

EVIDENCIE A KVÁZI-EVIDENCIE V HISTORIOGRAFII TZV. NÁRODNEJ FILOZOFIE

(O pojme národnej filozofie v maďarskom myslení)

ONDREJ MÉSZÁROS, Katedra maďarského jazyka a literatúry FiF UK, Bratislava

MÉSZÁROS, O.: Evidence and Quasi-Evidence in the Historiography of So Called National Philosophy (On the concept of national philosophy in Hungarian Thought)

FILOZOFIA 59, 2004, No 6, p. 385

The interest in the philosophical past in the frame of the national cultures arose in Hungary at the beginning of the 19th century. The paper examines mainly on the theoretical background of the elaboration of this tradition in Hungarian and Slovak historiographies. The key question is, whether there is any foundation of the basic concepts of these historiographies and what is the nature of these concepts in that case? In the author's view the original problems of the historiography of the so called national philosophies are ambiguous, e. g. the concept of „national philosophy“ itself. The paper tries to reveal various interpretations which make the understanding of this problematic difficult, contributing also to the conflicts within the international, in this case Hungarian-Slovak, discussions of the shared subject: the history of philosophy in the former Upper Hungary. The paper focuses on the articulation of this problem in Hungarian philosophy of the 19th and 20th centuries.

Záujem o minulosť filozofie v rámci národných kultúr sa v Uhorsku začína prebúdať začiatkom 19. storočia. Existujú, samozrejme, určité inkongruencie týkajúce sa tohto začiatku u jednotlivých národov Uhorska. Nás bude zaujímať teoretické pozadie spracúvania tejto tradície v maďarskej a slovenskej historiografii, a najmä otázka, či existuje teoretická fundácia základných pojmov tejto historiografie, a ak áno, aká je ich povaha? Potreba takého prehľadu je v tom, že podľa môjho názoru východiskové problémy historiografie tzv. národných filozofií sú značne nejasné, napr. už základný pojem: Čo znamená výraz „národná filozofia“? Nechcem však predbiehať neskorší výklad, ktorý má odkryť rôznorodé interpretácie sťažujúce pochopenie samej problematiky a zavádzajúce spory do medzinárodných – v tomto prípade slovensko-maďarských – diskusií o spoločnom predmete: o dejinách filozofie v bývalom Hornom Uhorsku.¹ V tejto štúdii sa zameriame na tematizáciu daného problému v rámci maďarskej filozofie v 19. a 20. storočia.

¹ Nebudeme teda tematizovať dejiny domácej historiografie filozofie, začiatky ktorej by sme mohli vystopovať u piaristického učiteľa Alexiusa P. Jaroslaiho (*Philosophia historico-dogmatica*.... Posonii 1746) či u Franciscusa Handerlu (*Historia critica literaria philosophiae in usum auditorum suorum*, Budae 1782), hoci Handerla už akceptuje niektoré teoretické hľadiská Christoha Augusta Heumanna. V tejto téme odkazujeme čitateľa na monografiu Larry Steindlera *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung*. Freiburg/München 1988.

I. Romantické predstavy 19. storočia a ich kritika. Pri hľadaní miesta, kde sa problémy prvýkrát zauzlili, sa musíme vrátiť k prehistórii našej témy, teda až ku koncu 18. storočia. Vtedy sa totiž objavujú prvé systematickejšie spracovania dejín literatúry v zmysle tradičnej „historia litteraria“. Toto dejepisectvo považuje za literatúru celú písanú tvorbu daného národa nezávisle od toho, či ide o filozofiu, teológiu, prírodné vedy, krásnu literatúru a pod. Pod pojmom národa sa ešte, samozrejme, chápe príslušnosť k Uhorsku, ako je to napríklad u Paulusa Wallaszského, ktorého dielo *Conspectus Reipublicae Litterariae in Hungaria ab initiis regni ad nostra usque tempora delineatus* už nie je encyklopédiou v tradičnom slova zmysle, ale pokúša sa o akúsi dejinnosť prezentácie. Svoju látku rozvrhuje podľa jednotlivých vedných oblastí: Jurisconsulti, Medici, Philosophi et Mathematici, Historici et Antiquarii, Oratores, Poetae et Philologi. Nevidí medzi predstaviteľmi týchto disciplín iba odborné rozdiely, ale vníma aj odlišnosť založenú na konfesijnosti (ktorá určuje aj to, na akých zahraničných univerzitách študujú po ukončení domácich štúdií). Zaujímavé sú aj jeho úvahy v predslove knihy, v ktorých sa vyslovuje o význame takéhoto prehľadu: 1. odlišíme dobré knihy od zlých; 2. nachádzame najjednoduchšiu cestu výskumu (historia litteraria je teda repertóriom a pomôckou); 3. naučí nás, čo máme vo vede sledovať a čo obchádzať; 4. spoznaním životopisov slávnych ľudí sa zbavíme predsudkov; 5. to všetko nás núti k súťaživosti ([1], VIII). Tieto princípy sú zhrnutím základných metód daného žánru a ich význam neznižuje ani to, že sú založené na podobných princípoch podľa Wallaszského vzoru.² Systém diela je síce prebratý od Heumanna, ale látka je domáca, zväčša sa nachádza aj v dielach Czvittingera, Felkera, Rotaridesa a Horányiho ([2]; [3]; [4]; [5]). Pestovateľom „historia litteraria“ bol aj profesor histórie na kráľovskej akadémii v Prešporoku* Georgius Belnay, ktorý zväčša na základe Wallaszského diela, ale aj s použitím niektorých ďalších autorov vydal svoju knihu ako učebnú pomôcku [6]. Svoj výklad však končí 17. storočím.

Diela z oboru „historia litteraria“ boli prínosné najmä v tom, že po prvýkrát hovorili o jednotlivých autoroch v súvislosti s ich časovým zaradením a v spojitosti s inštitúciami, na ktorých pôsobili alebo na ktorých sa vzdelávali. S použitím metodologických poznámok, ktoré uvádza aj Wallaszský, môžeme týchto autorov identifikovať a „katalogizovať“. Tu, samozrejme, nemôžeme očakávať vyčerpávajúce informácie, lebo najčastejšie ide iba o uvedenie mena, menej často názvu diela alebo miesta a dátumu vydania diela. Spolu s inými autormi tu však nachádzame mená filozofov, môžeme teda tvrdiť, že ide aj o prvotné „dejiny filozofie“ v zmysle akejsi primitívnej doxografie. Kritériá výberu sú veľmi náhodné, a to aj preto, že v danom období sa o vlastnej minulosti vedelo skutočne málo. Belnay napríklad z filozofov 17. storočia uvádza iba Joannesa Kériho z jezuitskej univerzity, Jánosa Apáczaiho zo Sedmohradska (napísal prvú učebnicu logiky v maďarčine), Jána Bayera z Prešova a Daniela

² Tým vzorom bolo dielo nemeckého profesora teológie a dejín literatúry v Göttingene Christophu Augusta Heumanna *Conspectus reipublicae litterariae I-II*. (1718; ôsme vydanie je z rokov 1791 – 1797). Wallaszský používal vydanie z roku 1735; o veľkom význame Heumanna pre historiografiu filozofie pozri Lucien Braun: *A filozófiatörténet története*. Budapest 2001. s. 110 – 129.

* Názov *Prešporok* používam namiesto názvu *Bratislava*, keďže v danom období názov *Bratislava* ešte neexistoval.

Mollerusa, rodáka z Prešporka (ktorý však ako učiteľ pôsobil v Prešporku iba dva roky a potom bol od roku 1674 profesorom histórie a metafyziky na univerzite v Altdorfe) ([6], 2. vyd. 108 – 109). „Historia litteraria“ nekladie otázku, na ktoré neustále naráža každý historiograf tzv. národnej filozofie od prvej polovice 19. storočia: *problémy jazyka, autonómie, vlastnej vývojovej logiky a v neposlednom rade originality*. Jazyk je spoločný: latinčina. Autonómia a vlastná vývojová logika budú predmetom záujmu až v romantizme. O originalite sa nehovorí v prípade školskej vedy, ktorá v danom období prevažuje. Poučné však sú tie princípy „historia litteraria“, ktoré hovoria o prepojení filozofie a istých vzdelávacích inštitúcií a konfesií. Toto hľadisko nemôžeme ponechať bokom najmä pri výskume dejín filozofie 16. – 19. storočia a v istom zmysle sa týka aj 20. storočia.

Tento stav historiografie sa však začiatkom 19. storočia mení. V Uhorsku sa rozbiehajú procesy intenzívnej obnovy národných jazykov, čo prináša so sebou modernizáciu nielen literatúry, ale aj úvah o literatúre. Keďže sa zároveň vo všetkých vedách rozmáha aj hľadisko dejinnosti, centrálnou disciplínou sa z tohto hľadiska stávajú dejiny literatúry (podotýkam, že hlavne dejiny národnej literatúry). Pod pojmom národnej literatúry sa už teraz rozumie literatúra písaná národným jazykom. Pôvodná „historia litteraria“ sa presúva pod pojem „všeobecné dejiny literatúry“, čo by sme v dnešnej terminológii mohli vyjadriť výrazom „dejiny kultúry“. To kryštalizuje dlho. Na začiatku 19. storočia sa literatúra v maďarskej kultúre považuje za objektívizovaný a premenlivý výraz vývoja národného jazyka, v poslednej tretine tohto storočia už za prejav ducha národa.³ Na začiatku tohto procesu v prípade maďarskej literatúry stojí dielo Sámuela Pápayho [7] a na konci syntetizujúce dejiny maďarskej „národnej literatúry“ Ferenc Toldyho, a najmä Zsolta Beöthyho ([8]; [9]).

Ako je to však vo filozofii v uvedenom období? Uvediem tu príklady z dejín maďarskej filozofie. V spojitosti so širokým hnutím obnovy maďarského jazyka, ktoré sa začalo na konci 18. storočia, totiž stále viac filozofov považuje za svoju povinnosť písať po maďarsky. Začínajú s tým františkáni a piaristi v Pešti, a najmä kalvínski učitelia filozofie, ktorí sa pokúšajú prispôbiť Kantovu filozofiu domácim pomerom. Popri spore o Kantovej filozofii sa takmer nebadane objavujú diela zo všetkých filozofických disciplín v maďarčine. Prakticky nastáva situácia: koľko je filozofov, toľko je odlišných terminologických riešení. O akúsi koordináciu sa totiž pokúša až terminologický slovník iniciovaný a vydaný Maďarskou učenou spoločnosťou [10]. Výsledok je síce viac ako sporný, v pozadí však stojí teoretický problém: Ako je to vlastne so vzťahom domácej filozofie k veľkým filozofickým iniciatívam a k západnej filozofii vôbec? Ak sa len teraz pokúšame o vytvorenie vlastných filozofických termínov, nezaostávame náhodou za svetovou filozofiou? A ak sme pozadu, čo je príčinou tohto stavu? Vychádzajúc z predpokladu, že rozvoj jednotlivých filozofických disciplín je podmienený aj

³ Bolo by veľmi poučné sledovať paralely medzi zmenami paradigiem dejín literatúry a dejín tzv. národnej filozofie v priebehu 19. storočia, ale keďže filozofia už vtedy disponovala vlastnými interpretačnými a sebainterpretačnými možnosťami, môžeme od takejto analýzy upustiť. V každom prípade však treba upozorniť na to, že tieto zmeny vykazujú až nápadné podobnosti, čo nás môže zvädzať k tvrdeniu, že v humanitných vedách nášho regiónu sme sa dovtedy (a ja myslím, že až dodnes) nezbavili nadvlády literárnohistorického (rozumej nacionálneho) pohľadu na vec – kvôli stručnosti však teraz vynechávam odkazy na vývoj teórie dejín literatúry.

vedomosťami súčasných tvorcov o ich predchodcoch a uvedomením si súčasného stavu domácej filozofie, Maďarská učená spoločnosť v roku 1831 formulovala súťažnú otázku v tomto znení: *Čo nám ukazujú dejiny našej vedeckej vzdelanosti vzhľadom na stav filozofie, v čom a prečo zaostávame vo filozofii za ostatnými národmi?* Na takto vypísaný projekt prišli dve odpovede, z ktorých zvíťazila práca Pála Almási Balogha. Tá bola potom ocenená a publikovaná [11].

Tu je zlomový bod v pohľade na dejiny domácej filozofie. Formulujú sa totiž otázky a prvé odpovede na tri problémové okruhy, dovtedy netematizované: 1. dejiny domácej filozofie z hľadiska výskumu celej minulosti daného odboru; 2. problém časovej inkongruencie (teda zaostávania) domácej filozofie za filozofiou svetovou; 3. príčiny tohto zaostávania. (Nateraz môžeme ponechať bokom otázku implicitne obsiahnutú v druhom a treťom problémovom okruhu, totiž otázku originality či receptívnosti.) Súťažná otázka sama nastolila dovtedy neriešený problém historicity (v danej súvislosti to boli otázky následnosti, prvotnosti či druhotnosti riešení, periodizácie a pod.). V oponentských posudkoch na víťaznú prácu sa aj formulujú niektoré výhrady proti nedostatočnému spracovaniu látky z tohto hľadiska ([11], III – X). Teraz už môžeme povedať, že zrejme ani oponenti (akademici János Szilasy, Imre Szalay, Ferenc Kállay) nepoznali odpovede na tieto otázky, objavili sa však hneď pri prvej príležitosti. A, ako uvidíme, v odpovedi sa odkryl ešte jeden problém, ktorého jednoznačné riešenie je dodnes v nedohľadne: problém jazyka.

Zastavme sa trochu pri Baloghovom diele. Je to práca na svoju dobu a vzhľadom na svoj charakter pomerne obsiahla, má vyše dvesto strán.⁴ Až na veľmi krátku prvú časť má aj slušnú vedeckú úroveň. Po kapitole o stredovekej filozofii nám predstavuje obdobie novoveku až po Kanta, pričom uvádza množstvo uhorských mysliteľov aj s ich dielami a s poukázaním na ideové vplyvy pochádzajúce zo Západnej Európy. Už tu konštatuje, že od reformácie začína veľký vplyv nemeckej filozofie v Uhorsku. Ako príklady uvádza Melanchtona, Leibniza, Wolffa, Baumgartena a iných. Konštatuje však aj to, že ešte v 17. a čiastočne aj 18. storočí je domáca filozofia scholastická a je podriadená teológii. V tom vidí obmedzenosť inak vysokej úrovne jezuitského školstva a považuje to za jednu z príčin jej zaostávania. Druhou, no v tomto období ešte nie rozhodujúcou príčinou stagnácie je podľa neho to, že po sľubnom začiatku zavádzania maďarčiny do filozofie (zaviedol ju Apáczai v r. 1658) sa na vyše stodvadsať rokov vracia latinčina. Keďže latinčinu ovládajú iba vzdelanci, aj filozofia zostáva zavretá do škôl a nemôže pôsobiť v širšom meradle. Tretím obmedzujúcim faktorom až do 18. storočia bolo obmedzenie výuky filozofie na protestantských školách. Na tomto pozadí Balogh zvlášť vyzdvihuje krátky rozkvet prešovského kolégia v 17. storočí. Obzvlášť oceňuje to, že protestanti aj v tomto období prinášali do vlasti nové filozofické myšlienky, s ktorými sa oboznámili na zahraničných, najmä nemeckých univerzitách. Po obširnom výklade pokantovskej európskej filozofie prezentuje Balogh filozofiu v Uhorsku na konci 18. a na začiatku 19. storočia. Najprv sa zaoberá sporom o Kanta a jeho recepciou a potom predstavuje nasledovníkov Fichteho, Schellinga a Hegela medzi maďarskými

⁴Tu treba spomenúť, že dejiny filozofie v Uhorsku boli spracované už pred Baloghom. Je to kniha Józsefa Ruzsaka *A Filozófiának rövid históriája* (Veszprém 1811), ktorá obsahuje aj dejiny domácej filozofie.

mysliteľmi. Pomerne elegantne sa vyrovnáva s eklektickými mysliteľmi, o ktorých tvrdí, že sú to väčšinou katolícki filozofi, ktorí sa jednak nechcú vzdať starej scholastiky, jednak sa nechcú prikloniť k žiadnemu modernému smeru. Na záver dejinného prehľadu Balogh konštatuje, že, žiaľ, nemohol predstaviť ani jedno originálne, z maďarského národného charakteru odvodené filozofické dielo; že filozofická vzdelanosť je založená na módných nemeckých systémoch;⁵ a že národná kultúra nedisponuje ani kvalitnými prekladovými dielami (hoci vyspelejšie národy vrcholné filozofické diela do svojho jazyka prekladajú).⁶

Balogh v závere svojho diela spomína päť absentujúcich spoločenských javov, ktoré sú príčinou zaostávania filozofie v Uhorsku a ktoré odvodzuje zo skúmania pokroku filozofie u iných národov. Na prvé miesto kladie občiansku slobodu, lebo tam, kde je obmedzovaný občan a jeho myslenie, nikdy nevznikne veda. Na druhom mieste je podľa neho ekonomické bohatstvo, lebo pri nedostatku sa nepodporuje slobodná veda.⁷ Na treťom mieste spomína jednu zo základných ideí reformného obdobia, potrebu kultivácie národného jazyka, lebo „iba takto sa idey a poznatky prijaté od vzdelanejších národov stávajú majetkom národa a iba takto sa spoja s jeho charakterom ... a iba vtedy možno očakávať vznik filozofie v národnom duchu“ ([11], 170). Štvrtým faktorom je význam vzdelávania, lenže vzdelávanie je podľa Balogha degradované absenciou cieľavedome organizovaných inštitúcií; ich zaťažením prekonanými scholastickými metódami; nedocenením vzdelaných ľudí; existenciou iba jednej univerzity;⁸ centralizovaným riadením vzdelávania; obmedzovaním akademickej slobody. Napokon spomína Balogh trvalý mier ako podmienku kontinuálneho pokroku vzdelanosti.⁹

Politické a ekonomické podmienky rozvoja vied sú fakticitou, o nich netreba diskutovať, najmä nie v súvislosti s historiografiou tzv. národnej filozofie. Balogh však prichádza s relatívne novou myšlienkou „*filozofie v národnom duchu*“. Jej prvým konštitučným prvkom je vytvorenie vlastnej filozofickej terminológie, ktorá je zväčša

⁵ Ak si môžeme na tomto mieste dovoliť trochu smutnej irónie: naša skúsenosť nám hovorí, že stav našej humanitnej vzdelanosti (dokonca aj na univerzitnej a akademickej úrovni) od tohto stavu spred 170 rokov veľmi nepokročil. Jediný rozdiel je snáď v tom, že módné trendy teraz neurčuje nemecká, ale anglosaská kultúra.

⁶ Dôležitosť prekladovej literatúry pre zjednotenie filozofickej terminológie si maďarská filozofia uvedomila ku koncu 19. storočia (1881), keď začala vychádzať edícia *Filozófiai Írók Tára* (editori Alexander Bernát a József Bánóczi).

⁷ Aj tu sa prejavuje veľký vplyv anglického politického myslenia na tzv. reformné obdobie uhorských dejín, lebo Balogh v tomto bode cituje Williama Roscoea (*On the origin and vicissitudes of literature, science and art and their influence on the present state of society*. London 1818. s. 39).

⁸ V uvedenom období existovala iba univerzita v Pešti (bývalá Pázmányho jezuitská univerzita, ktorá bola premiestnená z Trnavy) a popri nej kráľovské akadémie v Prešporku, Košiciach, Koložvári a právnická akadémia v Egeri. Lenže podľa *Ratio Educationis* boli tieto akadémie vzdelávacími inštitúciami nižšieho rádu ako univerzita. Preto nebola medzi nimi podľa Balogha prirodzená rivalita, ktorá by podporovala vzostup úrovne vzdelávania.

⁹ Autor druhej súťažnej práce János Hetényi uvádza tri obmedzujúce okolnosti rozvoja filozofie: 1. tyranium, ktorá obmedzuje slobodné bádanie; 2. chudobu; 3. nesprávnu výchovu a vzdelávanie. Pozri Hetényi, J.: „A magyar philosophia történetírásának alaprajza.“ In: *Tudománytár*, Buda 1837, 2. zv., s. 86 – 87.

odvodená z prekladov vrcholných diel svetovej filozofie. Existencia takejto terminológie nie je vecou iba schopnosti daného jazyka absorbovať cudzie výrazové prostriedky, a tak obohacovať vlastný pojmový aparát, ale je aj otázkou orientačnou. Čo to znamená? Podľa Balogha tí, čo súdobú filozofiu iných národov poznajú iba povrchne, sú náchylní ju podceňovať, a tak sa nesnažia riešiť aktuálne problémy podľa najnovších poznatkov, ale na základe už prekonaných systémov. Je to kontraproduktívne, preto je vhodnejšie začleniť tieto filozofie do národnej kultúry, pomocou jazyka ich domestikovať, a tak rozširovať. Nositelia týchto znalostí sa už dokážu orientovať v prítomnosti, preto možno na nich stavať pri všetkých reformných snahách. Orientačná schopnosť znamená aj potenciu „byť pri tom“, t. j.: nevypadnúť z dejín. Druhým konštitučným prvkom tejto filozofie je odrážať a spoluvytvárať národnú identitu. A tu sme pri neuralgickom bode každej humanitnej vedy, ktorá si za svoj predmet stanovuje identitu subjektu zvaného národ. Čo však znamená táto funkcia v našom prípade? Ak sa nechceme púšťať do politologických či nebudaj ideologických špekulácií, musíme zostať pri konkrétnych textoch daného obdobia, ktoré sa snažia nájsť odpoveď na túto otázku. Najjednoduchšia odpoveď je skrytá v samom terminologickom rezervoári. To znamená, že táto filozofia odráža ducha národa tým, že používa pojmový aparát vychádzajúci z logiky jazyka národa. Čiastočnú odpoveď na otázku *Ako to môže fungovať?* nám dáva približne o tridsať rokov neskôr János Erdélyi. Druhá stránka tejto jednoduchej odpovede hovorí, že táto filozofia obohacuje jazykovú identitu národa tvorbou číro-čistých, na národnom jazyku postavených pojmov. Vidíme, že tu ide o dve stránky toho istého riešenia. Táto funkcia v tejto podobe dokonca nie je ani ideologická, ale skôr jazykovedná. Je to korektná, kultúru tvoriaca a kultivujúca funkcia. Je to zároveň funkcia vytvárajúca styčné body medzi filozofiou a literatúrou. Preto nie je náhoda, že v danom období sa od filozofie očakáva aj splnenie výsostne literárnych úloh. Na niekoľko desaťročí sa potom stáva zvykom uvádzať buď v úvode, alebo na konci publikácií vlastné terminologické riešenia spojené s jazykovednými a duchaplnými filozofickými úvahami na tému: prečo si dotýčný autor zvolil to či ono riešenie. Argumentuje sa pritom tým, že filozofické názory ani jazyk filozofie sa nebudú vyvíjať, ak sa nespoja so živými a rozvíjajúcimi sa literatúrami a jazykmi. A tento predpoklad sa hneď aj konkretizuje: maďarský jazyk je obnovený a na jeho báze sa teraz rýchlo modernizuje aj maďarská literatúra, to znamená, že filozofia môže splniť svoju funkciu iba v úzkom spojení s národnou literatúrou.

Hlavným propagátorom a teoretikom tohto prúdu bol známy literárny kritik a jeden z iniciátorov tzv. filozofie harmónie (egyezményes filozófia) Gusztáv Szontagh. Spolu s Jánosom Hetényim boli zástancami myšlienky o potrebe osobitnej národnej filozofie. Základná idea tejto potreby bola vcelku racionálna: národ, ktorý nastúpil na cestu modernizácie svojich politických, ekonomických a kultúrnych inštitúcií, potrebuje na uskutočnenie tohto programu sociálny konsenzus. (Slovo „egyezmény“ v názve tejto filozofie znamená dohodu, zhodu alebo v inom význame harmóniu. Preto je táto navrhovaná nová filozofia v podstate sociálnou filozofiou, ktorá pri klasickom delení filozofie na teoretickú a praktickú uprednostňovala filozofiu praktickú. Dokonca do tej miery, že praktickosť sa často chápala ako pragmatickosť.¹⁰⁾ Filozofia môže prispieť k vytvoreniu

¹⁰⁾ Szontagh požadoval túto pragmatickosť už v tzv. reformnom období pred revolúciou.

konsenzu tým, že jednak bude poskytovať ľuďom zrozumiteľné idey, jednak bude postupovať paralelne s pretvárajúcou sa kultúrnou sférou, kde hlavnú úlohu zohráva literatúra. Literatúra preto, lebo tá používala modernizovaný jazyk a zároveň mohla sprostredkované formulovať aj politické a ideologické požiadavky modernizácie. Útok na latinčinu nebol v tomto prípade iba jazykovedným sporom, bol to najmä zápas o moderné vzdelávacie inštitúcie a bojom proti skostnatým politickým ustanovizniám. Požiadavka zrozumiteľnosti filozofických ideí viedla potom v tridsiatych a štyridsiatych rokoch 19. storočia k odmietnutiu Hegelovej filozofie hlavným prúdom maďarskej kultúry na základe argumentu, že táto filozofia je abstraktná a neživotná, a preto je pre novú, formujúcu sa kultúru aj škodlivá. „Filozofia všeobecne už svojou povahou nie je ničím iným ako *osvietením*, ozrejmením nášho poslania a konečných cieľov existencie a vývoja; preto neznáša nejasnosť... Filozofia, z ktorej môže vyrásť presvedčenie a ktorú možno v živote použiť, sa teda musí prezentovať vždy ako neprotirečivá a v zrozumiteľnom jazyku a, ako som už povedal, musí byť taká *najmä v novej literatúre*.“ ([12], 289) Na pozadí sporu o Hegelovu filozofiu potom Szontagh formuloval aj svoje chápanie „filozofie v národnom duchu“, ktorým čiastočne precizoval Baloghovu interpretáciu.

Szontaghov východiskový princíp hovorí, že poslaním vedy je naplniť potreby danej národnej kultúry s ohľadom na stav vedeckého poznania vôbec. Pri začínajúcej a novej kultúre sa táto funkcia modifikuje tak, že v prvej etape ide najmä o import vedeckých poznatkov. To nie je žiadny problém v prírodných vedách, ale prináša to problémy vo filozofii, lebo tá je podľa Szontagha u každého národa iná. Rozmanitosť filozofických systémov pritom vyplýva zo samej povahy filozofie. Otázka teda znie takto: Ktorú filozofiu adaptovať a adoptovať, aby sme neurobili neodpustiteľnú chybu hneď na začiatku? A tu hneď odmieta také systémy, ktoré (pre svoju nezrozumiteľnosť) majú viac veriacich než skutočne chápaných prívržencov. Je to jasná narážka na Hegelovu filozofiu. Exkurz po súčasnej filozofii presvedčil Szontagha o tom, že zmysľaniu maďarských ľudí najviac vyhovuje kriticismus (čo u Szontagha nie je totožné s Kantovou filozofiou, ale súvisí s delením filozofických metód na dogmatizmus, skepticizmus a kriticismus) a psychologizmus (J. F. Fries) v kombinácii so škótskou filozofiou zdravého rozumu (Th. Reid). Druhým krokom po domestikácii cudzej filozofie je podľa Szontagha „*samostatné rozvíjanie filozofie*“ v prepojení so svetovou filozofiou, lebo kompilácie ešte nikdy nevytvorili osobitú filozofiu. Druhou charakteristikou tzv. národnej filozofie je teda okrem zrozumiteľnosti samostatnosť. Tej vraj v ceste nestojí nič, lebo všetky potrebné predpoklady – znalosť svetovej filozofie, predmet filozofie: príroda sama a ľudské vedomie – sú k dispozícii. Preto môže existovať *maďarská filozofia*, „ktorá sa od filozofie iných vzdelaných národov neodlišuje svojím predmetom, ale duchom a prezentáciou – tak, ako sa zvykne rozlišovať medzi *nemeckou, francúzskou a anglickou* filozofiou; lebo predstavivosť každého národa, podobne ako predstavivosť každého jednotlivca, je iná“ ([12], 280). Na predpokladanú výčitku, že predsa existuje len jedna filozofia, spoločná pre všetky kultúrne národy, Szontagh odpovedá veľmi

zvlášť ju však vyzdvihoval po porážke revolúcie, keď už bol zástancom uprednostňovania tzv. produktívnych vied pred neproduktívnymi. Pozri jeho diskusiu s Ferencom Toldym in: Új Magyar Múzeum, 1850/51, s. 383.

elegantne. Podľa neho taká filozofia existuje zatiaľ iba ako ideál, nie v skutočnosti, pričom každý pokus o jej realizáciu má rovnaký kredit a keď sa ustanoví samostatná filozofia, budeme ju môcť na základe jazykového zvyku nazývať maďarskou filozofiou.

U Szontagha teda dostáva Baloghova idea „filozofie v národnom duchu“ nový rozmer. Aby mohla vôbec existovať, musí byť samostatná, a len čo túto samostatnosť získa, môže sa plným právom nazývať maďarskou filozofiou. Je to však vonkajšie určenie tejto filozofie, ktoré o nej – okrem všeobecného, a preto nič nehovoriaceho prívlastku – nič neprezrádza. (Mimochodom, túto prázdnu všeobecnosť bude Szontagovi vytykať neskôr aj János Erdélyi, pričom je pozoruhodné, že z hegelovského hľadiska.) Musíme však uznať, že Szontagh spresnil obsah funkcie „odrážania a spoluvytvárania národnej identity“ dvoma úlohami: *potrebou zrozumiteľného jazyka a sledovania spoločenského konsenzu*. Prvá úloha spája filozofiu s literatúrou a má v danom období pozitívny i negatívny dopad. Pozitívny spočíva v tom, že filozofia opúšťa múry škôl: prestáva byť iba filozofiou „in sensu scholastico“ a stáva sa vecou verejného diškurzu. Filozofické štúdie, spory, kritiky sa v čoraz väčšom množstve objavujú v časopisoch a oslovujú širšie skupiny ľudí. Z hľadiska demokratizácie kultúrneho povedomia je to v danom období obrovský pokrok. Negatívnou črtou Szontaghovej požiadavky je jednak celkom jednoznačný útok na Hegelovu filozofiu, jednak odmietnutie určitej úrovne filozofickej abstrakcie. Odmietanie špekulatívnosti filozofického rozumu nebolo zo strany Szontagha prezieravé, lebo tým odkryl slabú stránku svojho projektu. Ak odhliadneme teraz od maďarských hegelovcov (opis tohto sporu by si vyžadoval samostatnú rozsiahlu štúdiu), zostáva nám výstižný argument Pála Csatóa, redaktora prešporských novín „Hírnök“: „Všeobecne sa vie, že veľmi jasná filozofia (taká je zvyčajne anglická a francúzska filozofia) môže byť síce ľudová, užitočná a praktická, ale zriedkakedy býva hlboká. A tá hlboká (ako je to u Nemcov), býva zasa málokedy jasná. Odťažité nemecké filozofické špekulácie a systémy osebe nie sú vhodné ani pre ľud, ani pre školy; napriek tomu zostávajú veľačnou pýchou ľudského rozumu a to, čo je v nich skutočne veľkolepé a všeobecne užitočné, sa pomaly vlastnými cestičkami dostáva k masám bez toho, že by sme museli celý systém stráviť hneď na prvé čítanie.“ [13]

Požiadavka konsenzu bola u Szontagha podopretá jeho osobitnou eklektickou filozofickou orientáciou. Tá má svoje korene aj u Friesa, ale pri porovnaní s ďalšími maďarskými friesovcami, A. Vandrákom a S. Steinerom, badať určité rozdiely v adaptácii Friesových ideí. Friesovo „Ideenlehre“, o ktoré sa opierajú Vandrák aj Steiner, ukazuje, že neukončenosť a obmedzenosť vedeckého poznania vždy dopĺňajú estetické potencie nazerania. Szontagh však z gnozeologického hľadiska tvrdí, že existuje úplná analógia, ba dokonca aj zhoda medzi teoretickou a praktickou činnosťou človeka.¹¹ Podľa Szontagha psychologizmus, kriticizmus a škótska filozofia „common sense“ odstraňujú rozpory medzi čistým empirizmom a čírou špekulatívnosťou, a tým sa z nich stáva vyhovujúca platforma pre maďarský národ, v ktorého „duchu nachádzame zriedkavú rovnováhu medzi senzualizmom a rozumom, takže tento národ netoleruje žiadne empirické alebo racionalistické krajnosti“ ([12], 281). Pestovaním takéhoto

¹¹ Podrobnejšiu analýzu názorov A. Vandráka, S. Steinera a G. Szontagha pozri v článku Mészáros András: *Jakob Friedrich Fries hatása a magyarországi filozófiára*. In: Magyar Filozófia Szemle 39, 1995, č. 3 – 4, s. 481 – 498.

svetonázoru bude maďarská filozofia odrážať mentalitu národa, zároveň však ozrejmovala a posilňovala túto nájdenú identitu. Szontagh tak poskytol určité riešenie pre Baloghovu tézu.

Nepríjemnou črtou nových filozofií je to, že samy seba berú príliš vážne. Szontagh sám bol dosť hrdý na svoj výtvor, preto tvrdo odmietal každý útok na národnú filozofiu. Spor s Csátóm mal širšie literárnokritické pozadie spojené s osobnými averziami a Csátó v ňom ťahal za kratší koniec. Podobne dopadol aj Ján Čaplovič, ktorý v sérii svojich ironických pamfletov zaútočil popri historiografii a prirodzenom práve aj na Szontaghovu ideu národnej filozofie ([14]; [15]; [16]). Čaplovič paradoxne plne v duchu Szontaghom prezentovaných názorov odmietal abstraktú prírodnú filozofiu a špekulatívnu nemeckú filozofiu, ale zároveň spochybnil aj Szontaghov program národnej filozofie: „On totiž tvorí samostatnú *maďarskú filozofiu*... Možno tak budeme mať aj maďarskú astronómiu, maďarskú fyziku, maďarskú chémiu, maďarskú teológiu a pod.“ ([17], 205) Szontagh neakceptoval Čaplovičov relativizujúci, individualizujúci a výsmešný štýl a nepochopil ho v zmysle klasickej rétoriky ako „paradoxon schéma“. Preto považoval Čaplovičove články za vedecké a prisudzoval im presvedčovaciu úlohu. Spojil ich napokon s tými Čaplovičovými prejavmi, v ktorých sa prihlásil k svojej národnosti, a dospel k názoru, že Čaplovič zrejme útočí proti hlavným ideám maďarského obrodného procesu. Preto sa pýtal, dokedy ešte možno trpieť takéto názory. Dôsledok bol jednoznačný: Čaplovič sa odmlčal a z verejného diskurzu o národnej filozofii sa vytratil ironicky spochybňujúci hlas; zostali iba vážne a vášnivé diskusie.

Okrem spomenutých a ďalších časopiseckých či knižných polemík¹² mal spor o povahe národnej filozofie pokračovanie aj na pôde akadémie vied. V júni 1847 sa konalo zasadnutie filozofickej sekcie, na ktorom sa zúčastnilo devätnásť členov; rozhodovalo sa o niektorých nových filozofických termínoch, ale odznela aj prednáška Jánosa Szilasyho o tom, „či je možná maďarská filozofia“.¹³ Inšpiráciou tejto prednášky boli názory viacerých predchádzajúcich diskutujúcich o Szontaghovom projekte, ktoré odmietali názov „maďarská filozofia,„ lebo podľa nich filozofia nemá národnosť. Szilasy však mieni, že takáto filozofia je možná, a podopiera svoj názor typológiou filozofie. Podľa Szilasyho existujú štyri typy filozofie: *školská, individuálna, národná a svetová filozofia*. Školská filozofia je súhrnom poznatkov o človeku, prírode a bohu, ktoré sa vyučujú na školách. Individuálna vzniká reflexiou školskej filozofie, pričom mysliteľ si vytvorí na danú tému svoj vlastný názor. Rozdiel medzi školskou a individuálnou filozofiou teda spočíva v miere reflexie. Národná filozofia je mysliteľskou reflexiou zameranou na problémy národnej povahy: „Ten, kto skúma potreby ducha národa, jeho života a umenia vo sfére výchovy, politiky a pod. a na základe toho formuluje princípy, podľa ktorých by určitý národ mal nazerať a riešiť svoje duchovné a sociálne vzťahy vzhľadom na svoje duchovné základy, tvorí národnú filozofiu.“ Tzv. svetová filozofia (filozofia „in sensu

¹² Ako príklad fundovanej filozofickej reflexie tu uvádzame reakciu v heglvskom duchu, v ktorej autor podrobuje kritike protihegelovské Szontaghove názory. Térey: *Elmélet és szemlélődés. Propyleumok bírálataúl*. Pest 1843.

¹³ O tejto prednáške a nasledujúcej krátkej rozprave pozri zápisnicu. In: Magyar Akadémiai Értesítő. r. VII, Pest, 1847, s. 152 – 154. Spracovanie tejto akademickej diskusie je obsiahnuté v štúdiu Lászlóa Percza „A nemzeti filozófia születése (Egy 1847-es akadémiai vitáról).“ In: *Gond* 1992. é. 2. s. 29 – 35.

cosmopolitico“) je potom zameraná na všeobecno-l'udské potreby a charakteristiky a formuluje svoje princípy vzhľadom na toto všeobecné. Podľa Szilasyho je vzťah medzi typmi filozofie aj historicko-hierarchický, lebo napr. grécka filozofia je na prvom stupni individuálna, potom preniká do gréckeho ducha a napokon sa stáva svetovou filozofiou. V nerozvinutej maďarskej filozofickej kultúre podľa neho prevažuje školská filozofia, je tu zopár individuálnych výkonov (autor v prednáške spomína Ádáma Horvátha a Józsefa Purgstallera), predstaviteľmi národnej filozofie sú Szontagh, István Széchenyi a on sám (so svojím dielom *Neveléstan*), no a napokon svetovým filozofom je podľa Szilasyho Hetényi (ktorý vtedy pracoval na svojom životnom diele).¹⁴ Svoju prednášku uzatvára tým, že národná filozofia je organickou súčasťou vývoja filozofie, preto sa nemáme pozastavovať nad jej existenciou ani v prípade Szontaghovej tvorby.

Z prítomných potom diskutoval iba estetik, jazykovedec a spisovateľ Lajos Schemdius, ktorý, argumentujúc osvietenským chápaním všeobecného ľudského rozumu, tvrdil, že filozofia je „najvšeobecnejšou vedou“, preto nemá zmysel predpokladať jej stupne. Szilasy odpovedá tým, že aj podľa neho je rozum spoločný, ale spôsoby používania tejto všeobecnej ľudskej schopnosti sú rozličné. Formuluje dokonca otázku, či je možná univerzálna komunikácia. Objavuje sa teda argument národnej charakterológie.

Zaujímavé na tomto akademickom zasadnutí – okrem ponúknutou typológiou podpretej existencie národnej filozofie a zároveň výhrad voči tejto filozofii z hľadiska všeobecnosti filozofie a z hľadiska osvietenského pojmu racionality – bolo aj to, že na ňom chýbali hlavní aktéri sporu o národnú filozofiu (Szontagh a Hetényi) a že sa v diskusii neozvali traja dotknutí prítomní členovia filozofickej sekcie: Ferenc Kállay, Pál Almási Balogh a János Erdélyi. Kállay bol jedným z oponentov Hetényiho súťažnej práce z roku 1841 (a mal o nej dobrú mienku), Balogha už predstavovať nemusíme a napokon Erdélyi bude tou osobnosťou, ktorá po revolúcii rezolútne a jednoznačne zmietne zo stola ideu národnej filozofie. Prečo sa neozvali, to sa už nedozvieme, ale slabá diskusia dáva tušiť, aká bola situácia vo vtedajšej kultúre: priala Szontaghovým názorom. Szontagh jednoducho vyjadroval ducha doby a tento duch spätne potvrdzoval Szontaghove idey. O tejto prepojenosti svedčí aj osud už spomenutých Csatóa a Čaploviča.

Szontaghov pokus o vytvorenie národnej filozofie vyvrcholil v r. 1855, keď už filozofiu harmónie považuje za jedinú legitímnu maďarskú filozofiu: „Zdrojom každej národnej filozofie je vlastný duch národa a keď sa preukáže, že filozofia harmónie je skutočne maďarskou filozofiou, tak ani nemôže pochádzať z iného zdroja ako z nášho národného ducha... Je nepochybné, že len čo sa maďarský filozofický duch osamostatnil, gravitoval k systému harmónie – u nás doteraz okrem filozofie harmónie neexistovala iná vplyvná filozofia.“ ([18], 7) Na ďalšom mieste svojej knihy to formuluje konkrétnejšie, no aj jednoznačnejšie: „Filozofia harmónie je osobitným výrazom reálno-ideálneho systému v našej literatúre: nemožno ju nepovažovať za *maďarskú filozofiu*, nenazyvať ju tak.“ ([18], 43) Ak odhliadneme od požadovaného konkrétneho systému

¹⁴Tu sme znova svedkami zvláštneho paradoxu, ktorý nespočíva iba v tom, že Szilasy považoval Hetényiho za predstaviteľa svetovej filozofie, ale aj v tom, že Hetényi v r. 1853 (teda vtedy, keď filozofia harmónie bola už filozofickou školou) v diele *A magyar Parthenon előcsarnokai* už tvrdí, že žiadna svetová filozofia neexistuje, ale že každá filozofia je čisto národná. (In: *Különlenyomat*. Pest 1853, s. 43 – 55.)

a dôraz položíme na otázku vzťahu filozofie a národného charakteru („ducha“), tak Szontagh uvádza nasledujúce tézy: Vzdelaný a veľký národ nemôže existovať bez správnej filozofie; keďže filozofia je „výronom“ ducha národa, správna filozofia môže vzniknúť iba u národov, ktoré disponujú zdravým a zákonite pôsobiacim duchom; tak vo filozofii, ako aj v literatúre sa odrážajú spôsoby myslenia, pociťovania a fantázie jednotlivých národov; tieto tri aspekty tvoria *svetonáhl'ad*, ktorý sa vo filozofii prejavuje *poj-movo*, v literatúre *obrazne*. Tým sa uzatvára Szontaghov projekt. Zdravý a zákonite pôsobiaci duch si vyžaduje v Uhorsku zvýšiť vzdelanosť národa. Len čo sa zvýši vzdelanosť, dovtedy nejasný svetonáhl'ad sa vyjasní a charakter národa sa upevní. Tento svetonáhl'ad spočíva – podľa Szontaghovho presvedčenia – v umiernenosti a v konsenzuálnosti maďarskej mentality. To znamená, že filozofia, ktorá má pojmovo vyjadriť tento charakter, musí byť takisto postavená na báze konsenzu („egyezmény“). Takáto národná filozofia je podľa neho maďarskou filozofiou.

Ak odhliadneme od jemných rozdielov medzi chápaním národnej filozofie u Szilasyho a Szontagha, núka sa nám dosť široká definícia danej tematiky: *Národná filozofia odráža a analyzuje ducha národa a na základe získaných princípov a akceptovania svetovej filozofie určuje smery a spôsoby kultivácie kultúry danej národnej pospolitosti*. Podľa tejto definície je celkom logické, že Szontagh uprednostňoval sociálnu filozofiu a pragmatizmus na báze „common sense“. Neriešenou a nejasnou otázkou však naďalej zostáva povaha „ducha národa“. Jediným oporným bodom pri interpretácii Szontaghovho ponímania je pre nás jeho filozofia dejín,¹⁵ jedným zo základných princípov ktorej je totožnosť vzťahu jednotlivca, národa aj ľudstva k „ľudskému určeniu“. To znamená, že individuálna psychika sa od národného ducha nelíši kvalitatívne, ale spôsobom prístupu ku skutočnosti a k cieľom ľudského života. „Predlohou“ tohto chápania národného ducha je Friesova subjektívna teológia, podľa ktorej cieľom individuálnej existencie je úplné rozvinutie vlastných schopností, a účelom spoločnosti (a jej organizovanej formy, štátu) je „zdravý duchovný život“. Funkciu fundácie tu plní zdokonalenie technických možností exploatacie prírody, ako aj hospodárstva a politiky. Na najvyššom stupni treba zabezpečiť ideové vzťahy, aby bola možná slobodná výmena názorov ([19], 141). V tejto komunikácii Fries prisúdil veľkú úlohu jazyku, ktorý – spolu s právom – považoval za prejav politickej subjektivity. Podľa neho totiž jazyk nie je prázdny znakom vyjadrujúcim myšlienku, ale stelesnením ducha. Duch je prítomný vo svete prostredníctvom jazyka a prostredníctvom jazyka sa mu dostáva účasti na všeobecnej ľudskej existencii. Duch utvára jazyk a pomocou jazyka sa pretvára aj duch. Jazyk teda vyjadruje a určuje národnú mentalitu a spôsob myslenia (Nationalverstand) – podobne, ako zákony vyjadrujú vôľu národa. Fries predpokladal organickú súvislosť medzi národným spôsobom myslenia, dušou ľudu, národným duchom a národnými špecifikami (National-Geist der Volkstümlichkeit) ([19], 143). Szontagh sa ďalej opieral aj o tú časť Friesovej sociálnej teórie, ktorá sa spája s pojmom *Gemeingeist*. „Spoločný duch,, ako kolektívny výraz subjektivity sa mohol stať súčasťou Szontaghových názorov aj preto, lebo aj podľa Friesa zažíva jednotlivec prostredníctvom *Gemeingeist*-u život celého

¹⁵ Tá sa opiera o teleologické chápanie J. F. Friesa a K. Ch. E. Schmidta. Tu treba spomenúť, že Szontaghova filozofia sa tešila u evanjelických filozofov Uhorska veľkej vážnosti, čo možno vysvetliť aj tým, že aj u nich prevládala teleologická koncepcia človeka a dejín.

ľudu“ ([20], 56). Duch vstupuje do sveta podľa Friesa cez médium jazyka, vytvárajúc tak ten špecifický útvar, ktorý vo forme mysle národa (Nationalverstand) predstavuje myšlienku. Vzťah jednotlivca a spoločnosti (národa) harmonizuje vždy národne podfarbený Gemeingeist. Szontagh tak našiel vo Friesových názoroch argumenty pre svoju sociálnu filozofiu, interpretovanú na základe myšlienky harmónie a súhlasu.

V tomto chápaní sa skrýva ešte jeden problém: Ak filozofia odráža ducha národa, tak vystupuje v podobe *filozofie, ktorá má národný charakter*; ak však formuluje princípy kultivácie kultúry danej spoločnosti, tak sa ukazuje v podobe *filozofie s národným určením*.¹⁶ Filozofia harmónie bola nepochybne filozofiou s národným určením, lebo chcela slúžiť cieľom modernizácie. Preto uprednostňovala sociálnu filozofiu a pragmatizmus so zvláštnym dôrazom na tzv. produktívne vedy a preto vyzdvihovala aj sociálny konsenzus. Toto poslanie filozofie nebolo v danom období ničím zvláštnym, stačí spomenúť nemeckú filozofiu, ktorá odrážala zjednotenie Nemecka. V Uhorsku a špeciálne u Maďarov malo podobný charakter aj Széchenyiho myslenie (Szontagh si ho nesmierne vážil a radil ho k priekopníkom svojej filozofie). Sám Széchenyi tvrdil, že „všetko, čo nestojí na skutočnom národovectve a rozumnosti, je bez základov a skôr či neskôr určite stroskotá“.¹⁷ Lenže Szontagh propagoval aj filozofiu s národným charakterom. Takýto myšlienkový systém však obstojí jedine vtedy, keď vykazuje národné špecifiká. Preto Szontagh hľadal predchodcov svojej filozofie, čím chcel dokázať existenciu určitej myšlienkovvej tradície. V prvej polovici 19. storočia nepochybne existovala veľká skupina maďarských filozofov, ktorí sympatizovali s ideou Krugovho transcendentálneho syntetizmu („Bewusstsein ist Wissen vom Sein, eine unmittelbare Verknüpfung von beiden.“ ([21]; [22], 87)), a to posilňovalo Szontaghovo presvedčenie, že jeho téza, podľa ktorej „vyrovnanie“ (egyezmény) medzi bytím a vedením, ktoré sa uskutočňuje na báze vedomia, môže byť pravou maďarskou filozofiou. Nie je to náhodné ani Szontaghovo sympatizovanie s Friesovou filozofiou, lebo psychologizmus mohol poskytnúť inštrumentárium pre identifikáciu a formuláciu národných špecifik. Napriek tomu všetkému musíme konštatovať, že práve definovanie filozofie s národným charakterom naďalej narážalo na najväčšie problémy a nejasnosti. Pojem „common sense“ by bol určite funkčný, ak by neplatilo, že práve spoločne používané a interpretované významy padli ako prvé za obeť modernizácii v Európe. Je veľmi zaujímavé, že Szontagh, ktorý do istej miery kladie sociologické otázky, si nevšimol, že vznik sociológie ako modernej spoločenskej vedy je spojený s rozpadom „common sense“.

Odvetou za Szontaghovo neúprosné antihegelovstvo z tridsiatych a štyridsiatych rokov bolo vystúpenie Jánosa Erdélyiho v päťdesiatych rokoch 19. storočia. Erdélyi podrobil dôkladnej kritike Szontaghovu a Hetényiho filozofiu a neobišiel pritom ani problematiku národnej filozofie.¹⁸ Vychádzal z toho, že popularita, pragmatickosť

¹⁶Toto rozlíšenie pozri aj v monografii Vajda, G. M.: *Az egyezményesekl.* Budapest 1937, s. 65 – 67.

¹⁷Citované z jeho diela *Világ* podľa Bartók, G.: *Gr. Széchenyi István gondolkozása.* Budapest 1910, s. 5.

¹⁸Najmä v diele *A hazai bölcsészet jelene* [23]. Na túto knihu reagoval aj Szontagh v článku „Magyar Philosophia“ (In: *Uj Magyar Muzeum*, roč. 7., 1857, s. 215 – 240), ale Erdélyiho kritiku národnej filozofie odbil jedinou vetou a venoval sa iba idei harmónie a pragmatickosti

a národný charakter filozofie sú obyčajné predsudky brániace vývoju domácej filozofie. Bolo to z jeho strany veľmi silné tvrdenie, pretože tým negoval celý predrevolučný pohyb maďarskej filozofie. Myslíme tým, samozrejme, filozofiu mimoškolskú, ktorá sa objavovala vo verejných diskusiách, časopiseckých článkoch a knihách, ktoré nemali charakter učebníc.

Erdélyi odmieta módnú pozitivistickú tézu, podľa ktorej geografické a rasové podmienky určujú charakter národného ducha, čo tvrdil aj Szontagh, a hovorí, že princíp národa je silný v poézii, slabší v náboženstve a úplne neprítomný vo filozofii. Veď keby platil geografický determinizmus, tak všetky národy a národnosti žijúce v Uhorsku by mali mať taký istý charakter ako maďarský národ. Za najväčší Szontaghov omyl však považoval názor, podľa ktorého za jednotlivými národnými filozofiami stojí odlišná predstavivosť národov. Erdélyi sa domnieva, že vzhľadom na dejiny filozofie a z hľadiska posudzovania filozofie samotnej nemožno zamieňať predstavivosť s ideou (myšlienkou), lebo to vedie k obrovským problémom. Predmetom filozofie je totiž myšlienka, ktorá sa u každého národa rozvíja rovnako, a ak sa tzv. maďarská filozofia od ostatných filozofií neodlišuje svojim predmetom, ale iba charakterom a formou, vzniká otázka, či je vôbec filozofiou systém, ktorý sa nezaobrá vlastným predmetom filozofie; a či prívlastok „národná“ nie je iba okrasou a v horšom prípade prezývku.

Erdélyi pristupuje k tomuto problému aj z hľadiska rozčlenenia filozofie na individuálnu, národnú a svetovú. Nepopiera individuálny vznik každého myšlienkového systému ani existenciu rozdielov napríklad medzi anglickou, francúzskou a nemeckou filozofiou vzhľadom na používaný jazyk a na jasne odlišné prístupy a tematizácie. Zároveň však tvrdí, že „univerzálna pravda a podstatný obsah sú u každého jednotlivca a národa rovnaké a táto totožnosť znamená svetovú filozofiu; a to nepodstatné nie je ani v prípade jednotlivca, ani v prípade národa filozofiou...“ ([23], 53 – 54) Inak by sa totiž pri importovaní európskych myšlienkových prúdov, čo bolo typické najmä pre uhorskú školskú filozofiu, pri každej vplyvnej filozofii zmenil charakter národa. To isté platí aj pre tzv. filozofické národy, ktoré nevďačia za veľké iniciatívy nejakému národnému duchu, ale tomu, že za vhodných historických a spoločenských podmienok pracovali na filozofických témach. „Podľa mňa neexistuje filozofický národ, podobne, ako neexistuje ani národná filozofia,“ píše Erdélyi ([23], 56 – 57). Podľa jeho názoru sa cez „národný kanál“ dostávajú do povedomia ľudí predsudky nebezpečné pre filozofiu. Argumentuje pritom vzťahom všeobecného a zvláštneho. Tvrdí, že „národnosť je ideou *zvláštnou*, teda ideou, ktorá oddeluje, ohraničuje, a preto neguje. Nemožno však byť vždy zvláštny oproti *všeobecnému*, lebo pri ich konfrontácii prvé neobstojí pred druhým ... Národ musí byť najprv... zvláštnym z hľadiska rasy a jazyka, potom však prichádza univerzálna vzdelanosť a národ sa musí stať filozofickým, teda postupovať v súlade so všeobecným svetovým vývojom.“ ([23], 64 – 65) Používa pritom veľmi silný argument z kultúrnych dejín Uhorska a kladie otázku, v čom teda spočívala maďarská národnosť vtedy, keď bola celá domáca vzdelanosť založená na latinčine. Jeho odpoveď je jednoduchá: v implantácii univerzálnych ideí. Univerzálny morálny príkaz je totiž nadradený vlasti, ľudskosť národnosti a myšlienka predstavivosti. Erdélyi chápe, prečo Szontagh uprednostňuje Friesov psychologizmus: lebo z tejto perspektívy sa vzťah predstavivosti

svojej filozofie.

a myšlienky obráti a namiesto osvietenského racionalizmu nastupuje estetický svetónázor. Ten je pri interpretácii hraníc poznávania veľmi plodný, ale stáva sa nebezpečným v prípade spoločenských teórií. Nie je náhoda, že túto disciplínu aj Fries, aj jeho domáci nasledovníci nazývali „ideológia“. Erdélyi uzatvára: „Ak teda hovoríme, že existuje grécka, francúzska, anglická, nemecká filozofia, tak to neznamená to, čo by chceli filozofi s psychologickým zameraním, že totiž tieto národy majú vlastnú filozofiu – podobne, ako majú svoj jazyk. Znamená to, že istým spôsobom vplývali na rozvoj a rozkvet vied. Ani pre nás z toho nevyplýva, aby sme sa usilovali mať maďarskú filozofiu, ale aby sme sa z hľadiska našich duchovných hodnôt, národnej dôstojnosti a pokory pred pravdou snažili uspieť vo vedách o človeku a bohu a aby sme zaujali miesto medzi mysliacimi a uvažujúcim národmi.“ ([23], 54 – 55)

Vzťah zvláštneho a všeobecného v tematike národnej filozofie teda uzatvára tvrdením, že jazyk je prostriedkom, pomocou ktorého sa do národných zvláštností dostávajú univerzálne spôsoby konania a myslenia. Pritom za rozvinutý a kultivovaný jazyk považuje iba ten, ktorý okrem svojich osobitostí obsahuje a odráža aj všeobecný vývoj, a tak premieňa zvláštne na všeobecné. Iba vtedy môže byť daný národ vzdelaný. Erdélyi tento stav nazýva univerzálnosťou národnej osobitosti.

Akým spôsobom sa však dostávajú univerzálne prvky do zvláštneho? Erdélyi ponúka celkom konkrétny projekt vychádzajúci z faktu, že filozofia v Uhorsku bola v dovtedajších dejinách vždy filozofiou reflektujúcou európske myšlienkové trendy. Najmä protestantskí študenti, ktorí sa vzdelávali na západoeurópskych univerzitách, prinášali domov aktuálne filozofické smery, stali sa ich prívržencami a širitelmi. Nezaujímalo ich, či sú národne originálni, iba sa priklonili k určitým myšlienkam. Erdélyi sa pochvalne vyjadruje o iniciatíve Akadémie, ktorej výsledkom bola aj spomenutá Baloghova práca, ale zároveň konštatuje, že tento vývoj iba registruje, ale neargumentuje. Charakter maďarskej filozofie teda musíme vidieť v dejinných súvislostiach – hovorí Erdélyi. Obracia Szontaghovu tézu, podľa ktorej filozofia odráža národného ducha, a tvrdí, že spôsob, akým sa filozofia začleňuje do vzdelávania v Uhorsku, a charakter filozofií, ktoré zapúšťajú v Uhorsku svoje korene, ukazujú osobitosti národného zmýšľania. Z toho vychádzajúci Erdélyiho program je rýdzo *filozoficko-dejinný*. Jeho základná idea spočíva v tom, že ak nejakú ideu „naši vedci prijali, táto recepcia musela mať vnútornú príčinu. To sa nemohlo na nás len jednoducho prilepiť.“ ([23], 168) Tento princíp predpokladá rozpoznanie vnútorných dispozícií, ktoré umožňovali mysliteľom v Uhorsku prijať alebo odmietnuť určité myšlienky. Asi o tridsať rokov neskôr Alexander Bernát uvádza filozofické smery, ktoré nikdy nemali badateľný vplyv na kultúru v Uhorsku. Hľadanie týchto dispozícií sa musí opierať o kontinuálny výskum dejín filozofie v Uhorsku, teda o činnosť, ktorá pred Erdélyim mala iba veľmi slabú tradíciu a spočívala skôr v príležitostnom záujme toho-ktorého mysliteľa. Pre kultúrne dejiny národa má však skutočný význam iba široko koncipovaný a všetky relevantné súvislosti akceptujúci výskum. Erdélyi má o tom konkrétnu predstavu: „Bolo by z tohto hľadiska žiaduce preštudovať, v skrátenej podobe uverejniť a podrobiť kritike každého nášho filozofa...“ ([23], 166) Táto úloha dodnes nie je splnená, hoci na obranu Erdélyiho treba uviesť, že sa sám podujal splniť svoj program a pustil sa do odkrývania minulosti filozofie v Uhorsku. Dostal sa sice iba na koniec 17. storočia, ale jeho dielo slúži dodnes ako

jeden z prameňov pre novšie výskumy.¹⁹

V závere svojej knihy Erdélyi uvádza podobenstvo vzťahu medzi národom a ľudstvom sprostredkovaný myslením. Hovorí, že podobne, ako sa rieka ponáhľa do mora, ale more oživuje rieky a rieky sú životom mora, súvisia národ a ľudstvo, rieky a more. Kladie si otázku: Má takýto charakter aj to, čo chápem pod „domácou filozofiou“? A odpovedá: Áno, lebo to všetko je len podobenstvo. Dodáva však, že celá pravda spočíva v tom, že „rekonštrukciou minulosti našej filozofie by sa ukázal duchovný život v jeho pohybe a živote; a ukázala by sa časť práce, ktorú maďarský mozog vykonal na poli myslenia, to, čo náš národ odslúžil vo veci rozumu, teda pre vec ľudstva. Je to penzum, ktoré vo forme svetoobčianskej povinnosti pripadlo zo spoločnej práce nám.“ ([23], 176) Je to program zmysluplný, pretože o tzv. národnej filozofii si môžeme myslieť hocičo, no prítomnosť filozofie v národnej kultúre popierať nemôžeme a poznanie jej minulosti je minimálne činom obohacujúcim kultúrne dejiny.

Druhá časť príspevku bude uverejnená v nasledujúcom čísle FILOZOFIE.

LITERATÚRA

- [1] WALLASZKY, P.: *Conspectus Reipublicae Literariae in Hungaria ab initiis regni ad nostra usque tempora delineatus*. Posonii et Lipsiae 1785; 2. vydanie Budae 1808.
- [2] Davidio Czvittingeri Nob. Hung. *Specimen Hungariae Literatae virorum eruditione clarorum natione Hungarorum, Dalmatorum, Croatorum, Slavorum atque Transylvanorum, vitas, scripta, elogia et censurae ordium alphabetico exhibens...* Francofurti et Lipsiae 1711.
- [3] FELKER, A.: *Res Literaria Hungariae*. Cassoviae 1735.
- [4] ROTARIDES, M.: *Historiae Hungaricae Literariae antiqui, medii atque Recentioris aevi Lineamenta, Quorum Prolegomena generalem in universam Historiam Hungariae Literariam introductionem continetia prodeunt*. Altonaviae et Servestae 1745.
- [5] HORÁNYI, A.: *Memoria Hungarorum et Provincialium Scriptis, I – II*. Viennae 1775 – 76, III., Posonii 1777.
- [6] BELNAY, G.: *Historia Literarum bonarumque artium in Hungaria*. Posonii 1799; druhé vydanie: *Compendium historiae rei Literariae in Hungaria*. Posonii 1811.
- [7] PÁPAY, S.: *A magyar irodalom esmérete*. Veszprém 1808.
- [8] TOLDY, F.: *A magyar nemzeti irodalom története a legrégebbs időkől kezdve a jelenkorig rövid előadásban*. Pest 1864 – 1865.
- [9] BEÖTHY, Z.: *A magyar nemzeti irodalom történeti ismertetése I-II*. Budapest 1877 – 1879.
- [10] *Philosophiai Műszótár*. Buda 1834.
- [11] ALMÁSI BALOGH, P.: „Felelete...” In: *Philosophiai Pályamunkák, I. k.* Buda 1835.
- [12] SZONTAGH, G.: *Propyleumok a magyar filozóphiához*. Buda 1839, s. 289.
- [13] CSATÓ, P.: „Magyar hírlapok heti szemléje.” In: *Hírnök*, 28. okt. 1839.

¹⁹Toto jeho dielo vyšlo v edícii „Filozófiai Írók Tára“ v roku 1885 pod názvom *A bölcsészet Magyarországon*.

- [14] CSAPLOVICS, J.: „A philosophiáról.“ In: *Századunk* 1838, č. 70 a 73.
- [15] CSAPLOVICS, J.: „Philosophiai leczkék.“ In: *Századunk*, 1838, č. 87, 88, 92, 93.
- [16] CSAPLOVICS, J.: „A természetphilosophia diadalma.“ In: *Századunk*, 1839, č. 22, 24.
- [17] CSAPLOVICS, J.: „Válasz Szontagh Gusztávnak.“ In: *Századunk*, 1841, č. 26.
- [18] SZONTAGH, G.: *A magyar egyezményes Philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei*. Pest 1855.
- [19] FRIES, J. F.: *Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre*. Heidelberg 1818.
- [20] FRIES, J. F.: *Politik oder philosophische Staatslehre*. Jena 1848.
- [21] KRUG, W. T.: *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, 1827, I.
- [22] KRUG, W. T.: *Fundamentalphilosophie*. Wien 1818.
- [23] ERDÉLYI, J.: *A hazai bölcsészet jelene*. Sárospatak 1857.

* Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/4129/4.

** Príspevok vznikol vďaka podpore Domus Hungaria v Budapešti.

prof. PhDr. Ondrej Mészáros, CSc.
Katedra maďarského jazyka a literatúry FiF UK
Gondova 2
818 01 Bratislava
SR
e-mail: meszaros@fphil.uniba.sk