

SPOR O MODERNÚ FILOZOFIU NA SLOVENSKU NA PRAHU 20. STOROČIA

VLADIMÍR BAKOŠ, Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

BAKOŠ, V.: The Controversy over Modern Philosophy in Slovakia at the Turn of the XXth Century.
Filozofia 44, 1989, No. 4, p. 453.

In the first decade of this century the process of differentiation of ideas in the Slovak society started which manifested itself also in the controversy over modern philosophy in Slovakia. F. Jehlička presented his fierce criticism of the empiricist-rationalist philosophical tradition of the New Age and his apology of Thomism. A. Štefánek, who showed the inacceptability of neo-Thomism from the scientific and philosophical point of view, defended modern philosophy in the polemic. In this controversy the confrontation of two conceptions of philosophy and their relevance for Slovak spiritual life took place. The ideologic theoretical starting points and attitudes of the conservative stream of the nationalist emancipatory movement, closely linked with speculative theological thinking and the „progressivist“ group of young intellectuals, gathered around the *Revue Hlas*, propagating Tolstoyism and Masaryk's realism, were confronted.

Na Slovensku neboli vytvorené na začiatku 20. stor. priaznivé podmienky pre nehatený rozvoj kultúrneho života. Podmieňovali to viaceré faktory, ako: bezprávné politické postavenie slovenského národa, stupňujúci sa maďarizačný tlak, obmedzené materiálne podmienky kultúrneho života slovenského národa, rovnako však prehlbovanie sociálnych protirečení a silnejúca sociálno-triedna dizharmónia. V ekonomickej a politickej oblasti mala dominantné postavenie inonárodná buržoázia a s ňou spojená inteligencia. Popri málo početnej slovenskej strednej buržoázii bola slovenská národnosť zastúpená predovšetkým v radoch maloburžoázie, s ktorou bola spätá aj slovenská inteligencia, pochádzajúca zväčša z nižších sociálnych vrstiev.

Napriek sústavnému maďarizačnému tlaku, ktorý nepriaznivo ovplyvňoval postavenie a početnosť slovenskej inteligencie, práve ona svojou opozíciou voči súčasnému národnému a sociálno-politickému útlaku zohrávala dôležitú úlohu. „Slovenská buržoázna a maloburžoázna inteligencia tlmočila politické snahy, presadzovala záujmy slovenského buržoázneho tábora a suplovala úlohy nerozvinutej národnej buržoázie“ (1, s. 193). Slovenská inteligencia bola nositeľkou národno-emancipačného pohybu, v čom bola zároveň jej sila i slabosť (nebola dostatočne previazaná na masové zázemie ľudových vrstiev národa).

Z radov inteligencie vyrastajú tvorivé osobnosti vo vedeckej a umeleckej oblasti. Početná a kultúrne vyspelá inteligencia je tvorcom a zároveň adresátom kultúrnych hodnôt. Na Slovensku však v tomto období pre-

biehal rozporuplný proces, keď „na jednej strane sa rady inteligencie rozrastali najmä v dôsledku rastu riadiaceho štátneho a hospodárskeho aparátu, ale na druhej strane sa pociťoval akútny nedostatok národnej slovenskej inteligencie, ktorá nemala pre vlastný rast vytvorené ani tie najzákladnejšie objektívne podmienky“ (1, s. 192).

Predstavitelia národne uvedomelej inteligencie, a najmä reprezentácia združená okolo martinského kultúrneho centra vychádzali z iluzórnej predstavy sociálne a ideovo neprotirečivej národnej pospolitosti a v záujme zachovania jej celostnosti odmietali všetky odstredivé tendencie. Reálnu sociálnu diferencovanosť slovenskej spoločnosti chceli preklenúť ideovou konštrukciou harmonického národného celku, rovnako ako popierali potrebu ďalšej rozrôznenosti, plurality kultúrneho a ideového života, ktorá by pramenila z reagovania na najnovšie podnety európskej kultúry, vedy a moderné myšlienkové iniciatívy. Výrazom presvedčia o neprotirečivej jednote záujmov a cieľov vrstiev a skupín slovenskej spoločnosti v národnoobranom zápase bola aj monolitnosť národnej ideológie. Táto mala vychádzať z ideových tradícií štúrovského romanticko-mesianistického hnutia a nemala ich prekračovať, iba sa prispôsobovať dobovým premenám a požiadavkám aktuálneho národno-politického zápasu. Filozofické východisko tu bolo stále v tradičnom hegelianskom idealizme, ktorý tu však prežíval v teoreticky neexplikovanej podobe. Aj myšlienková tvorba mala slúžiť predovšetkým aktuálnym potrebám zápasu za národnú emancipáciu, ktorý sa začal opäť aktivizovať po období politickej pasivity.

Romanticko-mesianistické vizionárstvo slovenskej „národnej filozofie“ tvorilo pozadie martinského konzervativizmu a špekulatívizmu generácie S. H. Vajanského a ďalších. Kresťanský náboženský svetonázor a špekulatívno-teologické filozofické myslenie s tradičnou metafyzikou mali byť podkladom konzervatívneho nacionálneho ideového programu a mali „ochraňovať“ slovenskú societu pred „rozkladným vplyvom“ cudzorodého „voľnomyšlienkárstva“, vplyvom modernej vedy, racionalizmu a pod. Na týchto pozíciách sa v prvom decéniu nášho storočia stretával martinský konzervativizmus s formujúcim sa ľudáckym katolicizmom a klerikalizmom. Spolu kládli do popredia uplatňovanie náboženského svetonázoru vo vedomí slovenskej spoločnosti, keď práve tento mal petrifikovať úlohu náboženskej viery, kresťanskej morálky, ale aj posilniť postavenie cirkvi a stabilizovať daný polofeudálny spoločenský poriadok.

Proces ideovo-politickej diferenciácie však nebolo možné zastaviť. Ideovú alternatívu k martinskému centru národného hnutia a jeho konzervatívneho tradicionalizmu chcela sformulovať mladá inteligencia zoskupená okolo časopisu *Hlas* (vychádzal od r. 1898). Ak sa im vytýkal (a niekedy i dnes vytýka) prílišný kriticismus, to, že kritika u nich prevládala pozitívny program, z ktorého napokon realizovali menej, ako nimi kritizovaní martinskí národnári (porovnaj 8, s. 567), treba doceniť

aktuálnu dobovú funkciu tohto kriticismu, jeho nezastupiteľnú iniciačnú úlohu v súčasnom diferenciačnom procese.

Hlasisti vystúpili s ostrou kritikou martinského centra národno-politického pohybu. Vytýkali národniarom uzatváranie sa pred svetom, nevšímavosť voči novým myšlienkovým podnetom a snahám doma i vo svete, odmietanie moderných vedeckých poznatkov a neznášanlivosť k všetkým pokrokovým („pokrokárskym“) tendenciám (i českým). Vyčítali im rovnako netolerantnosť ku kritike, ubíjanie opozičných síl, znemožňovanie konkurencie a súťaživosti, ako i nedôveru vo vlastné sily. Obviňovali národniarov, že „naničhodnou prácou vedome a úmyselne hatia pokrok národa“. Podľa ich názoru nie je v Rakúsko-Uhorsku iný národ, ktorý by s toľkou inteligenciou dosiahol také nepatrné úspechy. „Vy šírením zhnitého fatalizmu uspávate činnosť inteligencie, vy ubíjaním opozičných ľudí na Slovensku, znemožňuje rezkejší život, zavedenie a pokrok“, písali na stránkach *Hlasu* (Hlas V, 1903, 9, s. 259). Martin-ským konzervatívcom vytýkali, že „hlásaním svetovej katastrofy a rusofilského fatalizmu“ ubíjali v slovenskej inteligencii „všetku energiu k dobrej práci“, v ktorej videli spôsob, ako vyviesť slovenský národ „z poroby ducha a hmoty“ (2, s. 52). „Vychovávali ste inteligenciu s aristokratickými názormi a odcudzili ste ju ľudu“, písal Šrobár (2, s. 54). Hlasisti preceňovali chyby a nedostatky politickej línie a praxe národniarov, oprávnené kritizovali však ich ideový konzervativizmus, to, že nedokázali nájsť reálne a perspektívne východisko zo zdanlivo bezvýchodiskovej situácie slovenského národa v súčasnej celouhorskej i európskej politickej konštelácii a možnosti i ciele slovenského národno-politického pohybu mystifikovali v slaviofilskom fatalizme.

Hlas a hlasizmus nepredstavuje nejaký monolitný a nerozporný smer v súvekom ideovo-politickom a myšlienkovom prúde na Slovensku. *Hlas* sa konštituoval ako tribúna mladej nastupujúcej inteligencie, a preto chcel prezentovať rôznorodé tendencie a tie skupiny mládeže, ktoré prinášali nové impulzy do národno-politickej aktivity. Hlas „mal byť a musí byť akosi stredisko pokrokových elementov, bez rozdielu náboženského alebo filozofického nazerania na svet“, napísal A. Štefánek ešte roku 1903 (4, s. 357). Preto dostával na stránkach tejto revue určitý priestor tak myšlienkový zdroj slovenských tolstojevco, ale aj príslušníci mládežného katolíckeho kléru. Spolupráca s prvými vyplývala z ich spoločného inšpiračného zdroja, ktorým bolo učenie L. N. Tolstého, z ktorého hlasistov ovplyvnil predovšetkým etický pátos jeho diela.¹ Počiatočná spo-

¹ Kritici *Hlasu* z konzervatívneho tábora vytýkali hlasistom spočiatku nielen mäsarykovský realizmus, ale ešte väčšmi tolstoizmus, keďže v ňom videli možné ohrozenie kresťanskej pravovernosti Slovákov.

Tolstojevstvo malo v súčasnom ideovom prúde na Slovensku osobitné postavenie. Najmä etické náhľady L. N. Tolstého, ale aj jeho výklad kresťanstva inšpirovali mladú inteligenciu združenú okolo *Hlasu*. Slovenskí tolstojevci spolupracujúci s *Hlasom* nevitali však kritické výhrady hlasistov k niektorým stránkam Tolstého učenia a odmie-

luprácá mladých predstaviteľov formujúceho sa slovenského katolíckeho hnutia sa však práve v dôsledku ideových diferencií (napr. aj pre domnelý hlasistický tolstojizmus) oslabil a prerušila ako následok polemiky s F. Jehličkom, ktorou sa budeme osobitne zaoberať.² Pôvodný zámer *Hlasu* a hlasistov združovať rôzne tendencie, najmä tie, ktoré zjednocovala spoločná opozícia voči politike a ideológii martinského centra, sa tak nepodarilo úplne uskutočniť. Hlas sa napriek svojmu programovo-„liberálnemu“ zameraniu orientoval stále výraznejšie na vlastný smer, líniu masarykizmu, pod Šrobárovým vplyvom sa zvýraznil ich antiklerikalizmus a aj v dôsledku toho sa iné skupiny mladej slovenskej inteligencie (tolstojovci, katolíci) od *Hlasu* odklonili.³

Skupina mladej slovenskej inteligencie združená okolo časopisu *Hlas* propagovala masarykovskú koncepciu „drobnej práce“, osvety a všestrannej ľudovýchovnej práce, s cieľom zlepšovať úroveň života ľudových vrstiev na Slovensku v materiálnej i duchovnej oblasti. Hlasistický program „obrody“ slovenského národno-politického života chcel aktivizovať politickú, hospodársku, rovnako ako kultúrnu sféru slovenskej spoločnosti, pričom sa zdôrazňoval kľúčový význam „mravného obrodzovania“, nezabúdali však ani na potrebu hospodárskej a sociálnej obrody. Išlo o formu sociálneho reformizmu, ktorý vychádzal z platformy ideológie masarykizmu. Rovnako tak podstatné články Masarykovej filozofie ako konkretizmus, aktivizmus, koncepcia drobnej práce a pod., tvorili ideový rámec hlasistickej ideológie. (Bližšie 3, s. 307 a n.)

Hlasisti odmietali tradičnú idealistickú filozofiu a osobitne tú jej podobu, ktorá získala odozvu u predchádzajúcich generácií slovenskej inteligencie. S kritikou hegelianizmu a jeho slovenského variantu (ako pietistického mysticismu a spiritualizmu) vystúpil už Jaroslav Vlček a na toto stanovisko nadviazali hlasisti, ktorí odmietali nemeckú klasickú filozofiu pre jej idealistickú metafyziku, ale najmä pre jej pôsobnosť u nás v smere romanticko-mesianistických, utopických koncepcií.

tali ich „pokrokárske“ ideové zdroje. „Moderné prúdy, ktoré žiaľbohu v poslednej dobe i u nás už počínajú klíčiť, nám veru nepomôžu“, písal A. Škarvan (*Hlas* V, 1903, s. 251).

² Ani v nasledujúcom období sa však táto spolupráca celkom neprerušila, naopak, hlasisti sa podieľali na činnosti formujúcej sa Slovenskej ľudovej strany na západnom Slovensku, v rokoch 1907 — 1910 v red. Ľudových novín a pod. (Porovnaj 1, s. 271). [Táto spolupráca zrejme vyplývala z ich obdobnej orientácie na slovenský ľud a táto „ľudová“ orientácia sa premieta v ich ideológii i politike.]

³ Tento proces bol sprevádzaný aj diferenciáciou, resp. istými rozpormi v samotnom tábore hlasistov — tak prevzal V. Šrobár redakciu *Hlasu* od ročníka V (1903) a premiestnil ju do Ružomberka; nepriaznivým dôsledkom radikálnejšieho kurzu *Hlasu* bol však popri zmnožení útokov proti *Hlasu* aj výrazný pokles odberateľov v tomto období; predchádzajúci redaktor a vydavateľ P. Blaho pôsobiaci na západnom Slovensku sa výrazne angažoval v ľudovýchovnom, osvetovom, svojpomocnom ľudovom hnutí. S týmto jeho praktickým vzhľadom však súvisel aj určitý sklon ku kompromisom. P. Blaho neakceptoval bezvýhradne masarykovský realizmus a bola mu cudzia radikálna kritika cirkevného náboženstva, ako aj tolstojizmus, v dôsledku čoho sa dostával do sporov so Šrobárom. (Bližšie o vnútornej diferencovanosti hlasistického hnutia a o názorových rozporoch Šrobár — Blaho pozri 1, s. 204—205.)

Ako protiváhu tejto pretrvávajúcej myšlienkovkej tradície sa usilovali stavať a popularizovať niektoré podstatné postuláty moderného myslenia: myšlienkového kriticismu, empirizmu a racionalizmu, a pod. Masarykovské realistické „konkrétne ponímanie vecí“, empirické poznanie vecí a procesov „tak, ako sú“ a realistický kriticismus ako „rozbor skutočnosti“, kládli voči a nad abstraktnú špekulatívnosť idealistického myslenia. Aj keď proklamácia zásad moderného vedeckého myslenia u nich nevýústila do rozvinutia vlastnej ideovo-teoretickej koncepcie, význam ich myšlienkovkej iniciatívy je nesporný. Vzhľadom na slabý rozvoj filozofie u nás bolo osobitne významné hlasistické úsilie vnášať do slovenského kultúrneho života podnety súčasnej európskej a českej filozofie. Preto aj na stránkach *Hlasu* (v úvodníkovom programovom rámci 5. ročníka) uvádzali, že „vedľa časových úvah... podáme obširny referát a výťah z novovekých systémov filozofických...“ (*Hlas* V, 1903, č. 1).⁴

V období aktivizácie slovenského národno-politického a kultúrneho života na prahu tohto storočia sa stala opäť akútna otázka pripravenosti slovenského kultúrneho prostredia k recepcii vonkajších ideovo-teoretických podnetov. Ak jedna časť slovenskej inteligencie sa už tradične otvárala podnetom európskeho myslenia a kultúry (a v nami sledovanom časovom úseku prvého desaťročia v tomto smere u nás vynikol napríklad Ján Lajčiak, ale aj ďalší) mnohí jej reprezentanti (ba v priebehu životných a národných peripetií aj niektorí „kozmpopolitné“, európsky orientovaní) sa odvracali od Európy (takýto „odvrat od Európy“ predznamenal už E. Štúr, ktorý odmietol západoeurópske kultúrne a myšlienkové smerovanie vo svojej práci *Slovanstvo a svet budúcnosti*). Zachovanie svojbytnosti a svojráz slovenskej (prípadne slovanskej) kultúry videli v jej uzavretosti voči všetkým „cudzorodým“ vplyvom (ako bol osvietenský skepticizmus, materializmus, ateizmus, deizmus a pod.), v autarkii voči tomu, čo sa pociťovalo ako „cudzie“, keďže nezodpovedalo vžitej predstave slovenskej inteligencie o dominantnej úlohe náboženstva, viery, cirkvi, národa a tradície vo svete zmietanom krízami, sociálnymi protirečieniami, revolučnými premenami. Preto takmer celá poštúrovská „národná filozofia“ hľadá východisko v romanticko-mesianistickom vizionárstve a slavianofilskom fatalizme.

Avšak i tí, ktorí sa nechceli uzatvárať pred svetom, spoznávali európsku kultúru počas štúdií a doma chceli „otvárať okná do Európy“, narážali na viaceré problémy a ohraničenia (išlo tu tak o otázku objektívnej pripravenosti a predpokladov pre aktívnu recepciu takýchto

⁴ „*Hlas* má byť okienkom do Európy, s tým všetci súhlasíme, ale žiadame viac belletrie, literárnej kritiky, hospodárskych článkov, ktoré sa v V. ročníku nápadne ztenčili a ich miesto zabrala filozofia“, tento názor odoznel na žilinskej schôdzke hlasistov a ich prívržencov (8. sept. 1903). Redaktor *Hlasu* (V. Šrobár) poukázal na nedostatok spolupracovníkov, avšak voči výčitke, že filozofia zabrala v *Hlase* miesto príspevkom z iných oblastí, uviedol, že filozofiu zámerne „vynechávať nebudeme, lebo je nanajvýš akútna dnes u nás. — Proti klerikalizmu ideme otvoreným čelom! a chceme vyvolať havlíčkovskú dobu na Slovensku.“ (*Hlas* V, 1903, č. 9, s. 263).

podnetov, ako aj subjektívnej „ochoty“ ich akceptovať a rozvíjať). Jedným z predpokladov recepcie súčasných ideovo-teoretických impulzov európskej vedy a kultúry bola nutnosť prekonať tie prekážky, ktoré zabráňovali prenikaniu novovekej racionalistickej a empiristickej filozofickej iniciatíve. Podnety tejto modernej myšlienkovkej tradície neboli dostatočne „zúročené“ v slovenskom myslení a pretrvávali voči nej bariéry, najmä zo strany nábožensko-idealistickejšie orientovaných konzervatívnych síl. Tieto apriori odmietali filozofické a vedecké idey, ktoré by mohli posilňovať sekularizačné tendencie v duchovnom živote u nás. Filozofický racionalizmus, gnozeologický kriticismus a vedecký empirizmus posilňovali pozície vedeckého myslenia a zároveň oslabovali tradičnú dominantnosť náboženského svetonázoru, kresťanskej filozofie a vierouky v duchovnom živote spoločnosti. Aj v týchto súvislostiach je zrejмый neoddiskutovateľný význam a dosah každej myšlienkovkej iniciatívy (i viac-menej nedôslednej), ktorá prispievala k oslabovaniu duchovnej náboženskej rigidnosti slovenského duchovného obzoru a rozširovala myšlienkový horizont slovenskej inteligencie a ostatných vrstiev národa.

Z hľadiska vývinových potrieb slovenskej duchovnej kultúry sa stávala stále aktuálnejšia potreba nových podnetov európskej proveniencie. Avšak vzťah k európskej kultúre a mysleniu bol u nás poznačený jednostrannosťou. Bol to do značnej miery jednosmerný vzťah pasívnej recepcie — k širšiemu, obapolnému tvorivému dialógu s európskou kultúrnou tradíciou, modernou vedou a filozofiou nedochádzalo (príklady, ktorými by sme mohli dokumentovať opak, sú ostrovmi v slovenskom duchovnom „morí“ a podľa nás potvrdzujú vyššie uvedené).

Rubom tejto receptívnosti slovenského myslenia (ktorá pritom sama osebe narážala na odpor konzervatívnych síl, ktoré boli ochotné rešpektovať a prijímať podnety iba zo slovanskej Európy) bol jednoznačný eklekticismus. Prejavom toho, že v tejto etape ideového vývinu i on mohol byť chápaný ako nevyhnutná daň otvorenosti všetkým podnetom, bolo aj to, že tá časť inteligencie (napr. hlasisti), ktorej myšlienkové východiská a koncepcie boli eklekticismom najväčšmi poznačené, sa k nemu otvorene priznávala (i keď nie bezvýhradne).⁵

Napriek tomuto eklekticismu vo východiskách a výsledkoch a ideovo-teoretickej nejasnosti sa však hlasisti a ich súběžci svojou programovou snahou o otvorenosť voči všetkým aktuálnym myšlienkovým podnetom usilovali prekonať ideový „izolacionizmus“ značnej časti slovenskej inteligencie. Hlasisti vedome odmietali ideovú monolitnosť a uniformitu, ktorá je prejavom myšlienkového strnulosti, táto monolitnosť sa však na Slovensku chápala ako nevyhnutný predpoklad úspešnosti národnoobraného zápasu. Voči „monopolizmu“ v oblasti ideí a programov,

⁵ Tak sa napríklad A. Štefánek priznával k eklekticismu — „my hlasisti sme eklektici“ (4, s. 346), ale uvádzal, že hlasisti nie sú „čisti eklektici bez rozumu“, ani plagiátori českých myšlienok, ani „slepí masarykisti a Časisti, ako sa to všeobecne hovorí“ (4, s. 348).

proti jednostrannosti a tradicionalizmu chceli postaviť pluralizmus v myslení i praxi. Ak sami nedokázali naplniť viaceré programové postuláty, s ktorými vystúpili na arénu slovenského národnopolitického a kultúrneho života, nezmenšuje sa tým dobová aktuálnosť a apelatívnosť ich iniciatívy.

Hlasisti vítali názorovú diferenciáciu, triedenie a stretávanie rôznych stanovísk. Preto aj P. Blaho poukázal na to, že si neželajú uniformitu, pretože „veľká svornosť navonok býva znakom veľkého úpadku vnútri. My chceme život, čistenie názorov, vzájomné presvedčanie, a nie ubíjanie myšlienok a znásilňovanie. Preto vítaný je nám každý protivník a kritik jak z mládeže, tak i zo starých, i vtedy sblížime sa k pravde, keď nás protivník presvedčí, dosiahli sme tedy svoj cieľ“ (Hlas I, s. 322).⁶

Proces ideovej diferenciácie slovenskej spoločnosti sa prejavil v tomto období už v otvorených ideovo-teoretických názorových konfrontáciách. Je pozoruhodné, že „terénom“ týchto myšlienkových konfrontácií medzi konzervativizmom spätým so špekulatívno-teologickým myslením a progresívnymi silami, ktoré sa usilovali spojiť slovenské myslenie s modernými európskymi ideovo-teoretickými prúdmi, sa stala novoveká filozofia. Na platforme odporu voči modernej filozofii a vede a možným filiáciám moderného európskeho myslenia u nás, sa stretli predstavitelia martinského konzervativizmu s mladými katolíckymi kňazmi, ktorí síce spočiatku sympatizovali s *Hlasom*, avšak odvrátili sa od neho pre vytrvalý hlasistický antiklerikalizmus, a najmä pre ich kritiku cirkevného pozitívneho náboženstva.⁷ Tento teologický prúd v slovenskom myslení potláčal všetky sekularizujúce myšlienkové tendencie v duchovnom živote na Slovensku. Táto prekvapujúca zhoda inak príliš tesne spolupracujúcich konfesiónálnych táborov na Slovensku sa prejavila v tom, že ostrá kritika, až pamflet katolíckeho kňaza F. R. Jehličku (pod pseudonymom Margin) — *Novoveká filozofia a Slováci* (Martin 1903) bola publikovaná na stránkach *Národných novín*.⁸

⁶ Preto sa stavali za názorový a politický pluralizmus. Nie je nevyhnutná v národnopolitickom zápase iba jedna strana — „množstvo strán dokazuje, že ľudia myslia, uvažujú“: (Hlas I, 1900, s. 322).

⁷ František Jehlička v období, keď obdobne ako viacerí mladí katolícki kňazi (ako J. Kempný, J. Buday, F. Juriga, ktorých príspevky priniesol *Hlas* v prvých dvoch ročníkoch), spolupracoval s *Hlasom*, napísal na jeho stránkach: „vyznávame otvorene a mužne, že sme rozhodne proti klerikalizmu, pokiaľ sa tento pojíma ako sociálne-politické zneužívanie náboženstva k cieľom egoistickým, ...“ (6, s. 132).

Ako však uviedol A. Štefánek, keď vyzval Jehličku ku spolupráci s *Hlasom* v boji proti klerikalizmu, tento odmietol (4, s. 145). Jehlička neskôr obdobne ako ďalší z katolíckeho tábora vytýkal *Hlasu* uverejňovanie protináboženských článkov a vzápätí sám vystúpil s ostrou kritikou celkovej línie *Hlasu* a hlasistov. Ak sa ešte v tomto období prezentoval ako exponovaný reprezentant katolíckeho krídla slovenského národno-politického tábora (v r. 1906—1907 bol poslancom v uhorskom parlamente, avšak vzdal sa mandátu po prísľube univerzitnej kariéry v Budapešti), v nasledujúcom období sa stal renegátom slovenského národného hnutia (po r. 1918 spolupracoval s maďarskou irendentou).

⁸ Už v spomenutom vystúpení na stránkach *Hlasu* (6) Jehlička odsúdil v tézovi-

Jehlička v tejto práci, ktorá je výrazom hlbokého nepochopenia zmyslu a základného smerovania novovekej európskej filozofie a vedy, z pozícií náboženskej filozofie a v mene návratu k stredovekej tomistickej scholastike a metafyzike, odmietol emocionálne a nekriticky celú humanistickú filozofickú tradíciu novovekého empirizmu a racionalizmu. Dogmaticky odmietol najmä empirický, fenomenalistický, antimetafyzický prúd novovekej filozofie, ktorý vyústil do pozitivizmu. Podľa neho Kant nadväzujúci na Humea sa stal „otcom blúznivého idealizmu pokantovského, jehož neúspechy tak pokorujúco účinkovali na najnovšiu filozofiu, že dnes už ochotne berie na seba poníženu podobu a meno agnosticizmu, realismu, positivismu, ...“ (5, s. 10).

Proti fenomenalizmu modernej filozofie postavil tradičnú substanciálno-metafyzickú koncepciu, a preto tu písal: „Zpät teda k metafyzike! Lebo darmo je, nech akokoľvek znižujú myslitelia novovekí rozum ľudský, predsa poprieť nemôžu, že človek poznaním samých zjavov nikdy nie je spokojný, ani spokojný nebude, kým nevnikne v podstatu, v jadro vecí. Práve tým líšime sa od zvierata, že poznávame vnútorné, smyslom nedostupné vzťahy vecí. A čím viac pokročíme v poznaní prírody, tým ostrejšie vyniknú otázky metafysiky. Čím náležitejšie a všestrannejšie oboznámia nás empirikovia s jednotlivými časťami a zákonami svetového stroja, tým viac budeme horieť túžbou: preniknúť rozumom celú stavbu, vystihnúť celý jej smysel“ (5, s. 30).

Podľa neho aj prírodovedci zaoberajúci sa hmotou, sa „utiekajú“ k filozofii — „výpožičiavajú si od nej pojmy príčiny a účinu, podstaty a účely, sily, priestoru, času atď., bez ktorých pojmov po žiadnej vedy niet a ktoré len metafyzika môže určiť, vysvetliť a oddôvodniť, nie ale filozofia realistická, fenomenálna...“ (5, s. 30—31). Poukazoval aj na obmedzenosť rozumových schopností („poznanie nadsmyselného je nesebné“), avšak nie je možné zriecť sa metafyzického skúmania, pričom ontologicko-gnozeologickým garantom relevantnosti a objektívnosti ľudského poznania je boh (a jeho „zjavenie“).

Voči súvekému filozofickému heslu — späť ku Kantovi!, ktoré znamenalo návrat k novovekým zdrojom a postavám empiricko-racionalistickej tradície, hlásal Jehlička v súlade s oficiálnou katolíckou teológiou návrat ku stredovekej scholastike a náboženskej metafyzike. Dôsledný návrat k prameňom modernej filozofie podľa neho neznamená návrat

tých náznakov novovekú filozofiu. Vytýkal jej „záhubnú jednostrannosť“, nejednoznačnosť a neurčitost záverov, protirečivosť jednotlivých filozofických systémov (zjednocuje ich iba nepriateľstvo voči staršej filozofii). Priekopníkom moderného myslenia vytýkal, že „zavrhli všetky výdobytky stredovekej scholastiky“ (6, s. 133), a to viac z citových ako rozumových dôvodov. Descartes neprávom „rúcal budovu staršej filozofie“, naopak má byť „zrúcaná stavba modernej filozofie“, využiť je možné iba niektoré parciálne poznatky moderného myslenia (napr. poznania prírody). Protirečenie medzi katolíckym kresťanstvom a modernou kultúrou nie je absolútne, jej antimetafyzický smer je iba prechodný. Preto Jehlička s radosťou zaznamenával príklon niektorých súčasných filozofov k metafyzike (uvádza vtedy populárneho F. Paulsenaj).

k Baconovi a Descartesovi, ale touto „istou a pevnou pôdou“ môže byť iba scholastika. Bacon a Descartes bezdôvodne opustili scholastiku, ktorú „najgeniálnejším majstrom je sv. Tomáš Akvinský“ a tento poskytuje vo svojom „miernom realizme“ tiež „jedine správne riešenie“ otázok ľudského poznania proti súdobému jednostrannému empirizmu a racionalizmu. Preto sa domnieval, že „miesto Kanta alebo Humea, vrátiť sa máme z príčin teoretických a dejinných k sv. Tomášovi, a tým spolu k Aristotelovi a nesmrteľnému Platonovi. Áno, ja smelo hlásam: späť k sv. Tomášovi!“ (5, s. 28). Tento návrat k učeniu stredovekého teológa a filozofa Tomáša Akvinského, v ktorom videl Jehlička aj cestu rozvoja slovenského duchovného života, ohlásil pápež Lev XIII. a kodifikoval encyklikou *Aeterni patris* (1879). Tomizmus sa stal záväznou platformou katolíckej náboženskej filozofie, ako aj bázou otvorených stretnutí s jej odporcami. V aristotelovsko-tomistickej filozofii sa videl nástroj, ako čeliť širokému vplyvu modernej vedy a filozofie, pritom novotomizmus chcel zároveň vytvoriť koexistenciu s nimi a zlúčiť moderné vedecké poznatky s náboženskou dogmatikou a apologetikou kresťanskej filozofie. Preto aj Jehlička písal, že tomistická filozofia nie je „zavŕšená“, ale má sa dopĺňať „pravými výdobytkami myslenia moderného“, je to myšlienková sústava, ktorá je schopná „ďalšieho organického vývoja“ (5, s. 30).

Jehlička kritizoval modernú filozofiu pre jej abdikáciu na úlohu „služky teológie“, jej antimetafyzickú, resp. ne-náboženskú tendenciu, kritický vzťah k „pozitívnemu náboženstvu“. S rozvojom modernej vedy a myslenia sa zoslaboval vplyv cirkve, náboženstva a kresťanskej filozofie v duchovnom živote spoločnosti. „Moderná filozofia započala s neviazaným racionalizmom Descartesa, so zbožňovaním ľudského rozumu, a končila zúfalým výkrikom Nietzscheho: ‚Nič nie je pravda, všetko je dovolené!‘ A duch tejto anarchie zavládol nad veľkým zástupom nešťastných ľudí, a naši od domova odtrhli hlasisti tiež stali sa obeťami toho neblahého prúdu“ (5, s. 33).

Zámerom Jehličkovho panfletovej proti novovekej filozofii, ktorý odrážal postoj konzervatívneho katolíckeho i evanjelického krídla v slovenskom národnom tábore, bolo čeliť tým ideovým a filozofickým prúdom, z ktorých čerpala progresívne orientovaná inteligencia u nás. Kritizovali preto ich činnosť, zásady, ale osobitne ideovo-teoretické zdroje, z ktorých čerpali hlasisti. Jehlička odmietol rovnako demagogicky ako modernú filozofiu aj Masaryka a masarykovský realizmus. Obviňoval hlasistov aj z toho, že hlásajú „idey evolučné, darvinistické“, ako aj z toho, že svojím realizmom „sankcionujú“ prospechárske a hmotárske zásady. Obdobne ako moderní filozofi v 16. storočí, aj „naši realisti, duchom tejto nezdravej filozofie naplnení, revolucionársky zavrhnúť a rúcať by chceli všetko, čokoľvek národu veľikáni naši zbudovali...“ (5, s. 34). Dogmaticky odmietol „jednostranný realizmus“ hlasistov a písal — „my teda s rozhorčenosťou odvrhujeme nauky vaše“ a kládol si rečnícku otázku —

„akože by to vyzeralo na Slovensku, keby biedny realizmus váš vytisol nauku kresťanskú, ktorá aspoň v niektorých prsiach živí plameň lásky k nešťastnému ľudu slovenskému?“ (5, s. 17).

Moderná filozofia, veda a novodobý zápas za sociálny pokrok podľa konzervatívcoov ohrozovali nielen vieru, náboženstvo, ale aj mravnosť. Náboženská viera, tvoriaca heteronómny základ morálky, vylučuje autonómne zakladanie etiky a mravnosti. „Ľudská mravouka“ sa nemôže konštituovať na myšlienkovom základe modernej filozofie, ale iba „mravouka tigrov a vlkov“.⁹

Ak Jehlička zdôrazňoval „záhubné účinky modernej filozofie“, vystúpili na jej obhajobu práve hlasisti a odhaľovali demagógiu tejto pseudokritiky, ktorá slúžila apologetike cirkevného náboženstva, rovnako ako nárokom na pretrvávajúcu dominanciu kléru v duchovnom živote na Slovensku.

Anton Štefánek reagoval na Jehličkov pamflet seriálom polemických článkov na stránkach *Hlasu* pod názvom *Novoveká filozofia a Slováci* (Hlas V, 1903). Podal tu nielen apologetiku vlastného hlasistického programu, jeho ideových zdrojov — Masaryka a masarykizmu, ale podrobil kritike aj otázky výkladu kresťanstva, náboženstva, cirkvi a teologickej dogmatiky. Osobitnú pozornosť si zaslúžia tie časti jeho politickej kritiky, v ktorých sa zaoberal filozofickou problematikou.

Štefánek sa usiloval podať adekvátnejší výklad vývinu novej európskej filozofie a korigovať jej tendenčnú dezinterpretáciu v podaní Jehličku. Podľa Štefánka novoveká filozofia chcela „určiť a osamostatniť nové prostriedky poznávania“, ďalej „reformovať etické náhľady“, ako aj určiť hranice, „až pokiaľ môžeme vo vedeckom filozofovaní ísť, ktoré neslobodno prekročiť“. V tejto problematike videl hlavné úlohy modernej filozofie a vedy od 15. stor. „Práca táto ďaleko nie je ešte hotová, ale mnoho nového a pre pokračujúce ľudstvo prospešného vynašla. Novoveká filozofia predovšetkým obstrihala metafyziku krídla. Toto je ovšem nie po vôli pánom cirkevným...“ (4, s. 340). Štefánek tu stručne charakterizoval anglický empirizmus počínajúc Baconom, líniu racionalizmu od Descartesa, cez Leibniza, Spinozu, ku Kantovmu kriticismu, pričom väčšiu pozornosť venoval objasneniu gnozeologického skepticizmu Humea.

Štefánek osobitne polemizoval s Jehličkovým úsilím doložiť protináboženskú tendenciu novej filozofie s tvrdeniami, ktorými chcel „diskvalifikovať“ túto filozofiu ako protináboženskú. Ukazoval, ako no-

⁹ Hlasistom adresoval výčitku — „na základe modernej filozofie, vami oslavovanej, vysloviť možno iba mravouku rafinovaného zvieraťa, mravouku, akú aj u samých zakladateľov realistickej filozofie vašej nachodíme“ (5, s. 13).

Nielen „zlopovedná filozofia moderná“, ale aj Veľká francúzska revolúcia je terčom Jehličkovej kritiky — „i my Slováci bôľne stoneme pod kľatbou, ktorú novoveká filozofia od počiatku v živote nosila, vo francúzskej revolúcii porodila a teraz ďalej vychováva“ (5, s. 26—27). „Naše národné utrpenie“ podľa neho začalo v dobe, „keď Martinovič a súdruhovia jeho aj u nás šíriť začali idey revolúcie“ (5, s. 22).

voveká filozofia vylúčila metafyziku z rámca prísnej vedy, pretože „vedenie znamená toľko, čo demonštrovanie istého poznatku empirickým spôsobom“. Hume a jeho nasledovníci Comte, Spencer a ďalší vylúčili „direktne metafyziku z vedy“. Z ich agnosticizmu však nie je možné vyvodzovať ako Jehlička „religiózny nihilizmus“ (4, s. 342). Ukazoval aj na to, ako a v čom títo filozofi uznávali oprávnenosť viery a náboženstva, avšak zdôraznil: „Kantom bol raz navždy tomism porazený, stredoveké teórie poznania sú prácou Humea a Kanta nemožné“ (4, s. 344).

Štefánek tu vykladal myšlienkový vývin od vzniku kresťanstva (osobitne jeho vzťah k starovekej filozofii), cez patristiku ku scholastike. Náuku Tomáša Akvinského, ktorá bola pokusom systematicky založiť kresťanskú filozofiu na základe aristotelizmu, Štefánek odmietol ako neprijateľnú na poli metafyziky, gnozeológie, etiky i politiky. Tomizmus interpretoval najmä z aspektu jeho závislosti na Aristotelovej filozofii (najmä v metafyzike, logike, štátovede). Tomistickú filozofiu nie je možné modernizovať, táto filozofia „je prakticky neuskutočniteľná“, v novotomizme vidí klerikalistickú tendenciu — „novotomism ako ho preformujú jeho moderní hlásatelia, nie je žiadnym tomismom, než klerikalizmom najhoršej akosti“ (4, s. 217).

Štefánek poukázal na to, že z hľadiska historického vývoja všetkých oblastí života — politickej, ekonomickej, sociálnej, až po kultúrnu (zdôrazňoval najmä pokrok jednotlivých moderných vied), je náboženská filozofia Tomáša Akvinského teoreticky i prakticky neprijateľná, že tomizmus „nezodpovedá terajším mravným a sociálnym požiadavkom“ (4, s. 278).

Štefánek odmietal oprávnenosť požiadavky návratu k T. Akvinskému, ako aj možnosť dopĺňať, opravovať, či renovovať túto náboženskú filozofiu výdobytkami moderného myslenia. Výstižne charakterizoval absolutistický charakter filozofie Tomáša Akvinského, jej pretencie na vševedúcnosť, ktorými poškodila vedu a obmedzila rozvoj vied v novoveku. Vzťah medzi modernou filozofiou a tomizmom je „spravidlo nepriateľský“, pretože na základe tejto náboženskej filozofie nie je možné „vysvetliť a do harmonického súvisu priviesť nové výdobytky jednotlivých vied“. Nové vedecké poznatky (astronómie, geografie, histórie, ale najmä prírodných vied) sú v protirečení s tradičnými náhľadmi, vznikla priepasť medzi skostnatelou autoritatívnou vierou a moderným vedeckým poznáním. „Jedného Koperníka, Newtona, Gallileiho, Lavoisiera, Darwina, Helmholtza, atď., možno snáď viacej menej opraviť, ale podvrátiť ich nemožno... Poučili nás o vlastnostiach materie, sily, priestoru, ktoré otriasli načas úplne všetkým idealizmom“ (4, s. 277). Práve vo vede a vedeckých poznatkoch videl Štefánek najsilnejšiu „hrádzu“ proti pokusom o obnovenie a propagovanie scholastickej filozofie. „Zákon nezničiteľnosti matérie od Lavoisiera, o nezničiteľnosti sily od Maier-Helmholtza, zákon o vývine a progresisme od Darwina, o nekonečnosti priestoru od Koperníka a gravitácii od Newtona, atď., sú fakty, s ktorými nutno po-

čítať, s nimi pracovať a len užitím ich možno novú filosofickú budovu stvoriť“ [4, s. 278].

Podľa Štefánka nie je možné stavať na základoch scholastiky („toho najlepším dôkazom sú všetci značnejší filozofi od Descartesa až po Trendelenburga“), zdôrazňoval význam vedeckých poznatkov, avšak zároveň uznával oprávnenosť metafyziky. „Pri tom všetkom jesto miesta pre metafysiku, pre vysvetľovanie toho, čo je konečným hýbadlom tohoto čarokrásneho, ale mystického, nám úplne nepochopiteľného a neznámeho vzrastu a vôbec života. My nestaváme materiu za aksioma životné, ale čím dokonalejšia znalosť jej, tým seriosnejšia oná metafysika“ [4, s. 278].¹⁰

Jehličkovu dogmatickú kritiku novovekej filozofie odmietol aj evanjelický teológ Ján Kvačala v recenzii na stránkach *Cirkevných Listov* roku 1903. Kvačala tu marginálne namietal: „Pokantovský zmätok nemeckej filosofie‘ je iste menší, ako čo bol v ‚myslení stredovekom‘ a ‚blúznivý idealism pokantovský‘ je naskrze nie non plus ultra blúznivosti, ač i sú jeho praemissy jednostranné“ (7, s. 116). Kvačala však hlbšie a obširnejšie neanalyzoval tento aspekt Jehličkovej práce, avšak odmietol „obetovať Descartesa a Hegela“ tej filozofii, ktorá „má byť: advokátúra v prospech rímskokatolíckej teológie“ a písal: „To si ešte aj my Slováci, nakoľko sa nás totiž filozofia týka, a síce nie len raz, rozmyslíme“ (7, s. 117).¹¹

Spor o modernú filozofiu na Slovensku na prahu 20. stor. bol prejavom pokračujúceho ideového diferenciačného procesu slovenskej spoločnosti. Už v priebehu prvého decénia nášho storočia sa tento proces prejavil aj v spoločensko-politickom živote. Dochádza síce k zániku *Hlasu* (1904), avšak nie k zastaveniu hlasistickej aktivity, naopak, prihlasuje sa k nim nová generačná vrstva mladej slovenskej inteligencie združená okolo *Prúdov* (1909 — 1914). Pokračujúci diferenciačný proces ešte v tomto období nevytváral neprekročiteľné bariéry (napriek častým a ostrým polemikám), naopak, rodia sa názorový pluralizmus jednotlivých zoskupení i jednotlivcov bol iniciatívnym činiteľom celkového národno-emancipačného procesu. Preto pokračovala aj konkrétna spolupráca jed-

¹⁰ Osobitnú pozornosť by si zaslúžil hlasistický postoj k náboženstvu, ktorý vychádzal z diferencovania morálneho základu kresťanstva a náboženskej, cirkevnej dogmatiky. Objektom ich kritiky bola cirkevná prax, rôzne náboženské dogmy, ale predovšetkým klerikalizmus. Rovnako však odmietali aj ateizmus („pravých ateistov v novodobej filozofii je len málo a títo neboli a nebudú našimi duchovnými otcami“ [4, s. 149]), usilovali sa zdôvodniť koexistenciu vedeckého racionálneho výkladu procesov s vierou, ktorú kládli „na fundament citu“ (4, s. 357).

¹¹ Kvačala tu tiež poukázal na to, že v slovenských národných dejinách „mala vážny význam i novšia filozofia“ (7, s. 118) (vytýkal *Národným novinám*, že „vyvesili prápor scholastiky na úkor myšlienkového voľnosti“, a pod; jeho kritická recenzia Jehličkovej práce však vyúsťuje do zmierlivého stanoviska: stretáva sa s ním „na neutrálnej pôde pozitívneho kresťanstva“ (7, s. 119).

Treba tiež spomenúť, že J. Kvačala patril medzi prvých a najostrejších kritikov *Hlasu* (ideové zdroje i praktické snahy hlasistov kritizoval hneď na počiatku ich aktivity v sérii článkov: *Realizmus, romantizmus a askéza* [*Cirkevné listy* 1899]).

notlivých prúdov v národno-politickom pohybe, ich spoločný postup v konkrétnych akciách národno-obranného zápasu, pričom si však zachovali osobitné postoje v ideových a programových otázkach.

Záverom možno konštatovať, že v tomto období sa vykryštalizovali dve tendencie nevyhnuté z vývinového hľadiska a vyplývajúce z potreby rozvinúť a manifestovať reálnu sociálnu a ideovo-politickú diferenciáciu slovenskej spoločnosti. Na jednej strane zotrvala po celé sledované obdobie tendencia udržiavať a petrifikovať zdanlivú ideovú a národno-politickú jednotu (jej oficiálnou inštitucionálnou platformou bola Slovenská národná strana, ktorá sa usilovala zlučovať všetky prúdy hnutia). Na druhej strane silnela tendencia získavať priestor pre jednotlivé ideovo-politické prúdy, ktoré chceli reprezentovať a artikulovať rozdielnosť záujmov a postavenia jednotlivých sociálnych vrstiev a skupín slovenskej spoločnosti v buržoáznej etape rozvoja. V prvom decéniu nášho storočia sa tvorili zárodky procesu, ktorého výsledky sa prejavovali v nasledujúcom desaťročí, ale plne sa mohli rozvinúť až v etape nehateného rozvoja buržoázneho spoločenského poriadku u nás po vzniku Československej republiky.

LITERATÚRA

1. Dejiny Slovenska IV. (Od konca 19. storočia do r. 1918). Bratislava 1986.
2. Hlasy v prúdoch času. Bratislava 1983.
3. BODNÁR, J.: Ideové základy hlasizmu, In: Prehľad dejín slovenskej filozofie. Bratislava 1965.
4. ŠTEFÁNEK, A.: Novoveká filozofia a Slováci. Hlas V, 1903, č. 5. 7—12.
5. MARGIN (F. Jehlička): Novoveká filozofia a Slováci. Martin 1903.
6. MARGIN (F. Jehlička): Stanovisko najmladšieho kat. kňazského dorostu k smeru Hlasu. Hlas IV, 1902, č. 5.
7. KVAČALA, J.: Viera a veda. Liptovský Mikuláš 1911.
8. Slovensko. Dejiny. Bratislava 1971.
9. ŠROBÁR, V.: Boj o nový život. Ružomberok 1920.
10. LAJČIAK, J.: Slovensko a kultúra. Myjava 1920.

СПОР О СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ В СЛОВАКИИ НА ПОРОГЕ 20-ГО ВЕКА

Владимир Бакош

В первом десятилетии нашего века начался процесс идейной дифференциации словацкого общества, который проявился и в споре о философии Нового времени в Словакии. С острой критикой эмпирическо-рационалистической философской традиции Нового времени и апологетикой томизма выступил Ф. Егличка. В полемическом ответе в защиту современной философии выступил А. Штефанек, который указал на неприемлимость новотомизма с точки зрения современной науки и философии. В этом столкновении произошла конфронтация двух концепций философии и их релевантности для словацкой духовной жизни. Здесь столкнулись идейно-теоретические исходные положения и позиции консервативного течения национально-эмансипационного движения, связанного со спекулятивно-теологическим мышлением, с „прогрессивистской“ группой молодой интеллигенции, сгруппированной около ревю „Глас“, которая исходила из толстовства и масариковского реализма.

DER STREIT UM DIE MODERNE PHILOSOPHIE IN DER SLOWAKEI AN DER WENDE ZUM 20. JAHRHUNDERT

Vladimír B a k o š

Im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts begann innerhalb der slowakischen Gesellschaft der Prozess einer Ideendifferentiation, der sich auch im Streit um die neuzeitliche Philosophie in der Slowakei manifestierte. Mit einer scharfen Kritik der neuzeitlichen empirisch-rationalistischen philosophischen Tradition verbunden mit einer Apologetik des Thomismus trat F. Jehlička hervor. In polemischer Entgegnung verteidigte A. Štefánek die Sache der modernen Philosophie und wies auf die Unannehmbarkeit des Neothomismus vom Gesichtspunkt der modernen Wissenschaft und Philosophie aus hin. Bei diesem Aufeinanderstossen ging es um die Konfrontation zweier Konzeptionen der Philosophie sowie deren Relevanz für das slowakische Geistesleben. Es wurden dabei ideen-theoretische Ausgangspunkte und Positionen der konservativen, spekulativ-theologisch denkenden Richtung der national-emanzipatorischen Bewegung mit der „fortschrittlerischen“, um die Revue *Hlas* vereinten, im Tolstojismus und im Masarykschen Realismus ihren Ausgangspunkt findenden Gruppe der jungen Intelligenz konfrontiert.