

SLOVENSKÉ (FILOZOFICKÉ) MYSLENIE MEDZI TRADÍCIOU A MODERNOU (Poznámky k dejinám slovenskej filozofie)

VLADIMÍR BAKOŠ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

BAKOŠ, V.: Slovak (Philosophical) Thought Between Tradition and Modernity
(Remarks on the history of Slovak philosophy)
FILOZOFIA 59, 2004, No 10, p. 727

The author points to the power of traditionalism in Slovak cultural – spiritual milieu and to the rise of the intellectual modernity in the Slovak thought in 17th – 20th centuries (beginning with Bayerian baconism to Hrušovský's scientism). There is a continuity (although with some gaps) of alternating between tradition and modernity. The problem of this philosophy remains „idolatrist“. Regarding the problem of receptiveness, the author points to the theoretical and methodological standpoints of structuralism with its principle of immanence. In conclusion the author examines the problem of the marginality of „national“ philosophy.

Motto:

„Sapere aude! Maj odvahu používať svoj vlastný rozum!“
(I. Kant)

Otázka kontinuity. Pri skúmaní dejín slovenskej filozofie sme odkázaní na re-konštrukciu myšlienkových podôb, myslenia jednotlivých postáv a osobností, individuálnych či skupinových prínosov. Čo však abscentuje, je plynulá nadväznosť jednotlivých osobnostných či skupinových iniciatív z jednotlivých období. Ako poukázal už Teodor Münz, „bolo zlou tradíciou našej filozofie, že jej jednotlivé epochy sa tváril, akoby nič nevedeli o predchádzajúcich domácich epochách, ba ani o súčasných odlišných prúdoch u nás. Trnavskí filozofi akoby nevedeli o prešovských, a vice versa, osvietenci akoby nevedeli ani o jedných z nich atď. Napriek tomu tu však bola neuvedomená kontinuita.“ ([15], 183) Tento fenomén „ne-komunikácie“ bol efektom hermetickosti kultúrnych enkláv (etnických či konfesijných), keď majú určité spoločenské tendencie uzatvárať sa voči vonkajším, „cudzorodým“ ingerenciám, a poznačil aj naše duchovno-kultúrne dejiny.

Mali by sme si však uvedomiť a pripustiť bez zbytočných rozpakov (a viac-menej dobre utajených pocitov menejcennosti), že hoci nemôžeme hovoriť o nepretržitej, kontinuitnej striktné filozofickej línii, ako to bolo v západoeurópskom kultúrnom okruhu, o rozvíjaní jednotlivých filozofických škôl, smerov, prúdov a koncepcií vynikajúcimi (geniálnymi) osobnosťami, ktoré by plynule nadväzovali na seba a ktoré by prinášali vlastné nové, originálne idey, koncepcie a školy, neznamená to, že by sme na Slovensku nemali vlastnú myšlienkovú (filozofickú) tradíciu. Akoby jednotlivé postavy slovenských kultúrnych a myšlienkových dejín nepestovali filozofickú kultúru a nerozvíjali vzdelanosť v tejto špecifickej podobe. Prezieravý postoj niektorých

slovenských intelektuálov, a osobitne niektorých filozofov (a to nielen „postmodernistov“), k tradícii slovenského filozofického myslenia je neadekvátny a je prinajmenšom rezultátom ich nedostatočného záujmu o vlastné dejiny či aj efektom ich osobnej indolencie. Svoj podiel na tom majú pochopiteľne aj samotní historici, pokiaľ nesprostredkujú minulosť vlastného spoločenstva v takej podobe, aby intelektuálne výkony minulosti oslovovali súčasníkov, aby sa pociťovali ako živá súčasť kultúrnej tradície, a nielen ako antikvárna záležitosť, a tiež aby v nej súčasní slovenskí vzdelanci videli hlbšie korene vlastného intelektuálneho úsilia. Historické pramene by mali byť skúmané nielen ako fragmenty historickej skutočnosti dokladajúce prejavy minulej kultúrnej vyspelosti, ale historici by mali sprostredkovať ich vnímanie ako článkov neukončenej tradície, ako toho, čo by mohlo tvoriť určitý základ aj súčasného myšlienkového pohybu práve ako jeho živá súčasť (to by bola ideálna situácia sprítomňovania myšlienkového dedičstva; my sme však svedkami skôr opaku, nielen antikvovania, ale aj vytesňovania, represie minulosti v jej autentickej, neideologickej podobe). Možno je to trochu neskromné, no predsa by sme chceli očakávať aj od historikov filozofie, že prispejú k takej inovácii filozofického diskurzu, ktorá by vychádzala z postulátu, že „okrem historizovania, ktoré filozofiu vracia do minulosti a uzatvára do kruhu sebainterpretácií, jestvuje aj historizovanie, čo filozofiu, naopak, otvára a posúva k novým obsahom. Pri tejto druhej verzii sa do histórie vstupuje s nádejou, že nás jej pohyb vynesie niekam dopredu, k novým pokračovaniam“ ([14], 224).

Hoci v prípade dejín slovenského filozofického myslenia nemožno hovoriť o rozvíjaní imanentnej filozofickej problematiky v takej podobe v a takom rozsahu ako v európskej filozofickej tradícii, nemožno ignorovať či negovať minulosť, ktorú sme zdelili po našich predkoch aj v tejto kultúrnej oblasti. Aj preto sa historici opätovne pokúšajú re-konštruovať tradíciu či líniu kontinuity nášho filozofického myslenia. Treba tiež uviesť, že krehkosť imanentnej, kontinuitnej špecifickej filozofickej tradície, ktorá sa môže javiť ako ústredný problém slovenskej filozofie (ako taký je tematizovaný napr. v tzv. *Syntéze I* [4]), nemusí znamenať a neznamenala taký „osudový“ problém a už vôbec nie úplnú neexistenciu filozofického myslenia vo vlastnom slovenskom duchovno-kultúrnom prostredí.

Neubránime sa však otázke, nakoľko je stratégia kontinuity oprávnená, nakoľko je aj dnes účinná či produktívna? Môže sa ukázať takáto stratégia ako viac-menej nenáležité uplatňovanie výkladovej schémy, ktorá nielenže je už nečasová, ale nezodpovedá danému predmetu, objektu skúmania (naviac ako „konštru“)? Na podporu takýchto pochybností by sme mohli uviesť, že možno tu nie sú „k dispozícii“ nejaké jednotlivé dejiny so svojou nevyhnutnou vnútornou logikou vývinu, ale viac-menej iba jednotlivé „udalosti“ (niekedy možno aj prevažne epizodické výskyty). V takom prípade by bolo možno lepšie hovoriť o istých etapách, ktorých re-konštrukcia môže priniesť možno aj náčrt ich následnosti. Z tohto aspektu by nebola neoprávnená aj taká interpretácia, ktorá by mohla vychádzať z výčitky, že kontinuitný model predstavuje variant modernistického pohľadu, ktorý sa usiluje nájsť prvky potvrdzujúce, že tu išlo o istý príbeh, malý „veľký príbeh“, istú „našskú“ metanaráciu dejín filozofického myslenia. Z tohto („postmodernistického“) stanoviska sa prílišné zdôrazňovanie myšlienkového kontinuity môže javiť takpovediac „passé“, takejto interpretačnej perspektíve už niektorí neuveria; je okrem iného príliš poplatná historicizmu.

Ak nám ide o želaný nový pohľad na túto oblasť našich kultúrnych dejín a nechceme byť dogmatickí – ani v zmysle tradičného, ani postmodernistického pohľadu –, potom nemožno zavrhnúť ani samotnú ideu kontinuity, spochybňovať realnosť kontinuitných javov či aj oprávnenosť sledovania kontinuitných línií. Pripúšťame, že platí, že základné štruktúry skutočnosti nie sú jednotné, ale diferentné, samotná skutočnosť nie je homogénna, ale heterogénna ([22], 30), a potom aj kontinuita platí len v obmedzených oblastiach a rámcoch, pretože podstatnejšie sú zlomy, pretržitosti, diferencie a rôznosti. A mohli či mali by sme doplniť, že táto „platnosť“ závisí aj a práve od kontextu určitej interpretačnej perspektívy. Sledovať nárast rôznosti, diferencií, pluralizácie potom môže byť produktívnejšie ako konštruovanie kontinuity v myšlienkových dejinách takpovediac za každú cenu. Ale nielen tam, kde jej takmer nebolo, ale najmä tam, kde išlo o hlbšie príčiny diferencií a rôznosti. Uvedený prístup by však mal či mohol hľadať nielen pretržitosť, zlomy a diferencie, ale vo fragmentárnosti filozofickej tradície u nás by nemusel nevyhnutne nachádzať prejav jej slabosti, ale do určitej miery aj prejav jej otvorenosti. Takýto prístup tiež „káže“ nielen odmietnuť každý nárok na univerzalizáciu či absolutizáciu niektorého parciálneho diskurzu, ale aj nenadradovať jednu paradigmu nad druhú, a to na základe poznania partikulárnosti a uznania rôznosti a rovnoprávnosti odlišných myšlienkových foriem, resp. rovnomernej legitimacy diferentných názorových hľadísk ([22], 41).

Naša argumentácia však nemá slúžiť na úplné spochybnenie oprávnenosti stratégie kontinuity pri výskume a interpretácii tejto oblasti. Naopak, má ukázať na otvorenosť našej výskumnej stratégie. Sme presvedčení (a že nejde iba o subjektívne presvedčenie, to možno doložiť výsledkami dosiahnutými slovenskou historiografiou v tejto oblasti), že obdobne ako iné oblasti kultúrnej tvorby (napr. slovenská literatúra) aj slovenská filozofia predstavuje špecifickú oblasť kultúry, že ide o svojho druhu osobitý kultúrno-vývinový rad, ktorý zahrnuje osobnosti, diela, školské a kultúrne podhubie aj určitú vývinovú dynamiku, t. j. že máme vlastnú (primerane bohatú) tradíciu slovenského (filozofického) myslenia.

Sila tradicionality. Na otázku, prečo nie je na Slovensku bohatšie rozvinutá filozofická tradícia, by bola možná lapidárna odpoveď: pretože v slovenskej societe je hlboko zakotvená magická mentalita v kultivovanej podobe manifestovaná prostredníctvom náboženského pohľadu na svet. Slabosť tradície pestovania kritickej, filozofickej reflexívnosti v domácom etnicko-kultúrnom prostredí súvisela s dominanciou náboženského myslenia v ňom. Intelektuálnu vrstvu reprezentovali predovšetkým teológovia, kňazi. Títo v duchu prostredia, ktoré ich sformovalo, chápali filozofiu ako pomocníčku teológie, ktorá mala dlhé storočia duchovno-kultúrnu hegemoniu, nenarušenú ani rapso-dickými prienikmi myšlienok európskej modernity.

Náboženstvo ako určitá svetonázorová doktrína, ako aj duchovný základ životnej praxe zohrávalo v spoločenskom aj individuálnom živote centrálnu úlohu. Myseľ znepokojená metafyzickými otázkami môže nachádzať predpripravené odpovede v nábožensko-teologickom výklade týchto záhad. Tam, kde náboženstvo odpovedá na väčšinu metafyzických, životných, existenciálnych a etických otázok človeka, tam sa ťažšie uchytí semienko skepsy, ktorá je základom filozofického pýtania sa, východiskom každého filozofického skúmania. Nepociťovala sa potreba hľadať nové, pretože to, čo je

nové, je neisté, vzbudzuje pochybnosti, vyžaduje racionálne overenie, potvrdenie. Náboženstvo (a teológia) poskytuje onú „hlbinu bezpečnosti“ a zároveň vytesňuje potrebu ďalšieho zotázňovania, spochybňovania týchto bytostných otázok; potreba ich kladenia a rozvíjania na filozofickej úrovni a filozofickými prostriedkami sa do značnej miery saturuje, pretože pravda je daná (má transcendentný, boží pôvod), ide „len“ a práve o jej sprostredkovanie, zjavovanie, akceptáciu, pričom racionálne zdôvodňovanie tohto procesu je „adekvátnou“ úlohou filozofie ako pomocnej vedy, ancilly teológie.

Slovenské myslenie korení v silnej vnútornej náboženskej tradícii tohto spoločenstva. Je to náboženský obraz sveta, v ktorom dominuje sila viery a presvedčenia nad silou racionality a fakticity. Slovenská duša je potom oprávnené vnímaná ako „naturaliter christiana“ ([5], 115). Ak pripustíme, že slovenské prostredie bolo prevažne determinované náboženským pohľadom a výkladom sveta, rezultuje z toho, že aj slovenské (filozofické) myslenie bolo ním výrazne poznačené. Znamená to, že nemožno ignorovať či podceňovať túto vrstvu tradicionality, povedomie o ktorej bolo v minulom režime zatlačované, zamlčované, dielo osobností spätých s touto tendenciou sa neraz dezinterpretovalo, diskvalifikovalo ako „tmárske“, fideistické, idealistické a odsudzovalo ako „reakčné“. Táto línia slovenského myslenia sa tak celkovo negovala. Paradoxne sa nám navyše aj problém kontinuity-diskontinuity slovenského myslenia objavuje v novom svetle – náboženské myslenie sa totiž ukazuje ako nositeľ zreteľnej duchovnej kontinuity (hoci bolo tiež rozčesnuté konfesiónálne od čias reformačno-protireformačných stretov).

Avšak prijať interpretáciu zdôrazňujúcu vnútornú náboženskú tradíciu slovenského kultúrneho milieua znamená aj radikálne spochybníť tú výkladovú, až paradigmatickú schému, ktorú uplatňovali na výklad dejín slovenského (filozofického) myslenia „pokrokársky“ orientovaní historici (či už išlo o pozitivisticky orientovaných masarykovcov, alebo neskôr o materialistických marxistov). Títo vniesli do výkladu našich myšlienkových dejín (t. j. aj slovenskej filozofie) interpretáciu o ich určujúcej tendencii v smere rozvíjania pokrokových, resp. pokrokárskych ideí (staršie výklady zdôrazňovali ich masarykovsko-reformačno-humanistický výklad). Marxistická interpretačná optika kladla do popredia tzv. pokrokové (až revolučné) tradície v našom myslení a osobitne leninisti zdôrazňovali potrebu sledovať „prenikanie materialistických tendencií do rozvoja myslenia“ ([3], 34). Po desaťročiach komunistickej indoktrinácie ateizmom a materializmom, keď nezaujato a triežvo posudzujeme skutočnosť, resp. historické fakty, javí sa nám slovenská myšlienková tradícia odlišne, a preto vyššie uvedené interpretácie treba posudzovať ako zvonku, apriórne vnesené interpretačné schémy (v mnohom s rovnako apriórnu ideovou, až ideologickou motiváciou). Faktom je však aj to, že práve v prostredí nábožensky dominujúceho myslenia dochádzalo k ostrému vyhraňovaniu sa voči novovekej európskej modernite či aj proti modernistickým myšlienkovým iniciatívam (najmä pokiaľ boli vnímané ako nositeľky sekularizačných, až ateistických tendencií). Netreba strácať zo zreteľa, že hoci nebolo jednoduché presadzovať intelektuálnu modernitu západoeurópskeho typu v našich domácich podmienkach, ani takéto úsilie u nás neabsentovalo (a bolo prítomné najmä v línii myšlienkového imanentizmu).

Tradícia modernity. Ako presvedčivo ukázal S. Toulmin, jednou z línii moderného myslenia v európskom kontexte bol od 17. storočia racionalizmus.

Racionalizmus modernity sa rozvíjal v znamení túžby po jasnosti a presnosti (povestné „clare et distincte“ R. Descarta), postulovania potreby ontologicko-noetickej istoty (východísk, predpokladov i výsledkov), hľadania striktno racionalistickej metódy (s fyzikou ako vzorovým modelom), univerzálnych, všeplatných riešení, empirických procedúr a rigorózneho formálnologického usudzovania, vytvárania abstraktných teórií, všeobšiahlych systémov odhaľujúcich poriadok („řád“) sveta (prírody i ľudského sveta) ([20], 198).

Pohyb k modernite „odštartovaný“ v Európe v 16. a 17. storočí k nám „presakoval“ po kvapkách, ale predsa. Modernita sa vyklúvala vo fragmentoch, prebleskovala v náznakoch. Ak začiatok novoveku je totožný s počiatkami myšlienkovkej modernity, potom táto začína u nás v 17. storočí, resp. jej prvú odozvu môžeme nájsť na pôde „prešovskej školy“, ktorú možno považovať (obrazne i fakticky) za vtedy najvýchodnejšiu baštu európskej modernej filozofie (najmä vďaka takým „vstupom“, výkonom, ako bola Bayerova recepcia baconizmu, resp. indukcionizmu). Bayerov baconizmus predstavoval osamelý pokus o vnesenie prvkov modernity do slovenského intelektuálneho (protestantského) prostredia, ale s „presakovaním“ impulzov modernity sa stretávame aj v okruhu kultúrneho katolicizmu, napr. na pôde katolíckej Trnavskej univerzity. Išlo tu o vyrovnávanie sa s podnetmi novovekých myšlienkových iniciatív, ako boli: heliocentrizmus M. Kopernika, paradigmy mechanizmu newtonovskej fyziky, empirizmus J. Locka, noetický skepticizmus a subjektivismus R. Descarta, apriorizmus transcendentálnej filozofie I. Kanta a mnohých iných postáv a smerov modernej európskej filozofie a vedy.

Možno tak uvažovať o rodiacej sa (či zárodočnej) myšlienkovkej linii (slovenskej) modernity. Táto sa odvíjala na pozadí inšpirácií, ozvien, recepcie západoeurópskeho moderného, novovekého myslenia.

Pri sledovaní podôb filozofického myslenia je potrebné predovšetkým ukázať na recipovanie iniciatív modernej vedy a filozofie na jednej strane a na tematizáciu noetických, logických a iných filozofických problémov na strane druhej tak, ako sa nastoľovali už od prešovskej školy cez trnavskú univerzitu, osvietenské učené spoločnosti, romantickú filozofiu národa až po profesionalizáciu slovenskej filozofie v 20. storočí. Rozvoj tejto imanentno-filozofickej línie (aj a práve v rámci či na báze školskej či akademickej filozofie) tak bol bezprostredne naviazaný na podnety z európskej filozofie. Napr. problematika teórie poznania sa na Slovensku tematizovala osobitne vo väzbe jednak na tradíciu, t. j. neoscholastickú filozofiu (luteránsku v Prešove, tomistickú v Trnave), ale aj na nové impulzy, ktoré prichádzali s rozvojom novovekej noetickej filozofie, resp. filozofie modernity s jej empiricko-racionalistickým imanentizmom.

Netreba však strácať zo zreteľa, že hoci tu prebleskovala myšlienková modernosť, stále určovala intelektuálnu a duchovno-kultúrnu atmosféru doby paradigma teologického obrazu sveta (ako sme na ňu, resp. jej význam už poukázali). Proti moderným či modernistickým myšlienkovým iniciatívam (najmä preto, že tie boli nositeľmi sekularizačných tendencií) tu stál vlastnou tradíciou overený duchovno-kultúrny prúd založený na paradigme transcendencie. Spomeňme len kritiku modernistických koncepcií filozofie subjektu R. Descarta a transcendentalizmu, resp. agnosticizmu I. Kanta na pôde Trnavskej univerzity či neskôr odmietnutie celého smerovania novovekej sekularizovanej filozofickej tradície F. Jehličkom a ešte neskôr vyhranene vymedzovanie sa zoči-

voči novovekej európskej modernite u našich náboženských filozofov 20. storočia (A. Spesz a ďalší). Podstatné však bolo to, že hoci naďalej dominoval tradičný teologický výklad sveta založený na dogmách a autoritách, na tradičnej paradigme transcencie, emancipujúca sila sekularizujúceho, racionalistického, vedeckého myslenia prenikala aj do centier vzdelanosti na Slovensku.

Hoci sa v slovenských podmienkach nestretávame s takým kompaktným a kontinuitným „vpádom“ modernity, racionality a vedy ako v západoeurópskych krajinách, predsa sa aj v našich podmienkach tvorili zárodky a predpoklady toho, aby sa postupne presadzoval nový, moderný obraz sveta. Toto úsilie malo viaceré styčné body, môžeme nachádzať (či len pripomenúť) niektoré príbuznosti i podobnosti v rôznych obdobiach intelektuálneho vývinu na Slovensku. Jednotlivé iniciatívy v rozličných obdobiach spájajú podobné fúzie k európskej modernite. Tak môžeme viesť prekvapivé paralely medzi úsilím filozofov „prešovskej školy“ zo 17. storočia a programovým úsilím filozofických a vedeckých scientistov u nás v 20. storočí. Ak Ján Bayer preberal myšlienky F. Bacona o vedeckej metóde a význame empiricky zakotveného poznania, Igor Hrušovský, ktorému imponovalo novátorstvo Baconovej filozofie, jeho úsilie o radikálnu zmenu celkovej filozofickej a vedeckej paradigmy na báze empirizmu a praxe ([9], 111), sa v spolupráci s jeho druhmi z Vedeckej syntézy zasa inšpiroval súčasnými snahami filozofov Viedenského krúžku v záujme programu zexaktnenia vedeckej metodológie a výstavby vedeckej (filozofickej) teórie na báze moderného vedeckého (logického) empirizmu. Môžeme poukazovať na ďalšie paralely: ak Izák Caban ostro polemizoval s ortodoxným Eliášom Ladiverom v otázke zloženia hmoty, matérie a obhajoval atomistickú koncepciu, o vyše štvrttisícrocie (cca 250 rokov) neskôr I. Hrušovský vedie nemenej vášnivé polemické spory s dogmatickými marxistami v otázke materiality bytia a vypracúva vlastnú dialekticko-štruktúrnú koncepciu bytia (resp. objektívnej reality). Odkrýva sa nám tak neustály priebeh inšpirácií, či až akási symbolická špirála prenikania ideí európskej filozofickej modernity na Slovensko. Desaťročia ba storočia prebiehal v mnohom obdobný zápas o kreáciu vlastných filozofických koncepcií slovenských filozofov v bezprostrednom kontakte s moderným svetovým myslením. Tento proces však nekončí; neukončili ho ani nábožensko-teologické spory reformácie s protireformáciou, reglementácia školskej filozofie cirkevnou či štátnou vrchnosťou a neskôr ani desaťročia trvajúce panovanie „jediného vedeckého svetonázoru“.

Napriek vyššie uvedeným pochybnostiam a námietkam a vzhľadom na uvedený náčrt tradície modernity preto konštatujeme, že slovenské myslenie či, inak povedané, myslenie slovenských vzdelancov sa odjakživa pohybovalo v istej kontinuitnej (hoci medzerovitej) línii, a to v oscilácii medzi tradíciou a modernou. Aj a práve preto sa domnievame, že by sme mohli v dejinách slovenského filozofického myslenia sledovať kontinuitu stretov a oscilácií medzi nimi hovoriť o nej. Bola to kontinuita individuálnych iniciatív a výkonov, aktivity niektorých pozoruhodných intelektuálnych enkláv, ale aj utvárania diferencií a rôznosti, rodenia myšlienkového pluralitu na pozadí trvalého stretávania tradície a modernity. Táto oscilácia bola aj výrazom pohybu medzi uzatváraním sa a otváraním sa; nielen voči vonkajším podnetom, ale aj k pluralitnému videniu problémov neviazanému doktrínálne nábožensky, konfesiónálne či ideologicky.

Toto stretávanie a konfrontovanie (týchto dvoch pohybov či tendencií) by sme mohli ilustrovať na diferencovanosti ciest nášho filozofického myslenia v prvej polovici 20. storočia. Tento proces sa svojím spôsobom „odštartoval“ sporom o novovekú (modernú) filozofiu na Slovensku, ktorý prebehol práve pred storočím (išlo o polemiku medzi tomistom F. Jehličkom a masarykovcom, hlasistom A. Štefánkom; (bližšie [1], 134 – 142)). Od tohto sporu môžeme sledovať odvíjanie dvoch línií slovenského filozofického myslenia 20. storočia: línie modernej, sekularizovanej filozofie, založenej na báze paradigmy imanencie, a línie tradicionalistickej, nábožensky zakotvenej filozofie, rozvíjanej na báze paradigmy transcencie. Obe tieto línie a paradigmy konkretizovali vo svojej filozofickej tvorbe viaceré osobnosti, výrazné postavy slovenského filozofického života – v paradigme imanencie slovenskí masarykovci, najmä Svätopluk Štúr, novopozitivistu Igor Hrušovský, Stanislav Felber a ďalší; v paradigme transcencie novotomisti tradičnejšej (Alexander Spesz, Cyril Dudáš) i modernejšej orientácie (Ferdo Skyčák ml., Ladislav Hanus), blondelisti (Štefan Polakovič), ako aj intuitivisti (Jozef Dieška, Maximilián Chladný-Hanoš) a ďalší.

Poznamenajme, že tu iba skicujeme základné kontúry prenikania myšlienkového modernity, resp. jej stretávania s tradicionalitou v slovenskom kultúrnom prostredí. Sledovanie zrodu myšlienkového (filozofickej, vedeckej) modernity v slovenskom prostredí znamená aj skúmanie charakteru modernej slovenskej kultúry, jej predpokladov pre ďalší rozvoj v neustávajúcom plodnom kontakte so svetovou vedou, kultúrou a myslením.

Modlárstvo vo filozofii. Rubom úzkeho prepojenia slovenského myslenia s vonkajšími podnetmi bolo časté preberanie cudzích myšlienkových vzorov, ale naviac aj nekritické uctievanie autorít a ich myšlienok s nedostatočnou odvahou podrobovať ich (aj nemilosrdnej) kritike na základe vlastného poznania. Takéto modlárstvo poznačilo dejiny slovenského myslenia, ním je poznamenaný aj intelektuálny vývin v 20. storočí (na ňom „rozkvitol“ slovenský marx-leninizmus) a s ním sčasti zápasí aj súčasná slovenská filozofia; na tento jav poukázali viacerí slovenskí filozofi. T. Münz upozornil (v 90-tych rokoch) na to, že slovenskí filozofi sa ešte stále opierajú o vonkajšie autority a neraz pri nich zotrávajú, akosi sa im nechce „pustiť“ sa po učňovských rokoch u cudzích majstrov na vlastné krídla“, ísť vlastnou cestou, vykročiť dopredu a po novom ([16], 73).

Obdobne adresoval slovenským filozofom výtku L. Kvasz: „Systematicky zabúdame na našu minulosť, na ľudí, ktorí tu pred nami niečo napísali. Miesto toho sa neustále upíname k rôznym cudzím vzorom.“ ([12], 407)

Na potrebu samostatnosti a racionality v intelektuálnej činnosti a autonómnosti konania kladol dôraz v slovenskom prostredí už pred takmer dvesto rokmi osvietenec Ján Laurentzy vo svojej nemilosrdnej analýze autoritárstva a dogmatizmu v myslení. Svoju kritiku modlárstva vo filozofii (ktorou svojím spôsobom nadviazal na baconistickú interpretáciu filozofických idolov J. Bayera, analyzujúc najmä tzv. *idola theatri*) adresoval tým, ktorí miesto filozofovania sa skôr pridŕžávajú cudzích filozofických teórií, „vidia iba cudzími očami“, nechávajú sa viesť cudzou autoritou, nekriticky preberajú myšlienky autorít, mechanicky omieľajú cudzie názory a to všetko na úkor kritického, analytického skúmania skutočnosti prostredníctvom vlastného rozumu a na základe

skúsenosti. Poukázal na to, že prílišná náklonnosť k cudzím filozofickým zásadám spôsobuje, že „niekto radšej chce nasledovať filozofického vodcu, čo aj hocako tápajúceho, než byť sám sebe vodcom, radšej sa chce domnievať, veriť alebo dať sa presvedčovať, než skúmať pravdu a o nej sa presvedčať, skôr zbožňovať filozofickú modlu, ako velebiť pravdu a jej silné argumenty“ ([13], 336). Táto osvietenská kritika nestratila svoju naliehavosť ani v súčasnosti, najmä po desaťročiach oficiálne inštitucionalizovaného modlárstva vo filozofii, ktoré (máme niekedy neodbytný dojem) bolo v poslednom desaťročí vystriedané iba jeho pluralizovanou obdobou. Možno je do istej miery oprávnené zdôvodňovať túto závislosť od importu „cudzích“ konceptov a obhajovať jej „vedľajšie produkty“ faktom zaostávania našej filozofie a vedy „za svetom“ v dôsledku ich izolovania v minulých desaťročiach a úpornou snahou dobehnúť zameškané, obnoviť kontakt so súčasným filozofickým prúdením vo svete. Ale predsa, neostáva, než pripomenúť, že hoci nebolo nevyhnutné začínať úplne odznova a filozofická scéna sa postupne pluralizovala vcelku plynulo, neprišlo tu k výraznejšiemu vyrovnávaniu s vlastnou minulosťou, a preto sa treba pýtať, či mohol tento proces prebehnúť hladko a bez následkov. Zo včerajšieho objektu kritiky sa neraz „zrazu“ stala (nekriticky) uznávaná autorita, z ešte včerajších kritikov tzv. buržoáznej filozofie sa stali takmer zo dňa na deň plamenní vyznávači a propagátori týchto rozmanitých („dekadentných“, dnes módných) filozofických smerov a postáv súčasnej svetovej filozofie. Je otázne, či možno všetko pripísať zväzujúcemu pancieru totalitného režimu a ním všetko vysvetliť; napríklad nedostatok odvahy nevidieť „iba cudzími očami“, ale vychádzať aj z domácej myšlienkovvej tradície a riadiť sa princípmi vlastného kritického intelektuálneho úsilia. Poznamenajme, že akokoľvek sa môže zdať, že perspektíva slovenskej filozofie je v jej radikálnej diskontinuite s minulosťou, je zrejmé, že aj po diskontinuitnom prerýve zo začiatku 90-tych rokov sa tu zachovávajú, resp. obnovujú určité línie či tendencie, ktoré v nej boli založené už v dávnejšej či nedávnej minulosti.

Problém receptivity. Pokiaľ ide o slovenskú filozofickú tradíciu, zrejme platí, že pokiaľ sa na Slovensku pestovala filozofia či pokiaľ sa filozofia slovenskej spoločnosti „týkala“, uskutočňovalo sa to myšlienkovými prostriedkami, ktoré tu boli k dispozícii, a to aj a práve vďaka západoeurópskej filozofickej tradícii. Možné nadväzovanie na vyspelé kultúrno-filozofické dedičstvo záviselo od bezprostredných kontaktov s ostatným svetom. Snaha byť neustále v kontakte s najnovším vývojom filozofického myslenia sa neprejavovala len v úpornom (hoci niekedy viac sporadickom) preberaní aktuálnych myšlienkových podnetov, ale – pri značnom vývinovom zaostávaní domáceho intelektuálneho milieua – rezultovala aj v určitom receptívnom výraze našej filozofie. Aj vzhľadom na nevýraznú kontinuitu domácej intelektuálnej a najmä špecifickej filozofickej tradície malo tak toto myslenie (na prvý pohľad výlučne) takýto rezonančný, reproduktívny a aplikačný ráz. „Významným filozofom bol u nás ten, čo pobadal významného západného filozofa a preniesol jeho myšlienky k nám. Táto tendencia sa udržiavala u nás stáročia.“ ([16], 71)

Model receptívnosti, ktorý vníma domáce kultúrne prostredie iba ako rezonančnú dosku vonkajších vplyvov, stavia na substanciálnosti dualizmu centrum – periférium (a zdôrazňuje pritom hegemonizmus centra a pasívnu závislosť, netvorivosť civilizačnokultúrnej provincie; ignoruje, že aj plody periférie predstavujú „fenomény sui generis“,

že aj periférie sú špecificky tvorivé). Takýto prístup sa v niektorých oblastiach (napr. umenovedy) ukázal už dávnejšie ako prekonaný ([2], 149 – 150).

Na druhej strane však vždy a všade tam, kde sa recipovali aktuálne európske myšlienkové iniciatívy (od F. Bacona, Ch. Wolffa, I. Kanta, J. G. Herdera, G. W. F. Hegela, J. F. Friesa až po B. Croceho, R. Carnapa a ďalších) a transponovali sa tak do nášho kultúrneho, resp. multikultúrneho prostredia, išlo o nezanedbateľné prínosy. Treba spomenúť, že v odlišnom kultúrnom, konfesionálnom a etnickom milieu bola reakcia na tieto impulzy rozmanitá aj úplne odlišná; výber z ponuky vonkajších podnetov nebol celkom ľubovoľný, ale určovaný svetonázorovo-konfesionálne; napr. reakcia na Kanta či Hegela bola niekedy až diametrálne rôzna v slovenskom, luteránskom, a katolíckom či maďarskom, kalvínskom prostredí. A tu bolo podstatné, nakoľko tieto impulzy a inšpirácie neboli prenesené mechanicky, t. j. bez ohľadu na domáci kontext, jeho potreby a „očakávania“.

Proti prístupu, podľa ktorého sa za hodnotnejšie považujú také idey, koncepty (či -izmy), ktoré chcú byť čo možno najvernejšou transkripciou (a importom) pôvodného originálu, by sme mohli uviesť, že „všetko netvorivé recipovanie vonkajších podnetov a každá improvizácia je tak či onak falošná a môže mať len krátkodobý a iluzórny úspech“ ([7], 10). Nejde však iba o otázku netvorivej imitácie. Zastávame názor, že de facto nie je možné presadiť a trvalo, hlbšie zakotviť, zakoreniť do domáceho milieu cudzie prvky („implantáty“), bez toho, aby pre to: a) neboli vytvorené receptívne podmienky, predpoklady v ňom samom, b) tieto (impulzy) neboli prijímajúcim prostredím transformované. Domáce prostredie na ne reaguje svojzákonne, t. j. prispôsobuje tieto podnety, impulzy (tradične vyjadrené: „vplyvy“) vlastným potrebám, vlastnému vnútornému štruktúrnemu usporiadaniu ([6], 85). Tam a vtedy, keď štruktúrna nepripravenosť prostredia bola výrazná, dochádzalo k „neorganickému“ vnášaniu vonkajších prvkov, a preto sa tieto čoskoro strácajú, nie sú adekvátne absorbované, ale sú (boli) vypudené, resp. odozva zaniká aj s pôvodným recipientom či propagátorom.

Nemožno však strácať zo zreteľa, že to, čo sa (na prvý, povrchný pohľad) javí ako číra receptívnosť, môže byť a je práve prejavom úsilia adekvátne zodpovedať na určitú (objektívnu) potrebu. V rozvíjajúcej sa kultúre sa oprávnené (a zväčša selektívne) siaha po vonkajších podnetoch vtedy, keď treba zaplniť chýbajúce medzery v domacom intelektuálnom prostredí (kultúra vnútorne, vo svojej autonómnosti oslabená, však výraznejšie podlieha externým ingerenciám). Pripustenie takejto vnútornej potreby („objednávky“) by však nemalo viesť k hypertrofii záujmu o tieto „vplyvy“ a k neadekvátnemu zdôrazňovaniu „závislosti“. Výskum zdôrazňujúci jednostranné interakcie, dokladajúci formy externých kontaktov, či dokonca ich samoučelné hromadenie a faktografickú registráciu odkazov na „originály“, dáva domáce myšlienkové prostredie do neadekvátneho vzťahu k vonkajšiemu okoliu; a navyše, „hodnota“ myšlienkovej tvorby sa odmeriava stupňom závislosti od cudzích vzorov. Preceňovať „vplyvy“ znamená zastierať pochopenie vlastného vývoja danej oblasti „otázkami epizodickej mimosystémovej genézy“ ([11], 17). Takýto prístup nielen odkazuje na prekonanú fázu vedeckovýskumnej praxe, ale ak sa naďalej a sústavne uplatňuje, neubránime sa dojmu, že môže ísť o rafinovanú podobu spochybňovania, až negácie vlastnej (národnej) myšlienkovej tradície. Postihnúť dejinný zmysel vlastnej kultúry znamená identifikovať „vnútorného ducha“ (ale nie onoho hegelovsko-štúrovského), imanentnú povahu

a potencialitu národnej kultúry, poznať individuálnu špecifickosť tvorcov i diel, stanoviť osobitosti myšlienkových podôb kultúry vlastného spoločenstva. To všetko (a čo s tým súvisí) rozhodne nie je jednoduché, najmä ak sa rezignuje na skúmanie vnútornej súvislosti imanentnej dynamiky skúmanej oblasti, jej vývinovej energie, a naopak sa prikračuje k priamočiaremu dokladaniu, registrácii a prezentácii externých „vplyvov“. Takto limitovaný prístup možno prekonať úsilím o komplexnejší metodologický postup opierajúci sa o domáce i svetové výdobytky dosiahnuté v tejto oblasti.

Domnievame sa, že je naďalej ako východisková báza aplikovateľný koncept imanencie štrukturalistickej školy, podľa ktorého vonkajšie impulzy (vplyvy) sa musia organicky zakomponovať, zapájať do kontextu vnútorného prostredia. „Takýto možný zásah zvonka, len čo vzniká, musí sa čiastočne prehodnotiť a tak zaštruktúrovať do príslušnej štruktúry ako celku,“ povedané slovami jazykovedca Ľudovíta Nováka ([19], 9). Odkazujeme tu na koncept imanentného vývinu, ktorý v rámci slovenskej štrukturalistickej školy filozoficky rozvinul I. Hrušovský v 40-tych a 60-tych rokoch 20. storočia (pozri napr. [8], 8 – 11; spomeňme, že prvky tohto konceptu si osvojili aj niektorí „mladší“ marxistickí historici filozofie; pozri [21]). Ide o metodologický postup (nezrie-kajúci sa, ale naopak, hlásiaci sa k domácej tradícii), ktorý chce vysvetľovať slovenské myslenie ako svojprávnny kultúrny fenomén, a to z neho samotného (ale nie izolovane), ako štruktúru, ktorá má autonómne vnútorné usporiadanie a zmeny ktorej nastávajú predovšetkým na základe vnútorných dispozícií, ako aj vonkajších podnetov. Tieto sú akceptované (absorbované) potiaľ a natoľko, nakoľko sú na to vytvárané predpoklady vnútri „domácej“ štruktúry. Poznamenajme, že dnes už (snáď) nie je nevyhnutné zdôrazňovať, že vnútorná usporiadanosť určitého konkrétneho javu je samostatná len podmienene a nemožno ju ponímať oddelene od vonkajších vzťahov (superštruktúry); ako musel „v oných rokoch“ v snahe čeliť dogmatickým výtkam z imanentizmu zdôrazňovať I. Hrušovský ([9], 153).

Tento prístup štrukturalistickej metodológie (keď za rozhodujúce je považované prijímajúce prostredie) je blízky aj obdobným systémovým prístupom, uplatňovaným napr. v stratégii prekladu alebo v komparatistike, ktoré sa ich snažili rozvinúť (napr. komunikačná teória). Tu už potom nejde o otázku skúmania jednosmerných impulzov, ale o analýzu vzájomnej interakcie a komunikácie kultúr, ideí, diel (textov i metatextov). Tzv. cudzie vplyvy sa totiž môžu „zvládať“ diametrálne odlišným spôsobom: pasívne receptívne, ale aj aktívne, tvorivo, prínosne pre imanentný rozvoj danej oblasti. Aktívne kreatívna receptívnosť môže byť základom dynamického, plnohodnotného rozvinutia vedeckého, umeleckého, všeobecne kultúrneho života spoločenstva. Takáto interkomunikatívnosť sa môže, pochopiteľne, naplno rozvinúť za predpokladu, že ide o interakciu rozvinutých, plnohodnotných kultúr či vynikajúcich osobností a ich tvorivých iniciatív (výkonov). Ide totiž o to, aby kultúra toho-ktorého spoločenstva nebola iba kultúrou imitatívnou, ale aby bola kultúrou na európskej výške, aby bola kultúrou tvorivých podnetov (povedané slovami R. Jakobsona [10], 10)).

Aj napriek rozmanitým obmedzeniam, môžeme konštatovať, že slovenské (filozofické) myslenie sa rozvíjalo v korešpondencii so súdobou európskou vzdelanosťou, naplňajúc potreby domáceho kultúrno-vzdelanostného prostredia. Ani nepriaznivé spoločenské podmienky (napr. v čase nábožensko-konfesionálnych bojov a stavovských povstaní 17. storočia) nezahatali celkový pozitívny kultúrno-duchovný rozvoj. V jeho

rámci sa rodili a formovali zárodoky novodobej slovenskej kultúry (či už na báze, alebo aj v istom napätí s evanjelickým alebo katolíckym náboženským svetovým názorom) a v spätosti s ňou sa rozvíjalo aj slovenské (filozofické) myslenie.

Môžeme preto konštatovať, že aj keď chýbali (až na ojedinelé výnimky) originálne filozofické výkony (rovnocenné s vrcholnými zjavmi vo svete) bola celková kultúrno-duchovná klíma vo vzdelanostných centrách, resp. u viacerých vzdelancov na patričnej či porovnateľnej dobovej európskej úrovni. Na druhej strane, pokiaľ sa slovenská inteligencia nedostávala do sveta, strácala možnosť oboznamovať sa s najnovšími ideovými prúdmi, ktoré sa šírili zo vzdelanostných centier Európy. Tam a vtedy, keď nebolo možné včas a účinne reagovať na myšlienkové pohyby vo vyspelej Európe, limitovala sa dynamika slovenského myslenia. Táto nepriaznivá situácia a nedobrovoľná izolácia sa nevyhnutne odrazila v názoroch a postojoch časti slovenskej intelektuálnej elity, súčasnou súčasťou autarkie voči všetkému tomu, čo prichádzalo „zvonku“. Navyše sa tým obmedzovala možnosť zrodu nového, nového v starom, prehlbovania rôznosti a práve aj podstatnejšej diferenciacie.

Otázka marginality. Je všeobecne známym faktom, že v slovenskom myšlienkovom prostredí nedošlo k produkcii vlastných originálnych filozofických systémov (až na zopár výnimiek, akú predstavuje v modernom období filozofické dielo I. Hrušovského). Slovenská filozofia napokon nemala nikdy povahu čisto špekulatívnej filozofie. Taktiež platí, že vo filozofickej tvorbe išlo často o aplikácie prevzatých schém a teórií. Iba v menšine prípadov mohlo ísť o ich novotvorbu v patočkovskom zmysle slova ako „novotvorbu z hĺbkového pochopení prítomné fázy toho, čo jest“ ([18], 23). Mohli by sme preto tiež hovoriť (Patočkovými slovami) o myslení „in margine vlastnej filozofie“. Patočkov koncept marginálnej filozofie však neznamená jej podcenenie, ale skôr zdôraznenie, že išlo o filozofiu, ktorá sa pohybovala „in margine“ toho typu filozofovania, ktoré je skúmaním „toho, čo jest“, t. j. myslenia a porozumenia zmyslu bytia vrátane dejinnej situácie človeka, resp. filozofiou *sensu stricto* (otázku, nakoľko sa môže „národná filozofia“ včleniť do patočkovsky chápanej filozofie „tradičného európskeho jadra“, nateraz ponechávame bokom). Napriek tomu, že aj slovenská filozofia má v uvedenom zmysle (osobitne v niektorých etapách) charakter „marginálnej filozofie“ (obdobne ako iné filozofie slovanských národov), neznižuje sa tým jej význam pre vlastnú národnú kultúru. Filozofia tu mala svoje miesto ako špecifická disciplína (kontinuitne prezentná v podobe školskej či akademickej filozofie). Filozofické vzdelanie tvorilo súčasť či výstuž všeobecnej vzdelanosti intelektuálnej vrstvy (akokoľvek úzkej), filozofické idey prispievali k formovaniu svetového a životného názoru intelektuálov, oni samotní boli autormi konceptov a prejavov, ktoré reprezentujú podoby a úroveň myslenia svojej doby. Jeho súčasťou boli aj idey a koncepty iných príbuzných oblastí (teológie, estetiky, etiky, sociológie atď.). Takýto komplexnejší, „širší“ prístup k dejinám našej filozofie predpokladá prípustnosť viacerých úrovní a podôb filozofie a filozofovania a ich rovnocennosť s inými myšlienkovými aktivitami. Súčasne to znamená, že výskum dejín filozofie sa stáva súčasťou interpretácie dejín kultúry a myslenia.

Napriek tomu, že na Slovensku neboli utvárané priaznivé podmienky v celkovom sociálno-kultúrnom milieu ani neskôr v spoločenskom živote a nemožno hovoriť ani

o nerušenom, plnohodnotnom rozvíjaní systematickej filozofie (či systematickom rozvíjaní najvlastnejšej ontologicko-noetickej problematiky) v takom rozsahu a na takej úrovni ako v tých najvyspelejších kultúrach, bolo filozofické myslenie organickou súčasťou kultúrneho, literárno-umeleckého, vedeckého a sociálno-politického života. Najmä tam a vtedy, keď predstavitelia slovenského (filozofického) myslenia prinášali vlastný výklad filozoficko-historických, umelecko-estetických, morálno-etických, sociálno-politických problémov vlastného spoločenstva, získavala ich intelektuálna aktivita (hoci na pozadí „marginálnej“ filozofie) na naliehavosti a významnosti. Vždy išlo aj o otázku uchovania vlastnej identity, o to, nepodriaďovať pohľad na seba pohľadu iných, pretože: „Adekvátne sebaapochopenie je podmienkou, ba dokonca základnou podmienkou ‘organického’ vývoja, teda takého vývoja, ktorý nerozbíja podmienky vlastnej existencie.“ ([17], 66) Ak teda slovenské filozofické myslenie nikdy nechcelo stratiť kontakt s jadrom európskej filozofickej tradície (a hoci ho udržiavalo viac sprostredkovane), súčasne sa sústreďovalo na plnenie najvlastnejších kultúrnych a spoločenských úloh a vo svojich vrcholných okamihoch úspešne preukázalo zaradenosť vlastného spoločenstva v európskom kultúrno-civilizačnom okruhu.

LITERATÚRA

- [1] BAKOŠ, V.: *Kapitoly z dejín slovenského myslenia*. Bratislava, Polygrafia SAV 1995.
- [2] BAKOŠ, J.: *Periféria a symbolický skok*. Bratislava, Kalligram 2000.
- [3] BODNÁR J.: „Filozofia.“ In: *Slovensko. Kultúra – 2. časť*. Bratislava, Obzor 1980, s. 27 – 93.
- [4] KOLEKTÍV: *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku I*. Bratislava, Veda 1987.
- [5] HANUS, L.: *Rozhľadenie*. Trnava 1943.
- [6] HRUŠOVSKÝ, I.: *Vývin vedeckého myslenia*. Trnava, Urbánek 1942.
- [7] HRUŠOVSKÝ, I.: „O dialektike slobody.“ In: *Predvoj IV*, 1968, č. 15, s. 1, 10.
- [8] HRUŠOVSKÝ, I.: „Dialektika štruktúracie a zákonitosti dejín filozofie.“ In: *Filosofický časopis XVII*, 1969, č. 1, s. 6 – 12.
- [9] HRUŠOVSKÝ, I.: *Dialektika bytia a kultúry*. Bratislava, Tatran 1975.
- [10] JAKOBSON, R.: „S Jakobsonem a Bogatyrevem v srpnové Praze.“ In: *Listy I*, 7. 11. 1968, č. 1, s. 10 – 11.
- [11] JAKOBSON, R.: *Studies in Verbal Art. Texts in Czech and Slovak*. The University of Michigan, Ann Arbor 1971.
- [12] KVASZ, L.: „K problému písania filozofie na Slovensku.“ In: *Filozofia* 55, 2000, č. 5, s. 400 – 413.
- [13] LAURENTZY, J.: „Rozprava o modlárstve vo filozofii.“ In: *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení (do roku 1848)*. Praha, Svoboda 1981, s. 332 – 339.
- [14] MARCELLI, M.: „Dvaja majstri.“ In: Farkašová, E. – Bohunická, L. – Marcelli, M. (eds.): *Brnianske prednášky*. Brno, Vydavatelství MU v Brne 2003, s. 204 – 229.
- [15] MÜNZ, T.: „Osvietenská filozofia na Slovensku.“ In: *Filozofia* 37, 1982, č. 2, s. 182 – 193.
- [16] MÜNZ, T.: „Minulosť a budúcnosť slovenskej filozofie.“ In: *Súčasná podoba filozofie a filozofovania na Slovensku*. Zborník príspevkov z I. kongresu slovenskej filozofie. Bratislava, Infopress 1996, s. 70 – 73.

- [17] NOVOSÁD, F.: *Vysvetľovanie rukami*. Bratislava, Iris 1994.
- [18] PATOČKA, J.: *Tři studie o Masarykovi*. Praha, Mladá fronta 1991.
- [19] PAULINY, E.: „Štrukturalizmus za okrúhlym stolom.“ In: *Slovenské pohľady* 82, 1966, č. 9, s. 4 – 12.
- [20] TOULMIN, S.: *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. New York, The Free Press. A Division of Macmillan, Inc. 1990.
- [21] VÁROSSOVÁ, E.: „Nad metódou dejín filozofie.“ In: *Otázky marxistickej filozofie* XX, 1965, č. 4, s. 337 – 349.
- [22] WELSCH, W.: *Postmoderna – pluralita jako etická a politická hodnota*. Praha, KLP 1993.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/4129/24.

PhDr. Vladimír Bakoš, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
SR