

EVIDENCIE A KVÁZI-EVIDENCIE V HISTORIOGRAFII TZV. NÁRODNEJ FILOZOFIE II. (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 7, p. 467

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 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, e. g. the concept of „national philosophy“ itself are ambiguous. 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.

II. Národná filozofia v teóriách 20. storočia. 20. storočie v tomto prípade začína rokom 1882. Vtedy totiž začína vychádzať prvý odborný filozofický časopis *Magyar Philosophiai Szemle*,²⁰ ktorého prvým zodpovedným redaktorom bol banskobystriický rodák, neskôr študent a krátky čas aj učiteľ evanjelického lýcea v Prešporku, Károly Böhm. Je to začiatok novej etapy maďarskej filozofie, vzniku samostatných filozofických systémov a budovania filozofických inštitúcií (časopisy, filozofické edície a pod.). Znova sa vynára problém „národnej filozofie“, ktorý dvadsaťpäť rokov nikto neotváral.

Po krátkom pôsobení „filozofického kruhu“ (philosophiai társas kör) v Budapešti vzniká v r. 1881 iniciatíva na založenie filozofického časopisu, ktorý sa mal zameriavať aj na otázky dejín národnej filozofie. K tým, ktorí túto pôvodnú výzvu podpísali, patrili dvaja najvýznamnejší myslitelia tohto obdobia, Károly Böhm a Bernát Alexander. Böhm vytvoril prvý originálny maďarský filozofický systém založený na axiológii, Alexander mal zasa neoceniteľné zásluhy pri šírení filozofickej kultúry a modernizácii terminológie prostredníctvom edície „Filozófiai Írók Tára“, kde vychádzali v preklade diela európskej filozofickej tradície.

V prvom čísle nového časopisu formuloval Böhm základné dôvody a ciele tejto iniciatívy. Medzi dôvody radil degradáciu ideálov v živote spoločnosti a vo výchove, ako aj nedocenené miesto filozofie v kultúrnom živote. Časopis mal teda slúžiť na

²⁰ Bol to vtedy prvý a jediný odborný filozofický časopis nielen v Uhorsku, ale aj v celej monarchii.

pozdvihnutie úrovne filozofickej vzdelanosti. Mali tomu napomôcť štúdie z oblasti metafyziky a gnozeológie, filozofických problémov prírodných vied, spoločenských vied, logiky, psychológie a estetiky. Predovšetkým sa však časopis mal zaujímať o *dejiny a súčasnosť národnej filozofie*. Prvý aspekt znamenal „analýzu minulosti našej národnej filozofie. Tá je potrebná jednak preto, aby sme zistili, koľko urobili naši predkovia, odhalili ich nedostatky a ukázali, ako sa môžeme týchto nedostatkov zbaviť; jednak preto, aby poznatky spracované našimi predkami ... vystupovali ako živá sila vo vedomí našich súčasných mysliteľov... Z tohto hľadiska nepovažujeme za nevyhnutné hneď od začiatku dodržiavať chronologický poriadok. Z času na čas postačia kriticky premyslené publikácie, aby sme zozbierali materiál, ktorý, keď už bude kompletný, niekto zosumarizuje do väčšieho prehľadu.“²¹ Ďalším problémom bola maďarská filozofická terminológia, ktorú „máme konečne usporiadať a tam, kde treba, aj vytvoriť“.²²

Ako vidno, Böhm nadväzuje jednak na Erdélyiho projekt výskumu dejín národnej filozofie, jednak obnovuje starý program z konca 18. storočia, zameraný na modernizáciu a pomad'arčenie filozofickej terminológie. Malou, nepatrnou poznámkou odsúva do pozadia filozofiu harmónie, ktorá podľa neho nepochopila, že špecifikum národnej filozofie spočíva v metóde a samostatnosti používania vedeckých princípov. Tým sa zbavil jednej nepríjemnej záťaže z minulosti a zároveň si vytvoril pôdu pre vlastnú filozofiu, ktorú programovo pripravoval ako prvý maďarský filozofický systém. Jeho vzťah k filozofii harmónie bol teda ambivalentný: odmietol ju z hľadiska jej teoretických základov, ale pokračoval v jej intenciách osobitného maďarského filozofického systému. Nechcel budovať iba filozofický systém, ale par excellence maďarský filozofický systém. Už ako dvadsaťročný v roku 1866 si napísal do svojho denníka (v nemeckom jazyku): „Nech má aj Maďarsko samostatný filozofický systém, ktorý doteraz chýbal. To sú plány, ktoré sa občas vynárajú v mojej mysli, a sú také vábivé a také silné, že im nedokážem odporovať.“ (Citované podľa [24], 10) Odmietla dokonca ponuku svojho nemeckého vydavateľa, aby svoje hlavné dielo napísal po nemecky. Z pozície redaktora a neskôr zakladateľa časopisu sa vyslovoval aj k niektorým kritickým výhradám voči časopisu a pritom formuloval tézy o národnej filozofii. Jedna hovorí o probléme *originality*. Tá súvisí s vedeckou hodnotou publikácií. Hovorí, že ak aj niektoré štúdie uverejnené v časopise nemajú stálu vedeckú hodnotu, v rámci existujúcich pomerov „im dodáva špeciálnu *maďarskú* hodnotu *samostatná snaha*“ ([25], 106). Tento výrok však musíme pochopiť jednak v tom zmysle, že Böhm bol presvedčený o tom, že prekladová literatúra národnej filozofii nepomôže; tej musíme poskytnúť možnosť slobodného, samostatného bádania. Jednak treba vidieť funkcie časopisu: zabezpečenie aktuálneho

²¹ Magyar Philosophiai Szemle, r. 1, 1882, s. 7 – 8. Podobná výzva bola formulovaná v katolíckom časopise *Bölcséleti Folyóirat* až v roku 1893 (s. 789 – 790). Autor výzvy Antal Notter označil stredovekú, novovekú, ako aj filozofiu 19. storočia za obdobia, ktoré treba preskúmať. Považoval tiež za potrebné zistiť, ktoré teórie boli importované, a ktoré možno považovať za originálne. Cieľom týchto výskumov malo byť syntetizujúce dielo o dejinách filozofie v Uhorsku. Táto výzva ale v tomto období nenašla odozvu.

²² Magyar Philosophiai Szemle 1882, s. 8. O zástoji Böhma v otázkach maďarskej filozofickej terminológie pozri štúdiu Lászlóa Percza *Böhm Károly nyelve*. In: *Böhm Károly és a „kolozsvári iskola”, A magyar nyelvű filozófia irodalom forrásai III.*, Kolozsvár – Szeged, 2000, s. 165 – 176.

toku odborných informácií (a v tomto zmysle taký časopis nemá absolútnu hodnotu) a zároveň poskytovanie terénu pre konfrontáciu a kritické hodnotenie názorov. Relatívna hodnota teda spočíva vo fungovaní vnútorných mechanizmov filozofického života.

Nesmieme zabúdať, že základným cieľom časopisu bolo pozdvihnutie úrovne maďarskej filozofickej kultúry. K tomu smerovala aj často pertrakovaná otázka filozofickej propedeutiky na stredných školách ([26], 1 – 17, 312 – 355; [27], 418 – 445) a pravidelné publikovanie zoznamu vyučovaných filozofických predmetov na jednotlivých vysokých školách a na dvoch univerzitách či štúdie o terminologických otázkach.²³ Znamená to určitý obrat v chápaní národnej filozofie. Spočíva v tom, že v úvahách o tejto téme je na prvom mieste určenie úlohy filozofie v národnej kultúre a potom nastupujú otázky týkajúce sa realizácie tejto úlohy. Problémy školských reforiem a funkcie filozofie vo vzťahu k ostatným disciplinám zaujímali autorov časopisu najviac, preto sa aj filozofia čiastočne vracia do škôl. Má to, samozrejme aj iné dôvody, na ktoré sa bude odvolávať aj Alexander: spoločenská situácia je pre filozofiu veľmi nepriaznivá. Pripomínam, že je to obdobie prírodovednej, materialistickej a pozitivistickej reakcie na predchádzajúce „vyčiňanie“ absolútneho idealizmu, preto na každom kroku počuť volanie filozofov po ideách.

Odkazom na tento problém začína svoju akademickú inauguračnú prednášku v roku 1893 aj Bernát Alexander [28],²⁴ ktorý sa vracia k téme „národnej filozofie“ a ako prvý sa pokúša o striktnú definíciu „národného“.²⁵ Okrem toho spomína aj nepriaznivé okolnosti týkajúce sa absencie domácej filozofickej tradície, ktorá – ak existuje – sa viaže na školskú filozofiu. Tá má svoje špecifiká, medzi inými aj to, že kopíruje špekulatívnu filozofiu, ktorá v Európe už vyšla z módy. Do tohto problémového okruhu radí Alexander aj úbohosť maďarskej filozofickej terminológie, ktorá je plná novotvarov pochádzajúcich z konca 18. a začiatku 19. storočia a je takmer nezrozumiteľná. Konštatovanie zaostalosti filozofie v Uhorsku je v maďarskej historiografii filozofie už topom a k tomuto topusu sa časom pripojili rôzne predsudky, polopravdy a ideológie. Medzi ne patrí aj tvrdenie, že „maďarský duch“ nemá filozofické dispozície a že svoje schopnosti objektivizoval v literatúre a v štátnom vývoji. Alexander nesúhlasí s týmito tvrdeniami a hovorí, že duchovný vývoj v Uhorsku má všetky znaky západoeurópskeho vývoja. Všetky základné kultúrne vplyvy pochádzajú zo Západu: kresťanstvo,

²³ Terminologickým otázkam sa programovo venovali aj v konkurenčnom (v roku 1886 založenom) katolíckom filozofickom časopise *Bölcseleti folyóirat*, ktorý sa pridžal neotomistickej línie. ale informoval napríklad aj o formách výuky filozofie v katolíckych kňazských seminároch a lýceách.

²⁴ Život Bernáta Alexandra charakterizuje snaha o prekonanie filozofickej zaostalosti maďarskej kultúry. Prejavilo sa to v jeho učiteľskej, redaktorskej, prekladateľskej i publicistickej činnosti.

²⁵ Tento výraz sa v danom období používal veľmi hojne a bez nejakého bližšieho určenia. János Kiss, šéfredaktor časopisu „Bölcseleti Folyóirat“, napríklad napísal štúdiu o tom, či možno používať maďarčinu namiesto latinčiny v kňazských seminároch (*Bölcseleti Folyóirat* 1886, s. 329 – 336), ale v úvodníku k štvrtému ročníku časopisu bez reflexie používa výrazy ako „filozofia v kresťanskom a maďarskom duchu“ alebo vyhlasuje, že časopis aj naďalej „bude študovať maďarské myslenie, ktoré je v krásnom súlade so scholastickou filozofiou“ (*Bölcseleti Folyóirat* 1889, s. 1).

renesancia, protestantizmus. Zaostávanie v tomto prípade znamená iba meškanie, ktoré možno korigovať – a o tom písal už Balogh – modernizáciou spoločnosti. Rozdiel medzi Baloghom (i Szontaghom) a Alexandrom spočíva v tom, že Alexander si už uvedomuje, že doba „romantickej národnej glorioly“ pominula a nastupuje éra občianskej práce. Túto zmenu dôrazu badať aj na chápaní pojmu národného.

Alexander kladie otázku, aká je úloha národného ducha vo filozofii. Nebudeme sa tu zaoberať jeho analýzou filozofie, sústredíme sa iba na jej závery. Najdôležitejším bodom jeho úvahy je vzťah medzi vzdelanosťou a filozofiou. K vzdelanosti patria všetky duševné aktivity okrem vedy a náboženstva, ktoré považuje za abstrakcie. Vzdelanie ako čosi konkrétne existujúce v ľudskej duši však čerpá aj z nich. Orgánom vzdelania je jazyk ako objektívna podoba vzdelanosti. Napokon „filozofia je uvedomením si vzdelanosti doby, je vedomím doby, v ktorom sa uplatňujú najrozvinutejšie tendencie doby“ ([28], 36). Filozofia je teda aj podľa Alexandra súčasťou širšieho celku – vzdelanosti – a spája sa s organizáciou vzdelania.

Ďalej rozoberá Alexander pojmy, ktoré nielen on, ale aj mnoho jeho súčasníkov používalo veľmi často: pojmy národnej psychiky (Völkerpsychologie) a národného ducha.²⁶ Vychádza z toho, že duch národa existuje, nemožno ho spochybníť, lebo je zriedlom osobitostí národnej kultúry. Hneď však pripomína, že je to veľmi komplikovaný jav, ktorého určenie je ťažké a vedecké uchopenie ešte ťažšie. Uvedomoval si, že sa pustil na tenký ľad špekulácií, preto svoje tvrdenia formuloval ako hypotézy a poznámky. Akú povahu však má duch národa? Alexander hovorí, že neexistuje sám osebe ako platónska idea, ale je obsiahnutý v niečom inom ako vlastnosť, sila a dispozícia. Jeho nositeľom je jednotlivec, ale duch je od neho nezávislý; tvoria ho jednotlivci, nie však samostatne, ale spoločne. Duch, ktorý je zároveň v jednotlivcoch, ale aj nad nimi, je vzťahom. „Duch národa je vlastne vzťahom medzi súčasťami národa. Je to vzťah spleť vytvorený z miliónov nití, vo svojej podstate však nie je tajomnejší ako hociaký iný vzťah.“ ([28], 67) Na pochopenie tohto tvrdenia stačí uviesť, že Alexander interpretoval spoločenské javy, a najmä kultúru, analogicky k organickému systémom pričom sa opieral o Hyppolita Taina a jeho pojmy „dépendance mutuelle“ a „faculté maitresse“. Na rozdiel od organických foriem však vzťahy v národnom duchu nie sú materiálne, ale sú to vzájomné vzťahy medzi ľudskými dušami. Prvým a najdôležitejším produktom ducha je jazyk, ktorý ako objektivizovaná moc spája ľudí do jedného celku. Na báze jazykového spoločenstva potom vznikajú zvyky, morálka a inštitúcie. Ďalšou špecifickou črtou ducha národa je jeho dejinný charakter: „Duch národa nie je niečo hotové; utvára sa pomaly a neustále sa mení.“ ([28], 71) Niektoré jeho zložky sa menia rýchlejšie, iné pomalšie. Táto nerovnomernosť nás vedie k rozlíšeniu pojmov národnej psychiky a národného ducha. „Národná psychika zahŕňa duševné vlastnosti a vzťahy ľudu, ktoré sa pôvodne vytvorili a upevnili pod vplyvom podnebia, pôvodnej činnosti, geografických podmienok a pod. Sú spojené s psychikou, ktorá sa sama mení veľmi pomaly, a keďže masy nemajú takmer žiadny vzťah k vysokej kultúre menia sa len málo a možno ich považovať za relatívne stále a trvácne. Naproti

²⁶ Alexander sa pri týchto úvahách opieral aj o výsledky publikované vo vtedajšom slávnom časopise *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaften* (1859 – 1890) Moritza Lazarusa a Heymanna Steinthala, hoci zároveň pripomína, že táto veda vôbec nie je završená a úplne prijatá.

tomu duch národa je rámcom duchovných obsahov (duchovných vzťahov), ktoré vyrástli z národnej psychiky a ktoré ... sú z rôznych príčin premenlivejšie. Národná psychika patrí akoby k prírodopisu, duch národa zasa k dejinám kultúry. Opakujeme ešte raz: aj národná psychika je historickým produktom, vytvorila sa teda v čase; ale keď sa už dotvorila, možno ju považovať za stáleho činiteľa.“ ([28], 73 – 74)

Na báze národnej psychiky sa buduje duch národa. Podľa iných analógií národná psychika je formou, dispozíciou a silou, národný duch zasa obsahom, sformovaným dielom, produktom sily. Národná psychika vplýva na ducha národa, ale neurčuje ho. Duch národa je voľnejším zväzkom ako národná psychika, lebo neutvára iba jednotu, ale generuje aj rozdiely. No a keďže žiadna kultúra nie je autochtónna, neexistuje ani nedotknutý, absolútne samostatný národný duch. Alexander hovorí, že „nie je reč o tom, čo považujeme za národné, ale o tom, čo národný duch vytvoril, preto naše pocity nemôžu dať odpoveď na otázku pôvodu“ ([28], 80). Každý národný duch je súčasťou kultúrneho bohatstva ľudstva. Alexander uzatvára: „Produktívna sila a charakter ducha národa závisí od národnej psychiky, časť jeho obsahu, teda takpovediac jeho materiál, zasa od kultúry ľudstva; od svojich osobitých historických podmienok a okolností zasa závisí úloha, na riešení ktorej musí pracovať.“ ([28], 83)

Ako možno na základe toho definovať „národnú filozofiu“? Predovšetkým treba konštatovať, že u Alexandra je tento pojem deskriptívny, jeho cieľom teda nie je predpísať, aká má byť nejaká špecifická maďarská filozofia, ale hľadať tie činitele, ktoré napomáhajú rozvoju filozofickej kultúry. Z toho vyplýva, že filozofia je určitým vývojovým stupňom národného ducha. Rozvíja sa u tých národov, u ktorých náboženstvo nie je brzdou slobodného myslenia a u ktorých majú exaktné vedy vysokú úroveň. (Alexander ilustruje svoje úvahy príkladmi z dejín rôznych národov.) Napokon dospieva k vzdelanosti – konštatuje, že na to, aby filozofia vôbec mohla vzniknúť, je potrebná určitá úroveň a stav vzdelanosti, pričom pri rozvoji filozofie zohráva veľkú úlohu obsah vzdelanosti (duch národa). A k základnej otázke – Ako sa odzrkadľuje národný duch vo filozofii? – znova opakuje, že čisto z národného ducha vznikla iba jediná, grécka filozofia. Všetky ostatné európske filozofie sú už poznamenané týmto myslením a kresťanskou tradíciou. Preto aj pri charakteristike anglickej, francúzskej a nemeckej novovekej filozofie uvádza iba známe klišé: štýlovú ľahkosť Francúzov, uprednostňovanie empirie u Britov a záľubu v špekuláciách u Nemcov. Tvrdí, že to súvisí s vývojom národných literatúr a s antropologickým charakterom spomínaných národov. Takisto bez argumentácie uvádza svoju hypotézu, že základné črty národného ducha možno nájsť v reprezentatívnych postavách filozofie. Ako príklady uvádza Giordana Bruna, Descarta, Huma a Kanta.

Tu končí akademická rozprava. Na otázku, ako je to vlastne s „maďarskou filozofiou“, odpovedá až po vyše dvadsiatich rokoch [29]. Čiastočne koriguje niektoré svoje predchádzajúce tvrdenia, najmä v tom smere, že rané formálne analýzy teraz dopĺňa konkrétnejšími dejinnými pohľadmi. Existenciu národných filozofií berie ako fakt a hovorí, že ich rozmach sa začína koncom 18. storočia paralelne so vznikom moderných národov. Súhlasí s tým, že v druhej polovici 19. storočia sa filozofia znova internacionalizuje, ale tvrdí aj to, že národné filozofie si zachovávajú svoje osobitosti. Túto svoju tézu demonštruje na príklade rozdielneho chápania pojmu vývoja u Hegela, Comta a Spencera a dospieva k odvážnemu tvrdeniu, že „aj osobnosť vo filozofii sa

vyznačuje iba tým, že dokáže formulovať myslenie svojho národa. Neprodukuje vlastné myšlienky, ale myšlienky svojho národa, svojej doby a svojej kultúry“ ([29], 6).

Obsahovo sa táto štúdia zameriava na zvláštnu „národnobiologickú úlohu“ filozofie. Vychádza pritom z novej definície filozofie, podľa ktorej filozofia je veda o vzťahu človeka k svetu. Analogicky k individuálnemu životu, kde uvedomelosť očisťuje dušu človeka, filozofická reflexia môže v živote národa zohrávať organizujúcu úlohu. „Filozofia v živote národa nie je Potemkinovým palácom, ktorý má ukázať jej existenciu, ale je stupňovaním a usmerňovaním sily národného myslenia. Pomocou národnej filozofie si národ vytvára jasný obraz o sebe, aby sa neskôr mohol stať tým, čím je, a aby sa mohol popasovať so svojimi prirodzenými obmedzeniami, prípadne aby mohol posilniť svoje slabé pozície.“ ([29], 17 – 18) Vidíme, že Alexander prechádza na pozície *filozofie s národným určením* a v tomto bode sa podstatne nelíši od staršieho Szontaghovho programu. Ale história sa neopakuje iba v tomto bode. Podobne ako Szontagh aj Alexander sa pokúša identifikovať špecifické črty „*maďarského filozofického uvažovania*“. Najprv konštatuje isté negatíva: že scholastický dogmatizmus u nás zrejme neprežil stredovek; že sa tu nezakorenil ani anglický utilitarizmus, ani francúzsky či neskorší nemecký materializmus; že skepticizmus tu nenašiel svojich prívržencov; a napokon, že tu nenájdeme ani mystikov. Čo sa týka utilitarizmu, materializmu, skepticizmu a mysticizmu, Alexander má viac-menej pravdu. Mohli by sme súhlasiť aj s tým, že scholasticizmus zostáva uzavretý v múroch cirkevných škôl a učelia filozofie hneď pri prvej príležitosti siahajú po výsledkoch moderných prírodných vied. No maďarskí neotomisti z prelomu 19. a 20. storočia by sa asi ohradili proti takým jednoznačným záverom, najmä ak vyhlasovali, že neotomizmus je úplne v súlade s maďarským uvažovaním. Alexander jednoducho nezohľadnil značnú konfesiónálnu podmienenosť uhorskej filozofie, pretrvávajúcu až do 19. storočia. A táto podmienenosť istým spôsobom mení kontúry Alexandrovho obrazu. On však pokračuje v duchu svojho dvadsať rokov starého vyjadrenia a vyslovuje záverečnú hypotézu o charaktere maďarskej filozofie: „Maďarský duch aspiruje na zvláštne miesto v duchovnom živote európskych národov. Oblubuje jasnosť ako Francúz, realitu ako Angličan a dôveruje myšlienke ako Nemec. Koriguje nemecký idealizmus svojou láskou k skutočnosti a potrebou jasnosti. Jeho miesto je zrejme niekde medzi nemeckým a francúzskym duchom.“ ([29], 20) Ako dva príklady takéhoto myslenia uvádza Madácha a Eötvösa, ktorí podľa neho vo svojich dielach prekonávajú protikladné ideové vplyvy a zotrvávajú pri zdravom idealizme. My ešte môžeme dodať, že to boli autori, ktorí celkovým zameraním svojho diela prekračujú hranice národného.

V závere svojej štúdie však Alexander nezabúda ani na svoj celoživotný program (v ktorom sa výnimočne stotožňuje aj s Böhmom), vracia sa na pôdu reality a vytyčuje úlohu filozofie: „... potrebujeme prísne filozofické vzdelávanie, aby sme problémy filozofie skúmali *lege artis* a aby sme filozofické myslenie začlenili do systému našej duchovnej kultúry“ ([29], 20).²⁷

²⁷Takto realisticky vyznieva aj krátky prehľad dejín filozofie v Uhorsku, ktorý Alexander napísal pre potreby lexikonu vydavateľstva Pallas (pozri *Magyar filozofia története*. In: Pallas Nagy Lexikona, zv. 12. Budapest 1896, s. 16 – 22.) Tu konštatuje, že „v duchovnom živote maďarského národa filozofia nezaujímal významné miesto: nenachádzame tu výnimočné a usmerňujúce postavy ani diela, ktoré by niesli znaky národného ducha“.

Alexander si teda z rôznych alternatív, ktoré sa núkajú na vyriešenie stavu zaostalosti filozofie, zvolil program vytvorenia „národnej filozofie“. Ponechajme teraz bokom otázku, akými obsahmi sa takáto filozofia môže naplniť. Stačí si uvedomiť, že sa predbežne rysujú dve základné možnosti riešenia základnej dilemy: buď odkrytie minulosti domácej filozofie a hľadanie „stratenej a zabudnutej“ tradície (čo je deskriptívna a pri troche obozretnosti aj neideologická úloha), alebo projektovanie „národnej filozofie“ s obidvoma jej aspektmi národného charakteru a národnej zameranosti (čo je úloha preskriptívna). V doterajšom prehľade sme našli prívržencov aj jednej, aj druhej možnosti.

Prevládajúcimi filozofickými smermi v maďarskom myslení na prelome 19. a 20. storočia boli pozitivizmus a novokantovstvo. V prvej polovici 20. storočia potom vo filozofii i v historiografii a literárnej vede získava silnú pozíciu skupina mysliteľov duchovnodejinného (Geistesgeschichte – szellemtörténet) zamerania. Práve oni sa na báze konkrétneho historického výskumu (Gyula Szekfű, Bálint Hóman, János Horváth, József Deér, Kálmán Benda atď.) alebo pomocou filozofie dejín (Tibor Joó) či esejistic-kou formou (Lajos Prohászka, Sándor Karácsony) vrátili k pojmu „národného“. Ich špecifikom je výskum nacionality ako prostriedok odporu voči medzivojnovému iracionalistickému nacionalizmu a šovinizmu a proti nemeckému expanzionizmu. Keďže teraz nám nejde o dejiny nacionalizmu, ale hľadáme používanie pojmu „národného“ vo filozofii, tu budeme prezentovať iba názory Tibora Joóa.

Aj on rozlišuje (podobne ako Alexander) psychiku a ducha národa, ale už operuje aj s rozdielmi medzi ľudom a národom. Ľud je preňho tradíciou a naplnenosťou, kým národ poslaním a úlohou. To znamená, že duch národa je viazaný na svet hodnôt. Inými slovami, duch národa sa prejavuje postojom k tomu, „akú ideálno-kultúrnu úlohu, aké dejinné poslanie si vytyčuje. Ľud aj národ sú dejinnou osudovou pospolitosťou, ale kým ľud iba nevedomelo znáša svoj osud a svoju spoločenskú, národ uvedomelo berie osud do svojich rúk“ ([30], 10). Národ je dejinným faktom, ale iba duch národa ho robí tým, čím je. Duch národa v tomto zmysle je vo vzťahu k existencii národa apriorný. Vo vzťahu k subjektívnemu duchu jednotlivca a objektívnemu duchu kultúry sa prejavuje svojou platnosťou (Sollen). Je celkom evidentné, že tento prístup k pochopeniu národného ducha je dejinno-filozofický, preto Joó musel čeliť aj kritike.²⁸ Z jeho názorov vyplýva, že „národný duch ako prejav každého ľudského ducha je postojom. Je to postoj medzi idealitou a realitou, smerujúci k obidvom; je duchovnou objektiváciou s cieľom vytvorenia a zachovania národa. Postoj sa dedí prostredníctvom jednotlivcov v rámci po sebe nasledujúcich generácií. Títo jednotlivci prijímajú túto objektiváciu ako jednotu a ďalej ju rozvíjajú začlenením do štruktúry univerzálnej kultúry a jej vývoja. Táto viazanosť pôvodu na individuum a jedinečnosť, ako aj jej kontinuita a vývoj ... konštituuju dejinný charakter národného ducha...“ ([30], 19) Joó zdôrazňuje dejinnosť – národný duch nikdy nie je totožný so žiadnou svojou historickou podobou, aj keď sa na ňu „podobá“. Intuícia nás neprivedie k správne výsledku. Ak chceme o národnom

²⁸ Pozri diskusiu na pôde Maďarskej filozofickej spoločnosti 14. novembra 1939. Prednáška aj diskusia boli uverejnené v časopise *Athenaeum*. In: *Athenaeum-tár (A Magyar Filozófiai Társaság vitailései 1938 – 1944)*. Repertórium, Veszprém 1998, s. 507 – 521.

duchu povedať niečo konkrétnejšie, treba spojiť historiografické a filozofické metódy. Bez prísnej faktografie nemôžeme dospieť k žiadnej syntéze.

Na tomto základe sa vyslovoval Joó aj k otázkam dejín maďarskej filozofie: „Ak všetky vývojové etapy a všetkých predstaviteľov maďarského myslenia zachránime pred zabudnutím, pripravíme tým základy pre syntetizujúce dejiny maďarskej filozofie.“ ([31], 363)²⁹ Tento citát prezrádza aj jeho teoretický postoj, ktorý vždy vychádzal z toho, že historické bádanie môže byť jedine „pozitivistické“, avšak syntetizujúci opis dejín iba „duchovnodejinný“ ([34], 10). Používajúc svoje chápanie národného ducha tu prekonáva aj ideu 19. storočia, ktorá stotožňovala národnú literatúru s národným jazykom, a tvrdí, že v súčasnosti už neplatí téza, že národ žije svojim jazykom. Táto jeho myšlienka smerovala jednak k uznaniu latinsky písanej filozofie za súčasť dejín národnej filozofie, jednak proti jednostranným (a niekedy šovinistickým) interpretáciám diel a autorov, u ktorých je tzv. čistá národnosť otázná. Joó sa neustále vo svojich viacerých článkoch vracia k názorom Erdélyiho a vyzdvihuje jeho argumenty v prospech univerzalizmu a všeobecnosti filozofickej myšlienky oproti zvláštnemu, národnému momentu.³⁰ Najmä však ruší bezprostrednú naviazanosť filozofie na literatúru a iba na literatúru – ktorú preferoval Szontagh – a ponúka svoje riešenie: vidieť dejiny národnej filozofie (ako aj filozofie vôbec) v rámci organického celku kultúry. Túto kultúru už nereprezentuje iba literatúra v národnom jazyku, ale aj politika, umenie, vzdelávanie a pod., t. j. momenty a inštitúcie národnej kultúry ako súčasť objektivácie, ktorá je pre súčasníkov danou a platnou podmienkou vnímania a hodnotenia skutočnosti. Z tohto hľadiska národný duch, ktorý je prítomný aj vo filozofii, nie je podmienený mentalitou ľudu, národnou psychikou, ale hodnotami, ktoré charakterizujú „ducha doby“ [35]. Pojem „ducha doby“ – aj keď sa dlho používal v 19. a 20. storočí – môže byť stále relevantný pri uchopovaní kultúrnych celkov, v rámci ktorých môžeme interpretovať aj dobové filozofické výkony.³¹ (Pritom, samozrejme, nesmieme zabúdať, že „duch doby“ a kultúra doby nie sú tožné pojmy, lebo „duch doby“ je svetonáhľadom a životnou praxou ľudí, ktoré modifikujú materiálnu kultúru.) Nechceme tu riešiť nemalé teoretické problémy súvisiace s týmto „nemoderným“ pojmom, odkazujeme iba na to, že spojenie výskumov dejín filozofie s dejinami kultúry a hľadanie interpretačných schém nachádzajúcich sa v objektiváciách „ducha doby“ môže priniesť nemalé výsledky. Najmä v našom prípade, lebo dejiny uhorskej (ako aj užšie chápanej maďarskej) filozofie sú minimálne do konca 19. storočia spojené s dejinami školstva, vzdelávania, s cirkevnými a politickými dejinami, s teologickými a konfesijnými spormi a pod. Joó používa pre tento syntetizujúci pohľad výraz „synoptický náhľad“ [37]. Používa ho vo význame spojenia v čase, priestore a vo význame spolupatriacich momentov duchovného života. Len čo akceptujeme

²⁹ Podobne písal aj v článku „A filozófia Magyarországon“ [32]. In: *Protestáns Szemle*, r. 45, 1936, s. 62 – 71. Jeho „pozitivistickým“ činom bolo pozbieranie a vydanie zoznamu maďarských filozofických rukopisov nachádzajúcich sa v Széchényiho knižnici v Budapešti.

³⁰ Ak národ neuskutočňuje vo svojej individualite všeobecné, degraduje a navracia sa k čírej ľudovosti, resp. k prírodnej náhodnej rasovosti. Joó formuluje túto myšlienku v krátkej recenzii na knihu zostavenú Lászlóom Dormándim *Kis Enciklopédia* (Budapest, 1938) nazvanej „Faji filozófiát?“. In: *Protestáns Szemle*, r. 48, s. 324 – 326.

³¹ Autor týchto riadkov (čiastočne nezávisle od Geistesgeschichte) uplatnil pojem „ducha doby“ pri interpretácii filozofických diel a sporov tzv. reformného obdobia uhorských dejín [36].

túto metódu, zistíme, že pojem „národného“ začína strácať jazykové určenia, ktoré ho doteraz „zaťažovali“, a začína prevládať jeho deskriptívna úloha, ako sme ju (v spojitosti s Alexandrom) naznačili už predtým.

Tieto princípy boli aplikované v niektorých filozofickodejinných štúdiách v časopise *Minerva*, avšak – najmä preto, že neexistoval koordinovaný základný pramenný výskum – boli obmedzené na niekoľko roztrúsených publikácií. Treba povedať aj to, že ťažisko tohto smeru bolo vo všeobecnej historiografii a v literárnej vede. V neposlednom rade treba konštatovať aj to, že vývoj bol zastavený druhou svetovou vojnou a nástupom marxizmu vo všetkých disciplínach filozofie. Marxizmus – vo svojej dogmatickej podobe v päťdesiatych a čiastočne šesťdesiatych rokoch – negoval najmä duchovnej a duchovnodejinné princípy pohľadu na problémy dejín národnej filozofie. Kritika bola zameraná na tzv. idealistické základy tohto smeru, ale ešte viac sa zdôrazňovalo, že maďarský kultúrno-dejinný vývoj bol dôsledkom vplyvu západoeurópskej kultúry a vzťahy tradície a vplyvu boli interpretované z hľadiska prevládania vplyvu [38]. Marxistickým historiografom ležalo v žalúdku najmä to, že duchovný smer vylúčil zo spoločného princípu dejinnosti pojmy triedneho boja a pokroku. S určitým zjednodušením sa dá povedať, že namiesto pojmu „národného“ u marxistov nastupuje chápanie z hľadiska triedneho boja a progresivity materializmu. Napriek tomuto tvrdému odmietaniu obnovuje maďarská marxistická filozofická historiografia vyše sto rokov starú tézu o zaostávaní voči európskemu vývoju, ale vracia sa, hoci na inej báze, k programu filozofie harmónie zo začiatku 19. storočia: chce reagovať na otázky spoločenskej praxe. Tvrdí, že „rozvinutá filozofia“ môže vzniknúť iba vtedy, keď sa filozof neuzatvára pred veľkými otázkami spoločenského pokroku a keď formuluje svoje odpovede z pozícií marxisticky pochopeného pokroku. Je symptomatické, že keď sa po prvýkrát verejne diskutuje o tejto otázke,³² z minulosti sa spomínajú iba Almási Balogh, Erdélyi a Kvačala, no Böhm, Alexander, Joó, Kecskés a i. ako keby neexistovali [39]³³ Iróniou je to, že hlavný referát mal László Mátrai, ktorý sám patril v predvojnovom období ku duchovnodejinnému prúdu, ale po vojne sa stal marxistom.

Otázku zaostávania však pôvodne otvoril Pál Sándor [40], ktorý sa aj neskôr najviac venoval dejinám maďarskej filozofie, no vždy z tradičného historicko-materialistického pohľadu. Preto Sándor vidí problém zaostávania inak ako všetci predchádzajúci myslitelia. Jeho príčinu nevidí vo vývojovej inkongruencii a vo vnútorných politických a vzdelávacích pomeroch, ale v tom, že domáca filozofia sa snažila o zahmlievanie problémov, že bola eklektická a servilná voči moci. Eklekticismus bol podľa neho dôsledkom toho, že maďarskí filozofi sa báli skutočnosti a nechceli o spoločensko-politickej realite nič vedieť. To ich, samozrejme, zbavilo povinnosti slúžiť vtedajšej moci, ale zároveň im znemožňovalo „objavovať“ a odzrkadľovať skutočnosť“. Túto tendenciu považuje za trvalú – v maďarskej „buržoáznej“ filozofii sa vraj ešte zosilnila tým, že táto filozofia skutočnosť rozpustila vo vedomí a vytvorila hodnotové systémy a axiologické normy nezávislé od skutočnosti ([41], 9). Paradoxné na celej

³² Bolo to v roku 1957. Záznam diskusie bol uverejnený pod názvom „Vita a magyar filozófia történelmi elmaradottságának okairól“ v časopise *Magyar Filozófiai Szemle*, r. 1, 1957, č. 2 – 4, s. 364 – 370.

³³ Kecskés bol neotomista a jeho spomínaný a dodnes veľmi dobre použiteľný prehľad dejín filozofie obsahoval aj krátke dejiny maďarskej filozofie (s. 576 – 615.), vtedy prvé v 20. storočí.

veci je to, že ak by mal Sándor pravdu, tak by platilo, že filozofia v Uhorsku vždy strážila autonómnosť filozofického myslenia – čo by bola síce lichotivá charakteristika tejto filozofie, no bola by značne nepravdivá. Na tomto príklade možno demonštrovať, kam vedie uplatňovanie striktnnej ideologickej prekoncepce pri skúmaní dejín filozofie. Táto prekonceptia však latentne odráža Sándorovu interpretáciu národnej filozofie. Sándorov obraz o tom, ako maďarská filozofia reaguje na vonkajšie podnety, je zároveň obrazom maďarskej filozofie, ako ju vidí on. Z dvojakosti národnej filozofie – filozofia s národným charakterom a s národným určením – Sándor uznáva historickú existenciu tej prvej. A treba uznať, že napriek negatívnym charakteristikám jej spoločenskej angažovanosti stále požadoval výskumy a výuku v danej oblasti a on sám zaradil do svojho prehľadu dejín filozofie aj pasáže týkajúce sa maďarskej filozofie [42] a napísal dejiny maďarskej filozofie prvej polovice 20. storočia z dogmaticko-marxistického hľadiska [43]. A hoci filozofiu harmónie charakterizoval ako servilné myslenie zahmlievajúce skutočnosť, pri analýze osudov hegelovstva v Uhorsku sa na marxistickej báze dostáva k tomu istému určeniu filozofie s národným poslaním: „Teória musí byť vodidlom konania.“ ([44], 276) To znamená, že maďarská filozofia podľa Sándora síce existovala, ale bola len polovičatá, lebo svoje národné (rozumej pokrokové) určenie brala na ľahkú váhu alebo ho obchádzala.

Vráťme sa však k zmienenej diskusii z roku 1957. Mátraí vo svojej prednáške analyzoval podmienky vzniku klasických filozofií, absencia ktorých viedla v Uhorsku k zaostávaniu filozofie. Kritizoval pritom spomenutú Sándorovu koncepciu a navrhol, aby sa v budúcnosti oddelili ideologické prúdy prítomné v literatúre od konkrétnych problémov výskumu filozofickej tradície. Konštatoval, že filozofiu v Uhorsku síce nemožno považovať za klasickú, ale že tu existovali v minulosti iniciatívy, ktorých poznanie je potrebné a poučné. Ako príklad uviedol filozofiu zo 17. storočia, ktorú treba poznať na základe prameňov a uviesť ju do súvislostí s dejinami fyziky a matematiky. V závere svojej prednášky sa Mátraí nemohol vyhnúť interpretácii stretu materializmu a idealizmu v dejinách národnej filozofie. Tvrdil, že tento boj sa často ukazuje iba ako konečná tendencia, ale že má určité fázy. V prvej fáze je to konflikt starého a nového náboženského učenia, potom sa snaží filozofia vymaniť z úlohy „ancilla theologiae“ a až v tretej fáze začína boj materializmu a prírodných vied proti idealizmu. Diskusia sa sústredila okolo troch problémových okruhov: podmienky vzniku klasickej filozofie; špecifik maďarského (uhorského) vývoja; otázky výskumu filozofickej tradície. V súvislosti s prvou otázkou nevznikol žiadny spor. K druhého problémovému okruhu sa vyjadril aj Sándor a obhajoval svoj starší názor o negatívnej úlohe maďarskej inteligencie argumentom, že chcel ukázať miesto inteligencie po boku robotníckej triedy. Odznel aj nekompetentný názor Tibora Vasa o ultrareakčnom význame novokantantovstva na začiatku 20. storočia. Mátraí a István Hermann tvrdili, že ideologickú minulosť nemožno posudzovať iba negatívne. Hermann upozornil na absurdnosť snáh urobiť z niektorých literátov filozofov a v literatúre objaviť filozofiu, na čo, samozrejme, ihneď reagoval József Lukács (podobne ortodoxný marxista ako Sándor) tvrdením, že ideová bohatosť mnohých literárnych diel nás môže orientovať v otázke filozofických tendencií. György Tordai zasa hovoril o konkrétnych problémoch výskumu a upriamil pozornosť na dôležitý význam cenzurovaných a nevydaných diel. Celá diskusia dospela k záveru,

že je potrebný organizovaný výskum dejín domácej filozofie a že tento výskum sa musí zameriavať na pramenný materiál filozofie paralelne s dejinami prírodných vied.

V tejto diskusii teda neboli formulované žiadne problémy „národného“, známe z predchádzajúcich období. Namiesto národnej partikularity nastupuje abstraktná všeobecnosť „pokrokovosti“. Veľmi skoro sa totiž zistilo, že schému „materializmus verzus idealizmus“ nemožno pri výskume domácej filozofie uplatniť v čistej podobe. Stačí pripomenúť Alexandrovu (viac-menej potvrdenú) tézu, že materializmus v Uhorsku nemal nikdy živnú pôdu a objavoval sa iba sporadicky. Pri riešení tejto dilemy sa znova stretávame s Mátraim, ktorý tri roky pred spomínanou diskusiou prichádza s „kompromisným“ návrhom spôsobu výskumu. Pozoruhodná je hneď prvá veta nasledujúceho citátu, ktorá charakterizuje premenu princípu národného na určitý moment národných dejín: „Keďže nehľadáme klasické filozofické výtvory, ale skúmame pokrokové filozofické tradície, je oveľa prirodzenejšia požiadavka, aby sme pri rekonštrukcii celkového historického obrazu okrem málopočetných filozofov zoširoka brali do úvahy aj názory spisovateľov, vedcov, básnikov, politikov atď. A bolo by takisto nemiestne posudzovať a ideovo zoradiť tieto ‘názory’ iba na základe ich **filozofického obsahu**, veď hodnotenie na základe materializmu je v tomto prípade príliš vysokým kritériom, ktoré je v dejinách národov žijúcich na východ od Labe v 18. storočí absolútne nepoužiteľné. V dejinách týchto národov... je ešte dôležitejšie posúdiť okrem filozofického obsahu aj **ideologickú funkciu** napísaných diel a prejavovaných názorov... Okruh pokrovej ideológie je tu oveľa širší než okruh materialistickej filozofie; iba malý zlomok pokrokových mysliteľov sa dokáže dostať k jasne formulovanému filozofickému materializmu...“ ([45], 286)³⁴ Okrem zdôvodňovania ideologicky určených „pokrokových filozofických tradícií“ namiesto odhaľovania odbornej (aj keď iba školskej a eklektickej) filozofie bije do očí ešte jeden znak Mátraiho myslenia, ktoré je zrejme pokračovaním jeho predchádzajúcej filozofickej orientácie. Je to požiadavka rekonštrukcie „celkového historického obrazu“ alebo „celkovej perspektívy celého obdobia“ ([45], 292), ktorá je akoby inou verzou „synoptického náhľadu“ Tibora Joóa. Ešte dobre, že vtedajší Mátraio marxistickí partneri boli menej vzdelaní a nerozpoznali metodologické pozadie jeho „historizmu“.

Už sme síce spomenuli, že u marxistov sa pojem „národného“ nemohol objaviť, lebo bol odsunutý do úzadia všeobecnou ideologickou požiadavkou „proletárskeho internacionalizmu“ a konkrétne v dejinách filozofie hľadaním „pokrokových tradícií“. Je to ale len čiastočná pravda, lebo presnú odpoveď na túto otázku nájdeme v určení podmienok klasickej filozofie. O národnej filozofii v pravom slova zmysle by sme podľa Mátraiho mohli hovoriť v prípade, že by to bola klasická filozofia. O klasickej maďarskej filozofii ale – najmä pokiaľ ide o staršie obdobia – nemôže byť ani reči. Môžeme však hovoriť o rôznych prejavoch filozofie v kultúrnych dejinách Uhorska. Pojem „Uhorsko“ sme tu použili zámerne, lebo Mátraí v úvode k antológii filozofov 15. – 17. storočia [46] píše, že ak máme na mysli etnický pôvod uvedených mysliteľov, nemôžeme o nich hovoriť ako o Maďaroch, ale ako o uhorských („magyarországi“) filozofoch. Pripúšťa dokonca, že v tejto súvislosti patria do dejín filozofie daného národa.

³⁴ Toto separátne vydanie obsahuje Mátraiho prednášku o pokrokových filozofických tradíciách v dobe osvietenstva a nasledujúcu diskusiu, ktorá sa uskutočnila na pôde MAV.

Nejednoznačnosť tejto otázky však prehlbuje fakt, že jazykom ich vedy je v tomto období latinčina. Klasické kritérium jazyka teda neplatí. V tomto predslove Mátrai zmiernil ešte jednu svoju tézu týkajúcu sa výskumu pokrokových tradícií. Vyslovuje požiadavku, aby sa prezentovali nielen pokrokoví myslitelia, ale aj ich protivníci z tábora „spoločenskej reakcie a vedeckého spiatočníctva, veď bez ich znalosti by sme ťažko mohli poskytnúť verný historický obraz ideologických bojov danej doby. Musíme okrem toho vidieť, že aj do názorov pokrokových mysliteľov veľmi často prenikajú spiatočnícke alebo priamo reakčné názory, a to podľa vtedajších kritérií.“ ([47], 78) Musíme teda konštatovať, že v názoroch Mátraiho – a platí to aj o väčšine ostatných historikov filozofie – dochádza od šesťdesiatych rokov k zmiernovaniu pôvodných ortodoxných marxistických princípov – minimálne v zmysle požiadavky odhaľovania celej, a nielen tzv. pokrokovej filozofickej tradície. Je to spôsob, ako sa táto historiografia snažila prekonať ideologické obmedzenia. Paralelne s touto snahou sa upúšťa aj od násilného hľadania materialistických tendencií. Dôkazom toho sú niektoré štúdie v časopise *Magyar Filozófiai Szemle* v šesťdesiatych rokoch 20. storočia.³⁵ V nich už nenachádzame ani len odkazy na nedávne diskusie o dejinách domácej filozofie.

„Zabudnutie“ na marxistické historiografické tézy však znamená jednak to, že oslobodenie sa od ideologickej obmedzenosti viedlo k prevzatiu a pestovaniu vtedajších filozofických smerov, jednak to, že sa relatívne zabudlo aj na dejiny domácej filozofie. Znova prevláda heslo, že „o maďarských filozofoch síce vieme, ale filozofia tu neexistovala“. Objavujú sa štúdie a čiastkové monografie o jednotlivých postavách alebo dielach, ale keďže sa neuvažuje o syntetizujúcich dejinách, neformulujú sa ani teoretické problémy tejto historiografie. Istú výnimku predstavujú Tibor Hanák a Larry Steindler – prvý emigrant a druhý syn emigrantov –, ktorí sa k týmto problémom vracajú. Špecifikom je to, že obidvaja napísali svoje ťažiskové diela po nemecky. Steindlerovu monografiu sme už spomínali na začiatku našej štúdie. Na bohatom materiáli demonštruje dejiny maďarskej filozofie prostredníctvom jej historiografie. Hanák poskytol vo svojich prvých dielach kritický obraz maďarskej marxistickej filozofie ([48] – [53] a neskôr (v zahraničí, s obmedzeným prístupom k domácim pramenným materiálom) napísal prvé syntetické dejiny filozofie v Uhorsku v nemeckom jazyku [54]. Je to dielo pozitivisticky ladené, najmä čo sa týka usporiadania materiálu a periodizácie.³⁶ Ponúka celkový

³⁵ Ako príklady zo šesťdesiatych rokov uvádzame nasledovné štúdie: Tordai, Z.: „A magyar karteziánizmus történetének vázlatá. In: *MFSZ* 1962, č. 1, s. 54 – 79 (kde autor interpretuje spoločenskú funkciu karteziánskej filozofie v Uhorsku cez jej vzťah k puritanizmu a coccejanizmu; poukazuje na úzku spätosť dobovej filozofie so školským systémom; hovorí o latinčine ako jazyku tejto filozofie a pod.); Márkus, G. – Vajda, M.: „Haladás és reakció a filozófiában... In: *MFSZ* 1967, č. 6, s. 1074 – 1105 (autori tu podrobujú neúprosnej kritike Sándorovu metódu, ktorú nazývajú „sociologizujúcim relativizmom...; Sándor podľa nich považuje filozofiu iba za odraz materiálnych pomerov spoločnosti); Horkay, L.: „A hegeli viták szerepe az egységes magyar filozófiai műnyelv kialakításában... In: *MFSZ* 1970, č. 5, s. 925 – 935 (Horkay bol kalvínsky teológ a historik filozofie. V tomto článku tematizuje terminologické problémy národnej filozofie v 19. storočí cez spor o Hegelovu filozofiu.)

³⁶ Samostatnú štúdiu by si zaslúžila analýza vzťahov medzi chápaním národnej filozofie a periodizácie jej dejín. V skratke tu môžeme uviesť iba toľko, že v prípade maďarskej historiografie filozofie možno vybadať určitý rozdiel medzi protestantskými a neprotestantskými dejepis-

prehľad týchto dejín od 19. storočia s dôrazom na maďarskú filozofiu. Problém národnej filozofie však neskúma, čo mu umožňuje nemecký jazyk, ktorý svojimi výrazmi „Ungarn“, „ungarische“ neimplikuje jednoznačný výklad daného problému.

Inak je to pri prehľade dejín maďarsky písanej filozofie od Lászlóa Horkayho [55]. Horkay sa začal zaoberať dejinami maďarskej filozofie ešte v predvojnovom období a celkom problém národnej filozofie ponímal v intenciách „ducha doby“. V polemickom článku o povahe maďarskej filozofie [56] v duchu Jánosa Erdélyiho (ktorého považoval za najväčšieho maďarského mysliteľa 19. storočia) hovorí o dvoch aspektoch ponímania daného problému. Ak vychádzame z určenia filozofie na základe jej večných problémov, tak musíme konštatovať, že národné filozofie neexistujú. Existuje len filozofia ako taká a predstavitelia filozofie pochádzajú z rôznych národov. Ak však vychádzame z miery účasti na riešení filozofických problémov, potom možno hovoriť o národných filozofiách a aj o maďarskej filozofii od doby, keď vykazuje existenciu samostatného filozofického systému. Je tu akási paralela medzi Horkayom a Mátraim v otázke existencie tzv. klasickej filozofie. Podľa Horkayho celé obdobie pred vytvorením tejto samostatnej filozofie je obdobím zbavovania sa epigónskeho charakteru, teda predhistóriou národnej filozofie. Jednou etapou tejto predhistórie je aj vývoj filozofie prostredníctvom používania národného jazyka. Jazyk sám je iba nevyhnutnou, nie však postačujúcou podmienkou existencie národnej filozofie, „lebo vo vytvorení a vývoji skutočne originálneho a osobitého maďarského filozofického myslenia sa jazyk a duch musia spojiť“ (55), 9). Preto Horkay považoval Károlya Böhma za mysliteľa, ktorým – pateticky povedané – „nadchádza deň triezveho, a predsa veľkorysého filozofického myslenia“ ([57], 3).

Horkay je však jediným maďarským historikom filozofie, ktorý v sedemdesiatych rokoch 20. storočia kladie a určitým spôsobom aj rieši otázku národnej filozofie. A až na niektoré výnimky (Ferenc Lendvai L., András Mészáros, László Percz) je situácia podobná aj v ďalších dvoch desaťročiach. Relatívne sa však status dejín maďarskej filozofie vo filozofickom živote mení po zmene spoločenského systému začiatkom deväťdesiatych rokov. Rady historikov maďarskej filozofie, ktorých dovtedy bolo možné zrútať na prstoch jednej ruky (neskromne sa k nim radí aj autor týchto riadkov), sa zrazu rozšírili o celú plejádu starších aj mladších filozofov a konferencie s touto tematikou sa stávajú pravidelnými akciami.³⁷ Vzniká interdisciplinárny výskumný program, ktorého nosnou časťou sú aj dejiny maďarskej filozofie, ktorý sa však sústreďuje na vzťah percepcie a originality, teda na problém, ktorý súvisí s témou tzv. zaostávania.³⁸ Nezaujímam o problém „národnej filozofie“ môže mať rôzne príčiny počnúc nechutou riešiť metodologické otázky historiografie filozofie (teda aj nechutou zaoberať sa filozofiou dejín), čo má zrejme svoje korene v súčasných polemikách okolo postmodernity, a končiac nejasnosťou samotného pojmu národného, vyplývajúcou z diametrálne odlišných súčasných teórií národa. Tie siahajú od klasickej Weberovej koncepcie národa

cami v tejto otázke. Protestanti takmer bez výnimky považovali kritérium jazyka za jedno z najhlavnejších periodizačných faktorov.

³⁷ 1992: Budapest, Miskolc; 1996: Miskolc, Kolozsvár; 2000: Miskolc, Kolozsvár; 2002: Bratislava.

³⁸ Pozri webovú stránku Filozofického ústavu MAV: www.phil-inst.hu

ako „geglaubte Gemeinsamkeit“ cez stanovenie národa ako politickej idey až k imaginárnej pospolitosti. Môžeme si vybrať – alebo nevybrať.

V našom prípade by som však bol za prvú cestu. Podobne ako v maďarskej filozofii aj v slovenskej sa formulovali určité princípy spracovania dejín filozofického myslenia v rámci národnej kultúry.³⁹ Po ich analýze by sa snáď ukázalo, ktoré idey sú funkčné, a ktoré funkčné už nie sú. Tie „zachránené“ by sa dali zakomponovať do viac-menej uceleného konceptu, ktorý by tvoril rámec ďalších výskumov.

LITERATÚRA

- [24] BARTÓK, G.: „Böhm Károly (Naplójegyzetek).“ In: *Athenaeum*, 1912.
- [25] Magyar Philosophiai Szemle 1885.
- [26] Dr. BUDAY, J.: „A philosophiai propaedeutika ügye középiskoláinkban.“ In: *Magyar Philosophiai Szemle* 1886.
- [27] BÖHM, K.: „A philosophiai propaedeutika a magyar gymnasiumokban.“ In: *Magyar Philosophiai Szemle* 1887.
- [28] BERNÁT, A.: *Nemzeti szellem a filozófiában*. Budapest 1893.
- [29] BERNÁT, A.: „Magyar filozófia.“ In: *Athenaeum*, Uj Folyam, I. k. Budapest 1915, s. 1 – 21.
- [30] JOÓ, T.: „A magyar nemzeti szellem.“ In: *A magyarságtudomány tanulmányai VI*. Budapest 1938.
- [31] JOÓ, T.: „Magyarság és filozófia.“ In: *Magyar Szemle*, r. XXV, 1935.
- [32] JOÓ, T.: „A filozófia Magyarországon.“ In: *Protestáns Szemle*, r. 45, 1936, s. 62 – 71.
- [33] JOÓ, T.: *Magyar nyelvű filozófiai kéziratok a Széchényi Könyvtárban*. Budapest 1940.
- [34] JOÓ, T.: *Bevezetés a szellemtörténetbe*. Budapest 1935.
- [35] JOÓ, T.: „Á korszellem mint történetfilozófiai kérdés.“ In: *Athenaeum* 1933, s. 1 – 20.
- [36] MÉSZÁROS, A.: *A marginalitás szelíd bája*. Bratislava 1994.
- [37] JOÓ, T.: „Ujabb felfogások a barokkról.“ In: *Magyar Szemle*, r. XIX, 1933, s. 146 – 156.
- [38] SZIGETI, J.: „A magyar szellemtörténet bírálatához.“ In: *Magyar Filozófiai Szemle*, r. 1, 1957, č. 2 – 4, s. 215 – 244.
- [39] KECSKÉS, P.: *A bölcsélet története főbb vonásaiban*. Budapest 1933.
- [40] SÁNDOR, P.: *Filozófiai hátramaradottságunk okairól*. Budapest 1946.
- [41] SÁNDOR, P.: „A magyar filozófiatörténet kutatásáért.“ In: *Magyar Tudomány* 1966, č. 1, s. 9.
- [42] SÁNDOR, P.: *A filozófia története I-III*. Budapest 1965.
- [43] SÁNDOR, P.: *A magyar filozófia története 1900 – 1945. I – II*. Budapest 1973.
- [44] SÁNDOR, P.: „Hegel és a magyar filozófia.“ In: Sándor, P.: *A filozófia is közügy!* Budapest 1968.
- [45] MÁTRAI, L.: *A magyar filozófia haladó hagyományainak kérdései a felvilágosodás korában*. Budapest 1954.
- [46] MÁTRAI, L.: *Régi magyar filozófusok. XV – XVII. század*. Budapest 1961.
- [47] MÁTRAI, L.: *A kultúra történetisége*. Budapest 1977.

³⁹Takýmto pokusom je aj štúdia V. Bakoša [58].

- [48] HANÁK, T.: *A filozófus Lukács*. Paris, 1972.
- [49] HANÁK, T.: *Lukács war anders*. Meisenheim am Glan 1974.
- [50] HANÁK, T.: *Die marxistische Philosophie und Soziologie in Ungarn*. Stuttgart 1976.
- [51] HANÁK, T.: *Die Entwicklung der marxistischen Philosophie*. Basel – Stuttgart 1976.
- [52] HANÁK, T.: *Az elmaradt reneszánsz. A marxista filozófia Magyarországon*. Bern 1979.
- [53] HANÁK, T.: *Az elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Bern 1981; Budapest, 1993.
- [54] HANÁK, T.: *Geschichte der Philosophie in Ungarn*. München 1990.
- [55] HORKAY, L.: „A magyar nyelvű filozófia története a XVII. század közepétől a XIX. század végéig.“ In: *Theologiai Tanulmányok, Új folyam, zv. 7*. Budapest 1977.
- [56] HORKAY, L.: „Van-e magyar filozófia?“ In: *Szellem és élet*, r. 3, 1939, č. 1, s. 3 – 9.
- [57] HORKAY, L.: „Böhm és a német idealizmus.“ In: *Theologiai Tanulmányok*, č. 55. Debrecen 1938.
- [58] BAKOŠ, V.: „Otázniky nad dejinami slovenskej filozofie.“ In: *Filozofia* 58, 2003, č. 10, s. 671 – 683.

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