

EURÓPSKE ZDROJE A SÚVISLOSTI FILOZOFIE DEJÍN

J. KOLLÁRA

ELENA VÁROSSOVÁ, Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

VÁROSSOVÁ, E.: The European Sources and Correlations of Ján Kollár's Philosophy of History
Filozofia 38, 1983, No. 5, p. 601.

Ján Kollár (1793—1852), a poet and cultural promotor was also an important theoretician of Slovak national revival. His work belongs to the final phase of the Enlightenment rationalism but it forms a transition to the period of German classical idealism in Slovakia. It is apparent especially in his philosophy of history in which he exploited his knowledge and achievements of the most important founders of this new philosophic discipline — Rousseau, Herder, Kant.

The paper consists of two parts. In the first part the author analyzes basic problems and stages of development of philosophy of history from Rousseau to Kant. She appreciates the progressive character of historical conceptions of this line of philosophic thought, when compared with the older generation of thinkers of the Enlightenment. In the second part of the contributions Kollár's original and creative application of these general conceptions of the philosophy of history to problems of the reviving Slovak nation and society are analyzed. In particular, the problem is studied how these theoretical principles influenced the formation of the central principle of Kollár's philosophy of history, i.e. the concept of the so called Slavic mutuality.

Teória sa uskutočňuje v národe vždy takým spôsobom, ako to vyžadujú jeho potreby a dovoľujú jeho podmienky, hovorí Karol Marx. Mutatis mutandis platia tieto slová aj o obsahových a teoretických premenách v slovenskej osvietenскеj filozofii, ktoré sa uskutočňovali postupne v takej miere, v akej sa menili potreby jej spoločensko-historickej základne protifeudálneho a národnooslobodzovacieho hnutia. Rozklad feudalizmu a nástup kapitalizmu neboli na Slovensku, podobne ako v mnohých ďalších európskych krajinách, iba problémom prípravy buržoáznodemokratickej revolúcie a nastolenia kapitalizmu v rámci politicky samostatného a suverénneho národa. V dlhom období feudalizmu bolo Slovensko neoddeliteľnou súčasťou mnohonárodnostného rakúsko-uhorského štátu a mladé, od čias reformácie sa oživujúce a formujúce meštianstvo slovenskej národnosti muselo bojovať proti dvojnásobnému útlaku cudzích feudálov — sociálno-ekonomickému a národnostno-kultúrnemu. Z istého zorného uhla javí sa preto celý protifeudálny zápas buržoáznych síl na Slovensku súčasne fenoménom prebúdzania slovenského národa a jeho jadra slovenského ľudu k novodobému národnému vedomiu a národnému životu.

K špecificky filozofickému vyjadreniu národného problému a jeho dejinných súvislostí došlo však pomerne neskoro. Ešte ani staršia osvietenская filozofická reprezentácia (roky 1780—1820) si otázku národa

a dejín osobitne teoreticky nenastolila, pretože dejinnovývinový zreteľ a národnostné cítenie jej boli, až na malé výnimky, metodologicky cudzie. V tejto súvislosti odkazujem na prácu T. Münza *Filozofia slovenského osvietenstva* (1961), v ktorej sa analyzujú konkrétne podoby, problémy a európske súvislosti staršej, sensu stricto osvietenskej filozofie na Slovensku.

Začiatkom dvadsiatych rokov, keď antifeudálny zápas v Uhorsku začal nadobúdať výrazne podobu národnooslobodzovacích hnutí jednotlivých národností, pociťujú však už ideoví reprezentanti slovenskej národnosti potrebu zdôvodniť národnouvedomovací proces aj všeobecne filozoficky, teoreticky. Programovo vyjadril toto stanovisko prvý Ján Kollár (1793—1852), slovenský národný a kultúrny dejateľ, básnik a mysliteľ, završujúci typom myslenia osvietenský racionalizmus a otvárajúci epochu klasického teoretického idealizmu.

Ján Kollár študoval v r. 1817—1818 na univerzite v Jene ako pred ním aj mnohí iní slovenskí osvietenci. Na rozdiel od starších Slovákov odniesol si už z domu vyhranený záujem o dejinnú a národnú problematiku, ktorá u neho v nemeckom, politicky vyspelejšom prostredí nielen subjektívne dozrela, ale sa mu objasnila aj teoreticky. Oboznámiac sa s filozoficko-dejinnými teóriami Herdera, Kanta a čiastočne už i Hegla, pochopil tieto náhľady ako všeobecne platný ideový výraz aktuálnych dejinných procesov, ktoré hýbali životom súdobého európskeho ľudstva a národov, a prijal ich ako univerzálny model záväzný i pre orientáciu jeho vlastného slovenského národa. Teoretické jadro tohto modelu tvorilo chápanie ľudstva ako organického celku, ktorého ohniskami sú a majú sa stať všetky národy, ak realizujú svoje dejiny na úrovni svetoobčianskych zákonitostí. V tomto zmysle píše: „Každý národ, ktorý sa vypracúva z mechanického tlaku tiesnivých pomerov a chce sa zúčastniť na duchovnom živote ľudstva, musí sa snažiť pozdvihnúť k jasnému náhľadu o usporiadaní sveta, aby sa potom stadiaľ díval ako z vyvýšeného bodu na svoje postavenie v celku a voči iným národom, na svoju úlohu, ktorú mu ukladá doba pre budúcnosť a tak potom spoznať svoje určenie, ujať sa ho pevnou rukou a ísť za ním pevným krokom.“

Pokiaľ ide o tematiku a teoretické princípy, líši sa teda Kollárova tvorba od ostatných osvietenských filozofov na Slovensku a patrí už k zjavom prechodného obdobia; no jednako je Kollár osvietencom v takom zmysle, ako sú osvietencami Herder a Kant, stojaci už jednou nohou v klasicko-idealistickej fáze nemeckej filozofie, charakterizovanej síce nadväznosťou na základné osvietenské ideály rozumu, pokroku a slobody, ale i reakciou na jednostrannosť ich racionalisticko-mechanistickej interpretácie dejín ľudstva a národov.

Francúzski osvietenci a najmä Voltaire, terminologický otec „filozofie dejín“, videli úlohu vedeckého, odteologizovaného výkladu histórie v aplikovaní prírodno-mechanistických princíпов na jej problémy. Špecifickým pohybovým mechanizmom v dejinách sa im javil zápas proti-

kladných ideových princípov, rozumu a povery, alebo v inom priemete vedy a teológie, hrdinstiev a zločinov, slobody a neslobody. Cez tieto protiklady sa podľa nich ľudstvo posúva dopredu, v cykloch a peripetiách vífází rozum nad nerozumom, dokonalosť nad nedokonalosťou, tak ako silnejší moment premáha slabší a väčšia váha má väčšiu príťažlivosť. Človek, ľudstvo a národy nie sú podľa tejto koncepcie ešte špecificky ľudsky, t. j. ako spoločensky podmienené bytosti a útvary činní a morálne zodpovední. Ich napredovanie či úpadok závisí predovšetkým od celkového mechanizmu dejinného progresu, podmieneného konšteláciou síl rozumu a nerozumu, pričom nositeľmi pokroku sú najmä vynikajúci jednotlivci, myslitelia, osvietení panovníci, alebo kultúrne rozvinuté národy.

Osvietenské myšlienky pokroku a zdokonaľovania ľudstva v dejinách teoreticky prehľbili najmä traja myslitelia, ktorých sa musíme v krátkosti dotknúť, pretože tvoria základné prolegomena k filozofii dejín slovenského Jána Kollára: boli to Rousseau, Herder a Kant. V ich názoroch je už obsiahnuté poznanie o limitovanosti mechanistického výkladu prírody, ale najmä problémov človeka, spoločnosti a dejín. Všetci traja majú však s osvietenstvom spoločné vedecké metodologické hľadisko, že človek je dieťa prírody a dejiny sú *sui generis* pokračovaním prírodného bytia. Na druhej strane sa dejiny pokúšajú interpretovať ako kvalitatívne novú „prírodu“, v ktorej platia osobitné zákonitosti; dejiny sú podľa nich výsledkom zobjektivizovanej aktivity toho prírodného druhu, ktorému sama príroda — poľažne jej tvorca, boh — určila špecifický *modus vivendi*: život v spoločenskom stave, v historickom rozmere, v uvedomelom zdokonaľovaní a v slobodnom rozhodovaní. Slobodu a neslobodu, dobro a zlo, dokonalosť a nedokonalosť nemožno podľa týchto autorov vysvetliť iba z celku prírodných pôsobení a na platforme absolutizovaného rozumu. Keďže sú to špecificky ľudské javy, sú vysvetliteľné iba cez štatút človeka ako spoločenskej bytosti, ktorá sa zdokonaľuje tým, že zdokonaľuje a pretvára svoje životné podmienky a konanie vo vzťahu k iným jej rovným bytostiam a analogicky národy k iným národom.

Impulz k chápaniu dejín ako ne-prírodného, spoločenského procesu vyšiel — paradoxne — zo sféry radikálnej spoločenskej kritiky: z Rousseauovej kontrapozície *prírodno-prírodzeného prastavu*, v ktorom vraj ľudstvo pôvodne žilo v rovnosti, slobode a harmonickosti, *a spoločenského stavu*, ktorého vznik vraj zachytil namiesto zdokonaľovania týchto kladných daností falošnú stopu prírody — nerovnosť. Nehľadiac na vecnú i teoretickú fiktívnosť tejto kontrapozície, formuloval Rousseau pomocou nej potrebu skúmať dejiny a vývin človeka v súvislosti s vývinom foriem spoločnosti a pomocou protirečení a antagonizmov, ktoré tieto procesy obsahujú. V *Rozprave o pôvode nerovnosti*, ale aj v *Spoločenskej zmluve* dokazuje, že všetko, čo sa týka dejín človeka v zlom i dobrom, je jeho vlastné dielo, že zlá, na ktoré sa ľudia ponosujú, ne-

majú pôvod v prírode, ale v nich samých, že všetko to, čo samými ľuďmi hýbe, porozumieme iba cez formu ich spoločenskej existencie, t. j. cez majetkové, politické, ústavno-právne a iné inštitucionálne podmienky. Podľa Rousseaua sú to vlastne podmienky, ktoré ľudia sami stvorili, ktoré ich však spätne formujú či deformujú, takže sa s nimi dostávajú do konfliktu a pokúšajú sa ich zmeniť podľa predstavy ich pôvodného prirodzeného stavu.

Negatívne hodnotenie spoločenského stavu nie je však v konečných dôsledkoch u Rousseaua negatívnym hodnotením spoločenskosti človeka vôbec. Naopak aj podľa neho sama príroda dala ľudskému druhu impulz k životu v spoločnosti tým, že vybavila človeka schopnosťou zdokonaľovania. V prírodnom stave panuje totiž ešte „neuvedomelá sloboda, neznalosť zla a hriechu“, čiže „niet v ňom preto ešte ani dobra a dokonalosti“; sú tu iba dispozície zdokonaľovať prirodzené danosti, ktoré sa zmenia na slobodné uvedomelé mravné konanie a dobro, až tým, že sa stanú základom práva a slobôd v spoločnosti združených ľudských bytostí. Rousseauov problém je napokon v tom, že schopnosť zdokonaľovať sa považuje za protirečivú, ambivalentnú, pretože „rozvíja našu osvetu i naše chyby, naše cnosti i necnosti, že nás robí tyranmi seba i prírody“, „že pripúšťa nerovnosť medzi rovnými a súčasne ukazuje i nehumánnosť toho vzťahu medzi ľuďmi“. Podľa *Spoločenskej zmluvy* je napriek tomu náchylný veriť, že v spoločnosti by sa mohla za istých podmienok uskutočniť vyššia, uvedomejšia repríza východiskovej slobody a rovnosti onoho „pomysleného“ prírodného stavu. Tieto podmienky formuluje sám vo svojej slávnej „*volonté générale*“ ako „všeobecný súhlas všetkých príslušníkov istej spoločnosti s priznaním rovnakých slobôd a práv každému a ich recipročným obmedzením rovnakými nárokmi ostatných“. Ľudstvo a národy by takým spôsobom mohli začať žiť slobodný a mierový život.

Rousseauova filozofia dejín, ktorá je v podstate kritikou feudálnych spoločenských vzťahov (ale i zárodočných nehumánností kapitalizmu) mala apostrofovaním slobody, rovnosti a rovnoprávnosti ľudí a národov, ďalekosiahly význam pre celý ďalší vzostupný vývin buržoáznej spoločenskej teórie i praxe. Mocne sa ozýva, ako ukážeme, aj v libertistickom kréde Jána Kollára, i keď Kollárovo chápanie ontologického základu dejín je viazané na nemeckú filozofiu, najmä Herdera. Herder v podstate prijíma Rousseauov názor o rozpornom charaktere zdokonaľovacej tendencie, ale vo vzniku spoločenskej nerovnosti nevidí sledovanie falošnej stopy prírody. Preto sa mu dejiny nejavia „odpadnutím“ od prvotného stavu slobody, ale procesom jej rozvíjania prostredníctvom protirečivo sa uskutočňujúceho poľudšťovania človeka v spoločnosti.

Herderovo filozoficko-dejinné stanovisko je totiž podmienené celkom iných východiskom než Rousseauovo: spojením prírodovedeckého panteistického evolucionizmu s oduševneným sledovaným kultúrno-historickej tradície národov. Metodologicky sa to prejavuje v jeho názore,

že v celku sveta od najnižšieho anorganického stupňa až po človeka, národy a ľudstvo pôsobí jedna všeobecná zákonitosť — pud po zdokonaľovaní a vytváraní ideálneho typu. Stupeň organickej uspošobenosti prírodných útvarov rozhoduje pritom o ich hierarchickej zaradenosti do celkovej skladby sveta. Najvyššie stoja tie, ktoré majú najdokonalejšiu organickú formu, t. j., v ktorých sa vytvárajú podmienky pre slobodný, duchovný život. Podľa týchto kritérií stojí svojím organickým uspošobením (vzpriamená postava, stavba lebky, mozgu, uvoľnená ruka) najvyššie v evolučnom rebríku človek, a tým je určený aj pre život v spoločnosti. Spoločnosť je podľa Herdera tá klíma, v ktorej sa na základe druhových prirodzených orgánov získavajú a realizujú špecifické ľudské vlastnosti, ako sú pracovná zručnosť a umenie, jazyk a rozum, láska a súcit, dobro, krása a spravodlivosť. Globálne označuje Herder tieto vlastnosti pojmom humanita. Humanitu považuje za differentia specifica ľudského rodu, za akési „aprióri“ ľudského druhu, zakódované v jeho prirodzenosti tak, že sa humanity človek nemôže za nijakých okolností vzdať, ani si ju dať úplne odňať; cez všetky okľuky, konflikty a antagonizmy presadzuje sa podľa Herdera vždy vyšší a dokonalejší stupeň kultivácie (hominizácie) a humanizácie (kultúrno-morálneho rozvoja) ľudského rodu.

Optimizmus, ktorý poskytovalo Herderovo chápanie dejín, podporilo aj jeho novátorské interpretovanie jednoty a diferencovanosti ľudského rodu. Doložil ho na svoju dobu bohatou znalosťou kultúrno-historického materiálu o vývine národov od ázijských začiatkov až po novodobé národy, vrátane slovanských národov. Ľudské pokolenie považuje za jeden rod, ktorý sa aklimatizoval na rozličných miestach zemegule; z toho vyplývajú rovnaké práva ľudí na slobodný život. Diferencovanosť a členitosť ľudstva, o ktorej nás poučuje história a zemepis, majú svoj pôvod v individualizačnom a konkrétnom historickom charaktere zdokonaľovacej tendencie v dejinách. Vďaka nej existuje obdivuhodná pluralita a variabilita ľudských individualít, národov, rás, jazykov, kultúrnych princípov, tvoriacich nekonečne bohatú paletu človečenského bytia, realizujúcu sa podľa podmienok miesta, času a rozvinutosti ducha. Vo všetkých osobitných článkoch ľudstva, v národoch a ich jazykoch, vedách a kultúrach pracuje podľa Herdera tá istá vloha k rozumu, slobode, dobru, t. j. k humanite, iba že jej rozvoj raz okolnosti brzdia a znemožňujú, inokedy ho podporujú a urýchľujú.

Podľa Herderovej filozofie dejín netreba v dejinných procesoch hľadať ani aurea prima aetas, ale ani nijaký happyend. Dejiny nám povedia o vývine ľudstva a osudoch národov mnoho a pravdivo iba vtedy, keď k nim budeme pristupovať z hľadiska ich vlastného „stávania sa“, a nie s úmyslom uplatňovať na ne nejaký abstraktný cieľ. Iniciatívne ukazuje na to, že popri temných stránkach, krutostiach a konfliktoch vlastných každej dobe sa každá epocha, národ a kultúra môže vždy zúčastňovať aj na rozvinutí humanity a na všeobecnom pokroku ľudstva. V takom

zmysle chápe aj protiklad dobra a zla, slobody a neslobody ako vzájomne sa podmieňujúce, ale aj rušiace a prekonávajúce momenty dejinného pohybu, cez ktoré sa napokon ľudstvo prepracúva vždy o stupienok ďalej. V kontinuite rušiacich sa dejov a v ich postupe k dokonalejším formám vidí Herder zmysluplnosť dejín a kultúry, jednotu ľudského rodu a jeho pamäti — tradície, pričom pokrok a humanita zostávajú trvalou úlohou celoživotného cviku celku i každého ohnivka človečenstva.

Hoci by sme tu už mohli prejsť priamo ku Kollárovi, keďže typologicky je jeho filozofia dejín najbezprostrednejšie viazaná na Herdera, musíme sa dotknúť ešte jej tretieho svorníka — Kanta —, ktorý Kollára ovplyvnil praktickým morálnym akcentom a imperatívom osobnej zodpovednosti za uplatnenie sa jednotlivca i národa v celku ľudstva. Tým významne zrealizoval historický pátos herderizmu a pripomenul ideológovi mladého národa, že národ a ľudstvo nedospievajú k humanite s herderovskou istotou prírodných zákonov, ale že všetko, čo prekračuje hranicu prírodného bytia, musí si človek vy dobyť tvrdou prácou na seba a v spolupráci so všetkými ľuďmi a národmi, ktoré je treba taktiež a súčasne zobúdzaf k rozumu, slobode a vzájomnému dorozumeniu.

Napriek príbuznosti mnohých čiastkových stanovísk s *Myšlienkami k filozofii dejín ľudstva* vyslovil Kant už v recenziách tohto Herderovho hlavného diela kritiku „metodickej nekritickeosti“, na ktorej vybudoval Herder svoje optimistické svetodejinné „grundlínie“. Kant dokazuje, že humanita ako špecifický charakter a zákonitosť dejín je u Herdera garantovaná nešpecificky, t. j. tým istým prírodným pohybom, ktorý riadi neživé predmety či ostatné prírodné organizmy. Oproti Herderovi, ale aj proti svojmu obľúbenému Rousseauovi považuje Kant za oprávnené hovoriť o kategóriách ľudskosti, slobody, rovnosti iba v súvislosti s existenciou človeka už ako ne-prírodnej bytosti, teda až na úrovni jeho skutočne ľudskej, spoločenskej existencie. Spoločenskou rozumie Kant úplne novú sféru v bytí, prírodne zakotvenú iba predpokladove, t. j. vo vzniku človeka ako jedinej rozumnej a tým aj potenciálne slobodnej bytosti. V *Ideí všeobecných dejín v zmysle svetoobčianskom* vyjadruje to tak, že „samy dejiny sú vcelku vykonaním skrytého plánu prírody“, ale tento skrytý plán dejín nie je nič iné ako druhové apriori človeka — rozum — a s ním do sveta vovedená možnosť vybudovať svet spoločnosti s inými jemu rovnými rozumnými a slobodnými bytosťami ako morálny a kultúrny svet.

Príroda priviedla podľa Kanta človeka iba po schopnosť rozumu, t. j. k úpätiu jeho možného výstupu k slobode a dokonalosti. Inak určila, „že všetko, čo prekračuje mechanickú sústavu jeho animálneho bytia, musí človek čerpať sám zo seba a nemôže mať účasť na nijakej inej blaženosti ani dokonalosti okrem tej, ktorú si vydobyje vlastným rozumom, zvífaziac nad inštinktom“. V tomto zmysle sú Kantove filozoficko-historické náhľady prvým pokusom interpretovať dejiny ako samotvorbu ľudstva rezultujúcu z uvedomelého konania vzájomne sa rešpektujúcich

ľudí. Podľa *Predpokladaného počiatku ľudských dejín* Kant optimisticky verí, že sa človeku naozaj postupne stále viac darí prekonávať biologicko-prírodnú agresívnu zložku svojej podstaty v prospech nadobúdania rozumových a mravných kvalít a korektívov.

Jednako apória jeho budúcich etických prác, prejavujúca sa v dvojacom chápaní človeka — ako prírodno-zmyslovej bytosti a ako mravného subjektu nepodmieneného prírodnou kauzalitou — problematizuje od začiatku možnosť dosiahnuť v dejinách skutočnú a trvalú slobodu a mravnosť. Prísne vzaté javí sa Kantovi preto historický proces, po prvé, ak nie úplne sisyfovskou tragédiou (keďže na každom stupni dejinného vývinu sa môžu vyskytnúť prejavy zvieracích náklonností človeka a zvrátiť zdanlivo celú predchádzajúcu ľudskú námahu), tak, po druhé, optimálne procesom vývinu od horšieho k lepšiemu (pretože vďaka rozumu sa do zvieracej podoby človek mechanicky nemôže vrátiť). Súvisí to s faktom, že vo filozofickodejinných prácach chápe Kant rozum inak ako v noetických prácach. Hoci je aj tu rozum apriórna druhovo-genetická schopnosť, nie je ani hotový ako sú kategórie myslenia) ani bezpečný, ako sú napr. inštinkty u zvierat. Rozumu sa človek musí v dejinách učiť a cvičiť neustálym prekonávaním omylov a nedostatkov, a najmä spôsobilosťou ovládať svoje pudy, inštinkty, biologicky zmyslový svet. Človek ako jednotlivec alebo príslušník jednej generácie nemôže mať preto účasť na všetkých výhodách plne rozvinutej ľudskosti — túto perspektívu má iba ľudstvo ako celok, ľudský rod, ktorý je iba v svojej dejinnosti nositeľ nesmrteľnosti. Na druhej strane rozum v dejinách nie je všemohúci podľa Kanta aj preto, lebo nie je vlastným dynamizujúcim činiteľom dejinného rozvoja, ale jeho mravne usmerňujúcim a hodnotiacim korektívom, ukazovateľom cesty k slobode a morálnemu dobru človeka. Hybnú silu dejinného rozvoja a zdokonalenia všetkých schopností človeka, a teda i rozumu a mravnosti vidí Kant v antagonistickom uplatňovaní vzájomne sa sväriacich síl v spoločnosti. Nie bez príbuznosti s ekonomicko-politickými princípmi rýchlo sa rozvíjajúceho kapitalizmu formuluje dialektickú myšlienku tzv. „nespoločenskej spoločenskosti“, ktorú vraj príroda vložila ako trvalú objektívnu pružinu ľudského konania, pomocou ktorej sa všetko v nás hýbe dopredu, ale zásluhou ktorej neprestáva byť ľudstvo ani na najdokonalejšom stupni vývinu ohrozené napätiami, konfliktami, vojnami. Pri vysvetľovaní pojmu nespoločenská spoločnosť dokazuje Kant, že sa ľudstvo nikdy nezbaví nerozlučne spätých, vzájomne sa vylučujúcich i podmieňujúcich náklonností: *družnosti*, náklonnosti k priateľstvu a spolupráci s inými ľuďmi a *nedružnosti*, náklonnosti izolovať sa od iných, vydobýť si výhodné postavenie medzi svojimi spoludruhmi, ktorých „síce nemôže celkom strpieť, ale od ktorých nemôže nikdy ani celkom upustiť“. Pozoruhodné je, že Kant v sklone k nedružnosti a v napätiach, ktoré vznikajú z jej sebeckých záujmov, hľadá zdroj rozvoja všetkej dôvtipnosti i talentov, kultúry, umenia i najkrajšieho spoločenského poriadku. Skrytý

poriadok prírody, zabezpečený v dejinách rozumom človeka, pracuje totiž súčasne v protiklade k nedružnosti aj na jej „zdisciplinovaní, zospoločenšení“, takže sa dejiny napokon — držiac si onen dynamizujúci antagonizmus — stávajú médium výchovy človeka, národov a ľudstva k vedomiu spolupatričnosti a jednotnej úlohy. Všetky Kantove filozoficko-historické práce sú akoby apelom na rozum a zodpovednosť ľudí za ich vlastný pozemský život. Presvedčením osvietenca dúfa, že zlo a bezprávie, ktoré ľudstvo na sebe pácha v podliehaní prírodno-pudovej túžbe ovládať jeden druhého, ho postupne donúti poznať dobro rozumu a „zdisciplinovanej nedružnosti“. V tom je zakotvená aj iskra jeho dejinného optimizmu, že oslobodzujúce sa národy, poučené dobou vlastnej nedospelosti, budú rešpektovať spravodlivé občianske ústavy voči svojim príslušníkom i práva rovnosti národov v celku svetoobčianskom. Pracovať na tom je podľa neho nielen úloha, ale priamo povinnosť rozumu ako toho ľudského privilégia, ktoré je zodpovedné za výchovu ľudstva a národov.

*

Ján Kollár nebol odborník-filozof, ale predovšetkým národnobuditeľský angažovaný mysliteľ. V jeho diele a činnosti sa nestretneme s celým diapazónom problémov, ktoré sme sledovali v uvedených analýzach, ale bez nich ani nemožno pochopiť všeobecné východiská jeho výkladu dejín, ani koncepciu jeho filozofie slovanských dejín. Preto sa nám zdalo dôležité uviesť explicitne tie Rousseauove, Herderove a Kantove náhľady či postoje, ktoré ako sediment nachádzame implicitne obsiahnuté v Kollárových myšlienkach a ich aplikácii na prípad formujúceho a oslobodzujúceho sa slovenského národného spoločenstva.

Základnú predstavu tvorí aj u Kollára názor, že v ľudstve a v dejinách ako celku platia rovnaké vývinové zákonitosti a z nich plynúce ponaučenia. Príznačne tomu hovorí, že ľudia a národy nie sú iba formou, v ktorej sa ľudstvo vyvíja, ale aj naopak, že človek a národ nemôžu uskutočniť svoju výchovu uprostred svojich štyroch stien a zemských hraníc, ale iba v styku a v spolupráci s inými ľuďmi a národmi. Zo spoločenskej podstaty ľudí a iba z „relatívnej“ vyčlenenosti národov z ľudského celku („národ tak považuj ako nádobu ľudstva“) vyplýva, že len čo sa tieto väzby porušia, „jednotlivci zostávajú deťmi a národy sa menia na barbarov“.

Za najdôležitejší poznatok, ku ktorému ľudstvo v svojej dejinnej skúsenosti dospelo, považuje Kollár bezpodmienečnú požiadavku obnoviť prirodzenú slobodu a rovnosť ľudí a národov. V tomto bode bola rousseauovská spoločenská kritika impulzom nielen pre jeho odmietnutie feudálneho poriadku, ale aj pre apostrofáciu slobody a rovnosti ľudí a národov ako princípov kvalitatívne úplne novej dejinnej epochy. Kollár a po ňom všetci slovenskí buržoáznodemokratickí národní budi-

telia sú presvedčení, že sa ľudstvo nachádza na rozhraní dvoch vekov: *odchádzajúceho*, v ktorom sloboda a rovnosť ľudí a národov bola potlačená, uzurpovaná na základe násilia a moci kodifikovanej spoločenskými výsadami, dobyvačnými vojnami, keď hanba stíhala nie otrokára, ale otroka, nie utláčateľa a lupiča slobody, ale potláčaného, a veku *prichádzajúceho*, v ktorom sa tieto práva priznajú opäť všetkým, ktorým boli odcudzené. Keďže sa Kollár musel dovoľávať slobody a spravodlivosti pre ľud a národ, ktorý nemal elementárne sociálne existenčné podmienky a predpoklady národného života, robí libertistický motív ústredným najmä vo svojom básnickom diele. Tu vyslovuje rousseauovsko-kantovskú úmeru závislosti slobody človeka a národa od jej rovnakého priznania všetkým a rešpektovania všetkými: „iba ten, kto je sám hodný slobody, vie si vážiť slobodu každého iného, kto sputnáva slobodu iných, sám je otrok“. Rousseauovské motívy zaznievajú u Kollára aj v poznaní, že sa zo stavu bezprávia, mravnej a duchovnej nevzdelanosti, ktorú mu predstavuje feudálny poriadok, nedá vybrádnť bez zrušenia mocenských privilégií a bez zriadenia novej bázy občianskej spoločnosti, inštitucionálne zabezpečujúcej slobodu a vzdelanosť pre ľud a národ. Postup, ktorý žiada „vzdelanosť skôr než obec“, nazýva Kollár metaforicky „kvetom obráteným na koreň“. Používanie pojmov občan-obec ako synoným pre prirodzený legitímny stav ľudí v spoločnosti ukazuje aj u Kollára na spríbuznenosť politických ideálov pokrokových meštianskych ideológov s anticko-renesančnou tradíciou. Sloboda človeka je pre Kollára síce najvyššia axióma ľudských historických úsílí, ale jeho chápanie človeka nie je individualistické a naturalistické, ale občiansko-spooločenské. Prvotne-prirodzenú spoločenskú bázu vidí herderovsky v rodine, v geneticky spontánnej jednotke pokrve príbuzných členov. Rodina je aj predobrazom vyššej, pre vývin ľudstva najdôležitejšej formy výchovy k ľudskosti — národa. Národy si však musia zriaďovať obce a voliť kniežatá, aby si chránili svoju slobodu a svoje práva. Smutným osudom človečenstva sa stal fakt, že sa historicky tieto úlohy vymenili: kniežatá si myslia, že ľud je pre ne a stávajú sa utláčateľmi národov. Revolučná nálada európskych národov, vyvolaná francúzskou revolúciou a napoleonskými vojnami, nabáda aj Kollára vyzývať národ, aby si vydobyl vlast a obec, a to hoci i s mečom v ruke. Ako to však na Slovensku bolo možné?

V čase Kollárovho nástupu bol národnooslobodzovací proces Slovákov a jeho triedno-hospodárska báza taká nerozvinutá a slabá, že na otvorený boj o štátno-politickú suverenitu národa nebolo najmenšej vyhliadky. Aj Kollárove kriticko-revolučné myšlienky prvých básnických vystúpení (Vlastenec, Básne, Náписы, Slávy dcera) narazili na bariéru rakúskej cenzúry i rastúci odpor maďarského národného hnutia. Kollárova pozícia sa naviac komplikovala tým, že sa na Slovensku v tomto období ešte nedostatočne rozlišovali pojmy: kmeň, národ, vlast, obec, štát. Bolo to nielen dôsledkom neautonómneho národnostného postavenia

Slovákov v Rakúsko-Uhorsku, ale aj výrazom vedomia kultúrno-ideovej jednoty Čechov a Slovákov a spolupatričnosti všetkých Slovanov, ktoré tvorilo súčasť rodiacej sa slovenskej národnej ideológie. Napokon nemalú úlohu v presunutí dôrazu z radikálno-politického a spoločenského riešenia problému národa do kultúrno-duchovnej roviny mal u Kollára styk s nemeckou idealistickou filozofiou.

Tento posun, zreteľný najmä v jeho filozoficky najzaujímavejšej úvahe *O literárnej vzájomnosti medzi kmeňmi a nárečiami slovanskými* (1836, nemecky 1837) nebol však nijakým teoretickým regresom. Liber-tistické revolučné krédo jeho vlasteneckých básní dostalo širší filozo-fický rámec podobne, ako sa osvietenské ideály rozumu, pokroku, zdokonaľovania a Rousseauov problém slobody a rovnosti ľudí stali v nemec-kej filozofii súčasťou konceptu dejín ľudstva v ich ontologickom chápaní.

Závažný ontologický moment, ktorý získal Kollár z herderovskej inšpirácie a ktorý ho odlišuje aj od staršej slovenskej osvietenskej deistickej generácie, je panteisticko-monistický pohľad na svet a dejiny. Kollár, povelaním kňaz, podobne ako Herder, operuje, pravda, nábo-ženskými pojmami boha-stvoriteľa i „božej vlády nad svetom“; v kon-kretnostiach sú tieto pojmy vyprázdnené od ortodoxne teologického obsahu. Boh — to je pre Kollára predovšetkým výraz pre nekonečnosť a pritom rozumnú usporiadanosť, jednotu a rozmanitosť, tvorivú silu a harmóniu bytia. O existencii boha ho nepresvedčujú teologické dogmy a authority, ale práve poriadok a účelnosť všetkého od najjednoduchších prírodných javov až po človeka a jeho dejiny. Človek nestojí k takémuto bohu ako poníženy sluha, ale ako bytosť so schopnosťou rozumu, slobody a sebazdokonaľovania, stojaca nad ostatným tvorstvom a svojou tvorivostou vnútorne spojená s božskou inteligenciou. Svoje pozemsko-antro-pocentrické stanovisko vyjadruje Kollár takto: „Príliš hlboko stojí temný svet zvierať pod nohami človeka, príliš vysoko božstvo vo svojich tajom-ných svetelných výšinách: človek je a ostáva preto pre seba tým naj-bližším, najpodivnejším a najkrajším v nekonečnom vesmíre.“

„Večnom“ tejto podivuhodnej bytosti-človeka sú podľa Kollára de-jiny. V nich ľudstvo uskutočňuje svoj život, ktorého základnú vývinovú tendenciu a zákonitosť vidí, ako osvietenci, racionalisti i Kant, v rozvoji rozumu a vnútorného sveta v človeku. Z hľadiska dlhých perspektív kráča ľudstvo jednoznačne dopredu. Uvedomuje si však, že pokrok nie je priamočiare a mechanické zdokonaľovanie, ale zložitú utváranie, ktoré sa jednak nedá merať krokmi, míľami a hodinami, ale stáročiami, štá-diami a epochami, jednak sa neuskutočňuje automaticky, bez účasti samých ľudí, ich protikladných záujmov, vášní, dobrých a zlých úmyslov. Dejinný pokrok má preto na každom stupni osobitné podoby, ktoré Kollár uvádza do súvisu tak s objektívnymi podmienkami (čas, miesto, situácia, v ktorej sa ľudstvo nachádza), ako aj so subjektívnymi činiteľ-mi (rozum, vzdelanosť, stupeň duchovno-mravnéj uvedomelosti).

Procesuálnosť, kvalitatívna diferencovanosť a protirečivosť sú teda

základné metodologické princípy Kollárovho chápania historických procesov. Nenachodí v nich miesta pre zastávky a nečinnosť, ale iba pre pohyb, ustavičné vznikanie a zanikanie. V intenciách dialektických postrehov svojich vzorov naznačuje aj on, že je to „boj živlov, čo spôsobuje pokrok a bráni izolovanému pokoji, meravej smrti, premene rieky na zapáchajúcu barinu“. Každý vývoj sprostredkujú protiklady, ktoré ho „hneď brzdia, hneď mu pomáhajú, v oboch prípadoch mu slúžia“, pretože nakoniec vždy jasnejšie a jasnejšie vynášajú základnú tendenciu ľudského určenia: zmierňovanie pôvodných krutostí, barbarstiev a násilností v prospech kultivovania a humanizovania vnútorných potencií človeka ako rozumnej, slobodnej a zodpovednej bytosti.

V týchto súvislostiach sa Kollár prikláňa k Herderovi, nie ku Kantovi: dedičstvo slobody a kultúry má síce na sebe pečať krvi, ale humanita, toľkokrát v dejinách pošliapaná, očisťuje sa vždy s väčšou a naliehavejšou silou. Preto svetové dejiny majú iný význam, než sa javí pri zbežnom pohľade na bitevné polia, podmaňovanie národov a otročenie ľudí. Ich zmysel vidí Kollár v narastajúcej *slobode a humanite*, v rozmnožovaní a odovzdávaní vedomostí, objavov, vynálezov a skúsenosti. Keby nebolo tejto historickej návaznosti, onej herderovskej historickej pamäti — tradície, musel by podľa Kollára „každý neskorší národ alebo mladší jav ľudstva začínať od začiatku, alebo ostať na všetkých tých stupňoch vzdelania, na ktorých ostali predošlé národy“. V skutočnosti, dokazuje Kollár, „na zrúcaninách predkov národov potomci nadstavujú budovu zdokonaľovania vždy vyššie a vyššie. Starnutie sveta je jeho omladenie“. „Pre riešenie nášho dnešného stavu nachádzame kľúč v temnom staroveku“, hovorí doslovne; iba v tomto obrovskom protiklade sa ukáže, ako sa menia ľudia a národy vo sfére svojej prírodno-telesnej existencie, ale najmä v štruktúre ich duchovnosti, myslenia, kultúry, mravnosti. Nezabíja sa, pravda, nikdy celkom idealistickej platformy „božieho riadenia sveta“, chápe Kollár postup od temna k rozumu a dobru ako imanentno-historickú dialektiku. Všetko zlé a nespravodlivé, čo si ľudia alebo národy spôsobili v čase, vracia sa im časom opäť nazad, čím je potom daná možnosť, aby si ľudstvo slobodne volilo dobro. Podobne ako u Kanta aj u Kollára je moment aktívneho prekonávania nižšieho vyšším samými ľuďmi nielen dôsledkom prirodzeného pudu sebazáchovy, ale predovšetkým rozumového dospievania, faktu, že sa ľudstvo postupne snaží odstrániť „neistotu, vnútorný i vonkajší rozklad takých spoločenských alebo nacionálnych pomerov, pri ktorých založení nemali prevahu právo a spravodlivosť, ale len jedna strana nad druhou a násillie ustúpilo len násilliu“.

Filozoficko-historický rámec nebol pre Kollára samoúčelný. Použil ho za východisko pri koncipovaní filozofie slovanských dejín, ktorej jadro tvorí pre neho najpálčivejšia problematika: ako oslobodiť malý, utláčaný a ešte takmer neprebudený slovenský národ tak, aby „uplatňujúc spravodlivé právo na jeho existenciu, rozvíjal v ňom žijúce sily na prospech celého ľudstva“. Filozoficko-dejinné motívy spomenutých

filozofov, ktoré roznieťli teoreticky jeho hľadačské úsilie, a najmä konkrétna Herderova pasáž o Slovanoch v 16. knihe IV. kapitoly *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Slavische Völker), vnukli mu model riešenia, známy neskôr ako „idea slovanskej vzájomnosti“ nielen na Slovensku a v Čechách, ale aj v celom slovanskom svete.

Z kategórie diskontinuítно-kontinuítneho zdokonaľovania a omladovania dejín vyvodzuje, že nositeľmi vývinu sú vždy iné národy a novým potrebám ľudstva zodpovedajúce kultúrno-duchovné princípy. Rozhranie epoch feudalizmu a kapitalizmu reflektuje v tomto zmysle ako „rozštiepenie kultúry na dva princípy“. Starý princíp, ktorý nazýva germánsko-kresťanský, dovŕšil podľa neho pozitívnu mieru pôsobnosti tak, ako sa už pred ním antický grécko-rímsky kultúrny model stal tesným pre novšie potreby. V súlade s konkrétnym historickým chápaním dejinného vývinu vyslovuje názor, že „súčasná doba a vyspelé ľudstvo“ teraz vyžadujú od slovanských národov „syntetizovať kladné momenty predchádzajúcej kultúry a zo zárodkov humanity antického a germánskeho svetonázoru už získanú humanitu podchytiť a ďalej zušľachtovať“. Tvrdí ďalej, že tento dejinný nástup Slovanov po predchádzajúcich národoch nie je náhodný, ale vyplýva z logiky obnovovania dejín tými silami, ktoré sú schopné „pomknúť ďalej človečenstvo“. Vidí sa mu viac ako symptomatické, že to budú Slovania, prebúdžajúci sa k intenzívnemu národnému cíteniu v čase, keď sa tvárnosť dejín podstatne mení: staré feudálne ríše a im zodpovedajúce obmedzené svetonázory a jednostranne zamerané kultúrne princípy sa rozpadávajú a zanikajú; nový nacionálny princíp oživuje ducha národov a privoláva k životu a uvedomeniu tie národy, ktoré alebo boli podmanené alebo roztrieštené a ktorých duchovné sily zatiaľ driemali.

Aj slovanské národy, ktoré Kollár považuje v princípe iba za kmene jedného veľkého národa — Slovanstva — stíhal dosiaľ z objektívnych, ale aj subjektívnych dôvodov smutný osud svetodejinne nevyťažených spoločenstiev. Zo subjektívnych dôvodov uvádza Kollár najmä málo rozvinutú jednotu a vzájomnosť cieľa, z objektívnych zlé politicko-sociálne pomery väčšiny z týchto národov. Na druhej strane za „providenciálny znak“ dejín považuje Kollár, že individuálne prebúdžanie sa jednotlivých slovanských národov sa deje súčasne takmer u všetkých s túžbou po vzájomnom bližšom primknutí sa k sebe, po kultúrno-duchovnej integrácii, nadradzujúcej pojem „slovanského národa a vlasti“ užšiemu pojmu kmeň a patriotizmus.

Z filozofického hľadiska nie sú dôležité všetky historicko-ideologické podrobnosti, fikcie a pomyselné aspirácie, ktoré Kollár špekulatívne zakomponoval do „slovanskej vzájomnosti“. Filozoficky je však významný fakt, že tento kriesiteľ potlačenej a o slobodu bojujúcej národnosti osvietensky imperatívne argumentoval proti „nedružnému a nezdisciplinovanému nacionalizmu“ myšlienkou internacionálne chápanej povinnosti národov voči ľudstvu a iným národom. V pojme „slovanskej

epochy a humanity“ rozvádza stanovisko, že v porovnaní so staršími podobami humanity, musí mať jej slovanská konkretizácia „univerzálnu, rýdzo ľudskú tendenciu“. Rozumie tým postulát, ktorý je osobnostnou ukážkou jeho originálneho syntetizovania a pretavenia významných filozofických podnetov doby, najmä Rousseaua, Herdera a Kanta: slovanské národy majú medzi sebou utvoriť také vzájomné vzťahy vnútor-no-duchovnej sunáležitosti, prostredníctvom ktorej sa zabezpečí a súčasne potencuje v každom z nich demokratická rovnosť, sloboda, spravodlivosť, slovom humanita, určená rozvíjaniu ľudstva v dejinách. Myšlienkou slovanskej vzájomnosti nesleduje Kollár nijaké štátno-politické spojenie Slovanov, iným národom nebezpečný alebo rozpínavý panslavizmus. Jeho slovanská vzájomnosť je skôr istou kultúrnou podobou Rousseauovej „volonté générale“, podľa ktorej sa jednotlivé, v izolovanom stave slabé, kultúrne jednostranné, politicky sebecké kmene zrieknu používania svojej národnosti iba pre svoj prospech a povznesú sa k tvorbe vyššej a univerzálnejšej duchovnej kultúry, reprezentovanej Slovanstvom ako celkom. Až v tomto spojení získajú istotu, že rozvinú v plnosti všetko, čo pozitívne väzí v Rusoch, Poliakoch, Čechoch, Srboch či Slovákoch a stanú sa pôsobiacou silou v zmysle svetodejinnom.

Pre Kollára Slovanstvo nie je cieľom. Jeho slovanská vzájomnosť chce byť „v malom“ model vzťahov národov a ľudstva. Podľa jej vzoru by mali aj iné národy zanechať dedičstvo svojej dobyvačnej minulosti, zriecť sa nezdisciplinovanej slobody a vzájomného nepriateľstva prijatím idey, že rovnosť, sloboda a demokratické práva národov sa môžu skutočne realizovať iba tvorbou kultúry, ktorej dominantnými kritériami sú ľudstvo a svetoobčiansky celok. V tomto zmysle koncipuje aj slovanskú vzájomnosť ako médium výchovy Slovanov k univerzálnej humanite a formuje imperatív: „Ak zavoláš Slovan, nech sa ti ozve človek.“

Politicko-triedne sú Kollárove koncepcie do veľkej miery sublimáciou slabosti vlastného národného hnutia. Bola to však sublimácia mobilizujúca spoločnosť i národ k vysokým kultúrno-duchovným hodnotám, ktoré, ako mnohé osvietenské ideály, prekračujú morálnym pátosom rámec ich doby i triedy. Navyiac Kollárovo konkrétne-spoločenské chápanie dejinných procesov, ich vývinovo-dialektického charakteru, tvorivej účasti i zodpovednosti ľudí v nich a mnohé ďalšie momenty súvisiace s týmito metodologickými princípmi znamenali na Slovensku významný teoretický pokrok. Skeptický i moralizujúci prístup k dejinám prevažujúci u Rousseaua a Kanta prekonáva slovenský Kollár herderovsky osvietenskou devízou: „Nech nás ešte čakajú hocaké prevraty sveta a vývoj ľudstva, nemôže raz získaný a vybojovaný duch skutočnej humanity viac zahynúť, iba ak s ľudským pokolením.“ Je to upozornenie aj pre dnešok nanajvýš poučné a aktuálne.

1. KOLLÁR, J.: O literárnej vzájomnosti. Bratislava 1954 [preklad z pôvodného Ueber die literarische Wechselseitigkeit zwischen den verschiedenen Stämmen und Mundarten der slawischen Nation. Pesth 1837].
2. KOLLÁR, J.: Spisy I.—IV. Praha 1862, 1863.
3. ROUSSEAU, J. J.: O pôvodu nerovnosti medzi lidmi. Praha 1949.
4. ROUSSEAU, J. J.: O společenské smlouvě. Praha 1949.
5. Kants Werke, Akademie Textausgabe, 8 Abhandlungen nach 1781. Berlín 1968.
6. HERDER, J. G.: Vývoj lidskosti. Praha 1941.

ЕВРОПЕЙСКИЕ ИСТОЧНИКИ И ВЗАИМОСВЯЗИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ЯНА КОЛЛАРА

Элена Варошова

Ян Коллар (1793—1852), поэт и культурный деятель, являлся также крупным мыслителем-теоретиком словацкого национального возрождения. По типу своего мышления он относится к завершителям просветительского рационализма, но одновременно представляет собой уже переход к эпохе классического идеализма. Это проявляется прежде всего в его философии истории, которую он основал на познании и использовании наиболее крупных европейских инициаторов этой новой философской дисциплины — Руссо, Гердера и Канта.

Статья состоит из двух разделов. В первом разделе автор анализирует основные проблемы и фазы развития философии истории от Руссо до Канта, подчеркивает новаторство исторических концепций этой линии по отношению к представителям старшего просветительства. Это новаторство автор усматривает в стремлении всех трех мыслителей, во-первых, рассматривать человека и историю в связи с органическим пониманием человечества как целого и с формированием человеческого бытия как общественного мира, характеризованного созданием культуры, морали и гуманности; во-вторых, в открытии внутренней противоречивости просветительских категорий совершенствования и прогресса, свободы и разума, закономерный подъем которых в истории данные мыслители связывают со сложным и противоречивым развитием человека как общественного и нравственного существа.

Во втором разделе статьи автор анализирует оригинальное применение Колларом этих общих философско-исторических концепций к проблематике активизации словацкой нации и словацкого общества. Особое внимание она обращает на то, каким образом эти теоретические принципы воздействовали на создание центрального понятия философии истории Коллара, т. е. на понятие так называемой славянской взаимности.