

demdesiatych rokoch nástup pravicových vlád, resp. neúspech sociálnodemokraticky orientovaných programov rozvoja západných krajín. Vedecký i filozofický prínos K. Lorenza je však nepopierateľný. Jeho dielo by si zaslúžilo väčšiu pozornosť našej filozofickej obce.

Alan Kővér

200. výročie Veľkej francúzskej buržoáznej revolúcie

VPLYV FILOZOFICKÝCH IDEÍ VEĽKEJ FRANCÚZSKEJ BURŽOÁZNEJ REVOLÚCIE NA SLOVENSKU

ORAVCOVÁ, M. — MÜNZ, T. — VÁROSSOVÁ, E.: Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

Keď si historik filozofie skúmajúci myšlienkové dedičstvo na Slovensku v období 1790—1848/1849 nastoľuje otázku, či a čím jeho vývoj ovplyvnila Veľká francúzska revolúcia, ktorú Hegel metaforicky apostrofoval ako „najväčší dejinný fenomén a nádherný východ slnka“ [1, s. 436], musí sa zastaviť pri dvoch všeobecnejších problémoch. Po prvé ide o objasnenie vzťahu Veľkej francúzskej revolúcie s filozofiou, a po druhé o zohľadnenie historického a politicko-sociálneho časového pôsobenia, ktoré, ako budeme dokumentovať na analýze prameňov a ako vyplýva zo špecifika našich národných dejín, nemalo vždy simultánny a komplexný charakter.

Ohlas a recepcia ideí Veľkej francúzskej revolúcie na Slovensku prešli v rozličných obdobiach a u rozličných autorov značne modifikovanými podobami. Od prvého jej takmer bezprostredného obhájcu J. Belnaya a sprostredkovateľa informácií o vývoji vzťahu cirkvi a štátu v revolučnom Francúzsku Adámyho, cez Berzanóczyho, propagátora prirodzenoprávnej teórie štátu a jakobínsky koncipovaného programu slovenských účastníkov Martinovičovho sprisahania [J. Hajnóci a jeho synovec S. Vrchovský, K. Smetanovič, F. Abafi a ďalší] (I) cez kompromisnícke osvietenske modifikácie (II) vyústil ideový zápas o nové usporiadanie spoločenského a duchovného života v znamení revolučných ideálov na Slovensku do procesu slovenského národného obrodzenia a buržoáznodemokratickej revolúcie 1848—1849 (III).¹

Literatúra k dejinám Veľkej francúzskej buržoáznej revolúcie nadobudla v súčasnosti obrovské rozmery. S počtom titulov rastie aj škála interpretačných stanovísk, a prirodzene niet núdze o sporné, kontroverzné hľadiská. Popri marxistickej interpretácii, ktorá má svoju tradíciu najmä vo Francúzsku [spomeňme aspoň G. Lefèbra a A. Soboula z katedry francúzskej revolúcie na parížskej Sorbonne], Nemecku [W. Markow], ZSSR [A. Z. Manfred], sa v posledných desaťročiach pod vplyvom nových sociálno-filozofických koncepcií [T. Parsons, T. S. Kuhn] objavujú často veľmi originálne, i keď nie vždy kompatibilné interpretácie, ktoré sa opierajú o detailný výskum rozsiahleho empirického materiálu (tzv. americká hypotéza autorov E. Barberovej 1955, F. L. Forda 1962, R. R. Palmera 1959—1964) a odmietavá reakcia na ňu [A. Cob-

¹ V tomto poradí skúmajú zmienené vplyvy aj 3 časti nášho príspevku.

ban 1978). Vlastnú interpretáciu predkladá aj náboženská filozofia. Tieto napospol historické práce sa však napriek mnohým rozdielom zhodujú v zistení, že práve myšlienková klíma Francúzska, tak ako sa utvárala v priebehu 18. stor., sa rozhodujúcim spôsobom spolupodieľala na vzniku revolúcie.

Aby sme množstvo literatúry k tejto téme nerozmnožovali neodôvodnene, ale zmysluplne, vrátime sa k metodickej otázke hľadania dôvodu, prečo sa z tejto lokálnej udalosti stalo centrum polstoročného vyžarovania revolučných ideí do Európy a našťastie i na Slovensko.

1. Časový priebeh Veľkej francúzskej revolúcie sa zvykne vymedzovať niekedy široko, rokmi 1789—1799. V užšom a vlastnom význame sa všetko relevantné pre obsah a priebeh revolúcie odohrало v rokoch 1789—1794, t. j. od prehlásenia sa tretieho stavu za Národné zhromaždenie a od dobytia Bastily po Robespierrovu a Saint Justovu popravu 9. termidora; tým sa končilo účinkovanie revolučného Konventu i Revolučného tribunálu, vyčerpaných bojom o moc a vzájomným vyvraždením sa vedúcich osobností revolúcie. Nasledujúce obdobie thermidorskej vlády a Direktória nesie sa už v znamení konštituovania buržoáznej spoločnosti a konsolidovania buržoáznej vlády, ktoré sa síce zrodila z ideálov o rovnosti a bratstve, ale nastolilo zákonite hospodársko-politické záujmy kapitalistického vývinu, konečne oslobodeného od brzd feudalizmu.

Roky 1789—1794 pri všetkej krutosti, chaose a životných neistotách, ktoré Veľká francúzska buržoázna revolúcia rozpútala a ktoré ňou lomcovali, otvorila epochu tým, že nielen otriasla už nezmyselným absolutistickým režimom, štátom a cirkvou, ale že sa „nový duch stal aktívnym... a zmenil násilne systém, ktorý sa už nezakladal na práve... a čo sa protivil všetkým myšlienkam a rozumu vôbec“ (1, s. 436).

Pravda, tento nový duch — nastupujúci tretí stav čiže buržoázia a s ňou záujmovo spriaznené spoločenské sily² — aj keď Bastilu dobyli útokom a prevzali napohľad radikálne do svojich rúk zodpovednosť za ďalší osud národa, museli sa uplatňovaniu svojej moci, organizačným formám verejného života, budovaniu demokratickej spoločenskej štruktúry a republikánskeho štátštátneho zriadenia najprv učiť a osvojovať si schopnosť vládnuť na pochode revolúcie. Od počiatočných parlamentných foriem, v ktorých majoritu ešte nemali dostatočne priebojné sily, prešla Veľká francúzska buržoázna revolúcia viacerými etapami, na revolučné profilovanie ktorých mali najväčší vplyv široké vrstvy parížskeho ľudu, mestská a dedinská chudoba, najmä ich ideologickí vodcovia. Zápas girondistov a jakobínov v otázke kráľa a cirkvi, príklon jakobínov k plebejcom a ľudu, zrod jakobínskej diktatúry a boj smerov vnútri nej prebiehajúci v atmosfére podozrievania, teroru a svojvládnej tyranie, ktorá v mene slobody a cnosti posielala na popravisko svojich vlastných, zmobilizoval proti Francúzsku všetky európske feudálne mocnárstava, ba i buržoázne Anglicko.

² Buržoáziu v tomto období nepovažuje za homogénnu triedu ani Soboul (2, s. 47), a to z viacerých príčin, a nielen na základe ekonomických charakteristik, s ostatnými stavmi zdieľala úctu k tradíciám, i náboženským, ku kráľovi, ktorý stelesňoval národnú myšlienku od čias Filipa Krásneho. Kley zasa poukazuje na vlastníctvo pôdy a z neho plynúcu rentu, ktoré charakterizovalo väčšinu príslušníkov tretieho stavu a spájali ich s ekonomickým statusom šľachty.

Z druhej strany sa francúzska revolúcia stala pre všetky mysliace bytosti [Hegel], pre všetky ujarmené národy a potláčané indivíduá svetodejným medzníkom na dlhý čas preto, lebo obsahovala množstvo modalít ideového i sociálneho pôsobenia. Celé 19. stor., ktoré formovalo modernú európsku civilizáciu, kultúru, ktoré zrodilo buržoáznodemokratické národnooslobodzovacie premeny feudálnych národností na svojprávne národy a triedne emancipovalo široké vrstvy pracujúcich, súviseli ako čiastka s celkom s touto revolúciou a jej ideami.

2. Tým prichádzame k druhej všeobecnej otázke, k vzťahu Veľkej francúzskej revolúcie s filozofiou. Už Proudhon postihol, že táto revolúcia bola výbuchom zvláštneho spojenia filozofickej špekulácie s najreálnejšími a najnaliehavejšími potrebami francúzskej spoločnosti, v ktorej lone už existovali nielen záujmy buržoáznej triedy, ale aj zárodky jej protikladu-proletariátu. Inými slovami sa dá povedať, že osvietenští filozofi dávno pred revolúciou spoznali požiadavky a podmienky ďalšieho spoločenského, politického a kultúrneho vývinu. Odvážne spochybnili tzv. „absolútne“ pravdy právne a politické, pranierovali privilégiá cirkvi, duchovnú skazenosť vládnych tried, bojovne vystupovali proti poddanskému stavu ľudu ako stavu hanebného bezprávia, formovali (najmä J. J. Rousseau) sociálnopolitickú teóriu, ktorá by ústavne zabezpečovala slobodu, rovnosť a bratstvo ľudí a nezadateľnosť suverenity ľudu. Väčšina francúzskych osvietenských filozofov spojila svoj zápas o slobodu s formovaním materialistického obrazu sveta a človeka, čím pomáhala rozkladať starý svetonázor a podporovala sebauvedomenie utláčaných ľudských indivíduí a národov. Cesta k revolúcii mala na všetkých frontoch ideové zbrane pripravené.

O súvise filozofie a revolúcie vedeli už jej čelní predstavitelia, napospol príslušníci inteligencie, advokáti, žurnalisti, lekári, ba i kňazi (napr. abbé Sieyès, autor brožúry *Čím je tretí stav*, kňaz J. Roux — vodca tzv. Enragés-Zúrivých, atď.). V počiatočnom období Ústavodarného zhromaždenia aktívne nadväzovali na prirodzeno-prvnu teóriu Montesquieuovu a Voltairovu J. P. Brissot a J. P. Vergiaud zostávajúci girondistické, liberálno-legitimistické stanovisko s ideálom ústavnej monarchie a osvieteneho panovníka. Ozvenu tohto stanoviska možno nájsť aj u mnohých neskorších európskych reprezentantov buržoáznodemokratických revolúcií, napr. aj v Uhorsku a na Slovensku. Túto etapu francúzskej revolúcie stelesňovala ústava z roku 1791, opierajúca sa v podstate o *Deklaráciu ľudských a občianskych práv*. Keďže tento dokument presiahol hranice a dobu svojho zrodu a formulovaním najzávažnejších „prirodzených a nezadateľných ľudských práv“ ovplyvnil aj slovenských buržoázných revolucionárov, ba má platnosť až do dnešných čias, považujeme za inštruktívne zopakovať si výťah z jeho niektorých najtrvalejších článkov.

Čl. 1. Ľudia sa rodia a zostávajú slobodní, obdarení rovnakými prirodzenými právami. Čl. 2. Tieto ich práva sú sloboda, vlastníctvo, osobná bezpečnosť a odpor k útlaku. Čl. 3. Jediný zdroj všetkej suverenity je sám ľud. Čl. 6. Zákon je výrazom všeobecnej vôle; všetci občania majú právo podieľať sa buď osobne alebo prostredníctvom svojich zástupcov na jeho tvorbe. Zákon musí byť rovnaký pre všetkých, či už chráni, alebo trestá. Všetkým občanom, keďže sú pred zákonom rovní, patrí rovnaká dôstojnosť a prístup k všetkým úradom a verejným funkciám — jediným rozlíšením je talent a cnosť občana. Čl. 10. Nikto nesmie byť prenasledovaný pre svoje názory alebo náboženské presvedčenie, ak

ich šírenie nenarušuje verejný poriadok. Čl. 11. Každý občan môže slobodne hovoriť, písať, publikovať. Čl. 15. Spoločnosť má právo brať na zodpovednosť ktoréhokoľvek úradníka verejnej správy (3, s. 326).

Triedne prebudeným a politicky netrpezlivým reprezentantom máš najchudobnejšieho parížskeho a vidieckeho poľnohospodárskeho ľudu táto filozofická formulácia nestačila, lebo dostatočne explicitne neobhajovala ich podiel na moci a výhodách buržoázneho vlastníckeho podnikania. Aj keď sa *Deklarácia* a aj *Ústava* r. 1791 opierali o právno-politické názory Rousseauove, nebola v nich obsiahnutá kritika spoločenskej nerovnosti a obmedzenia bohatstva (pôdy), ktoré vlastnila nepatrná menšina šľachty a bohatej buržoázie, nezakotvila ani materiálne nároky väčšiny ľudu, na bedrách ktorého sa niesla aj revolúcia. V Rousseauovom diele bola egalitárska plebejská črta najvýraznejšia, a preto sa k nemu hlásili najradikálnejšie jakobínske prúdy a osobnosti, ktoré dospeli až k poznaniu triednej diferenciácie samej revolúcie. J. P. Marat, nazývaný „priateľ ľudu“ vo svojom rovnomennom časopise (*L'ami du peuple*) chválil filozofiu, že ukázala cestu revolúcii. No slová sú len slová, a preto „jedine francúzskemu ľudu možno ďakovať za vydobytie slobody a od neho očakávať, že sa bude dožadovať ochrany svojich práv až do ich vyriešenia“. Pre M. Robespiera bolo Rousseauovo dielo bibliou, ktorá mu stelesňovala jednotu revolúcie a cnosti, vlasti a blaha občanov, zákona a násillia. Vodca Zúrivých J. Roux prehlasoval, odvolávajúc sa tiež na Rousseaua „slobodu za prázdne slovo, pokiaľ jedni môžu druhých týrať hladom“. Hébertisti odvodzovali z princípu suverenity právo „permanentného teroru ako prostriedku na vykonávanie spravodlivosti voči každému a všetkému, kto a čo je podozrivé z hladiska revolučnej spravodlivosti.“

Z istého pohľadu sa teda môže zdať, že extrémne radikalizujúce sily druhého obdobia revolúcie, t. j. po násilnej likvidácii girondistov a rozpútaní takmer genocídnych bojov vnútri tábora jakobínov, ako aj voči podozrivým občanom, celkom spochybnil pôvodné osvietenské princípy rozumu, slobody a bezpečnosti občanov, právo na vlastnú mienku a zákonnú spravodlivosť; dialektika filozofie a revolúcie mala však svoj vlastný zákon. Filozofi a filozofické náhľady neboli vlastnou príčinou revolúcie a revolúcia ich mechanickou projekciou. Radikálne zmeny vo všetkých oblastiach života (od ustanovenia republiky a demokratickej ústavy až po zrušenie feudálnych dávok a rozdelenia obecnej pôdy roľníkom atď.) boli výsledkom aktivít nového nositeľa historického pohybu; jeho revolučnú dynamiku hnal však k extrémom nielen tlak vlastných záujmov likvidovať feudalizmus, ale aj potreba využiť a uspokojiť pritom tie elementy, ktoré jej dopomohli k práve sa rodiacej politickej moci a majetkovému vlastníctvu.

Niektorí osvietenski filozofi, ktorí revolúciu dožili i zažili, boli ňou sklamaní (napr. Condorcet, ktorý založil prvé revolučné noviny *Republika*, skončil po rozpore s Robespierrom r. 1794 sebevraždou). Nemeckí súčasníci Veľkej francúzskej buržoáznej revolúcie Kant a Herder, Fichte a Hegel, ale i mnohí ďalší ju privítali s nadšením, väčšinou sa však od jej teroru dištancovali. Skúsenosti, ktorým podrobila osvietenské ideály slobody a rovnosti, zovšeobecnila nemecká filozofia na vyššej teoretickej úrovni poznania človeka a historických procesov (autonómna aktivnosť, spoločenská a morálna zodpovednosť, dialektický princíp a ďal.). V otázke revolučnej praxe, ako uvidíme aj na slovenských buržoáznodemokratických ideológoch odchovaných v Nemecku, sa vrátila k pre-

ferovaniu legitimitických a reformných postupov, odzrkadľujúcich spoločensko-politickú slabosť vlastnej nemeckej buržoázie, ale aj odôvodnený strach z dôsledkov fanatického predsavzatia a hesla revolucionárov: *Fiat justitia et pereat mundus!*

I.

Zistené pramene ukazujú, že filozofická tvorba na Slovensku v tej či onej podobe reagovala na veľmi mnohé z neobyčajne rozmanitých ideových podnetov, ktorými žilo predrevolučné i revolučné Francúzsko v 18. stor. Mám tu na mysli v chronologickom poradí predovšetkým spor jansenizmu s jezuitským rádom, ktorý 18. stor. zdedilo od 17., nie však ako relikť náboženského hnutia (hoci jansenizmus možno chápať ako vnútornú opozíciu cirkvi, ktorá neprešla skúsenosťou reformácie), ale metamorfovaný do politickej podoby ako „opozičné, antiabsolutistické hnutie“ (4, s. 84).

Jansenizmus sa v ňom na báze nesúhlasu s pápežovou bulou *Unigenitus* spája s galikanizmom a nachádza oporu a záštitu v parížskom parlamente s koncepciou, v ktorej sa kumulovali morálne náboženské, cirkevné a politické problémy Francúzska. Z pozícií predovšetkým Augustínovej filozofie bojovali v oblasti morálky za uchovanie tradičných, zvnútornených morálnych hodôt a noriém proti prijímaniu nových morálnych predstáv, ktoré sa v spoločnosti začali objavovať ako predzvesť nových vzťahov a ktorých sa ujímala jezuitská kazuistika (porovnaj 4, s. 86). Pokiaľ ide o náboženské otázky, vyzývali „národ“, „všetkých dobrých Francúzov“, aby sa postavili proti „dominancii“ jezuitov a ich „cudzíemu vplyvu“. V oblasti politickej zasa mobilizovali „patriotov“ bojovať proti despotizmu a svojvôli – predbežne iba ministrov a kancelára. V dlhotrvajúcom a horúčkovitom zápale jedna strana bojovala za tradičné náboženské hodnoty, ktoré platili za trvalé a nemenné (proti určitej aktuálnej praktickej prispôsobivosti jezuitov novej dobe a novým pomerom), za nezávislosť francúzskej cirkvi na cirkevnej organizácii, za slobodu a proti despotcii. Druhá zasa bojovala za čistotu viery, jednotu štátu a cirkvi a spolu s tým, ako tento zápas (ktorý okrem iného privodil rozpustenie jezuitského rádu vo Francúzsku, pád kancelára Maupyho) fungoval vo vedomí súčasníkov, prispel k nastoleniu spoločenskej skutočnosti, a pokiaľ išlo o metódy aj ku vzniku a upevneniu „skutočného komplexu prenasledovania“ (5, s. 120), ktorý sa po r. 1789 v radikalizácii revolúcie už len reprodukoval.

Ďalej treba spomenúť celý mohutný a rozhodujúci vplyv osvietenstva s deizmom, ateizmom a materializmom, s autoritou rozumu a apelom na práva individuálneho i spoločenského človeka, vplyv, ktorý sa už priam automaticky a výlučne asocioval s predvečerom revolúcie. A rovnako automaticky a výlučne sa osvietenstvo spája s tretím stavom chápaným často jednoducho ako synonymom buržoázie, bez zohľadnenia jeho reálnej ekonomickej i ideovej diferenciovanosti a orientácie. Nevyhnutosť spresnenia ich vzťahov (osvietenstva a buržoázie), o ktoré súčasná historiografia usiluje, však presahuje náš historiko-filozofický záujem.

Osobite významné miesto prináleží Rousseauovi, ktorý vo svojej sociálnej filozofii pretavil staršiu, ale neustále fungujúcu teóriu prirodzeného práva Grotia, Puffendorfa a Montesquieua. A nemožno zanedbať ani vplyv amerického boja za nezávislosť, no najmä myšlienky rovnosti, zakotvenej v americkej ús-

tave; ďalej ani pôsobenie slobodomurárskych lóží a mimoriadnu politizáciu francúzskeho verejného života, najmä od Ľudovítovej výzvy adresovať požiadavky chystanému zasadnutiu generálnych stavov. Našla širokú odozvu najmä v publicistike, ale prejavila sa nielen publicisticky, ale aj vo výtvarnom umení a v hudbe. Nemožno obísť ani vplyv barokovej neoscholastiky, záväzného filozofického systému aj na francúzskych univerzitách, ktorého tvorcami a nositeľmi boli jezuiti.

Len zohľadnenie prelínania všetkých tých vplyvov aspoň do určitej miery vysvetľuje výbušný nástup revolúcie, jej dramatický priebeh — postup, zápasy v jej priebehu, eskaláciu boja po každej z idúcich vládnúcich foriem vždy proti predchádzajúcej a vzápätí s rovnakou krutosťou proti nepriateľovi vo vlastných radoch až po teror, strach, vyčerpanosť a reakciu.

Posledné desaťročia 18. stor. v Uhorsku poznačilo reformné úsilie Márie Terézie, rozvinuté ďalej Jozefom II do výrazne osvietenského pôsobenia, často v rozpore so záujmami najmä uhorskej šľachty a záver storočia s panovaním Františka II zasa charakterizuje ustrnutie tohto vývoja.

Vo filozofii na Slovensku sa za tejto situácie odohral pomerne rýchly prechod od svetonázorovo umiernennej eklektickej neoscholastiky (umožňujúcej integráciu Boškovićovej prírodnej filozofie a Wolffovej metafyziky v období 1760—1777), a po druhej tereziánskej reforme a zrušení jezuitského rádu aj integráciu Baumeisterovej interpretácie Wolffovej filozofie, čo sa už ale neodohrávalo na univerzitách na Slovensku, ale na ev. lýceách a kolégiách a v dielach našich najstarších osvietencov) k vlastnému osvietenstvu s religióznym racionalizmom a deizmom, ktorý sa po rozšírení slobody tlače (1781) začal aj skutočne prejavovať ako vnútorný konflikt viery s rozumom a nachádzal riešenie v príklone ku Kantovi.

Inštitucionálne sa vznik filozofických diel už prestal viazať výlučne na univerzitné prostredie. Okrem kráľovských akadémií, ktoré boli náhradami univerzít a na ktorých sa filozofia naďalej prednášala, a duchovná atmosféra na nich čoskoro zrodila prvé myšlienky národného obrodovania, pôsobili autori filozofických prác na lýceách a kolégiách, v učených spoločnostiach, ako publicisti a ojedinele sa filozofii venovali aj nezávislí jednotlivci.

Mimoriadne miesto v osvietenskej spisbe z konca 18. stor. patrí Belnayovým *Úvahám všetkých uhorských občanov nešľachticov* (6), ktoré možno po obsahovej stránke, i pokiaľ ide o naliehavosť a pátos, hodnotiť ako bezprostredný a zároveň u nás ideovo najradikálnejší ohlas francúzskej revolúcie v tomto období. Mladý, 25 ročný profesor filozofie na bratislavskej akadémii, absolvent práva a filozofie na budínskej univerzite, sa v ňom predstavil ako erudovaný autor ideovo neobyčajne celistvého diela. Filozoficky vychádza z Rousseauových sociálnych názorov a politicky zápalisto argumentuje čerstvou, iba niekoľko mesačnou skúsenosťou politického zápasu Národného zhromaždenia vo Francúzsku. Zároveň si výrazne uvedomuje, bez toho, že by neustále hľadal a viedol paralely s vývojom vo Francúzsku, jeho dobovú aktuálnosť aj v Uhorsku.

Vo svojich *Úvahách*... reaguje na pasáž z prísahy, v ktorej sa hovorí, že „...udeľovať verejné čestné úrady a miesta je vyhradené len zámožným šľachticom rodeným Uhrom“. Predkladá ju „slávnym stavom ponížené“ na posúdenie, ale v podobe apelaatívnej, racionálne zdôvodnenej možnosti rovnoprávného občianskeho postavenia občanov navzájom i voči štátu v záujme obec-

ného blaha; ako konkrétnu požiadavku nešľachticov mať rovnaký prístup ku všetkým verejným úradom, ako majú nešľachtici.

Už samotná požiadavka je jednoznačným ohlasom osvietenských myšlienok, pretavených rokom 1789. Belnay ju aktualizuje na uhorské pomery. Rovnako osvietenské je akcentovanie vzdelanosti, osobnostného rozvoja duchovných a morálnych kvalít, ktorými sa nešľachtici de facto pozdvihujú, ba nezriedka i predstihujú úroveň šľachticov, a preto by mali byť ako výsostne vlastná, individuálna zásluha aj de iure uznaná za jediné kritérium spoločenského zaradenia individua. A napokon i to, že svoje stanovisko predkladá ako racionálnymi argumentmi podporenú požiadavku a s presvedčením, že záujmy, ktoré obhajuje, sú oprávnené, pretože sú v súlade s rozumom. Pritom mu nejde o radikálne zmeny, hoci ako ilustruje príkladom Francúzska, popieranie či zneuznanie prirodzených práv človeka si vynúti aj cestu revolučných otrasov.

Zo síl, ktoré polarizovali revolúciu, Belnayovo dielo súzvučí s osvietenským racionalizmom, s nádejou na rozumné, právne a zmluvné usporiadanie spoločnosti parlamentnou cestou. Je to celkom pochopiteľné, pretože vyšlo už v roku 1790, teda ešte pred radikalizáciou revolúcie.

Belnay vynikajúco postihol, že splnením nastolenej požiadavky sa vyrieši rovnako politická i hospodárska otázka, ku ktorým vývoj feudálnej spoločnosti došiel a o riešenie ktorých rovnako usiloval tretí stav vo Francúzsku (porovnaj 6, s. 46—47). Lebo, ako sa otvorene a kriticky vyslovuje na adresu domácich pomerov, ani v uhorskom štáte práva a privilégiá určitej, a pritom najmenej skupiny občanov neobstáli ani v konfrontácii s plnením záväzkov a povinností, ktoré sa na ne viažu, ani v konfrontáciách so záujmami ostatných občanov, a preto neprospievajú ani celku.

Súdobý stav považuje za neudržateľný, privilegované postavenie jedného stavu podrobuje zásadnej kritike z hľadiska maximy blaho národa — najvyšší zákon štátu [6, s. 13]. A na blahobyte spoločnosti, ktorý popri materiálnom zabezpečení znamená aj možnosť rozvíjať morálne i duchovné hodnoty, musia mať možnosť participovať všetci občania bez rozdielu.

Azda ani netreba osobitne zdôrazňovať, že celou Belnayovou argumentáciou sa prelína rousseauovské videnie, či už pokiaľ ide o chápanie účelu štátu, ktorým je „najvyššie možné blaho, ochrana cti, majetku a života“ namiesto „výhod privilegovanej triedy občanov alebo takzvanej šľachty na úkor rozhodujúcich tried ľudu alebo takzvaných nešľachticov“ [6, s. 6—7]. V nemeckom preklade Belnayovej práce sa z dodaných prekladateľových poznámok dozvedáme, že ide o tri „triedy ľudu“, ktoré zabezpečujú „životné potreby“ spoločnosti: stav vzlelancov, ku ktorým ráta učiteľov a spisovateľov, ktorí zušľachtľujú rozum i srdce národa; stav obrancov a stav živiteľov. K posledným patria robotníci, má zrejme na mysli roľníkov, ďalej remeselníci a umelci, obchodníci a fabrikanti; šľachta k nim podľa Belnaya nepatrí. Túto sociálno-politickú predstavu ilustruje príkladom „prekvitajúceho, šťastného štátu“ bez aristokracie, akým je Švajčiarsko, a jeho protikladom „biedou republikou“ v Poľsku, ktorá pod tlakom šľachty stráca schopnosť rozvíjať vlastnú kultúru, vzdelanosť i obranyschopnosť“ [6, s. 7—8]. Preto by sa aj súdobý uhorský štát mal zmeniť na občiansku spoločnosť, v ktorej sú si ľudia prirodzene rovní ako občania pred zákonom, dostáva sa im rovnakých práv, ale vyžaduje sa aj rovnaká angažovanosť v prospech účelu štátu.³ Belnay sa však

³ Trvalé preferovanie zásluh predkov ochudobňuje predsa v dôsledku pojmy „vlast“,

explicitne nedotýka rušenia privilégií v hospodárskej oblasti, ktoré vlastne hierarchizovali feudálnu spoločnosť a vo Francúzsku boli zrušené už 5. 8. 1789.

Ale v Uhorsku i napriek spravodlivosti, potvrdenie a upevnenie ktorej stavy proklamovali, sú slobody uzurpované na úkor ostatných občanov, „ktorí i bez toho klesli takmer na úroveň otrokov“ (6, s. 14). „Nespokojní a ubiedení občania pociťujú zákony spoločnosti ako „násilné obmedzovanie svojej slobody“, zužovanie svojich možností, ako prekážky svojho uplatnenia a zároveň ako putá, ktorými sú pripútaní k určitému nízkemu stupňu-úrovni“ (6, s. 15).

Preto Belnay považuje za nevyhnutnú cestu rovnosti, aby občania vo svojich zákonodarcích nemuseli vidieť „vyšší druh ľudí“, nezúčastnených na osude ostatných, ktorí ale „svoju veľkosť, výhody a výsady budujú práve na nich“ (6, s. 15), ale aby sa nastolili občianske vzťahy založené na oddanosti vlasti, ochote poslúchať zákony, žičovosti voči nižšie i vyššie postaveným (6, s. 14).

Za týmito názormi možno predpokladať predstavu konštitučnej monarchie s rovnoprávnym usporiadaním vzťahov starých i nových spoločenských štruktúr na báze občianskych vzťahov.

Rovnaké práva by mali platiť nielen vo vzťahu štát-individuum, ale aj pre štáty navzájom. Prirodzené právo a práva národov už nemožno ďalej zaznávať a ako Belnay správne predvída na základe boja amerických kolónií za nezávislosť (udalosti vo Francúzsku tento spád v roku 1790 ešte nenadobudli), nemožno viac nerešpektovať a násilím „potláčať uvedomenie si slobody a jeho pokrok, pretože sa s dvojnásobnou silou vzoprie a vyvolá zmenu primeranú právam ľudstva“ (6, s. 19).

Dve myšlienky tohto pozoruhodného dielka presahujú jeho rámec. Prvá dopĺňa kritiku pôsobenia šľachtického stavu v Uhorsku o konštatáciu s celoeurópskou platnosťou, že na uskutočnenie nastolenej požiadavky je zbytočné povyšovať do šľachtického stavu. Zároveň vyjadruje aktuálne potreby spoločnosti na sklonku 18. stor., na uskutočnenie ktorých Uhorsko muselo ešte veľmi dlho čakať (porov. 6, s. 18).

Druhá má čo do obsahu i formy priam jasnovideckú formuláciu: „Príde čas, a hádam už ani nie je tak ďaleko, keď národ bude mať dosť útlaku vládnucej triedy, spochybní šľachtické práva a nastolí otázku, či je takto privilegovaná trieda občanov pre štát vôbec potrebná. A potom možno podľa francúzskeho príkladu rozhodne záporne; možno potom okrem kráľovského majestátu, založeného na otvorenej verejnej zmluve, neuznáva žiadnu ďalšiu moc, ktorá sa i tak zakladá iba na vynútenom súhlase a otvorenom násilí“ (6, s. 19).

Aj Belnayovo dielko podobne ako ďalšie nás presvedča o vysokej humanizačnej hodnote ideí Francúzskej revolúcie pre chápanie človeka a jeho práv v spoločnosti, o aktuálnej dobovej, ale aj pretrvávajúcej naliehavosti ich začlenenia do každej koncepcie demokratickej spoločnosti, pre ktorú je človek skutočne najvyššou hodnotou.

Obdobie od vyhlásenia náboženskej znášanlivosti (1787) vo Francúzsku až po rozchod s každým štátnym náboženstvom (1793) bolo, i pokiaľ išlo o cirkevné a náboženské otázky, bohaté na dramatické peripetie. Rozhodnutia Národného zhromaždenia, tak ako v rýchlom slede nasledovali (26. 8. 1789 Deklarácia ľudských práv, 22. 9. 1789 odhlasovanie francúzskej vlády ako monarchistickej, kráľ vládne v duchu zákonov a aj poslušnosť môže vyžadovať len v du-

„národ“, za jediného predstaviteľa ktorých sa šľachta neprávom považuje, obmedzujú tak práva ostatných (6, s. 12).

chu zákonov, 5. 8.1789 zrušenie feudálnych práv, ktoré feudáli uzurpovali na úkor verejnej moci, ostali len práva zmluvného feudalizmu, reforma cirkvi — postupne zrušené desiatky, kapituly, rehole, pápežská jurisdikcia, cirkevný majetok prechádza do dispozície štátu, kňazi sú nútení skladať prísahu na ústavu; celkový vývin k ateizmu zvráti až Robespierre nastolením kultu Najvyššej bytosti), menili spoločensko-politickú situáciu krajiny.

Tieto rozhodnutia postihli cirkev vo Francúzsku hospodársky, politicky a na určité obdobie podkopali samotnú jej existenciu. Reakciu cirkvi, do veľkej miery negatívnu, zaznamenáva rozsiahle polemická spisba ktorou sa toto obdobie vyznačovalo.

Na Slovensku sprostredkovala ozvenu tejto polemiky informatívna práca profesora dejín a teórie štátu na kráľovskej akadémii v Bratislave Jána Adámyho *Názory francúzskeho kléru uverejnené v súvislosti s Francúzskou revolúciou* (1804). Predkladá uhorskému čitateľovi vášnivé spory, ktoré sa odohrali v národnom zhromaždení a konvente na tému postavenia cirkvi v štáte, v ktorých odznelo celé spektrum dobových sociálno-filozofických, náboženských i politických názorov.

Požiadavky reformovať cirkev prijali totiž aj mnohí kňazi (Laland, Grégoire napr., ktorý s Robespierrom bojoval v národnom zhromaždení proti volebnému systému, pokiaľ bol v rozpore s *Deklaráciou*), ktorí akceptovali, že „všetka moc vychádza v podstate z národa, a nemôže plynúť z ničoho iného ako z ľudu... národ je aj azylom jurisdikcie... svätýňou authority. Právo kňazstva by sa malo prispôbiť novému duchu, hoci ono je večné, a nemôže ho prejudikovať nijaký predpis“ (5, Praefatio). Vôbec možno konštatovať, že mravný, myšlienkový i humanizačný charakter *Deklarácie* uznával aj klérus a ako o tom svedčia viaceré pasáže z polemík v Adámyho výbere. Na *Deklaráciu*, najmä na tie jej články, ktoré sa priamo (čl. 10) či sprostredkovane týkali slobody názorov a vykonávania obradov, výmeny myšlienok a názorov atď. (čl. 1, 2, 3, 4, 11) sa odvolávali obidve strany.

Na konkrétnych príkladoch sa zástancovia cirkvi usilujú demonštrovať, že Národné zhromaždenie tieto zásady nedodržiava (7, s. 238—242), ujíma sa často nesprávnych ideí, ktorými sa chce presadiť proti cirkvi. Dokazujú, že pritom nejde vôbec o zásady nové, nastolili ich už predchádzajúce revolúcie (už T. Münzer požadoval zdanenie všetkých bez rozdielu, odstránenie privilégií i rovnosť [7, s. 247], aj anglická [7, s. 257]). To síce hovorí o ich trvalej platnosti, ale zároveň si uvedomujú, že uznanie „ľudskej vôle za jediný zákon ľudských činov, pričom okrem zákonov, ktoré si ľudia vytvorili sami pre seba, netreba pripúšťať žiadne iné, jednoducho núti predpokladať ateizmus a deizmus“ (7, s. 250). „Medzi týmito pricipmi najnovšej filozofie sa nachádzajú aj nesprávne, aj filozofii priam škodlivé, predovšetkým klamná sloboda každej filozofickej boda poznačená vulgarizovaním, ktorá hrozí udusiť podnety všetkých iných zdravých myšlienok a cností“ (7, s. 250—251).

Takéto hodnotenie ideí umožňovala aj situácia, v ktorej nie každé uskuutočnené rozhodnutie, nie každá revolučná skúsenosť potvrdzovala a stelesňovala myšlienky, v mene ktorých konala. Preto v týchto polemikách treba diferenciencovane hodnotiť kritiku ideí a kritiku činov revolúcie.

Adámyho práca pôsobila v domácom prostredí ako súhrnná informácia o ideovo-politických bojoch cirkvi, zatlačenej [načas] do defenzívy. Adámy je aj autorom diela *Antifilozofický systém vzniku štátu* (1801), ktoré sprostredkovane

súvisí s myšlienkami sociálnej filozofie na sklonku storočia. Dielo ešte v roku svojho vydania vyvolalo negatívnu, odmietavú reakciu. Profesor prirodzeného, verejného a národného práva na bratislavskej kráľovskej akadémii Adam Brezanóczy vydal *Obranu filozofického systému vzniku štátu* (10).

Uvádza ich preto, že u nás bola problematika prirodzeného práva, ktoré sa vyučovalo na kráľovských akadémiách na Slovensku, v Maďarsku, a predovšetkým v Rakúsku (zásluhou najmä K. A. Martiniho 1726—1800, učiteľa Jozefa II, autora zákonodarných prác pre Rakúsko) a bolo publicisticky bohato zastúpené (ako ukazuje napr. analýza Bernolákovej knižnice (9, s. 88)), ešte stále aktuálna.

Napokon aj vo Francúzsku zohralo významnú úlohu v akceptovaní adekvátnosti návrhu *Deklarácie* a pri jej rýchlom vypracovaní. Bolo základom ideovej orientácie veľkého počtu zástupcov v národnom zhromaždení.

Štruktúra oboch diel je identická. Brezanóczy totiž Adámyho názory vyracia kapitolou po kapitole, zachovajúc ich členenie, poradie i názory a citáty.

V ich polemike sa zrazil antifilozofický (vlastne historický) názor na vznik štátu s filozofickým (vychádzajúcim z teórie prirodzeného práva). Oba sice pôvodne vychádzajú z Grotia a Puffendorfa (aj Adámy akceptuje jeho východiská: „Medzi práva človeka od jeho zrodu patrí sloboda — prirodzený stav človeka je stav slobody... Vláda-moc pochádza z ľudu. Predkovia nemôžu donútiť svojich potomkov natrvalo sa podriaďovať. Je správne vzoprieť sa vládcovi, ktorý nezachováva zmluvy...“ (10, s. 77—78); v ďalšom vývoji sa však začali diferencovať. Na jednej strane smerom k výlučnému skúmaniu overených historických faktov, bez toho, že by popierali, že aj spoločenská zmluva sa mohla podieľať na vzniku štátov, i keď to nie je historicky verifikovateľný fakt. Aj Písmo slúžilo za nesporný zdroj historických faktov. A na druhej strane teoretickým smerom, ktorého legitímnosť zasa zaručujú metódy filozofického uvažovania ako alternatíva historického výskumu.

Tento primárne teoretický spor však koncom 18. stor. živila už konkrétna revolučná skúsenosť a zakotvenie prirodzených ľudských práv do ústavy. Preto sa do argumentácie okrem teoretických argumentov spätne navracajú implikácie z konkrétného historického vývoja.

Pokiaľ ide o teoretickú stránku, Brezanóczy s prevahou uzatvára v prospech filozofického stanoviska: „... lebo o vlastnostiach, príčinách a účele prvých štátov z doteraz známej histórie sa nič nedozvedáme, bude lepšie, ak historik bude mlčať, ako sa riadiť nepodloženými domnienkami a ak sa celé skúmanie pôvodu štátov prenechá doktorom verejného práva, lebo ich povinnosťou, a nie povinnosťou historikov je usudzovať z príčiny založenia štátov na ich účel, a z účelu vysvetľovať práva a povinnosti vládnucich a poddaných“ (10, § 25). Podobne voči historickej metóde vyzdvihuje filozofickú metódu. „... historici bojujú perom a mečom: či a nakoľko sa kto smie protivíť. Ale filozofom diktuje rozum, že vládcovi sa nedá odporovať, ale ani voči jednotlivcovi nemožno postupovať autoritatívne“ (10, § 17). Lebo „práva života a smrti“ filozofi upravujú vzhľadom na potrebu nápravy a v prospech štátu. A ich vysvetľovanie slobody neznamena svojvoľu, ale je obmedzené rešpektovaním prirodzeného zákona, ktorý je okrem toho jasný, všeobecne platný a nemenný. A na adresu kritiky prirodzeného práva, ktoré práva štúpci historického systému robili zodpovedným za násilie a krvavú stránku revolučného vývoja, ktorý pri-

pisovali jeho chápaniu slobody, práva, náboženstva, Brezanóczy hovorí: „Ale treba svätó-sväte zachovávať aj zmluvy, lebo aj to prirodzený zákon prikazuje. A keby ich ľudia boli zachovávali, nebolo by bývalo toľko takých vražedných povstaní proti kráľom a na záhubu ríš, neboli to však dôsledky zmlúv, ale ich porušovania“ (10, § 17). Ani prirodzené právo sa podľa neho nevyvíjalo mimo náboženstva, ale jeho zakladatelia (N. Henning 1564, B. Winkler 1615) vyznávali náboženstvá, ktoré viedli k väčšej slobode“ (10 § 17). Ani v súčasnosti nepramení podľa neho z obhajovania situácie, či spoločenskej triedy, ani z popierania Písma, ale je zákonitým výsledkom imanentného skúmania samotnej vedy s osobitnými metódami. A autorov jednotlivých teórií nemožno robiť zodpovedných za násilie a vojny, ktoré sa v ich mene viedli.

Svojimi názormi na usporiadanie spoločnosti Brezanóczy neprekračuje svoju dobu. Domnieva sa, že pokiaľ sú všetky otázky prirodzeného práva, slobôd, spoločenskej zmluvy a odovzdania vlády v jeho intenciách splnené, treba dať prednosť monarchii pred demokraciou (10, § 25).

II.

Koncom 18. stor. vrcholilo na Slovensku práve osvietenské myslenie, takže by sa mohlo zdať, že jeho odozva na francúzske udalosti bola len priaznivá. Je však známe, že to tak nebolo. Osvietenstvo malo všade, a teda aj na Slovensku špecifický charakter, čo bolo podmienené špecifickými hospodársko-sociálno-duchovnými pomermi nielen u nás, ale v celom Uhorsku. Ako vo vnútrozemskej agrárnej krajine so silnou šľachtou, ktorá mala malý záujem o hospodársko-sociálny vývoj a tým o oslabenie svojich výsadných pozícií, tu feudalizmus ešte len vrcholil. Vrstva buržoázie, tvorená podnikavejšou zlozkou mešťanstva, ba aj šľachty, bola príliš tenká na to, aby sa stala „tretím stavom“, ktorý by mohol zvrhnúť feudalizmus, ako to dôsledne urobila prvá Francúzska revolúcia.

Do Uhorska a na Slovensko síce prenikli všetky nové myšlienkové prúdy, ktoré oslabovali feudalizmus a pripravovali jeho pád, ako humanizmus, renesancia, reformácia a osvietenstvo, nestačili však na to, aby tento systém povolili. Reformácia dokonca zasiahla Uhorsko a Slovensko oveľa účinnejšie než Francúzsko a zanechala tu napriek protireformácii trvalé stopy, ani ona však feudalizmus podstatne neohrozila. Napokon ani nemusela, veď veľká časť šľachty bola protestantská. Definitívne padol tento systém na Slovensku až takmer sto rokov po Francúzskej revolúcii.

Na Slovensku teda došlo k paradoxnej situácii, že osvietenstvo, vrcholná protifeudálna ideológia, tu pôsobilo práve v storočí, v ktorom tu vrcholil aj feudalizmus. Už z toho je vidieť, že stálo na hlinených nohách a že nebolo napájané živnými látkami zdola. Slovenskú osvieteniskú inteligenciu, aspoň filozofickú, tvorili laici a kňazi. Svetonázorové rozdiely medzi týmito dvomi vrstvami boli minimálne. Stáli na jednej platforme, ibaže kňazi popularizovali medzi veriacim ľudom to, čo laici, stredoškolská a vysokoškolskí profesori prednášali v školách. Obidve vrstvy boli nábožensky veriace, nie síce dogmaticky, ale kriticky, pretože teologický, najmä protestantský racionalizmus ovládal aj ich myslenie, a najviac ak zabiehalo do deizmu, nikdy však nie do materializmu. Osvieteniského materialistu a protifeudálneho buriča typu francúzskeho kňaza Mesliera, ktorý z kancľa kázal vodu a doma pil víno, písal svoj *Závet*, na Slovensku nebolo. Osvieteniský materialista — feuerbachovec Ján Horárik

sa vynoril v slovenskom osvietenstve tak neskoro ako Feuerbach v nemeckom, koncom prvej polovice 19. stor., v období plného rozvoja národného obrodenia, a Jonáš Záborský, ktorého sme kedysi sami nazvali slovenským Meslierom, sa vynoril ešte neskôr, v matičných rokoch a nemožno ho už nazývať osvietencom.

Naopak, materializmus mal vtedy u nás zlý zvuk a povstal celý šík bojovníkov proti nemu. Treba povedať, že išlo o tupý a obmedzený mechanistický materializmus, no iný vtedy neexistoval, a keby áno, naši osvietenci by sa boli rovnako vehementne obrátili aj proti nemu. Nielen že materializmus neuznával existenciu boha, ale, aspoň vo Francúzsku, útočil aj na kňazov, cirkev a na šľachtu, spriahnutú s cirkvou. Na našom osvietenstve mali však veľký podiel práve kňazi a nebolo mysliteľné, aby si pílili konár pod sebou. Protimaterialistickí bojovníci sa vynorili u nás už pred revolúciou — Ján Karlovský, Ondrej Plachý — a nezávisle od Francúzov. Napríklad Plachý kritizoval predovšetkým Epikura, hoci spomenul aj La Mettrieho. Katolík Bajza sa po tejto stránke bál dokonca aj protestantského individualizmu vo výklade biblie, lebo protestant sa vraj zvrhne najprv do indiferentizmu, potom do naturalizmu a napokon do ateizmu.

V slovenskom osvietenstve však nemal dobré meno ani deizmus, hoci do neho prenikol v podobe spomínaného teologického racionalizmu. Prijímal síce existenciu boha, ale len ako stvoriteľa a zákonodarcu sveta, nie však jeho správcu, bol za očistu biblie od rôznych iracionálností a priamo či nepriamo poukazoval na zbytočnosť kňazov a cirkvi, pretože ak je idea boha človeku vrodená, ako tvrdil, nemusia mu ju zvestovať kňazi. Pokiaľ teda išlo o kňazov a cirkev, praktický efekt deizmu bol taký ako aj materializmu a naši osvietenci sa k nemu otvorene nehlásili. Z francúzskych deistov sa u nás ako ukážka proticirkevného postoja a na odstrašenie uvádzal Voltaire.

Ba treba otvorene povedať, že niektorí naši osvietenci používali aj termín osvietenstvo len ironicky, lebo im znamenalo kritiku náboženstva, ba zanevrelí aj na filozofiu, konkrétne na jej etiku, pretože laicizovala, mravné direktívy vyvodzovala z človeka, a nie z boha. Toto, pravda, nemožno pripísať len na vrub laicizačných tendencií osvietenskej filozofie, pretože s týmito názormi sa stretávame už v prvej polovici 18. stor. u predchodcu slovenského osvietenstva Mateja Bela. Prvý podnet k nim je treba hľadať u samého Luthera, ktorý odsudzoval rozum vôbec a s ním aj filozofiu, a nie je to náhoda, že tieto názory hlásali práve slovenskí protestanti, hoci to bolo jedno z veľkých preceňení v ich úsilí, lebo práve oni rozvíjali filozofiu a tak aj jej etiku v slovenských kultúrnych dejinách. Dozaisť nebolo však náhodou ani to, že práve v slovenskom osvietenstve sa vynorili dvaja takíto bojovníci proti filozofickej etike a že jeden z nich, Michal Institoris-Mošovský zaujal neskôr najotvorenejší postoj proti Francúzskej revolúcii.

Dá sa teda povedať, že naši predrevoluční osvietenci boli vcelku informovaní o duchovnom prúde vo Francúzsku pred Revolúciou, no práve ono v nich vzbudzovalo spomedzi celého európskeho osvietenstva najväčšie obavy vôbec. Najviac na nich vplývalo nemecké osvietenstvo, lebo bolo protestantské, protimaterialistické, menej anglické, ktoré síce už zabiehalo do materializmu, ale naši autori si z neho vedeli vybrať: Hobbesovu teóriu prírodného a spoločenského stavu, Lockeov empirizmus, čiastočne Tolandov a Tindalov deizmus a pod. Najmenej sa však prijímalo francúzske osvietenstvo. Odsudzoval sa

La Mettrie, no aj Voltaire, čiastočne sa prijímal Rousseau, a to tiež len pre svoju teóriu prírodného a spoločenského stavu, protikladnú Hobbesovej, pre svoj antiracionalizmus, nie však pre teóriu spoločenskej zmluvy, pre demokratizmus a iné názory. Slovo demokracia v slovenskom osvietenstve nezaznievalo a Rousseauova idylizácia prírodného stavu človeka sa zneužívala na profeudálne, protirevolučné ciele, ako ešte ukážeme.

Ziaľ, naše osvietenstvo sa nemôže pochváliť väčšími výdobytkami ani v oblasti sociálneho myslenia, zavedením ktorých do praxe sa Francúzska revolúcia stala vo svojej prvej fáze takou príťažlivou. To, čo sa tu dialo po tejto stránke, podnecovala reformná činnosť Jozefa II., ktorý bol však osvieteným panovníkom a inšpiroval sa osvietenstvom. Katolícki osvietenci Juraj Fándly a Jozef Ignác Bajza, predovšetkým však prvý, propagovali jeho reformy, ktoré rušili kontemplatívne mníšske rády, obmedzovali púte, cirkevné sviatky a pod., a znamenali teda určité zásahy do cirkevného života, kým zase protestanti ho veelebili predovšetkým za tolerančný patent, písali články o náboženskej znášanlivosti a bojovali proti konfesiónálnym a nacionálnym predsudkom. Plachý našiel v úvahe *Snášeľivosť* štyri dôvody pre túto znášanlivosť. Sú to: Všetci ľudia sú deti jedného boha; zdravý rozum je spoločný všetkým ľuďom; kresťanské náboženstvo je náboženstvo znášanlivosti; vôľu Jozefa II., ktorý je nástrojom božím. Bajza, však vyhlásil, že žiadnu znášanlivosť s protestantmi neuznáva.

Hoci azda celá činnosť slovenských osvietencov bola namierená proti rôznym stránkam feudalizmu, jeho teórie i praxe, direktne kritizoval tento „najnezmyselnejší systém, aký kedy jestvoval“, ako sa vyjadril Rousseau, z našich osvietenských filozofov len málokto. Pred revolúciou sa najostrejšie proti nemu vyslovil F. A. Kollár, ktorý však nebol filozof, G. Belnay, z filozofov Bajza. Na dôslednú kritiku tohto systému namierenú aj proti šľachte, neboli u nás predpoklady. Slovenskí osvietenci-kňazi boli od šľachty hmotne závislí, neútočili však na ňu ani laici, pretože buržoázia, ktorá by ju mala nahradiť a zaviesť kapitalizmus, bola u nás ešte slabá. Preto kritika šľachty a feudálnych vzťahov, ktorá sa u nás vtedy vynárala, nemierila na podstatu, ale len na prívlastky a točila sa v kruhu: proti chorobám a neduhom feudalizmu mala pomáhať šľachta, ktorá ich sama zapríčiňovala, no ktorá bola pri moci a mohla v tejto súvislosti niečo urobiť. Mala sa teda len polepšiť.

Pochopíme teda, že samo vypuknutie Francúzskej revolúcie r. 1789 nevyvolalo v našom osvietenstve nadšenie, ale skôr obavy. Na uhorskom sneme mala síce revolúcia spočiatku pozitívnu odozvu, no ohlas jej tretej a poslednej fázy, jakobínske Martinovičovo povstanie bolo už krvavo potlačené a sympatie sa zmenili, ako napokon v celej Európe, na antipatie. Vlna reakcie sa zdvihla aj v slovenskom osvietenstve a prejavovala sa rôznymi spôsobmi. Naši osvietenci videli totiž len vonkajšie a hlavne krvavé prejavy revolúcie, ktoré pokladali za praktický dôsledok francúzskeho materializmu a ateizmu, spôsobujúceho chaos, vyvolávajúceho uvoľnenie mravov, rešpektu voči zákonom a vrchnostiam, dokonca i voči samému kráľovi, ktorý bol popravený, slovom anarchiu, v ktorej je povolené všetko. Takto sa za viacerých iných vyjadroval predovšetkým bratislavský evanjelický kňaz Institoris-Mošovský v knižočkách *Strom bez korene a čepice bez hlavy* (1793), *Od Boha zlomená pýcha našich i Božích nepriateľů* (1799) a inde.

Keďže Francúzska revolúcia znamenala predovšetkým sociálnu reakciu

na feudalizmus a obrátila sa najmä proti jeho hlavným reprezentantom, šľachte a vysokému kléru, lepšie povedané proti cirkvi, je pochopiteľné, že aj v nás sa zdvihla reakcia predovšetkým v tejto oblasti. Hlavným nespokojencom v Uhorsku a na Slovensku bol poddaný ľud, ktorý sa búril aj bez Francúzskej revolúcie a pred ňou, a preto bolo treba tíšiť predovšetkým jeho. Rousseau už pred revolúciou poukázal na výhody prírodného, rozumom a civilizáciou neskaženého života a aj u nás sa už pred revolúciou ozývali hlasy na túto tému, a to v tom zmysle, že kým vraj sediaci žijú zdravým životom, páni v mestách a blahobytné žijúca šľachta na vidieku sa tomuto životu spreneverili a sediaci im nemajú čo závidieť. Po vypuknutí revolúcie a ešte dlhší čas po jej skončení sa tejto témy chopila celá plejáda autorov, ktorí maľovali ružovými farbami život sedliakov a čiernymi život pánov a končili jediným refrénom: sediaci nemusia pánom závidieť, a preto nech sa uspokojia so svojím stavom, ktorý im určil boh a kresťanská morálka, ako dokazovali hojnými citátmi z biblie. Negatívnu úlohu tu zohrala aj kniha nemeckého šľachtica F. E. Rochova *Priateľ dietok* (1776), ktorá bola u nás známa tiež ešte pred revolúciou, no hlavnú odozvu našla po nej. Aj ona zdôrazňovala potrebu vrchností a pánov, dobrých či zlých, a bezvýhradnej poslušnosti voči nim, lebo tak si to vraj žiada boží zákon a pozemské šťastie človeka.

Ak sa Rousseauova oslava prírodného človeka a života zneužila u nás na obranu feudalizmu, jeho idey demokracie nenašli u starších osvietenecov ohlas. Na demokraciu nebolo ani pomyslenie, lebo nebolo buržoázie, ktorá by ju bola mohla zaviesť do praxe a vo vzťahu šľachtic-sedliak nebola možná. Ján Feješ v spise *Panovníci ako príklad pre poddaných* z r. 1811, oslavoval osvieteneho monarchu.

Život nie je však nikdy priamočiary, má rôzne peripetie a aj ľudská bytosť je zložitá, mnohotvárná a jedna ruka často nevie, čo robí druhá. Tí istí autori alebo aspoň prevažná väčšina z nich, ktorí jednou rukou zažehnávali zlú Francúzskej revolúcie, druhou rukou požehnávali mnohé pozitíva, ktoré prinášala, pripravovali im cestu, alebo ich priam propagovali a kráčali tak s revolúciou ruka v ruku. Napríklad Feješ síce chválil osvieteneho monarchu, až sofistiky dokazoval akou vzbúrou proti bohu a jeho večnému poriadku na tomto svete by bolo, keby sediaci revoltovali proti pánom, zároveň sa však svojou populacionistickou takmer najviac dožadoval povznesenia ich stavu, popri Fuchsovi najviac bojoval za demokratické práva občanov štátu, jediný zo slovenských osvietenecov sa na všetko díval vývojovo, vedel, že nemenný boží poriadok na svete sa ustavične mení atď. A takí boli aj ostatní. Napokon vlna strachu z revolúcie opadla a život neúprosne, aj keď zase s peripetiami, išiel v koláčach, ktoré predznačila a ktorými by bol išiel aj bez nej, lebo jednoducho vo viacerých oblastiach, najmä v sociálnej, anticipovala vývoj. Kritika feudalizmu sa nedala umlčať a čo začali Belnay a Bajza pred revolúciou, v tom pokračoval Gregor Berzeviczy — hoci nefilozof — po nej, pokladajúc feudalizmu za „zriadenie, ktoré urobilo ľudstvo toľko dobrého, ale aj toľko zlého a ktoré obsahujúc toľko rozporov, udržiavalo sa samými protirečieniami. Umožnilo právo bez vlády a vládu bez práva, rozdelilo vládu medzi viacerých a zmiernilo tak aj jej svojvoľu, pohyblivé vlastníctvo urobilo večným, nariaďovalo poslušnosť a trpelo anarchiu“. A rok pred vyjdením tejto Berzeviczyho kritiky (1804) vyšla kniha Samuela Fuchsa *Základy prírodného práva* (1803), v ktorej sa už dožaduje buržoáznodemokratických práv občanov, namierených proti výsadám feudálov.

Napokon naši starší osvietenci nepostavili u nás nadiho ani hrádzu proti materializmu, ktorý sa prihlásil k slovu v Horárikovom diele *Boj s hierarchiou a cirkvou v rokoch 1841—1845*. Dielo vyšlo až roku 1847, takže Horárik už bol súdežníkom našich obrodencov. Zato ani jeho materializmus už nebol osvietenko-mechanistický, ale feuerbachovsko-antropologický, kriticky namierený proti predchádzajúcemu.

Ak naši osvietenci ešte o slobode, dôležitom to hesle Francúzskej revolúcie, nehovorili, pretože pre ňu naskrze neboli podmienky, pretláčali ju hoci nevedomky, aspoň v takej odľahlej a „neškodnej“ disciplíne, akou bola kantovská noetika, ktorú viacerí prijímali. Subjekt nie je pasívne zrkadlo, ale špecifický faktor, ktorý veľmi svojsky spracováva popudy z „veci osebe“. Je teda voči nej v istom zmysle slobodný. Kant sympatizoval s Francúzskou revolúciou a osvietenstvo charakterizoval ako úsilie človeka postaviť sa na vlastné nohy, čiže byť slobodný. No už v slovenskom národnom obrodení zaznievala idea slobody zo všetkých strán a tam, kde bola najviac potrebná: v nacionálnej a sociálnej oblasti. Bolo to zase priamo i nepriamo aj dielo Francúzskej revolúcie. Nepriamo cez Hegela, o ktorého sa naši obrodenci opierali a ktorý privítal Francúzsku revolúciu ako „náherný východ slnka“. Jej krvavosť mu nevadila, lebo vedel, že bez nej sa v dejinách máločo presadí.

A tak sa idey a ideály Francúzskej revolúcie postupne vstrebať do života aj u nás. Novoveký, a najmä dnešný život bez nich nie je možný, boj proti nim je spiatočnícky a môže zvíťaziť iba dočasne. Prýštia priamo z ľudskej podstaty, ktorá je neumľčateľná a silnejšia než tmárske výpady proti nej.

III

Boj o zrušenie feudálneho poddanstva a o uvolnenie kapitalistických výrobných pomerov, ktorý prebiehal súčasne s premenou feudálnej slovenskej národnosti na novodobý národ, viedla ideovo pre nedostatočnú rozvinutosť buržoázie jej najuvedomelejšia vrstva — inteligencia.

Tu azda nebude od veci poznámka, že táto skutočnosť nie je nijakou slovenskou výnimkou, veď aj francúzsku revolúciu, ako sme uviedli, programovo viedli a usmerňovali intelektuáli alebo „ideológovia“, ako sa o nich posmešne vyslovil Napoleon. Problém je skôr v tom, že inteligencia nie je vlastným subjektom hnutia, ale iba tlmočníkom záujmov a sily toho, koho zastupuje, menom ktorého hovorí. V tomto zmysle existoval, žiaľ, ešte aj po polstoročí rozdiel medzi patriotizmom francúzskej národne sebavedomej buržoázie r. 1789 a slovenskou národnosťou v Uhorsku r. 1848, ktorá nemala ani silnú národnú buržoáziu, ani šľachtu a v boji proti feudalizmu musela bojovať aj o sociálnu aj o národnú sebazáchovu. V tomto zmysle bol napr. rozdiel aj medzi pomerami národnosťonarovacieho hnutia v Nemecku a slovenským národnosťoslobodzavacím hnutím, ktorého poprední predstavitelia študovali na nemeckých univerzitách a získavali tu aj závažné politické skúsenosti.

Uvedieme príklad. Dvaja z prvých národne a vlastnecky aktívnych vzdelancov B. Tablic a J. Palkovič študovali v Jene práve počas francúzskej revolúcie (Tablic r. 1790—1792, Palkovič r. 1792—1793). Obaja prišli do priameho styku s priaznivcami tejto revolúcie Kantom a Herderom a ich propagácia ideí slobody a rovnosti ľudí a národov súzvučiaca s revolúciou na oboch Slovákov, ako príslušníkov rozvíjajúceho sa národného hnutia, pôsobila povzbudivo (najmä Herderova chvála Slovanov). K protifeudálnej vzbure Veľkej francúzskej buržoáznej revolúcie nielenže si ani jeden z nich nenašiel vzťah, ale

napr. B. Tablic vydal r. 1802 preklad knihy reakčného nemeckého teológa J. Jacoba Spaldinga *Určenie človeka*, v ktorej autor odsudzuje túto revolúciu ako nešťastie pre ľudstvo, prameň hrôz, nerestí a vzbury proti božiemu poriadku. Tablic napísal k prekladu úvod konvergujúci svetonázorovou bázou Spaldingovmu náboženskému moralizátorstvu. Tablic odporúča ľudu „boha sa báť, kráľa milovať, vrchnosti a pánom, a to nielen dobrým a miernym, ale aj zlým s bážňou poddaným byť“ (11, s. 61—64). Ak sa v mnohých básňach vyslovuje kriticky na adresu mravov vykorisťovateľskej triedy, opiera sa o náboženské argumenty a cestu k náprave nespravodlivosti hľadá, podobne, ako jeho priateľ Palkovič, v osvietenskej vzdelanosti národa. Tak vznikol paradox, typický pre mnohých našich národných vzdelancov, že ich najvýznamnejšie diela a iniciatívy pre národnú kultúru boli hlbinné spojené s pohybmi, ktoré vyšli z Veľkej francúzskej buržoáznej revolúcie, no sami autori tento vzťah nepostihli, bránili sa mu, a tým retardovali aj pohyb národa.

Kvalitatívne iný rytmus myšlienok a nový sociálny obraz sveta nájdeme u Jána Kollára a P. J. Šafárika, ktorí už na štúdiách v Nemecku programovo vyhľadávali teórie a ideovú skúsenosť, súvisiace s antifeudálnym procesom zjednocovania a oslobodzovania národov. Na základe analýzy Kollárových ideových postojov z rokov 1819—1829 (*Básne, Vlastenec, Nápis, prvá verzia Slávy dcery*) možno dokumentovať vplyv obnovujúceho sa revolučného rozmachu v Európe, ktorý, napriek dočasnej stabilizácii feudalizmu a napoleonským vojnám, niesli ako živú pochoď podrobené národy a ich ideológovia k novým vzplanutiam. Kollár sa s konkrétnou podobou týchto sociálno-politických pohybov stretol najmä počas štúdia v Jene (1817—1819), najvýznamnejšom centre pokrokového života na prelome 18. a 19. stor. v Nemecku. Tu napísal Fichte už počas jakobínskej diktatúry svoj *Príspevok na opravu posudzovania Francúzskej revolúcie verejnosťou* (1794), v ktorom revolúciu hájil ako ideologický prejav autonómneho práva ľudí a národov povstať proti prežitým pomerom a ovplyvniť zákonitosť dejín vlastnými záujmami. Toto poznanie žilo v povedomí univerzitnej mládeže ešte aj v časech Kollárových. Ale aj Hegel a Schelling, ktorí ako poslucháči tübingenskej univerzity privítali s priateľmi výbuch Francúzskej revolúcie zasadením stromu slobody, pôsobili začas s Fichtem v Jene a jedným z najobľúbenejších mysliteľov ich všetkých bol v tomto období ideológ plebejsko-demokratického krídla tejto revolúcie, J. J. Rousseau.

Rousseauovskou demokratickou tradíciou a problémom ľudskej slobody boli už prv teoreticky oduševnení Kant, Herder, Goethe, Schiller, ktorí pri formovaní Kollárovho svetonázoru i politického profilu zohrali významnú úlohu. Základ určitej „revolučnej prípravy“ získal Kollár už doma štúdiom osvietenských filozofov (Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau, Volney) a živelné prísľusnosťou k antifeudálnemu národno-vedomovaciemu procesu Slovákov počiatkom 19. stor. Jeho pobyt v Jene, účasť na revolučnej politickej manifestácii r. 1817 na hrade Wartburgu prispeli v týchto rokoch k nadviazaniu na ideovú niť, ktorá sa logicky odvíjala z kľbka roztočeného Veľkou francúzskou revolúciou. Protestuje proti starému poriadku, v ktorom väčšinu ľudstva stíhal osud otrokov a vavríny zdobili hŕstku otrokárov. Človečenstvo, ktorého nezanedbateľné atribúty sú sloboda a rovnosť sa, aj podľa neho, premenilo za vlády trónov a kráľov na predmet násilného podrobenia, na bezmennú pracovnú silu vznešených chvastúňov, na mŕtvu masu a krv pre bez-

myselné vojny násilníckych vladárov. Kollár sa dožaduje, a to i s „mečom v ruke“, vrátiť ľuďom a národom slobodu, pretože „...každý otrok, každý utláčaný, neslobodný človek je poškvrna pre celé človečenstvo, lebo hodnota a dôstojnosť ľudskej prirodzenosti je u všetkých ľudí rovnaká a jedna“, a tak „kdo do pout jímá otroky, sám je otrok“.

Po užšom primknutí sa k Herderovej koncepcii dejinného pokroku, podľa ktorej ľudstvo speje s prírodnou nevyhnutnosťou k rozvoju rozumu a humanity, modifikoval Kollár revolučný rozbeh svojich básnických začiatkov a dôraz preniesol na aktivizáciu Slovanov do úlohy poľušťovať novými kultúrnymi princípmi nastávajúcu dejinnú epochu. Tu azda nebude od vecí poznamenať, že aj Herder prekonal, pravda v inej teoretickej intencii než Kollár, analogický posun. Už pred Francúzskou revolúciou pracoval vo svojej filozofii dejín teoreticky s termínom revolúcie ako s nevyhnutným momentom a prírodnou silou, ktorá prináša na svet nové javy a epochy: revolúcia nastáva, keď sa „nedokonalosť starého stáva zhubným pre nasledujúce generácie, a len čo sa staré pre nové úsilia stane zbytočným, alebo keď ich zdržuje“ ... „Mašinéria revolúcie ma teda už nemýli, je pre náš rod taká nevyhnutná ako vlny pre prúd, aby sa z neho nestal stojatý močiar“ (12, s. 164—165). Na tomto metodologickým princípe postavil Herder dynamiku a dialektiku dejinného pohybu v celom diele *Idey k filozofii dejín ľudstva*, ktoré boli zdrojom Kollárových i Šafárikových názorov; IV. zväzok, siahajúci po novovek, vyšiel už počas Francúzskej revolúcie (1791). Herder revolúciu privítal a sledoval jej začiatky s nadšením radikála a demokrata. No na V. zväzok, ktorý mal obsahovať práve obdobie dejín novovekých národov a Herder už na zväzku začal aj pracovať, po vypuknutí jakobínskeho teroru abdikoval a začal písať Listy na podporu ľudskosti (15, s. 227). V nich stavia proti revolúcii, ako násilnému (i keď často potrebnému) zásahu do prírodného poriadku, evolúciu, ako vnútorný regulátor (akúsi mravnú súmernosť rozumu pracujúceho v dejinách) vracajúci do rovnováhy rozporné sily zla a dobra, starého a nového v dejinách, čím ich konflikty prekonáva a posúva vývin ľudstva do vyššieho štádia humanity.

Kollár, ako aj príslušníci jeho buditelskej generácie (Šafárik, Hollý, Kuzmány), jeden viacej, iný menej, krutosti Francúzskej revolúcie odmietli (a Kollár r. 1848 aj slovenskú revolúciu), i keď principiálne násilie ako prostriedok likvidácie zla, nespravodlivosti, neslobody a útlaku národov nezavrhovali. Vedeli aj o tom, že generácie a národy stavajú najčastejšie budovy vlastného života na zrúcaninách predkov a že vzostup kultúry a slobody nesie na sebe pečať krvi. Previerkou ich postoja k revolúcii a slobode bolo v istom zmysle poľské povstanie (1830—1831) proti cárskemu ruskému útlaku, ktoré značne zdiskreditovalo „reálnosť“ slovanskej vzájomnosti; túto ideu všetci spomenutí slovenskí národní buditelia chápali vážne a koncipovali ju ako rozširovanie demokratickej bázy života slobodných slovanských národov, ktorej základ mali tvoriť princípy presahujúce dokonca revolučné výdobytky západných národov a kultúr.

Duch Francúzskej revolúcie z roku 1830, ale najmä ohlas spomenutého povstania Poliakov potlačeného iným slovanským národom, stal sa preto zákonitým historickým pozadím ústupu kollárovskej generácie z vedúcej pozície. Do slovanského života vstupovala nová generácia, ktorej politické dozrievanie rámcovoval nástup mladých revolučných národných reprezentácií (Mladé Taliansko, Mladé Nemecko, Mladé Poľsko, internacionálna Mladá Európa, za-

ložená vo Švajčiarsku r. 1834). Generácia, ktorá na Slovensku mala vybojovať práva svojbytného národa, sa tradične volá podľa jej najvýraznejšieho a najvýznamnejšieho predstaviteľa Ľudovíta Štúra, štúrovskou generáciou; mohla by sa však nazývať aj Mladým Slovenskom, lebo jej programová náplň a metódy práce boli analogické ostatným „mladým“ európskym hnutiam. Štúrovci, ešte takmer v školských laviciach, posunuli národný program z teoretickej roviny do sociálno-politickej polohy a ideologicky začali suplovať úlohu mešťtiansky triedy, usilujúcej sa ho aj prakticky, a v rokoch 1848—1849 priamo re-
volučne realizovať.

Už počas študentského spolkového života v Spoločnosti česko-slovanskej na bratislavskom lýceu sa zrodila, najmä zásluhou nadšeného polonofila A. B. Vrchovského, absolventa práv vo Viedni, cieľavedomá koncepcia uskutočňovať výchovu Spoločnosti pre širokú všenárodnú činnosť v duchu buržoázno-revo-
lučného programu. Vrchovský sa vo Viedni dostal do styku so slovanskými, najmä poľskými voľnomyšlienkáorskými emigrantmi a konšpiračnou literatúrou. Brožúry poľskej proveniencie, ktoré po potlačení poľského povstania agitovali k revolučnej príprave národov na posledný boj, v ktorom zvíťazí nezávislosť a sloboda všetkých utláčaných a zúčtuje sa s feudalizmom, šlach-
tou a porobou ľudu, obdržal aj Ľ. Štúr ako podpredseda Spoločnosti (14, s. 193). Na zasadaniach mladých slovenských ideológov sa rokovalo, z jednej strany pod aktivizačnou silou tohto poľského príkladu a poľských literárnych vply-
vov [Mickiewicz], z druhej strany pod tlakom narastajúcej nacionálnej ex-
panzívnosti a netolerantnosti maďarského hnutia proti Slovákom, vedeného Kossuthom, o potrebe vybojovať najzákladnejšie politické, rečové, kultúrne a sociálne slobody národa. Na západe tieto potreby vyriešila Veľká fran-
cúzska revolúcia a revolúcia 1830. Na Slovensku pripadlo až reprezentácií štyridsiaty rok vyriešenia devízy revolúcie: „Už um chce kráľovať — tras-
te sa tyrani — už voľnosť prichodí — tešte sa otroci!“, ktorú vyslovil Ctibor Zoch v óde na Samostatnosť: prvý raz zaznela na Devínskej pamätnej slávnosti 24. apríla 1836, zasvätenej oslave niekdajšej historickej samostatnosti Slová-
kov a tvorí so Štúrovou snemovou požiadavkou r. 1847 „My chceme slobodu, to je náš cieľ a svätá túžba naša“ oblúk desaťročia prípravy k slovenskej re-
volúcii.

Po zákaze Spoločnosti, ktorej slobodomyselný a národný duch zaváňal konzervatívnym cirkevným a politickým kruhom príliš revolučne, založili jej bývalí najradikálnejší členovia polotajný spolok Vzájomnosť. Možno v ňom nájsť opäť Vrchovského, ale aj celú plejádu tých, na ktorých pleciah zostala v ďalšom vývine zodpovednosť za osud slovenského hnutia (M. M. Hodža, Ct. Zoch, J. M. Hurban, A. Škulčety, P. V. Ollík, B. P. Červenák), vedeného v princípe už od pamätnej slávnosti na Devíne Ľ. Štúrom.

Štúr sa, pravda, v prvých rokoch svojho pôsobenia v Spoločnosti pripravoval skôr na kultúrneho vychovávateľa národa ako spoločenského refor-
mátora. Aj jeho pobyt v Halle (1838—1840) charakterizuje široká teore-
tická príprava, v ktorej dominovala filozofia, najmä Hegelov encyklopedický systém. Od Hegela si osvojil aj potrebu koncepčného pohľadu na svetové dia-
nie a miesto človeka v národe, v štáte a v dejinách. Cez prizmu nemeckej filozofie videl spočiatku aj vlastné „pre a proti“ vo veci Francúzskej revolú-
cie. Buržoáznodemokratický spoločenský a politický ideál pokladal ako Hegel za dejinný medzník, od ktorého sa mnohému musia učiť všetky národy, a pre-

dovšetkým Slovania. Priznával mu veľkú zásluhu na oslobodení človeka- indi-
vídua a jeho prirodzených človečenských práv. Priebeh Veľkej francúzskej
revolúcie hodnotil však z druhej strany aj ako deštruktívny akt, popúšťajúci
uzdu jednotlivým krajnostiam, všeboriacej náruživosti, ktorá s bojom proti
feudálnemu štátu spochybňovala právo a potrebu štátu vôbec. V tom čase
zastával Štúr — a v hĺbke bytosti takým aj zostal — legitimistický reformný
program politických premien a evolučno-organistickú formu výstavby novej
životnej štruktúry. Argumentoval poznaním, že ... „začo inde mnoho krvi
teklo, to u nás môže už pokojnou, zákonnou cestou vojsť do života“ a ďalej,
že „všetko, čokoľvek sa skutočne rozvíjať a dariť má, len miernym krokom
ísť môže, keď sú na to v živote už pripravené okolnosti, keď je zmena na
čase, keď sa má na čom zachytiť a ďalej rozvíjať“.

Po odchode z profesúry ako redaktor *Národných novín*, a aj pod vplyvom
svojich radikálnych priateľov a spolupracovníkov (J. Francisci, J. Kráľ, S. Cha-
lupka, Š. M. Daxner) sa Štúrove názory radikalizujú. Nimbus republikánskej
formy štátu a právo politickej suverenity ľudu, pod ktorých zástavu zvrhli jako-
bíní kráľa a monarchiu, Štúr teoreticky nikdy neodobril. Priznal však, ba v svo-
jom najkrajšom revolučno-demokratickom období priamo uznal, že jednou z naj-
opodstatnejších príčin prevratu za Ľudovíta XVI. bol „prišerný tlak od triedy
vyššej, ktorý doliehal na ľud a mestskú chudobu zo strany privilegovaných
mocipánov a cirkvi.“ O spravodlivej veci revolučného násillia vo Francúzsku
a v západných krajinách sa vyslovuje jasno napr. pri konfrontácii situácie
tamných národov so stavom národov v Rakúsku a Uhorsku. „Povyháňali už
národy na Západe starých dráčov a utláčateľov, čo v mene ochrany slobody,
slobodu utláčali... povyháňali starých hrdúsnikov, čo v mene verejného po-
riadku sotva byľke hnúť sa dopustili, slobodu hovorenia, písania, tlačenia
utláčali, žiadne spoločnosti verejné, aby ľudia k sebe nemohli a k sebe ne-
prišli, netrpeli, na všetky spolky a všetkých slobodomyselnejších ľudí celé
hajná špehúňov držali, dane a peniaze krajinské nie na verejné potreby, ale
na celé roty špehúňov obracali, národy takto vyciavali a z mozoľov národov
si len hry a zábavy robili, ľuďom druhým k ničomu prísť nedávali, ale všade
len zemanov, grófov, barónov kládli, akoby druhí k ničomu neboli... Na ta-
kýchto ľuďoch doľahla víchrica a vytrhla ich od koreňa... Mne tak, ako tebe,
je už heslo ľudí v západných krajinách európskych... Ako sa ten starý neriad
už na slabé korene opieral vidno z toho, že nadišla víchrica ho odrazu zva-
lila. Ako myšlienky o slobode a právach hlboké už korene v človečenstve za-
pustili, vidno zo všeobecného hýbania sa národov. Nič tu neosožili vojská
a delá, všeobecné pohnutie národov ich tak rozsypalo, ako víchor hromadu
prachu. Veľká náuka pre vládarov, veľká náuka pre národy!“ (15, s. 358—359).

V tejto úvahe pozdravuje Štúr nielen výsledky Veľkej, ale aj tzv. júlovej
(1830) a februárovej (1848) revolúcie vo Francúzsku, v ktorých sa, po opä-
tovných kontrarevolučných tlakoch na demokratické práva a požiadavky ľu-
du, vždy rozplameňovali a širší okruh francúzskeho národa zasahovali osvie-
tenské východiskové heslá slobody, rovnosti, a čím ďalej tým väčšími, požia-
davky sociálnej spravodlivosti. V publicistickej činnosti Štúra v rokoch 1845—
1847 ponúkali sa ešte na poznanie predovšetkým jeho protifeudálne a hlbokou
demokratickosťou myslenia preniknuté desiatky článkov a štúdií; z jednej
strany ide mu o problémy obnažujúce sprievodné znaky národného formova-
nia a jeho jednoty (problém slovenčiny, potreba národného školstva, boj o vzde-

lanosť ľudu a proti opustenosti národa, nebezpečenstvo zo strany protivníkov), z druhej strany sú však už výrazom formujúcich sa požiadaviek „tretieho stavu“ (sloboda vlastníctva, podnikania, obchodu, všeobecného vzdelania, práva na verejné spolčovanie, prístup do všetkých úradov, právo slobodne voliť zástupcov a pod.). V rokoch 1847—1848, keď Štúr vystupuje ako poslanec mesta Zvolena, zaznieva v mnohých jeho názoroch na obranu ľudu i ozvena francúzskeho revolucionára, priateľa ľudu J. P. Marata, ktorý konštatoval, že „Francúzsko obývajú dva navzájom nepriateľské národy, ktoré spája iba jedno územie: jedna trieda všetko vlastníaca a za národ sa pokladajúca, druhá robotujúca, nič nemajúca a bezprávná“. Štúr podobne delí obyvateľov Uhorska na tých, „čo majú *vlast*, a tých, čo majú len *rodisko*. Prvým je v krajine na užívanie všetko pristrojené, nič nedávajúci len zbierajú, nič neznášajú len užívajú, a tak môžu svoju vlasť ľúbiť, lebo v tejto láske, len seba ľúbia. Druhí nemôžu mať vlasť, ani domov, lebo len k osohu cudzích robotujú a miesto odmeny sa od každého ešte opovrhujú a odstrkávajú a z toho mála, čo si vyrobia, vrchnosti veľké dávky povinne odovzdávajú. Či sa potom môže niekto diviť, že sa ľudia bez domova a vlasti búria, dožadujú slobody priamo násilím?“ Najlepší liek proti vzbúreniam je „sloboda“, podčiarkuje Štúr a najspoľahlivejší prostriedok „odstránenia biedy národa je odstránenie poddanstva, zrušenie urbára, pridelenie zeme tým, ktorí na nej pracujú!“ V tejto súvislosti protestuje proti Kossuthovi, ktorý potlačenie ľudu pokladá za jeho prirodzený stav a osud. Štúr naproti tomu sa odvoláva na výrok Younga „dajte dakomu slobodnú zeme, aby nimi úplne vládol a on vám raje z nich utvorí, ale keď nimi nevládne, teda onedlho trním a krovinou zarastú“ (15, s. 345—347).

Štúr ako Heglov žiak chápal však koniec-koncov aj revolučné zmeny pod zorným uhlom ich uskutočňovania sa „podľa pojmu zákona a práva“. V tom sa odlišoval od tých zástancov revolučného demokratizmu, ktorí podľa vzoru nasledovníkov jakobínskej ideologickej orientácie pochopili a osvojili si nálady ľudu, ich životné potreby a stali sa ich zástancami. Janko Kráľ počas budapeštianskeho pobytu koncipient u A. B. Vrchovského, a spolu s J. Franciscim a Š. M. Daxnerom prikláňali obsahovo viac k radikálno-utopickému, ľudovým vrením podfarbenému krídlu maďarskej revolúcie (Petöffi, Tancsics) než k racionálnemu a zákonne zdôvodnenému Štúrovmu parlametnému zápasu o práva ľudu. Abstraktný egalitarizmus, idealizujúci ľud ako jediný prostriedok na konečnú nápravu sveta, Štúr pokladal však za neuskutočniteľný, i za nebezpečný. Kráľ naopak, túžiac za rouseauovským ideálom rovnosti a bratstva ľudí identifikoval sa triedne so zbedačeným sedliactvom a veril v celospoločenský úspech jeho revolty. Mnohé Kráľove názory konvergujú — napriek polstoročiu, čo prebehlo od nástupu francúzskeho ľudu proti šľachte — s hnevom i rozhodnosťou takých jakobínov ako boli J. Roux a P. G. Chaumette, keď obviňuje doterajšiu spoločnosť: „Človek vždy posiaľ pre nič na svete žil, čo si on zaslúžil, milosť odobrala, ešte ľudská práca tak cieľa nemala. Tak ruka si ľudská všetko zarábala a potom jej milosť z toho darovala. Cigánstvo, falošnosť! Človek pán všetkého, musí sa za sluhu uznávať podlého... Dosť to bolo dosiaľ, že sme pri hlúposti, vždy len záviseli od božej milosti. Čo tá božia milosť? Čo chce teda od nás, čože chce nad nami, My sme pánmi sveta, žiaden nie nad nami. My sme pánmi sveta, milosť, dobrodenie, my sme sebe skaza, život a spasenie“ (16, s. 248).

Na margo budúcnosti vyslovil Kráľ predpoveď „apokalyptických prevra-

to, z ktorých povstane nová epocha. Veril, podobne ako všetci slovenskí obrodeneckí myslitelia, že Slovania budú mať v nej rozhodujúcu úlohu, nie však ako národnosť, ale ako sociálno-humanizačný princíp, prevyšiaci realizáciu spravodlivosti aj idey západných revolúcií. V otázke predvídania „veľkej sociálnej katastrofy“ ako revolučného stretnutia nového sveta so starým, sa v čase schyľovania k revolúcii 1848 zhodoval s Kráľom aj J. Francisci. Štúrove teoretické, traktáty a parlamentné debaty“ sa mu mália v čase, keď vyhrať a vybojovať nový svet „krvavou cestou“ sa mu vidí na dosah ruky: „teraz, okamžite môže sa nový svet stvoriť, jedno padnutie desať stupňov nás vyššie postaviť, jedno nasadenie života desať hradieb preň vybojovať (17, s. 760). K agitátorom myšlienky revolučného boja medzi širokými vrstvami roľníckeho ľudu patrili začas popri Kráľovi a Franciscim aj Š. M. Daxner; usudzuje správne, že „zloduch kastovníctva“, t. j. triedna súdržnosť slovenskej šľachty a zemanstva s maďarskou šľachtou je omnoho silnejšia než ich pokrvná príslušnosť k Slovensku, a teda, že slovenský ľud sa pri svojom zápase o vyslobodenie zo spárov feudalizmu môže spoliehať len na vlastné sily a tých neveľa mešťanov a inteligencie, ktorí sú s ním zrastení svojím životným a národným demokratizmom.

V otázke orientácie na ľud, ktorého záujmy sledoval aj Štúr ako ústredné v celom obrodenskom programe („pri považovaní národa nášho v krajine našej začíname odspodku, od ľudu nášho obecného“) nemohla mu ani spomenutá trojica radikálov vyčítať nedostatok poučenia z protifeudálnych revolúcií počnúc prvou, ktorá uznala ľud za základ Francúzska, Veľkou francúzskou revolúciou. Radikálny voľnomyšlienkar J. Záborský apostrofoval Štúra ako „dema-góga s najväčšou nenávisťou proti zemanstvu v srdci“; A. Matuška poznamenáva, že „pri každom svojom počíne, či išlo o jazyk, či o literatúru a politiku, myslel Štúr na sociálne poníženie slovenského ľudu, ktorý nielen precítil a pre-trpel, ale aj premyslel, a preto hľadal z neho pevné a trvalé východisko. Roz-diel medzi Štúrom a radikálnou skupinou bol iba v prostriedkoch, ktorými chcela táto radikálna skupina ľud búrlivo k „okamženiu jeho slávy a vykúpenia pripravovať“.

Napokon, keď sa po mikulášskych *Žiadostiach slovenského národa* ukáza-lo, že sa Slovaáci svojich práv zákonnou cestou nedočakajú a ľud obide tak-tiež nakrátko, stretli sa obidva tábory v revolučných vystúpeniach r. 1848—1849. Na ich čelo sa postavil nevelký ctiteľ Francúzskej revolúcie, ale osobnosť bo-jového ducha, J. M. Hurban. Keď išlo o národ a obranu jeho existencie, bol ochotný tento kňaz vieť masy nevycvičeného sedliackeho ľudu aj do boja za jeho práva a skropiť si ruky krvou jeho nepriateľa. O tom, ako dopadla slo-venská účasť v buržoáznodemokratickej revolúcii v Rakúsku a prečo sa to tak stalo, netreba v tejto súvislosti hovoriť. Je však isté, že aj táto revolúcia bola výhonok, kľúčiaci z ideí Veľkej francúzskej revolúcie, aj keď tento výhonok oneskorený a v zlej konštelácii živných síl slabo sa rozvíjajúci nemohol priniesť plnohodnotný a dozretý plod, pokiaľ išlo o konkrétne sociálne a politické po-žiadavky Slovákov v celom rozsahu. No zvon slobody bil silno v srdciach i hla-vách revolučnej generácie. Rozplameňovalo ich poznanie, že obetovať život za pravdu ľudstva, za krivdu biednych a ponížených je „svätá obeť“, že vo voľbe alternatívy alebo zahynúť alebo byť slobodným je dôslednejšie radšej nebyť, ako byť otrokom. Aj toto poznanie malo pre ďalší vývin národa v zlej porevolučnej situácii obrannú a morálnu hodnotu.

1. HEGEL, G. W. F.: Filozofia dejín. Bratislava 1957.
2. SOBOUL, A.: Velká francouzská revoluce. Praha 1964.
3. KRIVSKÝ, — KVAČEK, SKŘIVAN.: Věk starý a nový, Praha 1987.
4. HORÁK, P.: Svět Blaise Pascala. Praha 1985.
5. KLEY, D. Van: Christianity, Christian Interpretation and the Origins of the French Revolution. In: History and Historical Understanding. Ed. C. T. McIntire and Ronald A. Wells, Grand Rapids Michigan 1984.
6. BELNAY, G. A.: Reflexiones cunctorum Hungariae civium non nobilium adversus illud diplomatis punctum quo nativi etiam patriae filii, non nobiles, ab omnibus publicis officiis excludendi decernuntur. Posonii 1790. (Vyšlo anonymne, rovnako ako nemecký preklad Betrachtungen aller hungarischen nicht adeligen Staatsbürger... Pressburg 1790.)
7. ADÁMY, I.: Sensa cleri Gallicani occassionis revolutionis Gallicae manifestata compendio exhibita. Posonii 1804.
8. ADÁMI, J.: Systema anti-philosophicum de origine civitatis. Posonii 1801.
9. VYVIJALOVÁ, M.: Anton Bernolák a osvietenstvo. In: Historický časopis, roč. XXVIII/1980, č. 1.
10. BREZANOCZY, A.: Vindiciae systematis philosophici de origine civitatis contra Systema anti-philosophicum Ioannis Adámy. Posonii 1801.
11. BRTÁŇ, R.: Bohuslav Tablic. Bratislava 1974.
12. HERDER, J. G.: Vývoj lidskosti. Praha 1941.
13. BUHR, M. — FÖRSTER, W.: Aufklärung, Geschichte, Revolution. Berlin 1986.
14. TUZCEROVÁ, H.: Ľudovít Štúr a myšlienka Slovenskej nezávislosti. Rukopis, 1913.
15. ŠTÚR, Ľ. Politické state a prejavy. Bratislava 1954.
16. KRÁL, J.: Súborné dielo. Martin 1952.
17. Dejiny Slovenska. Bratislava 1987.