sa odbíja, vyráža a spredmetňuje každá vec prírody, ktorú potom zachytáva obraznosť (Vorstellungskraft) a pamäť, aby ju podala duši čo verne zobrazený a podržaný predmet so všetkými jeho známami, ktoré potom rozoberá, vospolok porovnáva a oddeľuje a zasa v jednotu viaže rozum, aby si utvoril pochop o veci, cez zmyslový most do duše vniklejš. Taký je prameň a základ nášho reálneho poznávania.“ (3, s. 45) Druhým prameňom poznania je podľa Hečku rozum. Pomocou rozumu poznávame svet, ako sa odráža v pojmoch. Rozum chápe Hečko ako odosobnenú sumu poznatkov a tvrdí, že základom, „podstavkom“ rozumu je „um“. „Um“ však nikde Hečko nedefinoval, ani bližšie necharakterizoval. Prostredníctvom rozumu človek dokáže vystihnúť „javiaci sa nám duchovný svet, obrazy z prírody vzaté alebo podľa prírody utvorené, od hrubej hmoty očistené, zidealizované: pochopy, myšlienky a idey, v duši našej povstale i od iných prejaté, ktoré zostavujeme v jednotu duchovnú, v jeden ideálny svet, poznávajúc a vyslovujúc myšlienky a idey v božom svete utkvéné, najmä večné pravdy a zákony ducha.“ (3, s. 45)

Takto pochopený a takto fungujúci rozum považuje Pavel Hečko za prameň a základ nášho „ideálneho poznávania“. Prostredníctvom ideálneho poznávania môže človek dospieť k ideálnej pravde. Pretože však ideálna pravda nemôže podľa Hečku uspokojiť toho, kto hľadá najvyššiu pravdu o svete, kto pátra po najvyšších princípoch všetkého jestvujúceho, ani ideálne poznanie nie je ešte najvyšším, najdokonalejším druhom poznávacej činnosti. Tým je podľa Hečku myseľ, ktorá má syntetizujúcu funkciu, zjednocuje na vyššej úrovni predošlé dva nižšie druhy poznania a umožňuje spoznávanie javov v ich úplnosti, v jednote všetkých ich stránok, častí, vlastností a prvkov.

Hečko rozvíja stanovisko, podľa ktorého všetko, čo sme poznali alebo prostredníctvom zmyslov alebo prostredníctvom rozumu, „to my-

seĽ (celistvŷ duch, Wahrnehmungsgeist) skŷma, uvaŷuje, rozsudzuje, jednotŷ a v ŷivŷ celok spŷja, reflektujŷc od prŷrody na ducha, a od ducha na prŷrodu, od tela na duŷu, a od duŷe na telo; od obsahu vecŷ na formu, od formy na obsah . . .“ (3, s. 45) Aŷ myseĽ je podĽa HeĽku prameŷom a zŷkladom nŷŷho najpravdiveŷšieho poznŷvania, totiŷ sa-
meĽ skutoĽnosti.“ (3, s. 45)

KeĽ HeĽko rozobral svoje nŷzory na pramene poznania, ich hierarchiu a ich funkciu v systŷme Ľudskŷho poznŷvania sveta, obrŷtil svoju pozornosť na problematiku kritŷria pravdy. V rŷmci rieŷenia tejto problematiky formuluje HeĽko tri hlavnŷ zŷsady, ktorŷ treba podĽa neho brať vŷdy do ŷvahy, ak hovorŷme o kritŷriu pravdivosti nŷŷho poznania: Prvou takouto zŷsadou je, ŷe „kritŷrium (sŷdба) pravdy neleŷŷ v naŷom rozumovanŷ, ale v bezprostrednej v nŷs sa nachodiacej viere v pravdu, alebo vo videnŷ pravdy“. (3, s. 46) Druhŷ zŷsada spoĽŷva v nŷzore, ŷe „kaŷdŷ Ľlovek bez rozdielu nie je schopnŷ pochopiť a poznať pravdu“ (3, s. 47) a napokon tretia zŷsada je sformovaná takto: „Pravda, jako boŷskŷ, to jest z Boha jsŷca, nepotrebuje naŷich dŷvodov, ponevŷŷ suc sama najlepŷie svedĽŷ za seba, t. j. ona sama sa ospravedĽnuje.“ (3, s. 51)

Za pozornosť stojŷ najmŷ prvŷ a druhŷ zŷsada. HeĽko v nich zŷsadne odmieta skepticizmus a vyzdvihuje vnŷtornŷ skŷsenosť, introspekciu ako zdroj pravdivŷch poznatkov. Pravda, podĽa HeĽku nie kaŷdŷ Ľlovek disponuje takou duŷevnou konŷtitŷciou, ktorŷ mu umoŷnuje „videnie pravdy“. Niektorŷ Ľudia sŷ schopnŷ dospŷeť iba k rozumovŷm predstavŷm, ktorŷ zŷskavajŷ prostrednŷctvom praktickej skŷsenosti. Dospievajŷ iba k ĽiastoĽnej pravde, iba k jednotlivŷm prvkom a Ľastiam pravdy, ktorŷ treba na vyŷŷej ŷrovni syntetizovať. V duchu svojej teŷrie troch prameŷov poznania a troch typov pravdy HeĽko vyslovil aj nŷzor o trojjednosti pravdy: „Je pravda reŷlnŷ pre telo, je pravda ideŷlnŷ pre duŷu, a je pravda skutoĽnŷ pre Ľudskŷ ja, ktorŷ je slevom materie s duchom . . . Pravda je vlastne jedna ale aj trojiĽnŷ.“ (3, s. 47)

Kritŷrium pravdivosti tejto syntŷzy je podĽa HeĽku v nŷs, pretoŷe Ľlovek, „Ľudskŷ ja“ je najdokonalepŷou syntŷzou hmoty a ducha. Hodnotenie pravdivosti nŷŷho poznania nemŷ vŷak niĽ spoločnŷ s naŷŷm „rozumovanŷm“, mŷŷeme ho vystihnŷť iba pomocou intuŷcie a viery, ktorŷ HeĽko oznaĽuje ako „vieru v pravdu“. V generŷcii filozofujŷcich myslŷteĽov, ktorŷ publikovali svoje prŷce v tzv. matiĽnŷch rokoch, to nebol ojedinelŷ prŷstup. Iŷlo tu o vzdialenŷ odlesk Reidovej reakcie na osvŷtenskŷ anglickŷ filozofiu, o akceptovanie niektorŷch zŷsad „ŷkŷtskej ŷkoly“, ktorŷ odmietala Humeov agnosticizmus a skepticizmus.

Naŷim filozofom vyhovovalo okrem inŷho v neposlednom rade aj to, ŷe uĽenie Thomasa Reida (1710—1796) si klŷdlo za ŷlohu odvratŷť nebezpeĽenstvo zo strany skepticizmu, dŷslednŷho empirizmu, determinizmu a etickŷho utilitarizmu, ktorŷ hlŷsal, alebo ku ktorŷm mal blŷzko David Hume a ktorŷ stŷlŷ proti nŷboŷenskej viere. Samŷ veriŷci (Pavel HeĽko bol evanjelickŷm kŷazom) ochotne preberali teoretickŷ zdŷvod-

nenie viery a odmietnutie skepsy. Okrem Hečku mal k filozofickým názorom Thomasa Reida a jeho nasledovníkov blízko aj Samuel Ormis, profesor na gymnáziu v Revúcej, aj keď s istými výhradami. Písal: „Preto chválím smer filozofie škótskej skrze pánov Reida a Stewarta v Británii, skrze Rogera Collarda vo Francúzsku vzdelávanej. Filozofi títo za príkladom Bacona skúmanie jednotlivých duševných výjavov kladú za základ filozofie, a tak psychológiu považujú za jediné pole, na ktorom sa má filozofia pohybovať, ale v tejže psychológii nachádzajú i koniec a hranicu filozofických bádání — a zavrchujú všetky formálne a čisto-myseľné náhľady nemeckých filozofov Schellinga, Hegla atď.“ Avšak „i táto škola trpí na jednostrannosť a vytvára možnosť obcovania duchov“. [7, s. 33]

U oboch autorov, rovnako u Pavla Hečku ako u Samuela Ormisa, išlo o eklektické prístupy k riešeniu ontologických a gnozeologických problémov. Obaja boli pod vplyvom poľských mesianistov Branislawa Trentowského (1808—1869), Karla Libelta (1807—1875) a najmä Augusta Cieszkowského (1814—1894). Hečkov výklad trojstupňovosti pravdy pripomína Cieszkowského chápanie vývinu idey boha od imanentnosti cez transcendentnosť k ich syntéze v teizme. Hečko aj Ormis boli zameraní silne protidarvinovsky. Ormis vo svojich *Filozofických úvahách* vystúpil aj proti Laplaceovi. Je však viac než pravdepodobné, že ani jeden z nich nepoznal dôkladne novšie prírodovedecké práce, pretože s darvinizmom i s Laplaceovými názorci polemizovali povrchno a útočili proti ich z vulgarizovanej podobe.

Z hľadiska skúmania vývinu filozofického myslenia na Slovensku mali Hečkove názory význam pokusu o systematické skúmanie štruktúry a charakteru ľudského poznania. Aj keď ani Ormis ani Hečko nikdy neprekročili hranice objektívneho idealizmu, teizmu a kresťanského náboženstva, jeho úsilie pátrať po vzťahu poznania k realite, ich pokusy analyzovať podmienky poznávania sveta a kritériom ich pravdivosti mali pri všetkej svojej historickej, svetonárovej obmedzenosti v daných podmienkach svojho vzniku istý význam: vnášali do slovenského kultúrneho prostredia filozofickú problematiku ako organický prvok vedeckých úsilí najvýznamnejšej národnej inštitúcie Matice slovenskej, pomáhali budovať slovenskú filozofickú terminológiu a prispievali k formovaniu vzťahu slovenskej filozofie k svetovej (Ormisov rozbor pomeru Štúra k Heglovi), teda k jej sebareflexii na pozadí dejín svetového filozofického myslenia.

Filozofia národa a predstava slovenskej vedy

Takmer každá osobnosť, ktorá zasiahla do vývinu filozofického myslenia na Slovensku v 19. stor., sa venovala aj problematike národa. Bola to otázka, ktorá sa nedala obísť. Na báze chápania pojmu národ sa rozvíjali predstavy o spoločnosti, demokracii, slobode, histórii. V ob-

dobí účinkovania Matice slovenskej sa pociťovala intenzívna potreba dokázať opodstatnenosť politických úsílí aj na úrovni teoretickej reflexie problému národa. V duchu heglovskej koncepcie viacerí štúrovskí a poštúrovskí myslitelia chápali svet ako proces, v ktorom existuje hlboká vnútorná súvislosť. Do tohto procesu zaraďovali aj vlastný národ a usilovali sa určiť jeho miesto v dejinách.

Dôkaz svojbytnosti slovenského národa, dôkaz plnoprávnosti jeho postavenia medzi vyspelými európskymi národmi hľadali vo vyspelej ľudovej slovesnosti, ktorá im nahrádzala rozvinutú vedu v iných krajinách. „Máme svoj zvláštny národný názor a vid sveta, zložený práve a nad iné v povestiach, ktorý nijak pominúť nesmieme pri stavbe vlastnej pôvodnej vzdelanosti a osvety. Už odkrývaním stôp dávnej vzdelanosti raziť počneme koľaje budúcnosti“ — tak písal Pavol Dobšinský v *Úvahách o slovenských povestiach*, ktoré vydala Matica slovenská ako 28. číslo *Matičných spisov*. Dobšinský vyjadril názor ostatných svojích rovesníkov, keď napísal, že „zdrojom i stokom povestí je sám duch národa, duch ľudský, na stupni prvého sebavedomia postavený“. (5, s. 9)

Dobšinský vcelku trpezlivo hodnotí nedokonalosť svetonázoru povestí, ich obrazné vyjadrovanie bez abstraktných pojmov: „Povesti naše utvoril duch na prvom stupni povedomia postavený, prísne hranice medzi duchom uvedomelým a nepovedomou hmotou ešte nestavajúci. — Toto nám vysvitá z nekonečného zosobňovania hmoty a prírody v nich.“ (5, s. 12)

Ak Dobšinský videl v povestiach sebavyjadrenie národa v čase, keď ešte v dobách svojej „prvej mladosti bol umelcom a básnikom“, nepredkladal svoje veci „v pojmoch čiste rozumových“ ale v symboloch, Pavel Hečko už kladie pred Slovákov a Slovanov vyššie ciele: „Nebudeme my nikdy prostými učenci a nasledovníky vedeckého pokroku jiných národov, na príklad Nemcov, Angličanov alebo Francúzov; ale stvoríme si svoju slovensko-slovanskú vedu, vedou všeludskou a všesvetovou takrečeno presiaknutú a nasýtenú, aby sme takto svojím spôsobom postup celého ľudstva v sebe predstavili a k jeho ďalšiemu duševno-mravnému rozvoju podľa darov a pôsobností svojich dopomáhali.“ (1, s. 65) V článku *Slovenský vedomec a slovenská veda* vyzdvihuje ako ideál slovanskej vedy poľských mesianistov Trentowského a Cieszkowského. Sám je v rámci tejto problematiky závislý najmä od Trentowského a od jeho predstavy o budúcnosti Slovanov a ich historickom poslaní.

Ak Trentowski videl perspektívu Slovanov v ich schopnosti prekonať románsky realizmus a germánsky idealizmus, Hečko dospieva k podobnému názoru, keď hodnotí chápanie pravdy u troch hlavných európskych kmeňov: „V románskom kmeni prevažuje smer reálny a materiálny, v germánskom smere špirituálny a ideálny: v slovanskom kmeni ale smer reálno-ideálny alebo živá skutočnosť.“ (4, s. 69) Slovenská a slovanská veda musí byť podľa Hečku presiaknutá humanizmom a ideou pokroku ľudstva, len Slovania a ich prístup k moderným vedec-

kým poznatkom zaručia „rovnaké právo pre všetkých“. (4, s. 72) Príčinou takéhoto mimoriadneho postavenia Slovanov v rozvoji vedeckého myslenia vysvetľuje Hečko spojením vedeckého poznania s národným uvedením, ktoré je podľa neho typické práve pre Slovanov.

V takomto spojení spočíva aj perspektíva vedy a celého ľudstva: „Všetko, čo sa ducha, mravov a života ľudského týka, musí sa spolu i národným stať, aby cestou národnou ako najprírodzenejšou, celé človečenstvo preniknúť, obživiť, a takto duchom, mravom, dejom, skutkom a životom celého ľudstva stať sa mohlo.“ (1, s. 63)

Podobný názor o spojení vedy a umenia s národom zastával v rámci úvah o slovenskej hudbe *Ján Levoslav Bella*. Brojil proti tým, ktorí umenie „vyhlasujú za kozmopolitické a vylučujú z neho národnosť“. (6, s. 12) Podobne ako Hečko predpokladá, že slovanská kultúra prekoná a prevýši kultúru románsku a germánsku, pričom bude na vyššom stupni syntetizovať ich najlepšie výsledky. Čo sa týka prítomného stavu, cíti sa však Bella povinný konštatovať, „že výrazy a výkony slovanského ducha nie sú ešte výsledkom samého sebaapovedomia, ale len zväčša neodôvodneným ešte výkonom mocnejšie sa ozývajúceho vrodeneho pudu... Slovanstvo a slovanskosť ešte len práve kľuje sa, a doterajší pud len tým viac ustúpi všetko motivujúcemu povedomiu, čím viac bol vyhnal zo seba samorodých plodov.“ (6, s. 12) A to bol leitmotív azda každého hľadania o slovenskej či slovanskej vede v tzv. maticných rokoch: treba vytvoriť hodnotné diela národnej vedy a umenia, aby sa slovanstvo mohlo uplatniť v dejinách Európy ako vedúca sila, ktorá dokáže zmeniť svet v smere jeho humanizácie a mravného preporodenia. K tomuto historickému poslaniu sú Slovania predurčení a sú povinní pracovať na jeho naplnení.

Tieto a podobné úvahy boli odrazom tragického położenia národa v danej etape dejín. Tam, kde neboli iba prázdny rojčením ale vyzývali k tvorivej aktivite, mali svoj význam ako stimulačné a inšpiračné momenty rozvoja vedy a národnej kultúry.

Antropológia a etika

Názory na človeka a jeho morálku, ktoré sa objavovali v prácach publikovaných Maticou slovenskou, boli všetky poznačené náboženským svetonázorom. Človek sa považuje za stvorenú bytosť a aj v prípade, keď sa pripúšťa (Hečko), že nebol stvorený priamo v takej podobe, v akej ho nachádzame dnes, neopúšťa sa názor, že príroda bola stvorená bohom a ak v jej lone vznikol človek, bol v konečnom dôsledku predsa len výsledkom aktu stvorenia. Ale viac než pôvod človeka trápila našich mysliteľov v tomto období otázka vzťahu tela a duše, ktoré sa v človeku nachádzajú v obdivuhodnej jednote.

Dobšinský odmieta materializmus v náhľade na človeka, lebo sa nazdáva, že materializmus redukuje zložitosť človeka len na hmotu. Presadzuje „náuku o dvojbytnosti človeka, totiž o bytnosti duše a byt-

nosti tela“ (5, s. 12) a vyslovuje názor, že toto stanovisko odporuje terajšiemu materializmu, dľa nehož duch a duševné naše vlohy i možnosti majú byť len výplivom tej a takej zložitosti prvkov a ústrojnosti tela, akú pri tele ľudskom nachodíme, dľa nehož vlastne niet samobytného ducha, len telo, len materia je všetko“. (5, s. 12)

Dobšinský brojí proti materializmu, ktorý poznal v podobe vulgárneho materializmu, mechanisticky prevádzajúceho duševné pochody v človeku na materiálne. Dobšinský v duchu objektívneho idealizmu uznáva duchovnú „samovoľnú od tela oddialenú a neodvislú bytosť“, avšak v chápaní človeka má tendenciu prisudzovať rovnaký význam telu i duchu. Vyjadruje tak stanovisko blízke antropologickému dualizmu, ktoré v konečnom dôsledku prezrádza neschopnosť pochopiť usúvzťažnenosť a spojitosť oboch veličín, z ktorých sa skladá človek. Spojenie tela a duše v človeku Dobšinský síce uznáva, ale chápe ho mechanicky, „ďaleko stojac od materializmu, ktorý učí len jednobytosť človeka, t. j. že človek je púhe zloženie či ústroj matérie (hmoty), a jeho duša, duch i všetky duševné vlohy sú púhý výpliv toho a takého zloženia hmoty (tela), jaké práve pri človeku nachodíme...“ (5, s. 52) Dobšinský uznáva *dvojbytnosť človeka*, t. j. oddielnu bytosť *tela* a oddielnu bytosť *duše* či *ducha* v človeku, oboje v jednej bytosti čiže osobe jeho k javu života spojené.“ (5, s. 52—53)

Hečko vo svojom idealizme v rámci názorov na človeka viac inklinuje k antropologickému monizmu, keď tvrdí, že v človeku je podstatná duševná stránka: „Podstatné je to, čo jadro bytnosti a vecí pôsobí, v prírode sila, v človeku duch.“ (4, s. 61)

Podobne riešil vzťah tela a duše ako komponentov, z ktorých sa skladá človek, aj Samuel Ormis: „Duch myslí, a cíti, i vôľu prejavuje, a jemu poslušné sú údy...“ (7, s. 42) Neraz v priamej spojitosti s problémom vzťahu tela a duše v človeku vystupoval aj problém mravného dobra a zla. Dobšinský stotožňoval dobro s duchom a zlo s hmotou, s telom, pritom však uznával nevyhnutnosť obidvoch veličín, lebo iba jednota kladných a záporných momentov umožnila vznik človeka, „dala človeku byť“. Tendencia dialektiky chápať vznik a vývin javov ako boj protikladov vnútri toho istého javu preniká celé Dobšinského dielo a je jadrom aj jeho náuky o človeku. „Človek nie je výlučne stvorenie dobra či ducha, ale ani výlučne stvorenie zla či hmoty; je podivné spojenie a dielo obojeho... Styknutie síl kladných a záporných dalo človeku byť i postavilo ho na svet, kde stýkajú a zrážajú sa oboje (sen), a tak bojujú i v človeku oboje: kladnosť a zápornosť, dobro a zlo, život a smrť.“ (5, s. 52)

Ak Dobšinský pokladá dobro a zlo, kladné a záporné sily za nevyhnutné, lebo len ich spájaním môžu vznikať nové javy i sám človek, ktorého život je ustavičným zápasom mravného dobra a zla, Hečko hovorí o mravnom zle iba ako o náhodnom: „... Pri duchu je nerozum a zlé iba prípadné“. (4, s. 61) Argumentuje tým, že prírodné zákony

sa nedajú prekročiť, no pre zákony ducha je charakteristické práve posúvanie hraníc ľudskej slobody. „Nutný prírode daný zákon je, ktorý ona nemôže prestúpiť, voľný zákon ducha je, a predovšetkým vôľa ľudská je slobodná.“ (4, s. 61)

Otázky mravného zla sa dotýka aj Samuel Ormis, ktorý vychádza z porovnania Heglovho a Štúrovho prístupu k otázke mravného zla. Ormis tvrdí, že Hegel si otázku mravného zla vôbec nekládol, zatiaľ čo Štúr odpovedi na ňu pripisoval veľký význam. Jeho filozofia stojí teda z morálneho hľadiska na vyššej úrovni: „Podľa Hegela vystupuje duch ako po stupňoch od jedného pochopu k druhému, tak že mu i otroctvo, i vraždy, i krivdy, i lož musí byť stupňom; u nás naproti tomu duch je vždy ten istý duch, a spomenuté nepravosti sú len nepodarené činy jeho, a ponevadž jich dobrovoľne konal, preto na jeho vinu sa pripisujú a on sa hanbí za ne.“ (7, s. 27)

U autorov „mاتيčných rokov“ sa problém mravnosti považoval zásadne za podriadený problému národa. Mravné je to, čo prospieva národu. Slovanské národy sú podľa mysliteľov tohto obdobia hlásateľmi pravej mravnosti a v ich rukách leží budúcnosť ľudstva.

Záver

Filozofické uvažovanie na stránkach *Matičných spisov* nebolo príliš rozsiahle, ani príliš bohaté na problémy, ani pestré a originálne v riešení filozofických otázok. Matica slovenská bola však významnou inštitucionálnou zárukou rozvíjania vedeckých úsilí na Slovensku. Osobitne treba vyzdvihnúť, že bola zárukou možnosti publikovania vedeckých prác. To, že medzi týmito prácami nechýbali pokusy o vytvorenie filozofického systému (Pavel Hečko), o skúmanie zaradenosti slovenskej filozofie do európskeho dejinnofilozofického kontextu (Samuel Ormis), o filozofickú reflexiu problémov umenia (Ján Bella), o sformovanie antropologických a etických problémov (Pavol Dobšínský, Samuel Ormis), to všetko svedčilo o relatívne dobrých perspektívach ďalšieho rozvoja filozofického myslenia na Slovensku.

Môžeme právom predpokladať, že nebyť násilného zatvorenia Matice slovenskej r. 1875, boli by tieto pokusy ďalej pokračovali, filozofické názory by sa postupne kryštalizovali a vychádzajúc zo sľubných prvo počiatkov, boli by postupne dosahovali profesionálnu úroveň. Žiaľ, obdobie pôsobenia Matice slovenskej bolo iba krátkou epizódou vo vývine slovenskej vedy, umeleckej literatúry a slovenskej filozofie.

LITERATÚRA

1. HEČKO, P.: Slovenský vedomec a slovenská veda, LMS 1868.
2. HEČKO, P.: Človek a jeho určenie. LMS 1874.
3. HEČKO, P.: Criterium pravdy. LMS 1870.
4. HEČKO, P.: Reálne, ideálne a pravé chápanie pravdy. LMS 1872.

5. DOBŠINSKÝ, P.: Úvahy o slovenských povestiach. Matičné spisy 1872, č. 28.
6. BELLA, J.: Myšlienky o vývine národnej hudby a slovenského spevu.
7. ORMIS, S.: Filozofické úvahy. LMS 1869.
8. Dejiny slovenskej literatúry III. Bratislava 1965.
9. Kapitoly z dejín slovenskej filozofie. Bratislava 1957.
10. Prehľad dejín slovenskej filozofie. Bratislava 1965.

ФИЛОСОФИЯ В СЛОВАКИИ В „МАТИЧНЫЕ ГОДЫ“

Далимир Гайко

Период деятельности Матицы словацкой длился со времени ее основания в 1863 г. вплоть до насильственного прекращения ее работы в 1875 г. Однако Матица словацкая представляла собой важную институциональную гарантию развития научных стремлений в Словакии. Особо следует подчеркнуть то, что она была гарантией возможности публикации научных работ. То, что среди этих работ были попытки создать философскую систему (Павел Гечко), исследовать включенность словацкой философии в европейский историко-философский контекст (Самуэл Ормис), попытки философской рефлексии проблем искусства (Ян Белла), стремление сформулировать антропологические и этические проблемы (Павол Добшински, Самуэл Ормис), все это свидетельствует об относительно хороших перспективах дальнейшего развития философской мысли в Словакии.

DIE PHILOSOPHIE IN DER SLOWAKEI IN DEN JAHREN DER „MATICA SLOVENSKÁ“

Dalimír Hajko

Die Wirkungsperiode der Matica slovenská erstreckt sich von ihrem Gründungsjahr 1863 bis zur gewaltsamen Unterbindung ihrer Tätigkeit im Jahre 1875. Matica slovenská stellte eine wichtige institutionelle Garantie wissenschaftlicher Bemühungen im Rahmen der Slowakei dar. Besonders muss man hervorheben, dass sie die Publikationsmöglichkeit wissenschaftlicher Arbeiten garantierte. Der Umstand, dass unter diesen Arbeiten Versuche der Aufstellung eines philosophischen Systems (Pavel Hečko), der Untersuchung der Eingliederung der slowakischen Philosophie in den europäischen philosophiegeschichtlichen Kontext (Samuel Ormis), einer philosophischen Reflexion der Probleme der Kunst (Ján Bella), einer Formulierung von anthropologischen und ethischen Problemen (Pavol Dobšinský, Samuel Ormis) nicht fehlten, das alles gab Zeugnis von den relativ guten Perspektiven der Entwicklung des philosophischen Denkens in der Slowakei.