

DEJINY NÁRODNÝCH FILOZOFIÍ V STREDOEURÓPSKOM KONTEXTE (Niekoľko metodologických poznámok)

ONDREJ MÉSZÁROS, Filozofický ústav SAV, Bratislava, SR

MÉSZÁROS, O.: The History of National Philosophies in Central-European Context (Several methodological remarks)
FILOZOFIA, 69, 2014, No. 9, pp. 725-736

The article is a contribution to the discussion about the methodology of the historiography of so-called “national philosophy”. The author’s thesis is that the history of national philosophies (especially those of the 19th century) should be seen in the context of the Monarchy, while abandoning the conceptual apparatus of the traditional positivist comparative approach. Concrete material serves to show the way the concepts like center/periphery, subaltern position, subversion, containment, canon, pre-text/post-text, transformation and imitation are being used today. In conclusion, different developments in Austrian, Czech, Hungarian, Slovak and Polish philosophies of 19th century come to the foreground.

Keywords: National philosophies in the Monarchy – Center – Periphery – Subversion – Pre-text – Post-text

K napísaniu tejto štúdie ma vyprovokovali problémy, s ktorými som sa vyrovnával jednak pri komparácii dejín slovenského a maďarského myslenia (hlavne 19. storočia), jednak pri koncipovaní svojej (slovensky písanej) monografie o dejinách maďarskej filozofie (Mészáros 2013). Tieto problémy vyplývali z fenoménu, ktorý by som mohol nazvať „heterogenitou homogenity“, čo malo pre mňa dve stránky. Po prvé, išlo o to, že determinujúce súvislosti, ktoré mi boli jasné z hľadiska maďarskej kultúry, nebolo možné jednoducho transformovať do slovenčiny, lebo to, čo je evidenciou na jednej strane, nie je evidenciou na strane druhej (pozri Mészáros 2004; 2005). Po druhé, niektoré filozofické smery, ktoré našli živnú pôdu v maďarskom myslení, neboli v slovenskej kultúre akceptované, ba dokonca boli odmietané, a to napriek tomu, že recipujúce prostredie bolo totožné (napríklad evanjelické cirkevné štruktúry). To, samozrejme, platilo aj v opačnom smere. Pomocou tradičnej komparatistiky, ktorá akceptuje genetické a kauzálne súvislosti, doterajšie výskumy dokázali identifikovať ideovú podmienenosť domácich filozofov západoeurópskymi filozofickými smermi, neodpovedali však na otázky súvisiace s divergentnými pohybmi troch vedľa seba existujúcich jazykov a kultúr: slovenskej, maďarskej a nemeckej. Doteraz je málo prác, ktoré by sa v historiografii filozofie zaoberali interkul-

túrnymi recepčnými mechanizmami.¹ Preto sa neformulovali napríklad otázky: Prečo sa maďarská a slovenská recepcia Hegela diametrálne od seba líšia? Prečo prevláda u maďarských evanjelikov Kantova filozofia, kým u slovenských evanjelikov Hegel? Prečo sa pokus vybudovať originálnu maďarskú filozofiu v polovici 19. storočia viaže na odmietnutie Hegela, a prečo sa ten istý pokus v slovenskom a poľskom myslení opiera práve o Hegelovu filozofiu? Alebo: Ako je možné, že aj v slovenskom, aj v maďarskom myslení preferovaná téza o „bezprostrednom poznaní“ vedie jedných k ontologickým, druhých zasa ku gnozeologickým otázkam? Prečo má slovenská a poľská filozofia na rozdiel od rakúskej, maďarskej a českej blízko k mesianizmu? A otázok je ešte mnoho.

Ukazuje sa, že už nestačí rekonštruovať minulosť jednotlivých národných filozofií existujúcich v rámci bývalej monarchie osebe, ale treba ich vidieť vo vzájomných prepojeniach, cez špecifické recepčné mechanizmy a selektívne spôsoby designovanej akceptácie. Zároveň je jasné aj to, že už nevystačíme s pojmovým aparátom klasickej komparatistiky, ktorý je nutné doplniť niektorými elementmi postmodernej textovej interpretácie a teórie interkulturality. Jedna z ciest teda vedie cez odkrytie tých odlišných vývojových trajektórií, ktoré v slovenskej, maďarskej, rakúskej, českej a poľskej filozofii determinovali pôsobenie recepčných mechanizmov. Druhá cesta vedie jednak cez aplikovanie princípov, pojmov a interpretačných techník postkolonializmu a tzv. novej histórie (lebo pomocou nich môžeme odkryť vzájomné prepojenia moci, ideológie a filozofie), jednak cez postmoderné chápanie intertextuality (pomocou ktorého sa nanovo nastoľujú otázky recepcie a originality). Táto dvojakosť prístupu k riešeniu našej dilemy však neznamená dva odlišné spôsoby, lebo napríklad tézy postkolonializmu týkajúce sa kultúrnych interdependencií môžu vysvetliť osobitosti stredoeurópskych filozofií – a naopak, uvedené osobitosti poskytujú materiál metódam postkolonializmu.

V nasledujúcej stati sa pokúsím načrtnúť kategoriálnu štruktúru hypotézy tohto dvojakého prístupu. Musím však zdôrazniť, že ide skutočne iba o náčrt, ktorý si vyžaduje ďalšie spresnenia – alebo jeho vyvrátenie.

Začnem otázkami metodológie historiografie filozofie. Z tohto hľadiska treba osobitné miesto prisúdiť kategóriám *centra* a *periférie*, ktoré sa uplatňujú v mnohých spoločenskovedných disciplínach a ktoré mali svoju heuristickú funkciu už v štrukturalizme. Veď téza, podľa ktorej centrálné významy sa môžu presunúť na perifériu a ich miesta môžu zaujať dovtedy periférne významy, je v dejinách tzv. národných filozofií preukázateľná. Nie je výnimkou, že v národných filozofiách Strednej Európy prevládali tie prvky systémov Herdera, Kanta alebo Hegela, ktoré v pôvodnej podobe fungovali takmer ako

¹ Určitou výnimkou je štúdia B. Mestera, ktorý aj na príklade J. Rozgonyiho, protikantovsky orientovaného mysliteľa z prelomu 18. a 19. storočia, ilustruje spôsob, ako možno interpretovať tzv. národné filozofie z hľadiska stredoeurópskeho kontextu (Meste 2010.)

² Výraz „národná filozofia“ môže mať dva významy. Prvý sa viaže na tie snahy v maďarskom, slovenskom, poľskom myslení 19. storočia, ktoré si vytýčili za cieľ vytvoriť osobité filozofické myslenie vyjadrujúce a kultivujúce národné charakteristiky. Druhý význam je hodnotovo neutrálny a označuje filozofiu pestovanú v tej-ktorej národnej kultúre (tak, ako sa napríklad hovorí o nemeckej, anglickej filozofii). Vo svojom texte používam tento výraz v tomto druhom význame.

suplementy. To, samozrejme, viedlo v historicko-filozofických interpretáciách k zvláštnym výsledkom. Za kantovcov alebo hegelovcov boli považovaní filozofi, ktorí sa síce odvolávali na menovaných mysliteľov, v skutočnosti však vykonali takú myšlienkovú rekonštrukciu, ktorá slúžila špeciálnym funkciám a cieľom. (Iba poznamenávam, že takéto rekonštrukčné výkony charakterizujú aj dobových kritikov týchto filozofov.) Historik filozofie má potom dve možnosti: môže do svojich analýz pojať niektoré prvky teórie intertextuality a následne revidovať rigidné chápanie originality pochádzajúce z pozitivistického chápania recepcie ideí; alebo môže akceptovať situovanosť a ohraničenosť danej národnej kultúry a v rámci tejto kultúry aj osoby filozofa. Tak môžeme dospieť k výsledkom, podľa ktorých zámena alebo presunutie významu z periférie do centra neznamená nepochopenie či chybnú alebo nepresnú rekonštrukciu ideí, ale odкрытие determinačných siločiar situovanosti.

V teóriách postmarxizmu, postkolonializmu a novej histórie sa reinterpretuje chápanie ideológie, ktorá už nie je ponímaná ako falošné vedomie, ale ako taká súčasť výstavby sociálneho sveta, ktorá spoluvytvára či pretvára vnímanie sveta. V tejto súvislosti vystupuje do popredia pojem *subalternej pozície* vo vzťahu k filozofii a k osobe filozofa. Je všeobecne známe, že pôvodný význam tohto pojmu v teóriách postkolonializmu sa vzťahuje na opis dominantnej ideológie ako uskutočňujúcej sa vždy cez sprostredkujúce subjekty, pričom tieto subjekty zvyčajne pochádzajú z kolonizovanej skupiny. Dôsledkom tohto pôsobenia je aj to, že identita subalterného subjektu je otrasená. Vo vzťahu k filozofii možno tento pojem „najčistejšie“ aplikovať na školskú filozofiu; veď vieme, že učiteľ filozofie musel vyjadrovať najmä vlastné filozofické presvedčenie, nemohol však v žiadnom prípade obísť alebo negovať očakávania zamestnávateľa, školských predstaviteľov, a najmä cirkvi. V podmienkach bývalej monarchie a užšie Uhorska k tomu treba pripočítať aj spory medzi katolicizmom a protestantizmom, v dôsledku ktorých sa do subalternej pozície mohol učiteľ filozofie dostať aj pre kolízie medzi štátnou vzdelávacou politikou (hlavne po uplatnení princípov *Ratio Educationis*) a konfesijnou autonómiou. A to sa ešte komplikovalo od konca 18. storočia aj jazykovou orientáciou, teda snahou o to, aby vzdelávanie neprebiehalo v oficiálnom a štátom preferovanom vyučovacom jazyku, lež v jazyku národnom. Ak tieto vzájomne sa križujúce siločiahy premietneme na existenčné podmienky národných filozofií monarchie, dostanem nesmierne komplikované siete vzájomných pomerov.

Ako príklad subalternej pozície učiteľa filozofie môžem uviesť prípad Michala Gregussa, ktorý je známy tak v maďarskom, ako aj v slovenskom prostredí. Ako evanjelický „Aufklärer“ mal mnohých ostrých kritikov z radov katolíckej cirkvi. Greguss vo svojej filozofickej orientácii stál na rozhraní klasickej osvietenскеj filozofie a Kantových myšlienok, ale pomerne dobre poznal aj Friesov systém, ktorý v druhej polovici 19. storočia nadobudol značný vplyv na evanjelických školách. Ako osvietenскý a plebejský mysliteľ sa musel prispôbiť systému výučby filozofie na evanjelických gymnáziách, a teda prednášať aj metafyziku, proti ktorej mal značné výhrady. Zdalo sa, že únikovú cestu mu poskytne filozofia náboženstva, v rámci ktorej opustil prirodzenú teológiu ako tradičnú disciplínu školskej metafyziky a vytvoril vlastnú koncepciu „antropo-teológie“ vysvetľujúcu

existenciu boha, čím urobil zadosť aj vlastnému presvedčeniu, aj očakávaniam cirkvi. Táto teória sa neskôr stala základom axiologickej orientácie maďarskej filozofie druhej polovice a konca 19. storočia. Horšie však dopadol so svojou interpretáciou filozofie práva, ktorá bola nielen odmietnutá jeho oponentmi (tí mu vyčítali rebelské názory; pozri Szontágh 1840; Sztrokay 1840), ale vyvolala aj dôrazné napomenutie zo strany vlastnej cirkevnej hierarchie. Neminula ho ani tvrdá kontrola zo strany politickej moci, lebo po zmene pôsobiska (odišiel z Prešova do Prešporku) ho takmer zbavili profesorského miesta pre jeho činnosť vo funkcii dozorujúceho učiteľa lyceálneho Študentského vzdelávacieho spolku. Dovolil vraj tvorbu a prezentáciu textov urážajúcich majestát cisárskeho dvora. Zachránil ho iba zásah superintendanta a následne benevolentné rozhodnutia palatína (pozri Terray 1966; Mészáros 1994). Popri neustálych atakoch na svoju osobu zo strany politickej a cirkevnej moci sa mohol spoliehať iba na svojich študentov, ktorí v ňom videli suverénneho mysliteľa, o čom svedčia spomienky jeho maďarských i slovenských poslucháčov. O tom, že vo svojej filozofii sa mohol dopracovať k originálnym myšlienkam, nesvedčí jeho latinsky písaná a publikovaná estetika (prvá svojho druhu u nás), ale svedčia o tom fragmenty z jeho spisby, ktoré boli zachránené z vytlačenej, následne však mocou zhabanej (a zrejme aj zničenej) knihy (pozri Greguss 1900).

Ak teraz odhliadneme od školskej filozofie v Uhorsku a pozrieme sa na českú filozofiu, vidíme osobité prejavy jej subalternej pozície. Veď česká filozofia bola konfrontovaná ešte aj v polovici 19. storočia s tým, že jej jazykom bola nemčina a odtrhnutie od nemčiny nebolo len jazykovým, ale aj filozofickým programom, teda filozofické a filologické problémy boli vzájomne prepletené (Bayerová 1960, 8). K tomu treba poznamenať, že vzťah Čechov k nemčine sa diametrálne líšil od vzťahu Maďarov a Slovákov k latinčine; veď Česi museli nielen prekonať živý a hegemonný jazyk, ale sa museli aj vyrovnáť s mocenskou a konfesijnou podmienenosťou, ktorá mala historické korene. Na druhej strane česká filozofia si musela vytvoriť vzťah aj k herbartizmu, teda k smeru, ktorý bol preferovaný zo strany politickej a vzdelávacej politiky rakúskej časti monarchie, pričom nemohla obísť ani Hegelovu filozofiu, ktorá mala značný vplyv na slovanské filozofie, no kultúrna politika monarchie ju odmietala. Jedným z dôsledkov tejto subalternej pozície českej filozofie bolo špecifické recipovanie Hegelovej filozofie, ktoré sa líši nielen od slovenskej, ale aj od poľskej recepcie. Odmietanie Hegelovej filozofie na českej strane však nesúviselo iba s prijímaním oficiálneho rakúskeho stanoviska, ale aj s obavami súvisiacimi s potenciálnym osamostatnením Slovákov; malo teda jednoznačne ideologické pozadie.

Ak hovoríme o subalternej pozícii, nemôžeme opomenúť ani kategóriu *subverzie*. Pod subverziou sa zvyčajne chápe artikulácia odporu proti ideológii organizujúcej spoločenské vzťahy a proti dominantným kultúrnym formám. Formy tejto subverzie môžu siahať od zahmlievajúcich, alegorických a zakódovaných podôb až po nezakrytý a bezprostredný odpor proti mocenským štruktúram. Kultivovanou, avšak bezprostrednou formou subverzie voči metafyzickej teológii bola napríklad už spomenutá Gregussova antropologicko-teologická teória interpretácie boha. Za skrytú subverziu možno považovať to, že na uhorských protestantských gymnáziách sa napriek oficiálnemu zákazu z roku 1795 šíрили Kantove myšlienky, až kým nevytvorili základ imanentnej vývinovej línie protestantskej

školskej filozofie. A, samozrejme, subverzívnym počinom bola voľba formujúcej sa slovenskej filozofie, keď sa jednak proti tejto školskej tradícii, jednak – a zrejme nevedome – proti maďarskému antihegelovstvu prvej polovice 19. storočia priklonila k Hegelovmu systému, ktorý následne rekonštruovala za účelom aplikácie v sociálnej filozofii.

Mocenské štruktúry zvyčajne zoslabujú alebo deštruujú subverzívne aktivity pomocou transsubjektívnych stratégií a prostredníctvom činnosti dominantných inštitúcií. V teórii sa tento spôsob manipulácie označuje pojmom *containment*. Containment teda nemožno oddeliť od pojmu subverzie. Vzájomne sa predpokladajú, čo možno demonštrovať na viacerých prípadoch stredo európskych filozofií. Doteraz nespracovanou témou je rozdvojenie na maďarskú a slovenskú filozofickú orientáciu v prvej polovici 19. storočia v rámci evanjelickej cirkvi a evanjelických škôl. Aplikácia tejto párovej kategórie (subverzia verus containment) na analýzu pohybov jednotlivých národných filozofií môže odкрыť to, že za týmito pohybmi väčšinou nestoja imanentné zákonitosti, ale jednak otvorené či skryté zásahy moci, jednak hľadanie vlastnej národnej identity. Vzorovým príkladom vzájomnej podmienenosti subverzie a containmentu je aj známa filozofická aféra v monarchii zo začiatku druhej polovice 19. storočia, ktorá bola spojená s plagiátorstvom. V pozadí celého príbehu stál F. Exner, ktorý z miesta profesora filozofie na pražskej univerzite postúpil na Ministerstvo školstva do Viedne a ako herbartovec využíval svoje mocenské postavenie: na univerzitné katedry navrhoval a umiestňoval svojich prívržencov. Keď na základe predpisov *Entwurf*-u Ministerstvo školstva vypísalo konkurz na napísanie učebnice psychológie a logiky pre gymnáziá monarchie, nebolo žiadnym prekvapením, že poverenie nedostal J. H. Löwe, ale Exnerov nadaný študent, vtedy pražský profesor filozofie R. Zimmermann. Učebnica (*Philosophische Propädeutik für Ober gymnasien*, Wien 1852 – 1853) vyšla, onedlho však Löwe napísal oponentský posudok (Loewe 1993), v ktorom obvinil Zimmermanna nielen z toho, že do svojej učebnice prevzal celé pasáže z Bolzanovho diela (Bolzano 1837), ale aj z toho, že štruktúra učebnice sleduje logiku Bolzanovej knihy. Vznikla aféra, ktorú bolo treba vyriešiť. Riešenie, ktoré presne opísal E. Winter (Winter 1975), bolo typické pre kultúrnu politiku monarchie. Löwe bol obvinený z porušenia cirkevného učenia a Zimmermannovi prikázali prepísať učebnicu tak, aby v novom vydaní nebol zjavný Bolzanov vplyv. Závislosť od Bolzana, teda plagiátorstvo, nebolo neprijímnym problémom iba pre autora a Ministerstvo školstva. Hlavným problémom bolo to, že harmonické súžitie ideí a kategórií v Bolzanovom myslení sa konfrontovalo s nedokonalosťou skutočnosti. V novom vydaní učebnice z roku 1860, kde Bolzanove kategórie boli nahradené Herbartovými kategóriami, sa už prezentuje uskutočnená harmónia. Nie je náhodné, že Herbart sa stáva akoby úradným filozofom Rakúska (pozri Nyíri 1980, 8.). Táto nová učebnica (Zimmermann 1860) bola preložená do viacerých jazykov a nadhlo zostala oficiálnou filozofickou propedeutikou cisárskych a kráľovských vyšších gymnázií. Zimmermann vyhral konkurz na miesto na Katedre filozofie Viedenskej univerzity a Löweho pacifikovali tak, že dostal definitívu na katedre v Prahe.

Zostáva však otázka: Prečo odstavili Löweho a prečo mohol urobiť kariéru Zimmermann? Veď Bolzano bol iritujúcou osobou nielen pre politickú moc, ale aj pre cirkevnú hierarchiu! Tu vstupujú do hry jemné mechanizmy fungovania subverzie aj contain-

mentu. Bolzanova filozofia bola síce neželaným systémom, ale Bolzano sám vždy zastával protihegelovské stanoviská, čo korešpondovalo s oficiálnym postojom monarchie. Nehovoriac o tom, že tak Exner, ako aj Leo Thun, vtedajší minister školstva, si vysoko vážili Bolzana a Bolzano nazýval Zimmermanna svojim „Herzensjunge“; veď po vydaní jeho knihy o Leibnizovi (Zimmermann 1840) si myslel, že bude ďalej rozvíjať myšlienky obsiahnuté vo *Wissenschaftslehre*. Toto očakávanie síce Zimmermann nenaplnil, avšak sprostredkoval Bolzanovu logiku vo svojej propedeutike. Uskutočnil tým subverziu, ktorá umiestnila protisystémovú ideu do školskej politiky, ktorá bola – minimálne od čias prvého *Ratio Educationis* – vytvorená na to, aby pripravovala jednotlivcov na realizáciu reprodukcie systému. Jedným z dôsledkov tohto počinu bolo aj to, že na konci 19. storočia dvaja bývalí Zimmermannovi študenti K. Twardowski a J. Durdík prinavrátili do filozofického diškurzu Bolzanovo dielo, ktoré vyprovokovalo práve v Strednej Európe vznik matematickej logiky a filozofie jazyka.

Vplyv vzájomnej podmienenosti subverzie a containmentu sa prejavuje aj vo fungovaní *kánonu* v dejinách filozofie. S tým musíme počítať najmä vtedy, ak predpokladáme, že táto vzájomná podmienenosť nevytvára uzatvorený systém. Interpretácia pojmu kánonu je viacvrstvová, no napriek tomu, že presahuje aj problémy dejepisectva filozofie, by som tu rád sformuloval dve hypotézy, ktoré by mohli nájsť uplatnenie pri snahe porozumieť existujúcim tradíciám v jednotlivých národných filozofiách.

Prvá moja hypotéza sa týka toho, že určitý kánon môže vyjadrovať záujmy kultúrnej elity, ktorá stojí proti vládnucemu establišmentu. Tak to bolo napríklad v reformnom období uhorských dejín v prípade tzv. filozofie harmónie, ktorá smerovala jednoznačne k užšie chápanej národnej filozofii. Bol to prejav subverzie voči nemeckému vplyvu. Môže sa však stať aj to, že pôvodne subverzívna iniciatíva – napríklad vyučovanie Kantovej filozofie na evanjelických školách v 19. storočí – pod vplyvom cirkevnej tradície a vnútornej cenzúry prerastá do modifikovanej podoby pôvodnej filozofie a táto modifikovaná podoba sa kanonizuje v rámci subsystemu. Ukazuje sa, že containment tohto subsystemu (tradícia evanjelickej cirkvi) uskutočňuje kanonizačný proces. Pri hodnotení týchto dvoch prípadov rozhoduje to, či uvedené a odlišné kanonizácie zostávajú uzavreté v časových hraniciach daného „ducha doby“ (ako sa to stalo s filozofiou harmónie), alebo vytvorila kontinuitu, ktorá preráža hranice „ducha doby“ (ako sa to stalo v prípade kantovskej školskej filozofie, ktorá akcentovala funkciu hodnôt).

Druhá moja hypotéza vychádza z literárnovedného rozlíšenia tzv. vysokej literatúry a masovej literatúry. Vieme, že tradičné literárne dejiny nevenovali pozornosť masovej literatúre, prípadne ju podceňovali ako menej hodnotnú. Dekonstruktivizmus a nová história však vnímajú ich vzájomný vzťah na inej báze. Podobne v dejinách filozofie by sme mali prehodnotiť vzájomný vzťah medzi kanonizovanými dielami filozofie a tými filozofickými produktmi, ktoré sa objavujú na úrovni populárnej literatúry a žurnalizmu. Nebude bez úžitku, ak na to-ktoré obdobie budeme hľadiť ako na obdobie, v ktorom duchovnú klímu spoluvytvárajú filozofické i nefilozofické či kvázi filozofické texty. Dokonca sa môže stať, že analýzou týchto kvázi filozofických textov – celú túto oblasť by sme mohli nazvať aj aplikovanou filozofiou – získame presnejší obraz o príčinách a pozadí dobo-

vých filozofických sporov. Výsledkom môže byť aj to, že bude treba modifikovať určité prvky kánonu dejín filozofie. V maďarskom dejepisectve filozofie dlho prežíval názor o avantgardnej úlohe piaristickej filozofie v druhej polovici 18. storočia. Po aplikovaní danej hypotézy a po preskúmaní piaristickej „aplikovanej filozofie“ sa však ukázalo, že až na používanie terminológie v národnom jazyku si piaristi na úrovni populárnej filozofie svoj konzervativizmus vo vzťahu k osvietenstvu zachovali.

Uvedené metodologické princípy sa týkajú spoločenskej determinovanosti filozofie. V prípade stredoeurópskych „malých“ filozofií sa však znova a znova formuluje otázka originality, teda otázka, s akými formami recepcie a prípadnej kreatívnosti môžeme rátať v prípade jednotlivých filozofov a filozofií. Som presvedčený o tom, že tu treba doplniť pojmový aparát pôvodnej, pozitivistickej komparatistiky niektorými kategóriami teórie intertextuality. Mám na mysli predovšetkým kategórie *pretextu* a *posttextu*. Na prvý pohľad rozdiely medzi tradičnými pojmami pôvodného textu a jeho neskoršími variantmi na jednej strane a pretextom či posttextom na strane druhej nevidno, veď aj posttext sa odvoláva na pretext a svoje významy čerpá z tohto dialógu. Lenže kým tradičná komparatistika vychádza z predpokladu, že pretext nevyhnutne časovo predchádza posttext, a preto pri vysvetľovaní ich vzťahu uplatňuje princíp „post hoc, ergo propter hoc“, v rámci postmoderných teórií intertextuality existuje aj taký prístup, ktorý existenciu posttextu odvodzuje zo vzájomného vzťahu fenotextu a referenciálneho textu – a tu už nezohráva úlohu jav časovej priority či naopak odvodenosti. Filozofické texty by sme teda nemali vnímať v ich časovej následnosti, ale skôr v určitom virtuálnom priestore. Veľmi dobrým príkladom tohto virtuálneho priestoru je prípad uhorských friesovcov v 19. storočí. Doteraz sa uhorskí friesovci (A. Vandrák, K. Kuzmány, J. S. Steiner) považovali za epigónov, za interpretátorov Friesovej filozofie. Ak sa však pozrieme na ich činnosť z hľadiska vzájomných súvislostí v rámci fungovania Friesovej filozofie v nemeckom kultúrnom a jazykovom prostredí, získame odlišný obraz. Sám Vandrák korešpondoval s Friesom a táto korešpondencia sa týkala osudov Friesovej filozofie v Uhorsku. Vandrák bol v styku aj s E. F. Apeltom, ktorý zosystematizoval a sprehľadnil Friesovu filozofiu (Apelt 1857) a ktorý ako dekan univerzity v Jene podpísal dekrét o Vandrákovom čestnom doktoráte. Vandrák a Steiner patrili do okruhu tých mysliteľov z Nemecka (W. de Wette, J. H. Schmid, F. Calker, F. Fischer, K. H. Scheidler), ktorí sa zaoberali podobnou tematikou, najmä vzťahom psychológie a logiky, problémom tzv. bezprostredného poznania, ako aj teóriou ideí (ideológiou). Zdanie jednostranného vplyvu vyvoláva fakt, že kým Vandrák používal nemčinu ako svoj druhý jazyk, a Steiner dokonca ako svoj materinský jazyk, nemeckí friesovci nečítali po maďarsky, prípadne po slovensky (Kuzmány). Osobitým príkladom je Steiner, ktorý svoje hlavné dielo publikoval v nemčine (Steiner 1882). V tejto knihe rekonštruoval Friesov a Apeltov systém, pričom jeho rekonštrukcia je postavená na technike parafrázy, teda bežného postupu v prípade tvorby školských kompendií. Mimochodom, interpretácia vzťahu psychológie a logiky uhorských friesovcov, podľa ktorej psychológia poskytuje základy logike, sa v uhorskej filozofii 19. storočia zakorenila do takej miery, že až do začiatku 20. storočia znemožňovala akceptovanie Bolzanových ideí, čím sa vytvoril markantný rozdiel medzi uhorskou filozofiou na jednej strane a prevažnou časťou rakúskej, českej a poľskej filozofie na strane druhej.

Určité možnosti interpretácie textových interdependencií poskytuje aj pohľad G. Genetta (Genette 1996) na vzťah medzi časovo prioritným hypotextom a časovo následným hypertextom. V tomto prípade môže kultivovať a spresniť chápanie recepcie dualita *transformácie a imitácie*, lebo kým pri transformácii na minimálnej úrovni stačí aj to, aby sa pôvodný text objavil v inom jazyku, imitácia si vyžaduje „moc nad textom“, teda schopnosť pri zachovaní logickej štruktúry a v zmysle pôvodných myšlienok recipovaného diela poskytnúť vlastné odpovede na otázky vznikajúce v domácom kultúrnom prostredí. To nás, samozrejme, čiastočne navracia aj k oblasti populárnej filozofie. Nechcem zaťažovať tento text mnohými príkladmi, ale z vlastných výskumov viem poskytnúť materiál, podľa ktorého recepcia toho istého diela nemeckej proveniencie u rôznych autorov viedla troma hlavnými smermi: Prvým typom recepcie je *doslovné prevzatie textu*, ktoré je pri preklade a uvedení pôvodného autora prípustné, ale pri zamlčaní pôvodného autora je čistým plagiátom. Druhý typ môžeme nazvať *rekonštrukciou*. Tá môže mať buď podobu parafrázy ako hraničnej podoby rekonštrukcie pôvodného textu, alebo interpretácie. Z hľadiska tradície písania školských učebníc sem radíme aj excerpovanie, čo je však z aspektu moderného chápania vedy už plagiátom. Tretí typ recepcie patrí do oblasti *kultúrnej apropriácie*, t. j. domestikácie vonkajšieho vzoru s tým, že mu poskytujeme nové významy a interpretačné možnosti. Podľa mojich znalostí patrí prevažná väčšina diel zo školskej filozofie do druhého typu a celé 19. storočie možno považovať aj ako pokus národných filozofií v Strednej Európe o dosiahnutie tretieho stupňa s konečným cieľom vytvorenia špecifickej národnej filozofie.

Všetky uvedené princípy a kategórie možno uplatniť iba v prípade, ak si uvedomíme osobitý charakter národných filozofií v rámci monarchie, pričom musím zdôrazniť aj fakt, že odlišnosti medzi nimi sa formujú najmä počas 19. storočia, keď už školská filozofia, ktorá práve vďaka svojej viazanosti na cirkevné štruktúry mala aký-taký internacionálny charakter, stráca svoju dominanciu nad svetskou filozofiou. Pozrime sa teda na hlavné črty týchto filozofií.

Bez zvláštného zdôvodňovania začneme rakúskou filozofiou, o ktorej rakúski historici tvrdia, že to nie je národná filozofia. Má však rakúsky charakter, odlišný od nemeckého myslenia (Haller 1979; Kampits 1984). Nehovorím pritom o neuchopiteľnosti fenoménu „rakušáctva“, ktorý má počiatky v 16. storočí a završuje sa Musilovým bonmotom, podľa ktorého Rakúsko zmizlo v dôsledku svojej nevysloviteľnosti. Mám na mysli preukázateľný trend rakúskeho myslenia, ktorý je založený na modifikovanej podobe racionalizmu pochádzajúceho od Leibniza a Wolffa a ktorý v gnozeológii a v etike stavia na pravde nezávislej od subjektu. Charakteristickým znakom rakúskej filozofie je podľa R. Bauera antiidealizmus (Bauer 1966). To znamená, že rakúska filozofia odmieta jednotlivé podoby klasickej nemeckej filozofie: tak Kantov kriticizmus, ako aj Schellingovu naturfilozofiu či Hegelovu filozofiu ducha. Odtiaľ aj silný antipsychologizmus, ktorý stojí v príkrom rozpore s uhorskou tradíciou. Rakúska filozofia vyhlasuje o sebe, že je na rozdiel od nemeckého myslenia realistickou, empirickou, vedeckou filozofiou so silným akcentom na kritiku jazyka. Táto orientácia ju oddeľuje od ostatných národných filozofií monarchie – výnimkou je možno česká filozofia.

Pokiaľ ide o maďarskú filozofiu, treba vyzdvihnúť, že pokus o nastolenie originálnej

národnej filozofie v podobe tzv. filozofie harmónie v prvej polovici 19. storočia nemal pokračovanie a oživovanie otázok o maďarskom charaktere neprekročilo hranice literatúry a populárnej filozofie. Ak hovoríme iba o 19. storočí, možno konštatovať, že na rozdiel od rakúskej, českej a slovenskej filozofie tu bola najvirulentnejšia kantovská tradícia (pozri Mészáros 2013). Čiastočným dôsledkom silnej zakorenenosti Kanta a Friesa v maďarskej filozofii bolo to, že na prelome storočia tu našli živnú pôdu najprv axiológia, neskôr nový idealizmus a duchoveda. Parafrazujúc názor B. Alexandra: maďarská filozofia nepoznala ani krajný, mechanistický materializmus, ani mysticizmus (Alexander 1915), čo nemožno povedať o slovenskom ani o poľskom myslení, ktoré boli otvorejšie vplyvom prichádzajúcim z Ruska a mysticizmu vôbec.

V tej časti Poľska, ktorá patrila do monarchie, národná filozofia ako duchovné hnutie vznikla preto, lebo pomocou nemeckej klasickej filozofie, menovite Hegela, chcela prekonať špekulatívnu jednostrannosť Nemcov, vyjadriť národnú identitu Poliakov a zároveň otvoriť nové obdobie v dejinách filozofie (pozri Walicki 2006). Najtypickejším predstaviteľom tohto prúdu bol K. Libelt, ktorý kládol „slovanskú filozofiu predstavivosti“ proti nemeckému mysleniu. E. Dembowski zasa spojil slavianofílske chápanie dejín s ideami ľavých hegelovcov a francúzskych socialistov. Popri tomto mesianistickom prúde vznikla v poľskej filozofii aj odlišná orientácia s väčšou medzinárodnou prestížou: ľvovsko-varšavská škola na čele s K. Twardowským, ktorá obnovila bolzanovskú tradíciu a bezprostredne vyústila do formálnej logiky 20. storočia. Twardowski bol študentom spomínaného Zimmermanna, ktorého učebnica rozšírila Bolzanove myšlienky v monarchii. V poľskej tradícii teda existuje istá podvojnosť: na jednej strane tu bol mesianizmus (o vplyve poľskej národnej filozofie na slovenskú národnú filozofiu pozri Szotek 2011) a na druhej strane prúd paralelný s rakúsko-českou orientáciou (k dejinám poľskej filozofie pozri Tatariewicz 1931; Ogonowski 1985; Walicki 2009; Skoczyński, Voleński 2010; Bochenek, Gawor, Michalik-Jeżowska, Wójtowicz 2013.)

Slovenskú filozofiu 19. storočia tu netreba zvlášť predstavovať, stačí, ak konštatujeme, že vykazuje príbuzné znaky s tou tendenciou poľskej filozofie, ktorá využila Hegelov systém na vypracovanie vlastnej národnej filozofie. Vo všeobecnosti platí jednak téza, že marginálne prvky hegelovského pretextu sa v slovenskom posttexte dostávajú do popredia, jednak to, že osobitá filozofia dejín, postavená do služieb národnej ideológie, sa môže zmeniť na eschatológiu. V predrevolučnom období sa v slovenskej filozofii vytvorili dve skupiny (pozri Bodnár a kol. 1987, 352.). Prvá (Štúr, Hurban, Zoch) podriadila Hegelovu filozofiu národnému a sociálnopolitickému programu, druhá (Hodža, Hroboň, Kellner-Hostinský) zasa bola poznačená mesianizmom a iracionálnym utopizmom. Mesianizmus nebol cudzí ani prvej skupine, čo sa ukázalo po revolúcii, keď sa naďalej pridržala základného princípu svojej filozofie dejín, teórie slovanského obdobia svetových dejín. V českej filozofii už i tak slabé a stále atakované hegelovstvo prepustilo svoje miesto herbartizmu už v päťdesiatych rokoch, v slovenskej filozofii však naďalej prežívali mesianistické tendencie. Hečko a Ormis sa vrátili k Hegelovej filozofii. Charakter ich kvázi hegelovstva nič neukazuje presnejšie ako Hečkov tzv. reálno-ideálny systém, chápaný ako prekonanie latinského realizmu a germánskeho idealizmu. Pointa spočíva v tom, že ten istý

reálno-ideálny systém bol v maďarskej filozofii, počnúc Gregussom a končiac Szontaghom, vyjadrením antihegelovského postoja.

Česká filozofia 19. storočia nesie na sebe pečať Bolzanovho antikantovstva, v dôsledku čoho Kantovu filozofiu vyučovali na univerzite iba ako jednu zo súčastí dobovej filozofie (o dejinách českej filozofie pozri Král 1937; Zouhar 2008; Mácha 1985 – 1989). Český písaná filozofia sa utvára v opozícii proti nemeckej, formujúc tak svoju identitu. Robí to však podľa rakúskeho vzoru odmietaním Hegela a prijatím Herbarta. Panujúcou filozofiou druhej polovice storočia je v Čechách (podobne ako na nemeckých teritóriách Rakúska) Herbartov systém. Malo to svoje filozofické, najmä však mocensko-ideologické dôvody (pozri Kiss 1978). Tento smer predstavovali na pražskej univerzite Exner, Zimmermann, Volkman a Durdík. Patril k nim aj G. A. Lindner, ktorý vyvíjal vplyv svojou učebnicou filozofie pre gymnáziá. Dokonca aj česká historiografia filozofie vysoko hodnotí prítomnosť herbartizmu v českom kultúrnom prostredí, prisudzujúc mu schopnosť absorbovať dobové vedecké objavy (pozri Zúmr 1998). Koncom storočia sa objavuje darvinizmus (Čelakovský), pozitivizmus (Masaryk) a so storočným omeškaním aj Kantova filozofia (F. Mareš).

Po krátkej prezentácii stredoeurópskych filozofií – presnejšie filozofií existujúcich v monarchii – vráťme sa ešte raz ku kategóriám centra a periférie. Ved' sa ukázalo, že paralelne s fungovaním containmentu mocenského centra možno preukázať príbuzné, až totožné znaky rakúskej a českej filozofie. Ako píše J. Loužil: „... české filozofické myslenie 19. storočia sa pohybovalo plne v rámci myslenia rakúskeho. Ba čo viac: českí filozofi, presnejšie filozofi z českých zemí, Česi i Nemci, sa výrazne podieľali na profilácii tohto rakúskeho myslenia, a to nielen doma, ale i vo Viedni, a prispeli tak k jeho antiidealistickej, triezvo realistickej a praktickej (mravnej) orientácii“ (Loužil 1994). Naproti tomu kantovská orientácia maďarskej filozofie bola prejavom subverzie. Zároveň – v dôsledku nacionálneho zamerania evanjelickej cirkvi a jej podriadených škôl – sme konfrontovaní so zvláštnou bifurkáciou: s existenciou maďarskej a slovenskej filozofickej recepcie. Na jednej strane máme kantovské a friesovské zameranie maďarskej filozofie, na strane druhej obrat slovenskej inteligencie k Hegelovi, ktorého domýšľajú v smere mesianizmu a slaviofilstva. V tomto snažení sa môžu opierať o podobné smery poľskej filozofie. Nesmieme pritom zabúdať na inštitucionálne pozadie týchto filozofií. Eschatologickú zameranosť slovenského myslenia nesmieme odvodzovať z nejakého národného charakteru, ale z toho, že bez akademického zázemia sa mohlo opierať iba o cirkevné štruktúry. Rakúsku, českú a maďarskú filozofiu zväzovali disciplinárne a odborné pravidlá, ktoré filozofiu identifikujú ako odbor. Ved' v pozadí týchto troch filozofií fungovali univerzity a iné vedecké inštitúcie (aj keď v Čechách to bola univerzita s nemeckým vyučovacím jazykom). Tieto filozofie sa zaoberali imanentnými filozofickými otázkami. Prevažná väčšina slovenskej inteligencie pochádzala z cirkví, ktorým filozofia slúžila ako pomocný nástroj politickej činnosti. Vývoj tu nedospel k bodu, keď sa filozofia emancipuje od náboženstva a ideológie (pozri Bakoš 2004).

Vzťah centra a periférie – ktorý pôvodne znamená štruktúralne, mocenské a sociálno-geografické usporiadanie – teda musíme rozšíriť o fungovanie a pôsobenie časovej inkongruencie, ktorá má viacero stránok. Po prvé, ide o to, že časová inkongruencia sa

týka historiografie národnej filozofie z hľadiska periodizácie jednak vo vzťahu k Európskej filozofii, jednak vo vzťahu k vlastnej časovosti. Znamená to, že musíme rátať s odlišnými formami recepcie ideí a aj s tým, že rytmus zmien jednotlivých národných filozofií nie je rovnaký. Rakúska a česká filozofia napríklad odmietala nemeckú klasickú filozofiu a pokračovala v línii Leibnizovho a Wolffovho systému (vyústením čoho bol neopozitivismus na začiatku 20. storočia), takže na rozdiel od maďarskej, slovenskej a poľskej filozofie „vynechala“ jednu vývinovú etapu a nadväzovala na koniec 18. storočia. Preto ani kritika Hegela nevychádza na rakúskej a českej strane z tých istých zdrojov ako kritika zo strany maďarskej filozofie. Po druhé, časová inkongruencia sa prepája s problematikou intertextuality, teda so vzájomnými vzťahmi pretextu a posttextu. Veď uhorské friesovstvo, ktoré bezprostredne a priamo (súčasne) nadväzovalo na Friesa a Apelta, ako aj české friesovstvo, ktoré sa objavuje až na konci 19. storočia ako appendix k postfriesovstvu, sa dostávajú do úplne iného svetla! A aby sme použili aj opačný príklad: prítomnosť Hegelovej filozofie bola v českom myslení iba krátkodobou záležitosťou a v päťdesiatych rokoch 19. storočia aj zaniká, kým v maďarskej filozofii začína brániť svoje pozície práve v tomto období. Alebo: Lína vedúca od Bolzana, ktorá je prítomná v rakúskej a českej filozofii od polovice a u Poliakov od konca 19. storočia, je v maďarskej filozofii recipovaná až začiatkom 20. storočia, a aj to iba sprostredkovane, cez už existujúcu formálnu logiku.

Na záver chcem poznamenať, že uvedené príklady i kategoriálnu a historiografickú schému v ich pozadí ponúkam do diskusie o metodológii historiografie tzv. národných filozofií. Takáto diskusia je podľa mojej mienky nanajvýš potrebná a aktuálna jednak preto, lebo v slovenskom kontexte od čias, keď historici filozofie bránili princípy odbornosti proti vulgárnemu marxizmu, neboli formulované teoretické predpoklady dejepiscetva filozofie,³ jednak preto, lebo filozofia v tejto súvislosti nedrží krok s ostatnými humanitnými vedami. Sapienti sat.

Literatúra

- ALEXANDER, B. (1915): Magyar filozófia. *Athenaeum. Új Folyam* (1. zv.), 1-21.
 APELT, E. F. (1857): *Metaphysik*. Leipzig.
 BAKOŠ, V. (2003): Otázniky nad dejinami slovenskej filozofie. *Filozofia*, 58, (10), 671-683.
 BAKOŠ, V. (2004): Slovenské (filozofické) myslenie medzi tradíciou a modernou. *Filozofia*, 59, (10), 730.
 BAUER, R. (1966): *Der Idealismus und seine Gegner*. Heidelberg.
 BAYEROVÁ, M. (1960): Dilo a osobnost Augustina Smetany. In: *Augustin Smetana: Sebrané spisy I*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
 BOCHENEK, K., GAWOR, L., MICHALIK-JE OWSKA, M., WÓJTOWICZ, R. (2013): *Zarys historii filozofii polskiej*. Rzeszów.
 BODNÁR, J. (ed.) (1987): *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku I*. Bratislava: Veda.
 BOLZANO, B. (1837): *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtenteils neuen Darstellung der Logik*. Sulzbach.
 GENETTE, G. (1996): Transztextualitás. *Helikon*, 42 (1-2), 82-90.
 GREGUSS, M. (1900): Gondolatok Greguss Mihály munkáiból. *Athenaeum*, (4), 596-610.

³ Až na podnetný, ale i kontroverzný článok V. Bakoša v časopise *Filozofia* (pozri Bakoš 2003), ktorý však – žiaľ – nevyprovokoval patričnú diskusiu. Už aj z úcty k nášmu predčasne zosnulému kolegovi by sme sa mali vrátiť aj k jeho tézam o historiografii slovenskej filozofie.

- HALLER, R. (1979): *Studien zur österreichischen Philosophie*. Amsterdam: Rodopi.
- KAMPITS, P. (1984): *Zwischen Sein und Wirklichkeit*. Wien.
- KISS, E. (1978): *A „k.u.k” világrend halála – Bécsben*. Budapest: Magvető.
- KRÁL, J. (1937): *Československá filosofie*. Praha: Melantrich.
- LOEWE, J. H. (1993): Gutachten über R. Zimmermanns Philosophische Propädeutik. In: Winter, E. (Hsg.): *Ausgewählte Schriften aus den Nachlass E. Morscher und O. Neumeier. Beiträge zur Bolzano-Forschung* 3. St. Augustin, 51-102.
- LOUŽIL, J. (1994): Nakolik bylo české myšlení rakouské? *Tvar*, (7), 4.
- MÁCHA, K. (1985-1989): *Glaube und Vernunft. Die Böhmisches Philosophie in geschichtlicher Übersicht I-IV*. Munich – New York – London – Paris.
- MESTER, B. (2010): A comparative historiography of the Hungarian and Slovakian national philosophies: A Central European case. *LIMES*, (3), 6-14.
- MÉSZÁROS, A. (1994): *A marginalitás szelíd bája*. Bratislava: Kalligram.
- MÉSZÁROS, O. (2004): Evidencie a kvázi-evidencie v historiografii tzv. národnej filozofie: o pojme národnej filozofie v maďarskom myslení. *Filozofia*, 59 (6), 385-400; *Filozofia*, 59 (7), 465-481.
- MÉSZÁROS, O. (2005): Evidencie a kvázi-evidencie v historiografii tzv. národnej filozofie: národná filozofia v slovenskom myslení a pokus o riešenie problému. *Filozofia*, 60 (10), 819-828.
- MÉSZÁROS, O. (2013): *Dejiny maďarskej filozofie*. Bratislava: Veda.
- NYÍRI, K. (1980): *A Monarchia szellemi életéről*. Budapest: Gondolat.
- OGONOWSKI, Z. (1985): *Filozofia szkolna w Polsce XVII wieku*. Warszawa.
- SKOCZYNSKI, J., VOLE SKI, J. (2010): *Historia filozofii polskiej*. Kraków.
- STEINER, J. S. (1882): *Allgemeine Metaphysik zur Begründung einer vernünftigen Welt- und Lebensansicht nach Kant, Fries und Apelt*. Kesmark.
- SZONTÁGH, G. (1840): *Szavélemény Greguss Mihály. A politikai tudományok Encyclopaediája c. iskolai kézikönyvéről*. Rukopis, MTA Könyvtár Kézirattár, Egyh. És Bölcs. 4^o-95.
- SZOTEK, B. (2011): Around the Slovak Reception of the Polish National Philosophy. In: Z. Plašienková – V. Leško – B. Szotek (ed.): *Filozofické myslenie v stredoeurópskom priestore – tradície a súčasnosť*. Košice, 29-41.
- SZTRÓKAY, A. (1840): *Szavélemény Greguss Mihály A politikai tudományok Encyclopaediája c. iskolai kézikönyvéről*. Rukopis, MTA Könyvtár Kézirattár, Egyh. És Bölcs. 4^o-95.
- TATARKIEWICZ, W. (1931): *Historia filozofii I-III*. Lwów.
- TERRAY, B. (1966): Adatok Kölcsey és a pozsonyi tanulóifjúság kapcsolatához. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 70 (3-4), 418-423.
- WALICKI, A. (2006): *Orosz és lengyel messianizmusok*. Máriabesnyő – Gödöllő.
- WALICKI, A. (2009): *Filozofia polskiego romantyzma*. Warszawa.
- WINTER, E. (1975): Einleitung. In: Eduard Winter (Hrsg.): *Robert Zimmermanns Philosophische Propädeutik und die Vorlagen aus der Wissenschaftslehre Bernard Bolzanos*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- ZIMMERMANN, R. (1840): *Leibniz und Herbart. Eine Vergleichung ihrer Monadologien*. Wien.
- ZIMMERMANN, R. (1860): *Philosophische Propädeutik: Prolegomena – Logik – Empirische Psychologie*. Wien.
- ZOUHAR, J. (2008): *Dějiny českého filozofického myšlení do roku 1968*. Brno: Academicus.
- ZUMR, J. (1998): *Máme-li kulturu, je naší vlastní Evropa*. Praha, 64.

Ondrej Mészáros
 Filozofický ústav SAV, Klemensova 19
 813 64 Bratislava 1, Slovak Republic
 e-mail: bandimeszaros@azet.sk

Príspevok vznikol ako čiastkový výstup grantu VEGA 2/0130/14 *Procesy recepcie a apropriácie vo filozofickom myslení 19. a 20. storočia na Slovensku v transnacionálnom kontexte*.