

## Mit árul el a kontextus? \*\*

A magyarországi, szorosabban a volt felső-magyarországi filozófia 19. századi történetével foglalkozva és a kutatás eredményeit szlovákul, a szlovák kollégák számára megfogalmazva gyakran szembesültem azzal a ténnyel, amit csehül így fejeznek ki: „nestejnorodost stejnorodého”. Ami magyarul úgy hangzik, hogy „az egyneműség többneműsége”. Esetleg úgy is mondhatnánk, hogy „a homogenitás heterogenitása”. Ami azt jelenti, hogy sok, számomra és az adott korra vonatkoztatva evidenciaként kezelt tétel a szlovák kolléga számára egyáltalán nem evidencia, tehát ezt számításba kell vennem. De jelenti azt is, hogy a tárgyalt és azonos külföldi példát követő magyar és szlovák gondolkodók esetében, a közös művelődési háttér ellenére, eltérésekkel kell számolni. Hogyan lehet ennek a kettős követelményrendszernek eleget tenni? Egyáltalán: hogyan értelmezhető ez a divergencia? Ennek a kérdésnek a megválaszolása nemcsak a magyar és a szlovák filozófia történetének összehasonlító vizsgálatakor, hanem a filozófia közép-európai jelenlétének beazonosításakor is fontos lehet. Megkockáztatom azt a kijelentést is, hogy eljött az ideje, hogy a magyarországi filozófia történetét többirányú komparatív vizsgálatnak vessük alá. (Gondolok itt természetesen az 1918 előtti Magyarország filozófiai életére.) Ez nem azt jelenti, hogy eddig a komparatiztika nem lett volna jelen a filozófia történetének feltárásában, hanem azt, hogy főként a genetikai, kontaktusokon alapuló és kauzális összefüggéseket figyelembe vevő szemlélet uralkodott, a recepció tipológiai összefüggései és interkulturális meghatározottságai azonban kiestek a látószögből. Ez az adott esetben – tehát a magyar-szlovák kapcsolatokban – mindkét oldalon így volt és van. Hiszen a filozófiatörténészek egyáltalán nem vagy csak elenyésző mértékben foglalkoznak azokkal a fentebb már említett kulturaközi és nyelvközi befogadási mechanizmusokkal, amelyek a tipológiai hasonlóságokra vagy pedig – ellenkezőleg – a

\*A szerző a pozsonyi Comenius Egyetem Magyar Nyelv és Irodalom Tanszékének oktatója; meszaros@fphil.uniba.sk

\*\* A tanulmány alapjául szolgáló előadás *A Magyar Tudomány Napja Erdélyben* rendezvénysorozat filozófia szekciójának keretében hangzott el Kolozsváron 2014. november 22-én.

Magyarországon belüli interkulturális sajátosságokra és eltérésekre épülve alakítják ki a magyarországi filozófia arculatát. Ezért fel sem merült az olyan kérdés, hogy miért diametrálisan eltérő a magyar és a szlovák Hegel-recepció? Magyar vonalon például az evangélikusoknál Kant gondolkodása a meghatározó, a szlovákoknál azonban Hegelé. Szontagh antihegelianizmusa szervesen kapcsolódik az eredeti magyar filozófia kialakításának kísérletéhez, míg a szlovákoknál és a lengyeleknél ugyanez a próbálkozás a hegeli filozófiára alapozódik. Vagy, hogy miért vezet a szubjektum-objektum egységére hivatkozó „közvetlen megismerés” elemzése az egyik esetben ismeretelméleti, a másik esetben viszont ontológiai kérdésekhez? Hiszen a leggyakrabban azonos műveltségű, ugyanazon egyházhoz tartozó gondolkodókról van szó, tehát fel kellene tételeznünk, hogy a recepcióban sem lesz eltérés. Viszont van. Akkor hogyan lehetséges?

A magyarázat keresésekor alighanem három úton kell elindulnunk. Az első esetben ki kell bővítenünk a bevált komparatistikai módszereket a posztmodern szövegértelmezés néhány elemével, főként a pretextus és a poszttextus lehetséges kapcsolataival. Hiszen nem kerülhetjük meg azt a tényt, hogy a magyarországi filozófia – egyéb intézmények hiányában – a 19. század első feléig (néhány esetben még tovább is) főként iskolai kézikönyvek formájában jelent meg. Az eredeti művek excerptálása és kompendiumok készítése hozzátartozott a filozófia oktatásának gyakorlatához. Alapos szövegelemzésekre van szükség ahhoz, hogy megállapíthassuk a recepció mikéntjeit. Nem elegendő annak konstatálása, hogy az illető magyarországi filozófus milyen külföldi mintát vesz át. Azt is be kell azonosítanunk, hogy egyszerű átvételről, esetleg az eszmék rekonstrukciójáról van-e szó, netán a kulturális appropriációnak azzal a típusával van-e dolgunk, amely domesztikálja az eredeti gondolatrendszert és új értelem-összefüggést alakít ki. Nem mellékesen eljuthatunk akár a plágium problémájához is.<sup>1</sup> Végezetül, de nem utolsósorban a pretextus és a poszttextus viszonya esetében számításba kell vennünk a temporális feltételeket is. Vagyis azt, hogy egy adott filozófiai iskola – példaként említhető Fries követőinek nagy tábora Németországban és Magyarországon egyaránt – belső információcseréje nem mindig ok-okozi strukturaltságú, hanem az egyidejű kezdeményezésekre épít.

A második lehetséges út a történetiségnek a humán tudományokban való visszavételével kapcsolatos, és arra irányul, hogy a filozófia társadalmi, hatalmi, ideológiai kereteit a posztkoloniális elméletek és az újhistorizmus fogalmainak segítségével ragadjuk meg. A hagyományos, pozitivista hagy-

<sup>1</sup> Ehhez lásd: Percz László: Túl az iskolafilozófián. A Pauer – Kármán vitáról. In uő: *A felfedezett reneszánsz. Filozófiatörténeti tanulmányok*. Veszprém, 2009, 83–90; Mészáros András: „Kényes és kínos ’eredetiségi’ kérdés”, avagy plágium a 19. századi magyar filozófia-tanulmányokban. In uő: *Szétartó párhuzamok*. Kalligram, Pozsony, 2014, 179–204.

mányokra támaszkodó történelem-értelmezés ugyanis nem nyújt számunkra eléggé finom kategoriális apparátust ahhoz, hogy interpretálni tudjuk a recepció eljárások determináltságának teljes hálózatát. Sok segítséget nyújthat ebben az értelemben a szubverzió fogalma, amely a domináns szerepet játszó kulturális formákkal és a társadalmi viszonyokat szervező ideológiával szembeni ellenállást artikulálja. A magyarországi és magyar filozófia történetében sok ilyen nyílt és egyértelmű, vagy pedig, ellenkezőleg, rejtett, esetleg nem is tudatosított szubverzióval találkozhatunk. Más oldalról a filozófiatanárok szubaltern pozíciójának felmutatása szintén pontosíthatja a filozófiai eszmék befogadási mechanizmusait érintő ismereteinket. Nagyon kevés figyelmet kapott a filozófiatörténet-írásban a kanonizáció kérdése is. Pedig a *szubverzió – containment – szubaltern pozíció* háromszögben dől el az is, hogy egyes filozófiai kezdeményezések megmaradnak-e az adott „korszakban” belül, vagy pedig áttörnek a kor határait, és hagyományt alapoznak-e meg.

A harmadik megközelítési mód azokat az eltérő fejlődési vonalakat veszi szemügyre, amelyek determinálták a monarchiabeli nemzeti filozófiák befogadási mechanizmusainak működését. Az ilyen viszonyulás lehetővé teszi a viszonylagos kívülállást, vagyis azt, hogy a magyarországi és magyar filozófia történetét ne csupán az immanens fejlődési vonalak felmutatásával prezentáljuk, hanem a recepció mechanizmusok specifikumait érthessük meg. Jelen esetben erről a harmadik módozatról kívánok szólni.

Talán nem kell megindokolni, hogy miért kezdem az osztrák filozófiával, amelyről maguk az osztrák filozófiatörténészek állítják, hogy az nem nemzeti filozófia. Létezik viszont ennek a gondolkodásmódnak a filozófiatörténet-írás által megfogalmazott osztrák jellege a némettel szemben.<sup>2</sup> Ez nem teljesen az, ami kérdésként az osztrák kultúrában úgy vetődött fel, ahogyan a magyar nemzetkarakterológiában is: mi is az osztrákság? Ilyen szempontból a történeti megközelítés azt árulja el, hogy az „osztrák” meghatározása a 16. századtól válik nehezzé. A 19. században Freiherr Leopold von Adrian-Werburg „tisztá imaginárius névnek” mondja, a huszadik században pedig Musil azt írja, hogy Ausztria egy olyan ország, amely a kimondhatatlansága miatt tűnt el. Mivel az osztrák létforma és lelkiség kvázi-lehetetlen tárgy a filozófia számára, az osztrákoknak a valósághoz való viszonya a probléma. Ahogyan azt Musil is megfogalmazta: „ami van, az nem bizonyosabb, mint ami nincs”. Amiről viszont mi beszélünk, az az osztrák filozófia kimutatható

<sup>2</sup> Lásd: Rudolf Haller: *Studien zur österreichischen Philosophie*. Amsterdam, 1979; Peter Kampits: *Zwischen Sein und Wirklichkeit*. Wien, 1984; Alexandros Pappas: Über eine noch schreibende Geschichte der Philosophie in Österreich. *Moderne*, 4 (2001), Heft 6; Peter Stachel: Über bereits geschriebene Geschichten der Philosophie in Österreich. *Moderne*, 4 (2001), Heft 7. Az ausztriai filozófioktatáshoz lásd: Josef Pircher: *Der philosophische Einführungsunterricht in Österreich ab 1848. Eine vergleichende Lehrplan- und Schulbuchanalyse im Kontext österreichischer Philosophie und wissenschaftlicher Weltanschauung*. Diplomarbeit. Wien, 2010.

háttere. Ez pedig a leibnizi-wolffi racionalizmus módosított változata, amely az ismeretelméletben és az etikában is a szubjektumfüggetlen észigazságra építi fel elméletét. Roger Bauer<sup>3</sup> szerint az osztrák filozófiára az antiidealizmus jellemző. Ez azt jelenti, hogy elutasította a német klasszikus filozófia irányzatait: a kanti kriticismust ugyanúgy, mint az identitásfilozófiát, a schellingi természetfilozófiát vagy pedig Hegel szellemfilozófiáját. Innen magyarázható az osztrák filozófia eredendő antipszichologizmusa is, amely szemben áll a magyar filozófia hagyományával. Az osztrák filozófia ezért a német idealizmussal szemben realista, empirikus, nyelvkritikai és tudományos gondolkodásként határozta meg magát. Ez az orientáltság pedig elkülöníti a német nyelvű osztrák filozófiát a Monarchia más nemzeteinek filozófiájától – talán csak a cseheket leszámítva, akik szorosabb szálakkal kötődtek az osztrák filozófiaoktatáshoz, és ezért inkább „osztrákok” voltak.

A magyar filozófiáról itt nem kell külön szót ejteni. Ha csupán a 19. századi fejleményekről beszélünk, akkor megállapítható, hogy – az osztrákokkal, a csehekkel és a szlovákokkal szemben is – a kanti tradíció volt a legvirulensebb. (Erre mutat az is, hogy például a magyar filozófiára jelentős hatást tevő Fries gondolatrendszere a cseheknél a 19. században csak Josef K. Likawetz empirikus pszichológiájában, a 20. században pedig a neofriesiánus iskola nyomán Ladislav Riegernél jelenik meg.) Ennek a részleges következménye az is, hogy a század végén és a századfordulón az axiológia, az újidealizmus, majd pedig a szellemtörténet is termékeny talajra talált itt. Ugyanakkor elfogadható Alexander Bernát véleménye, miszerint sem a materializmus, sem pedig a miszticizmus nem tudott gyökeret verni a magyar filozófiában. Ami nem mondható el például a lengyel és a szlovák gondolkodásról, amely nyitottabb volt az orosz irányból érkező hatásokkal szemben. Talán ezért történhetett, hogy e két nemzetenél Hegel teljesen más szerepet kapott: a magyar filozófiától eltérően – Erdélyi felfogása itt kivétel – megalapozhatta a sajátos nemzeti gondolkodást.

A lengyel „nemzeti filozófia” jellegét pontosan mutatja be Andrzej Walicki, akitől itt hosszabban idézek. Szerinte az osztrák részekhez tartozó Lengyelországban „a »nemzeti filozófia« mint szellemi mozgalom azért született, mert arra akarták használni a német klasszikus filozófia eszköztárát, különös tekintettel Hegelre, hogy olyan filozófiát hozzanak létre, amely meghaladja a németek spekulatív egyoldalúságát, kifejezi a lengyelek nemzeti identitását, s ugyanakkor új korszakot nyit az egyetemes filozófia történetében. [...] August Cieszkowski, aki nagy hatással volt a fiatal Herzenre »a tett filozófiájával«, úgy gondolta, eszméi a szláv lélek kifejezői, siettetik az új korszak eljövételét, melyben a szlávokat illeti meg a szellemi hegemonia. Hasonló gondolatokat hirdetett Bronislaw Trentowski, aki emellett még a

<sup>3</sup> Roger Bauer: *Der Idealismus und seine Gegner in Österreich*. Heidelberg, 1966.

szláv föderáció eszméjének is híve volt, idealizálta a hajdani szláv vallást, szigorúan bírálta a katolicizmust, tekintettel a lengyel történelemben játszott szerepére (még azt is megfogalmazta, hogy bizonyára jobb lett volna, ha Lengyelország a keleti kereszténységbe illeszkedve fejlődik). Karol Libelt, a *Rok* alapításában fontos szerepet játszó gondolkodó egyértelműen szlavofil volt, »a képzelet szláv filozófiáját« állította szembe a német filozófiával. 1848-ban részt vett a prágai szláv kongresszuson, és komoly hatással volt a tárgyalások alakulására. A legfiatalabb »nemzeti filozófus«, Edward Dembowski a hazai történelem szlavofil felfogásával kapcsolta össze a baloldali hegelianusok és a francia szocialisták eszméit. A szláv-lengyel és a latin-lengyel civilizáció harcaként fogta fel Lengyelország történetét: a szunnyadó nemzeti szellem a latinizálódás során dialektikusan elidegenedik önmagától, majd öntudatra ébred, és megint önmagára talál a tudatos reszlavizáció folyamatában.<sup>4</sup> E mellett a lengyel messianizmus mellett azonban nagyobb nemzetközi visszhangja volt a Kasimir Twardowski<sup>5</sup> által megalapozott lvovi-varsói iskolának (Jan Łukasewicz, Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Alfred Tarski), amely a bolzanói hagyományt elevenítette fel, és közvetlenül torkolt a huszadik századi formális logikába. Twardowski (akárcsak a cseh Josef Durdík) annak a Zimmermannnak volt a diákja, akinek a nevéhez a legismertebb 19. századi plágium-eset kapcsolódik, de aki éppen Bolzano gondolatrendszerét közvetítette a Monarchia filozófiaoktatásában. Bolzano antipszichologizmusa volt az, ami bírálatra készítette a korabeli magyar filozófia emblematikus alakját, Böhm Károlyt. És azt is tudjuk, hogy Zimmermann hallgatója volt Kármán Mór is, aki ugyancsak kihívta mind Böhm, mind Lubrich Ágost kritikáját: mindketten szofisztikával vádolták Herbartot, akinek az elméletét Kármán képviselte Magyarországon. Ez a vita szimptomatikus abból a szempontból, hogy mennyire nem fogadta be a 19. századi magyar filozófia sem az antipszichologista formális logikát,<sup>6</sup> sem pedig

<sup>4</sup> Andrzej Walicki: *Orosz és lengyel messianizmusok*. Máriabesnyő–Gödöllő, 2006, 288–289. Walicki volt az, aki 1969-ben vitát nyitott arról a kérdésről, hogy milyen kölcsönviszonyban van egymással az általános filozófiatörténet és a lengyel nemzeti kultúrába beágyazódó lengyel filozófia. Ami azt mutatja, hogy nemcsak a magyar filozófiai hagyomány egyik toposza a „nemzeti filozófia”, hanem komoly problémát jelentett más közép-európai gondolkodók számára is. Lásd A. Walicki: *Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury wspólczesnej. Studia Filozoficzne*, 1969/1, 105–118. Ugyanehhez a témakörhöz lásd még Barbara Skarga: *Przeszłość i interpretacje*. Warszawa, 1987.

<sup>5</sup> Lásd ehhez Kasimir Twardowski: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*. Wien, 1894.

<sup>6</sup> Az áttörésre csak a 20. század elején kerül sor. Lásd: Enyvvári Jenő: *A Bolzano-féle logika kérdéséhez*, Budapest 1910, uő.: *Metakritikai jegyzetek a logikai objectivismus problémájához*, Budapest 1909 (Palágyi Menyhért Kant und Bolzano, 1909 című dolgozatának analízise logisztikus álláspontról), illetve Pauler Ákos logika-értelmezése, amelyik Bolzanora támaszkodik.

Herbart filozófiáját, tehát azokat az irányzatokat, amelyek a Monarchia német nyelvterületén (és a cseh, valamint lengyel gondolkodásban) elterjedtek. Tehát a lengyel filozófiai tradíció sajátosságos kettősséget mutat: az egyik oldalon volt a lengyel–szlovák–oroszlös kölcsönviszonyokat tükrözöl messianizmus és szlavofil irányultság,<sup>7</sup> a másik oldalon pedig az az ág, amelyik inkább az osztrák–cseh orientációval volt párhuzamos.<sup>8</sup>

A 19. századi szlovák filozófia sok hasonlóságot mutat a lengyel filozófiának azzal az ágával, amely Hegel gondolatrendszerét saját nemzeti filozófiájának megalapozására használta fel. Nagy általánosságban megállapítható, hogy az ún. szlovák hegelianizmus jól demonstrálja egyrészt azt a tételt, hogy a hegeli pretextus marginális elemei a szlovák poszttextusban előtérbe kerülnek, másrészt azt is, hogy a nemzeti ideológia szolgálatába állított sajátos történetfilozófia könnyen eszkatológiává válhat. A szlovák filozófiatörténetírás megállapítása szerint<sup>9</sup> a forradalom előtti időszakban az ún. Štúr-generáció gondolkodói két csoportba oszthatók. Az első egy nemzeti szociálpolitikai programnak rendelte alá Hegel filozófiáját. Ide tartozott Eudevít Štúr, Jozef Miloslav Hurban, Ctibor Zoch. A másik csoport gondolkodására a messianisztikus, irracionálisan utópista irányultság nyomta rá a bélyegét. A szlovák világtörténeti küldetésének hangsúlyozása mellett itt fellelhető a herderi módon átértelmezett történelemfilozófia, Schelling és Baader teozófiája, valamint a csehül és németül is publikáló Karel Slavomil Amerling „diasofia”-ja. Ennek a csoportnak a képviselői: Michal Miloslav Hodža (akit diákkorában az őt tanító Greguss Mihály a legnagyobb filozófiai tehetségnek tartott), Samo Bohdan Hroboň és Peter Kellner-Hostinský. A messianizmus ugyanakkor nem volt idegen az első csoport gondolkodóitól sem. Ez főként a forradalom utáni időszakban nyilvánult meg, amikor továbbra is kitartottak sajátosságos hegeli történetfilozófiájuk alapelve, a világtörténelem szláv korszakának elmélete mellett. A cseh filozófián belül az egyébként is gyenge és állandó támadásoknak kitett hegelianizmus már az ötvenes években átadta a helyét a herbarti filozófiának, és gyorsan reagált az európai filozófia fejlemé-

<sup>7</sup> A lengyel nemzeti filozófiának (Trentowski, Cieszkowski, Libelt) a szlovák nemzeti filozófiára és a szláv filozófia értelmezésére kifejtett hatásáról lásd: Barbara Szotek: *Around the Slovak Reception of the Polish National Philosophy*. In Z. Plašienková – V. Leško – B. Szotek (eds.): *Filozofické myslenie v stredoeurópskom priestore – tradície a súčasnosť*. Košice, 2011, 29–41.

<sup>8</sup> A lengyel filozófia történetéhez lásd: Władysław Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. I–III. Lwów, 1931, Kraków, 1950; Zbigniew Ogonowski: *Filozofia szkolna w Polsce XVII wieku*. Warszawa, 1985; Anna Dziedzic: *Historia filozofii polskiej*. 2007; Andrzej Walicki: *Filozofia Polskiego romantyzmu*. 2009; Jan Skoczylński – Jan Voleński: *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010; Krzysztof Bochenek – Leszek Gawor – Magdalena Michalik-Jeżowska – Ryszard Wójtowicz: *Zarys historii filozofii polskiej*. Rzeszów, 2013.

<sup>9</sup> Lásd Ján Bodnár (ed.): *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku* I. Bratislava, 1987, 352.

nyeire. A szlovák filozófián belül azonban tovább erősödtek a messianisztikus tendenciák, és Pavel Hečko, valamint Samuel Ormis személyében visszatérnek Hegel filozófiájához is. Ennek a kvázi-hegelianizmusnak a jellegét mi sem mutatja jobban, mint Hečko „való-ideális” filozófiai rendszere. Ezt ugyanis ő a latin realizmus és a germán idealizmus egyoldalúságainak szláv meghaladásaként értelmezi. (A poén ebben az, hogy ugyanez a „való-ideális” rendszer a magyar filozófiában Greguss Mihálytól Szontagh Gusztávig az antihegelianizmus kifejeződése volt.) A század utolsó harmadában aztán az ún. Új Iskola képviselőinél megjelenik olyan nézet is, amely arra utal, hogy a szláv kölcsönösség eszméje csak az egyes szláv nemzetek demokratizációját és individualizációját segítő eszközként nyer reális jelentést, de ez az elképzelés nem válik általánossá. Továbbra is a megcsontosodott nemzeti ideológiának és a vallásnak rendelődik alá a filozófia, amely a megfelelő intézmények hiányában teljesen marginális szerepet kap a szlovák kultúrán belül. Elfogadható ebben a tekintetben Vladimír Bakoš véleménye, aki szerint: „A szlovák gondolkodás a szlovákság erős, belső vallási hagyományában gyökerezik. Ez egy vallásos világkép, amelyben a hit és a meggyőződés ereje dominál a racionalitás és a ténszerűség ereje felett.”<sup>10</sup> Ez a tradíció csak a huszadik században, a szlovák filozófia intézményesülésének következményeként bővül ki egy másik, párhuzamos irányultsággal, amely szekularizált formát kap, és főként neopozitivistaként jellemezhető. Vagyis megkésve hasonló pályára lép, mint tette azt a lengyel bölcelet a 19. század végén.

A 19. századi cseh filozófiára<sup>11</sup> rányomta bélyegét az egyébként a hatalom által marginalizált Bolzano antikantianizmusa, aminek következményeként Kant filozófiáját csupán az egyetemen oktatták a létező filozófiai irányzatok egyikeként. Egyébként azonban cseh kantianizmusról nincs tudomásunk. A születő cseh nyelvű filozófia ugyan a némettel szemben, attól elválva fogalmazza meg saját identitását, de ezt az osztrákhhoz hasonlóan Hegel elutasításával és Herbart elfogadásával teszi (Zimmermann). Közben pedig visszanyúl a hatalom által kiátkozott Bolzanóhoz (a szubverzió fordított vál-

<sup>10</sup> Vladimír Bakoš: Slovenské (filozofické) myslenie medzi tradíciou a modernou. *Filozofia*, 59, 2004/10, 730.

<sup>11</sup> A cseh filozófia történetéről a máig legjobban használható kézikönyv a huszadik század első feléből származik: Josef Král: *Československá filosofie*. Melantrich, Praha, 1937; egyetemi jegyzet formájú, alapvető áttekintést nyújtó Jan Zouhar: *Dějiny českého filozofického myšlení do roku 1968* (Academicus, Brno, 2008) című feldolgozása; ezen kívül az egyes cseh gondolkodók arcképéhez használható a *Slovník českých filosofů*. <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/> Német nyelven Karel Máchának az emigrációban írt, rendkívül gazdag bibliográfiával ellátott, alapos, négykötetes feldolgozása – *Glaube und Vernunft. Die Böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht* (Munich – New York – London – Paris, 1985–1989) – érdemel figyelmet. Ennek második része (1987) tartalmazza az 1800 és 1900 közötti történeteket.

tozata).<sup>12</sup> A század második felének uralkodó irányzata a cseh filozófiában (akárcsak Ausztria német nyelvterületén) a herbartizmus volt. Ennek megvoltak a filozófiai, de főként hatalmi-ideológiai okai is.<sup>13</sup> A prágai egyetemen egymást követően Franz Exner, Robert Zimmermann, Wilhelm Volkman és Josef Durdík képviselte ezt az irányzatot. Ehhez a körhöz tartozott Gustav Adolf Lindner is, aki úgy került a magyar filozófia vonzáskörébe, hogy gimnáziumi filozófia-tankönyveit használták a század második felében a katolikus iskolákban.<sup>14</sup> Ugyanebben az időben megjelenik a cseh filozófiában a darwinizmus (Ladislav J. Čelakovský) és a pozitívizmus is, főként Tomáš Garrigue Masaryk személyében, aki a herbartizmussal helyezi szembe az angol és francia pozitívizmust. Végezetül pedig (vagy száz éves késéssel) a kanti filozófiának is lesz egy képviselője: František Mareš, aki Masarykkal szemben is védelmébe veszi Kantot.

A közép-európai – de talán pontosabban: monarchiabeli – filozófiák illetően rövid bemutatása után a centrum–periféria fogalompár újabb jelentést kap. Hiszen kiderült, hogy a hatalmi centrum *containment*-jének mentén az osztrák és a cseh filozófia rokon vonásai, néhol pedig teljes azonosulásai jelentkeznek: „A 19. századi cseh bölcsélet teljes egészében az osztrák filozófia keretein belül maradt. Sőt, mi több: a cseh filozófusok, pontosabban a csehországi filozófusok – csehek és németek – jelentősen részt vettek az osztrák filozófia profiljának kialakításában. És tették ezt nemcsak itthon, hanem Bécsben is, ezzel járulva hozzá ennek a filozófiának az antiidealista, józanul realista és gyakorlati (erkölcsi) orientációjához.”<sup>15</sup> Ezzel szemben, a szubverzió megnyilvánulásaként áll fel a magyar filozófia kanti irányultsága és meghatározottsága, amely persze főként a nyilvános filozófiát és a protestáns iskolai filozófiaoktatást érinti. Az evangélikus egyház és iskolarendszer nemzeti irányultságából kifolyólag pedig sajátságos bifurkációval szembesülhetünk: szétválik a magyar és a szlovák filozófiai recepció. A magyar kantiánus és frisesiánus orientációval szemben a szlovák nemzeti öntudat feltámasztását és kultivációját preferáló szlovák értelmiségiek Hegel filozófi-

<sup>12</sup> A cseh hegelianusokról, valamint Bolzanóról és Zimmermannról lásd az említett kötet megfelelő írásait.

<sup>13</sup> Vö. Kiss Endre: *A „k.uk. világrénd” halála – Bécsben*. Magvető Kiadó, Budapest, 1978, 36–46.

<sup>14</sup> Itt ismételtlen érdemes rámutatni, hogy a herbartizmus cseh és magyar értékelése jelentősen eltér egymástól. Míg Böhm Károly alulértékeli a herbartizmus filozófiai jelentőségét, a cseh filozófiatörténeti hagyomány szerint a herbarti filozófia képes volt arra, hogy alkotó módon reagáljon a korabeli tudományos felfedezésekre. Ezzel „a 19. század folyamán, internacionalista alapon, a cseh és a németül alkotó osztrák személyiségek együttműködése nyomán sikerült Közép-Európában olyan termékeny intellektuális légkört kialakítani, amely nem elhanyagolható eredményekethozott az emberi megismerés számára”. Josef Zumr: *Máme-li kulturu, je naši vlasti Evropa*. Praha, 1998, 64.

<sup>15</sup> Jaromír Loužil: *Nakolik bylo české myšlení rakouské? Tvar*, 1994/7, 4.



ájához fordulnak, és azt szlavofil vagy messianisztikus irányban gondolják tovább. Ebben az igyekezetükben támaszkodhatnak a lengyel bölcselet hasonló irányzataira. Mindeközben nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy milyen intézményi háttérrel rendelkeztek ezek a filozófiák. A szlovák filozófia eszkatologikus jellegét nem valamiféle nemzeti lelkületből kell származtatnunk, hanem abból, hogy egyetemi és akadémiai háttér nélkül csupán egyházi struktúrára támaszkodhatott. Az osztrák, a cseh és a magyar filozófiát ellenben kötötték azok a diszciplináris szabályok, amelyek a filozófiát szakmaként határozták meg. Hiszen e három nemzet rendelkezett saját egyetemmel (még ha a csehek esetében ez sokáig német nyelvű volt is).<sup>16</sup> Ezek a „nemzeti” filozófiák immanens bölcséleti kérdésekkel foglalkoztak, míg a szlovák értelmiségiek túlnyomó többsége egyházi ember volt, akik számára a filozófia a teológia és a politikai tevékenység instrumentuma volt. Vagyis nem jutottak el arra a pontra, ahol a filozófia emancipálódik a vallástól. Erre a szintre csak a huszadik században fejlődött fel a szlovák bölcselet.

Vagyis a centrum–periféria viszonyt – ami alapjában véve strukturális, társadalomföldrajzi és hatalmi elrendeződést jelent – ki kell egészítenünk az időbeli inkongruencia működésével is. Ennek több vetületével is számolnunk kell. Az egyik oldalon a filozófiatörténet-írás szemszögéből módszertani következményei vannak, amelyek a periodizációt érintik. Mégpedig kettős módon: egyrészt az európai filozófiákhoz való viszonyításban, másrészt pedig a sajátidő aspektusából. Ez azt jelenti, hogy a recepció eltérő formáival és azzal is kell számolnunk, hogy az egyes nemzeti filozófiák változásainak a ritmusa egymástól eltérő. Az osztrák és a cseh filozófia például, elutasítva a német klasszikus filozófiát, a leibnizi-wolffi rendszert viszi tovább, és erre építi a századfordulón a neopozitivistá orientációt.<sup>17</sup> Vagyis a magyar, szlovák és lengyel bölcselettel szemben „kihagy” egy fejlődési szakaszt, és a 18. század végéhez (illetve Bolzanóhoz) csatlakozva lép tovább. Tehát például Hegel filozófiájának az elutasítása az osztrák és cseh oldalon nem ugyanazokra az elvekre épít, mint a magyar kritika. A másik oldalon ez az inkongruencia átszövődik az intertextualitás problémakörével, tehát a pretextus és a poszttextus viszonyával. Hiszen teljesen más megvilágításba kerül például a magyarországi friesianizmus, amely közvetlenül Fries és Apelt működéséhez kapcsolódik, és más jelentést kap a cseh friesianizmus, amely már a 19. század végi és 20. század eleji posztfriesianus iskola függelékeként jelenik meg. És hogy ellenkező példával is éljünk: a hegeli filozófia a cseh bölcseleten belül

<sup>16</sup> A prágai egyetem 1882-ben vált ketté. Ezután párhuzamosan működött egy cseh és egy német nyelvű egyetem. Ezt azért érdemes megemlíteni, mert ettől az időtől kezdve – Masarykot leszámítva – a filozófia egyetlen professzora sem működött a cseh intézményben.

<sup>17</sup> Lásd ehhez Zdeněk V. David: Masaryk a rakouská filosofická tradice: Bolzano a Brentano. *Filosofický časopis*, 2008/3, 345–361.

rendkívül rövid életű volt, és a 19. század ötvenes éveitől megszűnik létezni, míg Magyarországon éppen ekkor veszi fel másodszor is a kesztyűt, hogy megvédje magát. Vagy pedig, hogy a bolzanói vonal, amely az osztrákoknál és a csehekénél a 19. század közepétől, a lengyeleknél pedig a század végétől jelen van, és a modern, huszadik századi formális logikába torkollik, a magyaroknál csupán a huszadik század elején, közvetett hatás nyomán recipiálódik.