

Rudolf
Dupkala

Prešovská univerzita
v Prešove

K problematike reflexií Kantovej filozofie na Slovensku v 18. a 19. storočí

Reflections on Kant's Philosophy in Slovakia in the 18th and 19th Centuries

Abstract: From the end of the 18th century, the philosophy of Immanuel Kant was part of the reflections on European philosophy in Slovakia. They were realized particularly thanks to professors of philosophy at the Evangelical College in Prešov (M. Gregus, A. Vandrak, M. Szlavik), at the University of Trnava (A. Jaslinsky, J.B. Horvat) and at the Catholic Academy in Kosice (S. Tichy). Already at the turn of the 18th and 19th centuries, some members of the so-called “learned societies”, especially the “Learned Society of Malohont” (M. Steigel and G. Sulek), or representatives of contemporary Hungarian philosophy (J. Rozgonyi), informed about Kant's work. In Slovakia, especially Kant's gnoseology was presented critically, which, together with his rejection of “old” metaphysics, was perceived as an “attack” on the foundations of the Christian religion itself. In rare cases, however, efforts to adapt to Kant's views, especially in the field of teaching aesthetics and ethics, were presented. All reflections of Kant's work in Slovakia contributed to the cultivation of philosophical thinking in this area.

Keywords: aesthetics, criticism, ethics, Kant, man, philosophy.

Abstrakt: Súčasťou reflexií európskej filozofie na Slovensku bola už od konca 18. storočia aj filozofia I. Kanta. Zaslúžili sa o to najmä profesori filozofie na Evanjelickom kolégiu v Prešove (M. Greguš, A. Vandrák, M. Szlávík), na univerzite v Trnave (A. Jaslinský, J. B. Horvát) a na katolíckej akadémii v Košiciach (Š. Tichý). O Kantovom diele na našom území informovali už na prelome 18. a 19. storočia tiež niektorí členovia tzv. „učených spoločností“, predovšetkým „Učenej spoločnosti malohontskej“ (M. Steigel a G. Šulek) alebo predstavitelia dobovej maďarskej filozofie (J. Rozgonyi). Na Slovensku bola kriticky prezentovaná najmä Kantova gnozeológia, ktorá sa tu spolu s jeho odmietaním „starej“ metafyziky vnímala ako „útok“

na základy samotného kresťanského náboženstva. V ojedinelých prípadoch však registrujeme aj úsilie o prispôsobenie sa Kantovým názorom, predovšetkým v oblasti výučby estetiky a etiky. Všetky reflexie Kantovho diela na Slovensku prispievali ku kultivovaniu filozofického myslenia v tomto priestore.

Kľúčové slová: človek, estetika, etika, filozofia, Kant, kritika.

Ozajstným zdrojom všetkej neviery, priečiacej sa moralite [...], je dogmatizmus v metafyzike, t. j. predsudok, že v metafyzike sa možno dostať ďalej bez kritiky čistého rozumu.

Immanuel Kant

Úvod

Filozofické myslenie na Slovensku¹ reflektovalo dobovo významné smery európskej filozofie už (či až?) na počiatku novoveku. Pričinili sa o to najmä tri vzdelávacie inštitúcie: Trnavská univerzita v Trnave, desaťtriedne Evanjelické kolégium v Prešove a katolícka akadémia v Košiciach. Okrem týchto akademických inštitúcií sa na rozvoji filozofického myslenia na Slovensku – už od druhej polovice 18. storočia – podieľali aj tzv. „učené spoločnosti“, ako napr. banskobystrická *Societas Slavica*, trnavské *Slovenské učené tovaríšstvo* a najmä *Učená spoločnosť malohontská*.

Medzi intenzívne reflektované iniciatívy dobovej európskej filozofie na Slovensku patrila už na prelome 18. a 19. storočia aj filozofia Immanuela Kanta (1724 – 1804).

Na Trnavskej univerzite² sa o reflexie Kantovej filozofie pričínili najmä profesori: František Kéri (1702-1768), Anton Revický (1713-1781), Andrej Jaslinský (1715-1784) a Ján Bábista Horvát (1732-1800). Na Evanjelickom

¹ Obsahové zameranie príspevku je tematicky redukované len na osobnosti a inštitúcie, ktoré rozvíjali filozofické myslenie na teritóriu dnešného Slovenska, a nie v kontexte celého dobového Uhorska, resp. celej maďarskej filozofie. Tomuto širšiemu ideovo-inštitucionálnemu kontextu sa vo svojej tvorbe venuje detailne Mészáros, O.: Hlavné smery maďarskej filozofie v 19. storočí (východiská vývojových trendov v 20. storočí). *Filozofia*, 52(1), 1997, s. 21–30.

² Trnavská univerzita vznikla, ako reakcia na nástup Lutherovej a Kalvínovej reformácie, v roku 1635. V čase svojho vzniku bola jedinou univerzitou nielen na Slovensku, ale v celom Uhorsku. Napriek tomu, že výučba filozofie tu bola podriadená katolíckej teológii, po zrušení jezuitského rádu v r. 1773, objavili sa v jej činnosti aj snahy o *prepojenie* filozofie s dobovou prírodovedou, konkrétne s Newtonovou fyzikou a Gassendiho atomizmom. V roku 1777 bola táto univerzita presídlená do Budína.

kolégium v Prešove³ sa k tvorbe I. Kanta, osobitne k jeho logike, etike a estetike, vyjadrili: Žigmund Karlovský (1772-1821), Michal Greguš (1793-1838), Andrej Vandrák (1807-1884) a Matej Szlávik (1860-1937). Na Kresťanskej akadémii v Košiciach sa Kantovej filozofii venoval Štefan Tichý (1760-1800) a v dobovej maďarskej filozofii – s presahom aj na prostredie školstva na Slovensku – vystúpil s kritikou Kanta najmä Joseph Rozgonyi (1756-1823).

Napriek tomu, že u jednotlivých uvedených autorov sa stretávame s rôznou mierou *pochopenia*, či skôr *nepochopenia* Kantovej filozofie, možno konštatovať, že najcharakteristickejšou črtou ich reflexií tejto filozofie, je určitá interpretačná *ambivalencia*, ktorá zahŕňa ako kritiku, tak aj (minimálne implicitné) sympatie prejavované jednak voči Kantovej kritike „tradičnej“ metafyziky, a jednak voči celkovému zameraniu jeho transcendentálneho idealizmu. Na ilustráciu možno uviesť už reflexie Kantovej filozofie v tvorbe J. Rozgonyiho a Š. Tichého.

Prvý „spor“ o Kanta v tvorbe J. Rozgonyiho a Š. Tichého

Pravdepodobne prvé kritické i pozitívne reflexie Kantovej filozofie sa na našom území (a zároveň aj na teritóriu Uhorska) objavili takmer synchronne v roku 1792. V tomto roku totiž vyšlo aj dielo J. Rozgonyiho s názvom *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani* (*Pochybovanie o základoch Kantovho transcendentálneho idealizmu*), aj práca Š. Tichého: *Philosophische Bemerkungen über das Studienwesen in Ungarn* (*Filozofické poznámky o školstve v Uhorsku*), ktorej druhá časť je – sui generi – cielene venovaná aj Kantovej filozofii, osobitne jeho *Kritikám čistého i praktického rozumu*. Na obidvoch uvedených textoch je pozoruhodné to, že vyšli ešte počas života slávneho königsberského profesora, keď jeho tvorba ešte nebola *prirodzene* uzavretá.

Zatiaľ čo v diele Rozgonyiho máme dočinenia predovšetkým s kritikou Kantovej (*transcendentálnej*) gnozeológie, v práci Tichého nachádzame aj určité *pochopenie* pre Kantovo *odmietnutie* tradičnej (špekulatívnej) metafyziky.

³ Evanjelické kolégium v Prešove bolo ako „Collegium Statuum evangelicorum superioris Hungariae“ slávnostne otvorené 18. októbra 1667. Výučba filozofie bola realizovaná v troch triedach: 1. *Classis Logicorum*, 2. *Classis Philosophorum practicum*, 3. *Classis Physicorum et Metaphysicorum*. P. Kónya poznamenáva, že Prešovské kolégium bolo – medzi dobovými evanjelickými školami tohto „typu“ – výnimočné práve „vyučovaním vyšších náuk, filozofie a teológie“ (Kónya, P.: Evanjelici augsburského vyznania v Prešove v 17. až 19. storočí. In: *Miscelanea. Anno 1998, ACEP III*. Prešov: Biskupský úrad Východného dištriktu ECAV Prešov, 1998, s. 64).

Východiskom Rozgonyiho kritiky Kanta bola pozícia scholasticky modifikovaného gnozeologického *realizmu*. Tvrdí, že skutočnosť, teda *vonkajšia realita*, nie je „subjektívnou predstavou“, resp. „umovou kategóriou“, ako to – podľa neho – „tvrdí“ Kant.⁴ V tejto súvislosti zdôrazňuje, že o reálnom jestvovaní *vonkajšej reality* nás presviedča *zdravý rozum* a Kantov *čistý rozum* do celej tejto záležitosti vnáša len zmätok, a to predovšetkým svojím chápaním priestoru a času len ako *vnútorných (apriórnych)* „foriem nazerania“. Ako čas, tak aj priestor patrí – podľa Rozgonyiho – k „všeobecným vlastnostiam“ samotných vecí. V ďalšej svojej práci, v ktorej kriticky reflektuje aj Kantovo chápanie priestoru a času okrem iného napísal: „Zmenené, skreslené, od veci zle izolované všeobecné vlastnosti vecí preložil Kant do ducha a premenil na apriórne kategórie“⁵.

Rozgonyi s Kantovým výkladom problematiky *existencie vecí mimo nás* zjavne nesúhlasí, a preto ho odmieta. Upozorňuje na to aj T. Münz, keď interpretujú Rozgonyiho kritiku Kanta, konštatuje:

S predpokladom existencie objektívnej skutočnosti sa Rozgonyi obracia proti Kantovi [...], prechádzajúc cez všetky jeho kategórie, usiluje sa ukázať, že ani jedna z nich nezodpovedá skutočnosti [...] Sám Rozgonyi sa hlási ku klasickému predkantovskému dualizmu. Podľa neho jestvujú dve substancie – hmotná a duchovná. Hmota je rozpriestranená, zložená, menlivá [...], kým duch je nerozpriestranený, nezložený, nemenný, nezničiteľný, čiže nesmrteľný. Rozgonyi síce priznáva, že nevie, ako pôsobí nerozpriestranený duch na rozpriestranenú hmotu, ale to vraj ešte neznamená, že na ňu nepôsobí.⁶

O interpretačnej *ambivalentnosti* Rozgonyiho reflexií Kantovej filozofie svedčí fakt, že nie všetky závery transcendentálneho idealizmu odmieta. Pripúšťa, že subjekt nepoznáva predmety *vonkajšej reality* také, aké sú samé osebe, že významnú úlohu tu plní aj „vnútorný mechanizmus“ ľudskej mysle a jednoznačne nezavrhuje ani *apriorizmus* uplatňovaný pri zdôvodňovaní transcendentálnej gnozeológie ako takej. Napriek tomu sa však

⁴ Hneď na úvod k tejto časti práce sa žiada pripomenúť stanovisko I. Kanta, vyjadrené v Predslove k druhému vydaniu *Kritiky čistého rozumu*, podľa ktorého: „ostáva hanbou filozofie a všeobecného ľudského rozumu, že existenciu vecí mimo nás (od ktorých dostávame celú látku aj k poznatkom nášho vnútorného zmyslu) musia zakladať iba na *viere*, a ak niekomu zide na um o nej pochybovať, nemôžu proti tomu postaviť dostatočný dôkaz“ (Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda, 1979, s. 53–54).

⁵ Rozgonyi, J.: *Aphorismi psychologiae empiricae et rationalis perpetua philosophiae criticae habita*. S. Patakini 1819, s. 78. Citované podľa: Münz, T.: Osvietenská filozofia. In: *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku. I*. Bratislava: Veda, 1981, s. 237.

⁶ Münz, T.: Osvietenská filozofia, *ibid.*, s. 237–238.

žiada konštatovať, že prevládajúcou interpretačnou dimenziou Rozgonyiho reflexie Kantovej filozofie je dimenzia kritická.

Na túto skutočnosť poukázal už v roku 1793 aj anonymný recenzent Rozgonyiho diela *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani*, keď v *Análoch* – Ambroziho Banskštiavnickej spoločnosti – uvedenú Rozgonyiho interpretáciu spochybnil, pričom on sám sa Kanta – aspoň implicitne – zastáva a v určitých súvislostiach sa dokonca zaraďuje medzi jeho stúpencov. Podľa T. Münza: „je možné, že k obrane Kanta ho nútil len záujem brániť nespravodlivo napadnutého, no často ho nazýva *naším Kantom*, a pravdepodobne sa k nemu aj hlásil“⁷.

V podobnom duchu a zrejme tiež s podobným zámerom (ako uvedený recenzent Rozgonyiho protikantovského diela) reflektoval Kantovu filozofiu na Slovensku už na sklonku 18. storočia aj Štefan Tichý.

Ako som už konštatoval, tento profesor *Košickej akadémie* sa o Kantovej filozofii vyjadril v tom istom roku (1792) ako J. Rozgonyi. Na rozdiel od neho však prejavil voči Kantovi aj zjavné sympatie. Tie sa vzťahovali najmä na jeho úsilie formulovať a zdôvodniť metafyziku ako *vedu*. V tejto súvislosti je Tichý – plne v zhode s I. Kantom⁸ – presvedčený, že zdôvodnenie metafyziky ako *vedy* je možné len na základe kritiky „špekulatívneho“ rozumu, teda kritiky používania rozumu vzhľadom na všetky poznatky, ktoré sa rozum môže usilovať dosiahnuť nezávisle od skúsenosti. Dokladá to aj jeho nasledujúce stanovisko:

Bude potrebné vrátiť sa k prvopočiatku, k prameňu všetkých našich pojmov, preskúmať ich platnosť a použiteľnosť, analyzovať ľudské poznávacie schopnosti a čo najpresnejšie určiť ich hranice. Lebo na akom inom základe chceme usudzovať o možnosti či nemožnosti apodiktického rozhodnutia metafyzických úloh, než na základe poznania povahy ľudského rozumu?⁹

⁷ Ibid., s. 157.

⁸ Na okraj k tomu sa žiada pripomenúť aspoň tieto slová Kanta z predslovu k druhému vydaniu *Kritiky čistého rozumu*: „K metafyzike, celkom izolovanému špekulatívnemu rozumovému poznávaniu, úplne povznesenému nad skúsenostné poučenie [...], osud nebol doteraz natoľko žičlivý, aby sa dostala na spoľahlivú cestu vedy [...]. V metafyzike sa musíme nespočetnekrát vracieť k východisku, lebo zisťujeme, že nastúpená cesta nevedie ta, kam chceme [...], ba čo viac, máme len veľmi málo príčin dôverovať nášmu rozumu, keď nás v jednej z najdôležitejších oblastí našej túžby po poznaní nielen zrádza, ale rôznymi klamstvami balamutí a nakoniec podvádza [...]. Domnievam sa, že príklad matematiky a prírodovedy, ktoré sa náhlou revolúciou stali tým, čím sú, je dosť pozoruhodný, aby podnietil k uvažovaniu o podstate myšlienkového prevratu, a pokiaľ to dovoľuje analógia medzi nimi ako rozumovým poznávaním a metafyzikou, aby v nej podnietil aspoň k pokusu o ich napodobenie“ (Kant, I. *Kritika čistého rozumu*, ibid., s. 42–43).

⁹ Tichý, Š.: Filozofické poznámky o školstve v Uhorsku. *Filozofia*, 41(5), 1986, s. 596.

Aj keď sa Tichý vyjadruje na viacerých miestach svojho diela voči Kantovi s neskrývaným uznaním, jeho *Kritiku čistého rozumu* nepovažuje – v porovnaní s matematikou – za „všeobecne platnú a dokonale vypracovanú“¹⁰. Inak povedané, od Kanta očakáva ešte jej *dopracovanie* a predpokladá, že na univerzitách by sa o nej malo diskutovať. Na rozdiel od *Kritiky čistého rozumu* Kantovu *Kritiku praktického rozumu* ako „rozumnú vieru“ prijíma aj bez ďalších diskusií, avšak s podmienkou, že sa nebude *zamieňať a stožňovať* s tradičnou, t. j. s „vládnucou“ teológiou, pretože:

Vládnuci systém teológie bol doteraz takmer jediným skúšobným kameňom správnosti filozofického systému [...]. Školská filozofia je všade pristrhnutá podľa tohto panujúceho systému teológie [...]. To však znamená, že filozofia je zbavená práva slobodne skúmať to, čo je pravdivé, a čo nie je [...], ba dokonca je nútená svojím postupom potvrdzovať to, čo teológovia chcú pokladať za pravdivé, hoci by to bolo len zdanlivé [...], všetko musí byť podriadené rozumu, inak sú otvorené dvere náboženskému blúzneniu, poverám a klamu.¹¹

Tichý tu „vládnuci systém teológie“ prirovnáva k tradičnej „dogmatickej metafyzike“ a doslova v duchu slávneho königsberského profesora ju odmieta.¹² Na ilustráciu a pre komparáciu tejto skutočnosti pripomínam slová I. Kanta, z ktorých vyplýva, že:

Ozajstným zdrojom všetkej neviery priechajúcej sa moralite [...] je dogmatizmus v metafyzike, t. j. predsudok, že v metafyzike sa možno dostať ďalej bez kritiky čistého rozumu [...]. Len touto kritikou možno preťať korene materializmu, fatalizmu [...], rojčenia a povery, ktoré môžu byť škodlivé všeobecne, a napokon aj idealizmu a skepticizmu, ktoré ohrozujú skôr školy [...]. Ak vlády pokladajú za vhodné zapodievať sa záležitosťami učencov, bolo by oveľa primeranejšie ich múdrej starostlivosti o vedy a človeka umožniť slobodu takej kritiky, ktorá jediná môže byť pevným základom úvah o rozume.¹³

¹⁰ Ibid., s. 597.

¹¹ Ibid., s. 601.

¹² S. Zákutná vo svojej štúdii Stephan Tichy on Incorporating Kant's Philosophy into University Education at the End of the 18th Century (Zákutná, S.: Stephan Tichy on Incorporating Kant's Philosophy into University Education at the End of the 18th Century. *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, 4, 2016, s. 138–146) upozorňuje, že práve školská filozofia je podľa Tichého ešte stále limitovaná týmto uhlom pohľadu a musí sa mu prispôbovať. Filozofia preto nie je slobodná, Tichý však podľa autorky poukazuje na potrebu nezávislého systému filozofie (s. 145).

¹³ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, ibid., s. 49–52.

Niet pochybnosti o tom, že aj pre svoje otvorené sympatie ku Kantovmu spochybňovaniu tradičnej (dogmatickej) metafyziky a teológie, sa Tichý dostal do zjavnej nemilosti svojich akademických chlebobarcov na Košickej akadémii. Čoskoro po vydaní *Filozofických poznámok o školstve v Uhorsku* bol zbavený profesúry a školu v Košiciach musel *nedobrovoľne* opustiť. Jeho odvážne reflexie Kantovej filozofie však zanechali v dobovom intelektuálnom prostredí na Slovensku i v celom Uhorsku nezmazateľnú stopu. Bol jedným z prvých aktérov „prvého verejného sporu o Kanta“¹⁴ na tomto teritóriu, ktorý od konca 18. a začiatku 19. storočia pokračoval jednak na Trnavskej univerzite v Trnave, a jednak na Evanjelickom kolégiu v Prešove.

Kritika Kantovej filozofie v tvorbe J. B. Horváta

Ján Babtista Horvát študoval filozofiu a teológiu na Trnavskej univerzite, kde následne pôsobil ako profesor filozofie. Svoj postoj k tvorbe I. Kanta vyjadril už v roku 1797 v diele s názvom: *Declaratio infirmitatis fundamentorum operis Kantiani „Kritik der reinen Vernunft“* (*Objasnenie nedostatočnosti základov Kantovho diela „Kritika čistého rozumu“*). Odhliadnuc od všetkých – ideologicky aj metodologicky podmienených – jednostranností, ba až *zaujatosti* autora tohto protikantovského diela, žiada sa konštatovať, že v dobe jeho vzniku predstavovalo na Slovensku najrozsiahlejší a najucelenejší komentár k celému – dovtedy známemu – Kantovmu transcendentálnemu idealizmu.

Horvát v tomto diele vychádza z presvedčenia, že: „Kant svojim učením nezamýšľal prepracovať metafyzické náuky, ale chcel dať základ svojmu idealizmu, ktorý so sebou nesie rozklad celej metafyziky“¹⁵.

Z analyzovaného textu pritom zjavne vyplýva, že Horvát *narába* už s druhým vydaním Kantovej *Kritiky čistého rozumu* (r. 1787), na ktoré sa priamo odvoláva napríklad týmito slovami:

¹⁴ Detailmi načrtnutého sporu sa zaoberá O. Mészáros v podnetnej štúdii s názvom Prvý verejný spor v maďarskej filozofii: spor o Kantovu filozofiu na prelome 18. a 19. storočia. *Filozofia*, 65(10), 2010, s. 965–978.

¹⁵ Horvát, J. B.: *Objasnenie nedostatočnosti základov Kantovho diela Kritika čistého rozumu*. In: *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení. (Do roku 1848)*. Praha: Svoboda, 1981, s. 288. Na okraj k tomu sa žiada poznamenať, že Kantovu *Kritiku čistého rozumu* dával do súvislosti s „pádom predchádzajúcej metafyziky“ aj G. W. F. Hegel. Ten však toto Kantovo dielo reflektoval – v porovnaní s Horvátom – z úplne odlišných metodologických pozícií a s úplne odlišným cieľom (porovnaj Hegel, G. W. F.: *Logika ako veda I*. Bratislava: Pravda 1986, s. 211 a ďalšie).

Kant, ktorý vo svojej *Kritike*, (druhé vydanie, str. 274), uvádza rôzne druhy idealizmu, nazýva svoj idealizmus *transcendentálnym* (druhé vydanie, str. 518). A všetky predmety, ku ktorým vzťahuje naše zmyslové predstavy a o ktorých učí, že nikdy nejestvujú mimo nášho predstavovania, nazýva *transcendentálne*.¹⁶

Ostrie svojej kritiky zameral predovšetkým na Kantovo chápanie priestoru a času a s ním súvisiaci *a priori*izmus i *agnosticizmus*. Východiskom tejto kritiky bola dobovo aktuálna pozícia v gnozeológii, opierajúca sa jednak o Aristotelovo stanovisko: „Omnis nostra cognitio incipit a sensu“, a jednak o presvedčenie J. Locka, že: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu“. Svoje antikantovské chápanie priestoru Horvát vyjadril slovami:

Podľa nás, ako aj podľa všetkých súčasných filozofov (okrem kantovcov), je pojem času rovnako ako pojem priestoru *utvorený* pojem. Totiž väčšinu predmetov, ktoré sú v skutočnosti umiestnené vedľa seba a rozpriestranené, možno skutočne poznať na základe vnemov, vyvolaných v našich zmysloch [...]. Preto niet dôvodu, prečo by sme nemohli na základe dojmov, vyvolaných v našich zmysloch (teda a posteriori), dôjsť ku konštantnému pojmu priestoru a k znakom jeho trojrozmernosti – dĺžke, šírke a výške.¹⁷

Kant však podľa Horváta tvrdí, že priestor jestvuje len v našej predstave a mimo nej nie je ničím. Priestor je vraj iba nejakou „vrodenuou“ schopnosťou, resp. formou, prostredníctvom ktorej si vonkajšie predmety, ako aj samotný priestor so všetkými javmi môžeme predstavovať len vo svojom vnútri, len v nás ako v poznávajúcich subjektoch. „Z tohto možno usudzovať“ – píše Horvát –

..., že podľa Kanta o nijakej veci, ktorá skutočne jestvuje mimo nás, nemôžeme nič vedieť. Preto často opakuje, že máme dočinenia jedine s javmi (Erscheinungen), teda výlučne s našimi predstavami. To znamená, že iba naše predstavy môžu slúžiť za predmety nášho poznávania, a nie nejaká iná vec, ktorá je niečím mimo našej predstavy a tiež mimo nás, takže sa nám zdá, že skutočne jestvuje.¹⁸

¹⁶ Horvát, J. B.: Objasnenie nedostatočnosti základov Kantovho diela *Kritika čistého rozumu*, ibid., s. 288.

¹⁷ Ibid., s. 284.

¹⁸ Ibid., s. 286.

Keďže Horvát pri interpretácii Kantovho chápania priestoru (a napokon i času) uplatňuje Kantovu terminológiu zjavne účelovo, pripomením ako je uvedená problematika prezentovaná v analyzovanom diele samotným königsbergským profesorom. V hlavných dodatkoch ku *Kritike čistého rozumu* z prvého vydania, konkrétne v dodatku, ktorý sa týka kritiky štvrtého paralogizmu transcendentálnej psychológie, Kant konštatuje:

Ak sa naozaj vonkajšie javy pokladajú za predstavy, ktoré v nás vyvolávajú ich predmety ako veci osebe, nachádzajúce sa mimo nás, vždy ostáva otázne, či je príčina v nás, alebo mimo nás [...] Keďže výraz *mimo nás* je nevyhnutne dvojzračný, lebo raz znamená niečo, čo existuje ako *vec osebe* mimo nás, druhý raz čosi, čo patrí iba k vonkajším *javom*, budeme na zabezpečenie tohto pojmu v druhom význame, v ktorom sa chápe vlastne psychologická otázka reality nášho vonkajšieho nazerania, *empiricky vonkajšie* predmety odlišovať od tých, čo by sa takto chceli nazývať v transcendentálnom zmysle tak, že ich nazveme priamo vecami, ktoré *sú v priestore*. Priestor a čas sú totiž apriórne predstavy, ktoré sú nám dané ako formy nášho zmyslového nazerania ešte skôr, než nejaký skutočný predmet vyvolá v našom zmyslovom orgáne pocit, aby sme si ho mohli predstaviť v uvedených zmyslových vzťahoch.¹⁹

Už z tohto parciálneho porovnania Horvátových a Kantových formulácií, ktoré sa vzťahujú na problematiku priestoru a času, vyplýva, že Horvátova kritika Kantovej pozície sa javí ako argumentačne nepresvedčivá. Trnavský profesor však vyššie uvedenú Kantovu pozíciu vytrvale spochybňuje a tvrdí, že:

Veľmi sa mýlia tí, ktorí sa domnievajú, že Kantovo nové učenie o priestore a čase vnieslo čo i len málo svetla do objasnenia tých ťažkostí, ktoré sa vyskytujú v otázke priestoru a času vo viacerých výkladoch. Veď všetko, čo sa dosiaľ v chápaní priestoru a času ukazovalo ako zložité, ostalo takým aj v Kantovom učení, ba dokonca sa zahalilo do nových neprekonateľných komplikácií.²⁰

Horvát očakáva, že Kant nielen túto problematiku, ale tiež „celkový“ subjektivizmus a agnosticizmus – v rámci svojho filozofického systému – ešte

¹⁹ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, ibid., s. 539. Na okraj k tomu sa žiada dodať, že – podľa Kanta – „sám priestor je len čírou predstavou, čiže za skutočné môže platiť v ňom iba to, čo sa v ňom predstavuje, a naopak to, čo je v ňom dané, t. j. čo sa predstavuje vnemom, je v ňom aj skutočné. Lebo keby to v ňom nebolo skutočné, t. j. empirickým nazeraním bezprostredne dané, nedalo by sa to vymyslieť, lebo reálnu zložku v nazeraní vôbec nemožno apriórne vymyslieť“.

²⁰ Horvát, J. B.: Objasnenie nedostatočnosti základov Kantovho diela *Kritika čistého rozumu*, ibid., s. 287.

„vhodne vysvetli“²¹. V aktuálnej podobe, t. j. v podobe, v akej bolo dielo Kanta prezentované, ešte počas jeho života je toto dielo, ohrozujúce základy teológie – podľa Horváta – *neprijateľné*. Poukazuje na to aj M. Oravcová, keď tvrdí, že za Horvátovou kritikou Kanta je – na prvom mieste – potrebné vidieť

hlbší teologický motív: idea Boha je podľa Kanta apriórna, tvorená rozumom, prekračujúc všetku možnú skúsenosť. Horvát jasne vidí, že z toho, že je subjektívna, vyplýva, že jej v skutočnosti nič nezodpovedá, ani ju nemožno tvoriť na základe skúsenosti. A to zásadne odporuje scholasticko-teologickej koncepcii, podľa ktorej Boh, hoci ideálna entita, je poznateľný empiricky, nepriamo zo svojich prejavov v tomto svete.²²

To isté sa vzťahuje aj na zásadné divergencie v Kantovom a Horvátovom chápaní ďalších tradičných *dôkazov* existencie Boha. S ohľadom na uvedennú skutočnosť možno konštatovať, že primárnym (ak nie doslova *programovým*) cieľom Horvátovho *objasňovania nedostatočnosti základov* Kantovho diela *Kritika čistého rozumu* je napokon odmietnutie tohto diela.²³

Ambivalentné reflexie Kantovej filozofie na Evanjelickom kolégiu v Prešove (Ž. Karlovský, M. Greguš, A. Vandrák, M. Szlávik)

Na Evanjelickom kolégiu v Prešove bola už od počiatku 19. storočia interpretácie exponovaná najmä Kantova gnozeológia, estetika a etika.

Pravdepodobne prvé reflexie Kantových názorov na poznanie tu nachádzame v tvorbe Žigmunda Karlovského (1772-1821). Ten sa s Kantovou filozofiou dostal do styku už počas študijného pobytu v Tübingene. O vplyve Kantovej gnozeológie na jeho tvorbu svedčí najmä spis s názvom *Logika*, ktorý vydal v Košiciach roku 1815.

Tento Karlovského spis sa skladá takmer zo stostránkového úvodu a štyroch základných kapitol. Úvod je venovaný dejinám logiky. V prvej kapitole je analyzovaný problém pravdy. Druhá kapitola *sleduje činnosť intelektu na úrovni „tvorby“ pojmov, formulovania súdov, úsudkov a pod. Tretia kapitola vypovedá o cestách k pravému poznaniu, pričom zahŕňa aj problematiku omylov, sofizmov atď. Posledná kapitola je zameraná na*

²¹ Ibid.

²² Oravcová, M.: Novoveká filozofia a jej odraz vo filozofickom myslení na Slovensku. In: *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku. I.* Bratislava: Veda, 1987, s. 189.

²³ Precízne na to poukazuje aj Teodor Münz v originálnej štúdií s príznačným názvom Horvátova kritika Kantovej Kritiky čistého rozumu. *Filozofia*, 29(6), 1974, s. 638–652.

aplikáciu poznania v „praktickom“ živote človeka.

Karlovský – podobne ako Kant – vychádza z predpokladu, že základným zdrojom nášho poznania je skúsenosť. V analyzovanej práci *Logika* (konkrétne v jej § 122) to vyjadril slovami:

Skúsenosť je základ všetkého ľudského poznania, prvá osnova, odkiaľ sa musí začínať tkanina. Lebo rozum nemôže uviesť formu, keby nebola pohotove látka. Túto však poskytujú predovšetkým zmysly, potom ju predstava reprodukuje. Čo možno vybrať z pamäti, ak sa tam prv nevložilo? Či vnútorný zmysel neodhaľuje samotné tie formy, ktoré sú vstepené hlboko do nášho ducha? Kto nezískal nijaké skúsenosti, nemohol by pochopiť ani abstraktné veci.²⁴

Pre porovnanie pripomínam, že Kant v Úvode ku *Kritike čistého rozumu* napísal:

Vôbec nemožno pochybovať o tom, že celé naše poznanie sa začína skúsenosťou. Lebo, čo by malo zaktivizovať poznávaciu schopnosť, ak nie predmety pôsobiace na naše zmysly a samy sčasti vyvolávajúce predstavy, sčasti nabádajúce našu umovú činnosť, aby predstavy porovnávala, spájala alebo rozdeľovala, a tak spracovala surovú látku zmyslových dojmov na poznanie predmetov, čo nazývame skúsenosťou? Teda čo do času nijaké naše poznanie nepredchádza skúsenosti a všetko sa začína len ňou.²⁵

Zdá sa, že túto skutočnosť si uvedomoval aj Karlovský, a preto sa snažil úlohu *zmyslov* – v skúsenostnom poznaní – zosúladiť s *rozumom*. Na jednej strane tvrdí, že „rozum vo všeobecnosti podmieňuje skúsenosť, a len čo začneme skúsenostne poznávať, je nevyhnutné ho použiť“²⁶. Súčasne je presvedčený, že *zmysly nás neklamú*, lebo:

Formy, vtlačané do našich tiel, ktorých predstavy boli v nás vyvolané prostredníctvom zmyslov, sú také, aké tkvejú v samotných veciach [...], a hoci nemôžeme dosiahnuť až matematickú evidenciu o tom, čo zmysly bezpečne vypovedajú o mlčanlivej prírode [...], treba zotrvať vo viere, že [...] predstavy poskytnuté zmyslami nie sú klamlivé, t. j. prázdne ilúzie.²⁷

²⁴ Karlovský, Ž.: *Logika*. In: *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení. (Do roku 1848)*. Praha: Svoboda, 1981, s. 312.

²⁵ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, ibid., s. 57. Toto Kantovo vyjadrenie si však žiada doplniť o následný text, v ktorom Kant formuluje otázku, „či totiž existuje aj poznanie nezávislé od skúsenosti a všetkých zmyslových dojmov“, pričom zdôrazňuje, že „takéto poznatky sa nazývajú *apriornými* a líšia sa od *empirických*, ktorých zdroje sú *aposteriórne*“.

²⁶ Karlovský, Ž.: *Logika*, ibid., s. 310.

²⁷ Ibid., s. 312–313.

K pravdivému poznaniu nás však – podľa Karlovského – neprivedie ani tzv. „osihotený senzualizmus“, ani „diktátorský dogmatizmus“. Cesta k pravde vedie len cez *kritický* postup myslenia, inšpirovaný descartovskou metodickou skepsou. „Robme to“ – píše Ž. Karlovský –

čo odporúča René Descartes: začnime kedykoľvek pochybovať o všetkom našom poznaní, skúmame, či to, čo považujeme za mylné, nemôže byť pravdivé a či nemôže byť mylné to, o čom sme boli presvedčení, že je pravdivé. Preskúmame pôvod nášho vedenia, zvažujeme argumenty, ktoré sa môžu vyskytnúť na oboch stranách. Robme to však s nepredpojatým duchom, nekloniac sa na žiadnu stranu, kým sa na jednu z nich neprikloní váha dôvodov.²⁸

Aj takto nadobudnuté *pravdivé poznanie* má však – podľa Karlovského – iba relatívny charakter, lebo: „je pochabosťou hľadať takú doktrínu, ktorou by si uchvátil a zničil každú inú doktrínu“²⁹.

Už s ohľadom na uvedené možno konštatovať, že vzťah Ž. Karlovského ku Kantovi (a podobne k Descartovi, resp. k Lockovi) nebol ani len jednostranne *epigónsky*, ani len jednostranne *kritický*. Bol skôr *ambivalentný*, lebo implikoval – *sui generis* – obidva tieto prístupy. Niektoré iniciatívy Kantovej filozofie (aspoň aplikatívne) recipoval, iné odmietal. Napriek tomu, že vo svojom úsilí o určitú „syntézu“ dobového *senzualizmu* a *racionalizmu* kráčaľ v šľapajach Kanta, dokázal sa prezentovať aj ako typ *samostatného* (osvietensky-kritického) mysliteľa, čím pozitívne ovplyvňoval rozvoj filozofie na „prešovskej škole“ aj v nasledujúcom období jej činnosti, t. j. najmä v tvorbe M. Greguša, A. Vandraka a M. Szláviky.

Bezprostredným nástupcom Ž. Karlovského na Evanjelickom kolégiu v Prešove bol Michal Greguš, ktorý tu pôsobil od roku 1817 do roku 1832. Okrem filozofie prednášal tiež históriu, matematiku, fyziku, a predovšetkým estetiku. Filozofické vzdelanie nadobudol na univerzitách v Tübingene, Göttingene a Heidelbergu, kde sa zoznámil aj s názormi I. Kanta, J. F. Friesa, W. T. Kruga, F. Bouterweka a ďalších – vtedy známych – nemeckých mysliteľov.

Z bohatej tvorby M. Greguša sa žiada uviesť aspoň po latinsky napísanú *Logiku* (1833), *Metafyziku* (1834), *Praktickú filozofiu* (1835), a predovšetkým jeho slávnu *Rukoväť estetiky* (*Compendium Aestheticae*), ktorá – ako prvá knižne publikovaná učebnica estetiky u nás – vyšla v Košiciach roku 1826.³⁰

²⁸ Carlowszky, S.: *Logica*. Cassovia: Typis Stephani Ellinger, 1815, s. 142.

²⁹ Ibid., s. 139.

³⁰ Gregušovo dielo *Compendium Aestheticae* u nás detailne analyzuje J. Sošková v monografii

O vplyve Kanta na Gregušovo dielo o estetike možno hovoriť z dvoch hľadísk: 1. z hľadiska jeho štruktúry, 2. z hľadiska jeho formy. Priznáva to napokon aj samotný Greguš, keď v § 6 uvedeného spisu o estetike zaraďuje medzi svoje základné inšpiračné pramene a zdroje aj dielo Kanta *Kritik der Urteilkraft*, Frankf. und Leipzig 1795.³¹

Gregušov spis *Compendium Aestheticae* obsahuje predhovor, šesť úvodných paragrafov a dve základné časti. Prvá časť sa nazýva *Všeobecná estetika* a Greguš ju člení na päť oddielov, v ktorých prostredníctvom 47 paragrafov vysvetľuje *ideu krásna*, analyzuje pojmy *pôvabu* a *vznešena*, uvažuje o *estetickom vkuse* a pod. Druhá časť sa nazýva *Špeciálna estetika* a autor ju rozvrhol do troch oddielov, štyroch hláv a 34 paragrafov. Jej leitmotívom je problematika *slobodných umení*.

O kriticko-selektívnej nadväznosti Greguša na Kanta (Krug a i. Bo-uterweka) svedčí už jeho vymedzenie estetiky ako vedy. Dokladá to hneď prvý paragraf spisu *Compendium Aestheticae*, v ktorom tvrdí, že estetiku „možno definovať ako vedu o krásne“, pričom dodáva:

... tak ako v matematike je hlavná idea *množstva*, tak v estetike je hlavná idea *krásy*. Za prvoradá problémy estetiky pokladáme vysvetliť túto ideu, ukázať znaky a kritériá krásna v prírode a v umení, odôvodniť, prečo krásne predmety vyvolávajú pôžitok, a, konečne, ustáliť zákony estetického súdu, ktorý sa volá vkus.³²

S Kantom, resp. s jeho stúpenkami sa Greguš názorovo konfrontuje už v nasledujúcom druhom a treťom paragrafe svojho diela, kde sa snaží dokázať, že estetika nie je len *veda*, ale tiež *filozofická disciplína*. V tejto súvislosti konštatuje, že „zatvrdilí Kantovi stúpenci [...] nazývajú túto vedu len *kritikou*“³³. Citujúc Kanta (a jeho *Kritiku súdnosti*), komentuje ich pozíciu slovami:

Tí, ktorí chcú nazývať estetiku radšej *kritikou* ako vedou, používajú spravidla tieto dôvody: súd, že niečo je krásne, závisí od bezprostredného pohľadu na predmet a od pocitu, pôžitku, ktorý ho sprevádza, preto sa estetickému vkusu nemožno (a priori) naučiť, ale možno ho len vypestovať používaním

s názvom *Estetika Michala Greguša*. Prešov: FF PU v Prešove, 1998, a v ostatnom čase O. Mészáros v štúdií *Filozofia Michaela (Mihálya) Gregussa*. *Studia Philosophica Kantiana*, 10(1), 2021, s. 26–39.

³¹ Porovnaj Greguš, M.: Rukoväť estetiky. In: *STUDIA AESTHETICA I. Kapitoly k dejinám estetiky na Slovensku*. Prešov: FF PU v Prešove 1998, s. 201.

³² Greguš, M.: Rukoväť estetiky. In: *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení. (Do roku 1848)*. Praha: Svoboda 1981, s. 318.

³³ *Ibid.*, s. 318–319.

v daných prípadoch [...]. Na tieto výhrady možno odpovedať: pocit pôžitku síce nemôže chýbať pri súde, že niečo je krásne, ale sám rozhodovať o kráse nemôže. V skutočnosti intelekt, skúmajúc príčinu tohto pocitu, spoľahlivo odhalí určité kvality predmetu, od ktorých právom závisí estetický dojem. Ak aj tieto výhrady uznáme za oprávnené, empirický charakter estetiky ako vedy sa tým nevyvracia.³⁴

Z uvedeného vyplýva, že už táto Gregušova reflexia Kanta, teda reflexia jeho chápania estetiky (*Geschmacks-Kritik oder Lehre*), má kriticko-selektívny charakter a takýto charakter má aj jeho nadväznosť na Kantovu *Kritiku súdnosti* v prípade chápania samotnej idey krásy.

Greguš je presvedčený, že estetika ako veda *stojí* aj *padá* s ideou krásy. Ak estetika rezignuje na vysvetlenie tejto idey, stráca podľa neho akúkoľvek možnosť, aby bola zaradená k vedám a zároveň aj k filozofickým disciplinám. On nepochybuje o tom, že estetika je schopná filozoficky vysvetliť ideu krásy, a tak ju v zhode so stanoviskom Bouterweka vymedzuje alebo ako „výslednú filozofickú disciplínu“, alebo ako „vedu blízko príbuznú filozofii“³⁵.

Uviedol som už, že estetiku ako vedu Greguš delí na všeobecnú (*aesthetica generalis*) a špeciálnu (*aesthetica specialis*). Všeobecná estetika má vykladať znaky krásna vo všetkých predmetoch, či už sú to diela prírody, alebo diela vytvorené umelo. Špeciálna estetika aplikuje zákony krásy „len“ na produkty ľudského umenia. Zatiaľ čo všeobecná estetika osciluje okolo idey krásna vo všetkých jej významových podobách, špeciálna estetika si kladie za úlohu prezentovať kritéria krásy len na úrovni jednotlivých foriem (ľudského) umenia.

Schopnosť pociťovať krásno je človeku podľa Greguša vrozená. Pociť krásna vychádza z uvedomenia si nedeliteľnej ľudskej prirodzenosti. Je zameraný na ideu dokonalosti a je príbuzný pocitom *pravdy, dobra a božstva*. „Krásno“ – píše Greguš –

... je výraz (Ausdruck) nekonečna v konečnom, prenesenom k subjektu tak, aby bolo bezprostredne vzbudené vedomím našej dokonalosti a harmonickej súčinnosti duševných, zmyslových a rozumových síl. Čokoľvek teda vzbudzuje takéto vedomie a ideu nekonečna, či už nepozorovane, alebo jasnejšie, to nazývame krásnym, a samotný pocit pôžitku sa z toho hľadiska môže nazvať krásnym alebo estetickým.³⁶

³⁴ Ibid., s. 319.

³⁵ Ibid., s. 320.

³⁶ Ibid., s. 324.

Greguš je presvedčený, že v procese estetického vnímania sa predmet a pocit krásy nachádzajú v „jednote“, a preto odmieta teórie, ktoré túto „jednotu“ spochybňujú. Priamo pritom konštatuje, že:

Menovite Immanuel Kant vo svojej *Kritike súdnosti* ostro odlišuje pocit pôžitku z krásna od všetkých ostatných pocitov. Poprel však, že jestvujú tie isté všeobecné a objektívne kritériá krásna [...], ale ak sa má estetika počítať k filozofickým disciplinám, musí vychádzať z jedinej a absolútnej idey krásna práve tak, ako vychádza logika z idey jednoty myslenia alebo etika z idey dobra.³⁷

Napriek tejto protikantovsky ladenej poznámke, Greguš svoju – v zásade kantovskú – pozíciu vyjadril už v § 16 spisu *Compendium Aestheticae*, slovami:

Tí, ktorí hľadajú prameň estetického pôžitku, sprevádzajúceho poznávania krásnych predmetov vo vnútornej a vonkajšej forme, sú formalisti. Tí, ktorí ho však hľadajú v dokonalosti oných predmetov, volajú sa realisti. Je isté, že pre nás neexistuje nijaké iné krásno mimo vzťahu predmetov k nášmu duchu, schopnému estetického citu. Okrem toho, kto by pochyboval o tom, že všetko, čo prekáža a ruší činnosť poznávacej schopnosti, nevyvoláva pocit krásna? A predsa, pretože vnímanie niektorých predmetov zvyšuje harmonickú a ideálnu činnosť ducha, právom hovoríme, že to spočíva v jedinečnej kvalite predmetov.³⁸

Ako exemplifikáciu Gregušovej nadväznosti na Kanta pripomínam, že königsbergský profesor vo svojej *Kritike súdnosti* – už dvadsaťšesť rokov pred Gregušom – poukázal na možnosť *formálneho* i *obsahového* chápania krásy a že už on dospel ku konštatácii, podľa ktorej „estetický cit [...] nemôže vyjadrovať nič iné, než súlad objektu s poznávajúcimi schopnosťami, ktoré vystupujú v reflektujúcej súdnosti“³⁹.

Niet pochybností o tom, že v týchto interpretačných *polohách* sa Greguš naozaj inšpiroval Kantom, resp. nemeckými postkantovcami. To však neznamená, že bol len „mechanickým“ recipientom ich názorov. Skôr naopak, dokázal sa od nich nielen ideovo *odpútať*, ale tiež argumentovať proti viacerým ich stanoviskám. Inak povedané, dokázal myslieť aj samostatne a bol schopný prezentovať aj vlastný pohľad, čoho dôkazom je napokon aj jeho práca *Compendium Aestheticae*. Publikovanie tohto diela bolo na Slovensku v prvej tretine 19. storočia nesporným edičným činom. Potvr-

³⁷ Ibid., s. 320.

³⁸ Ibid., s. 326.

³⁹ Kant, I.: *Kritika soudnosti*. Praha: Svoboda, 1975, s. 70.

dzovalo nielen výnimočný talent svojho tvorca, ale tiež skutočnosť, že profesori prešovského Evanjelického kolégia nestrácali kontakt s dobovo aktuálnymi iniciatívami európskej filozofie ani v tomto období.

O ďalšie produktívne kontakty s európskou filozofiou, a osobitne s filozofickou etikou I. Kanta, sa na Prešovskom kolégiu v polovici 19. storočia pričinil Andrej Vandrák.

Bránu do filozofie mu otvárali už jeho prešovskí učitelia M. Greguš a Ž. Karlovský. S tvorbou I. Kanta (a ďalších nemeckých filozofov, predovšetkým J. F. Friesa, G. E. Schulza a W. T. Kruga) sa v koncentrovanej podobe zoznámil počas študijných pobytov na univerzitách v Jene, Halle, Göttingene a Tübingene.⁴⁰

Jeho tvorba mala polytematický charakter. Publikoval práce z oblasti psychológie, logiky, estetiky i etiky. K jeho najvýznamnejším dielam patrí spis *A philosophiai ethika elemei* (*Prvky filozofickej etiky*), vydaný v Levoči v r. 1842, v ktorom nachádzame aj najvýraznejšie reflexie Kantovej filozofie.

Filozofiu Vandrák – zrejme aj pod vplyvom Kanta – analyzuje a interpretuje v dvoch oblastiach: v *teoretickej* (ako „usmerňovanie k múdreému životu“) a v *praktickej* (ako samotný „múdry život“). Tradičné prívlastky filozofie (*teoretická* a *praktická*) odporúča nahradiť termínmi – „filozofia príčin“ a „filozofia cieľov“. Spôsobom fungovania filozofie je filozofovanie. Hneď v prvom paragrafe k tomuto dielu napísal:

Filozofovanie, t. j. racionálne uvažujúce skúmanie bytia a jeho konečných cieľov (*analysis*) vzhľadom na jej výsledky a obsah, je čistým rozumom vyhladaný a zostavený systém hlavných právd (princípov, idey), teda veda (*synthesis*) [...]; filozofia je vedou univerzálnou [...], je vedou o pravde, o kráse a o sebe existujúcom dobre.⁴¹

Uviedol som už, že takto chápanú filozofiu Vandrák člení na *filozofiu príčin*, ktorú reprezentuje tradičná metafyzika, a *filozofiu cieľov*, ktorá sa orientuje na „vlastný“ svet človeka, skúma ľudské vedomie, poznanie, prežívanie i konanie. *Filozofia cieľov* teda zahŕňa nielen psychológiu a logiku, ale tiež estetiku a etiku.

⁴⁰ V roku 1858 mu univerzita v Jene udelila titul *doctor honoris causa*.

⁴¹ Vandrák, A.: *Prvky filozofickej etiky*. In: *Antológia z diel profesorov prešovského evanjelického kolégia I.*, R. Dupkala – P. Kónya, eds., Prešov: Manacon, 1999, s. 174. Pre porovnanie uvádzam, že v pôvodnom, t. j. po maďarsky napísanom texte to Vandrák vyjadril slovami: „Philosophia az eszmék tudománya, az igaznak, szépek és magában jónak tudománya“ (Vandrák, A.: *Philosophiai ethika elemei*. Löcsén: Nyomtatta Werthmüller János 1842, s. 1).

Dominantným predmetom skúmania psychológie, osobitne tzv. „čistej psychológie“ (*psychologia pura*), je *duša*, ktorá implikuje tri ľudské dispozície: kognitívnu, emocionálnu a vôľovú. Prvá dispozícia je určujúcou z hľadiska gnozeológie, druhá je relevantnou vo vzťahu k estetike a tretia je fundamentálnym pilierom etiky. Od takéhoto (*syntetického*) chápania duše (a osobitne „krásnej duše“) je v konečnom dôsledku závislý nielen „krásny“ a „múdry“ život človeka vo všeobecnosti, ale tiež Vandrákov konkrétny projekt etiky, lebo iba človek disponujúci „krásnou“ dušou a žijúci „krásny“ život je bytosťou schopnou poznať pravdu, vnímať krásu a konať dobro.

Už z prvého oboznámenia sa s Vandrákovým spisom *A Philosophiai ethika elemei* vyplýva, že je – obsahovo i metodologicky – koncipovaný predovšetkým v duchu nemeckých autorov – I. Kanta a J. F. Friesa. Formálne to dokladá i skutočnosť, že medzi literárnymi prameňmi sú v ňom na prvých miestach uvedené Kantove práce: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* a *Kritik der praktischen Vernunft*, resp. Friesovo dielo: *Handbuch der praktischen Philosophie oder philosophischen Zwecklehre*.

Nadväznosť na Kanta možno odvodiť hneď z Vandrákovho chápania samotnej etiky. V § 5 ju definuje slovami:

Etika, teda veda o mravnosti, alebo filozofia mravov, nie je len tlmočníkom toho mravného zákona, vstúpeného do našej hrude, ktorý prikazuje, čo máme nevyhnutne konať, ale vôbec vedou, vedúcou k takej životnej múdrosti, ktorá [...] v cnosť pretvára slobodu človeka. Táto etika má byť potom schopná premeniť večné zákony správnosti a duševnej krásy [...] na normy a ciele konania jednotlivcov a národov a následne má byť schopná v službe povinnosti a čistej lásky mocne s istotou z každej strany a harmonicky rozvinúť život.⁴²

Pripomínam, že Kant v *Základoch metafyziky mravov* vymedzuje etiku ako „vedu o zákonoch slobody“⁴³, pričom v závere *Kritiky praktického rozumu* konštatuje, že veda je „úzka brána k náuke o múdrosti“⁴⁴.

Etika zahŕňa podľa Vandráka tri parciálne koncepcie: 1. koncepciu „všeobecnej etiky“, 2. náuku o cnostiach, 3. koncepciu „filozofickej právnej vedy“. Východiskom prvej koncepcie je učenie o inštinktoch, osobitne „štúdium zmyslového inštinktu“, ktoré je obsiahnuté v deviatom až v jedenástom paragrafe analyzovaného levočského spisu. Vandrák tu rozlišuje medzi uspokojovaním nevyhnutných zmyslových potrieb a tzv. *zmyslovým* (ba až *zmyselným*) *pôžitkárstvom*, ktoré v duchu kantovsko-friesovskej kri-

⁴² Vandrák, A.: Prvky filozofickej etiky, *ibid.*, s. 176.

⁴³ Kant, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Oikoymenh, 1990, s. 51.

⁴⁴ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Tatran, 1990, s. 181.

tiky eudaimonistickej morálky jednoznačne odmieta. Od tejto problematiky Vandrák odvíja nielen tematiku „mravného inštinktu“, ale tiež potrebu filozoficko-etickej reflexie fenoménov *povinnosti*, *slobody* a *lásky*.

Mravný inštinkt sa podľa Vandráka najskôr vyjadruje v pocite osobnej dôstojnosti človeka. Táto dôstojnosť predpokladá *slobodu*, bez ktorej nemožno rešpektovať ani *povinnosť*, ani *mravný zákon*. V § 13, nazvanom príznačne, *Ako sa prejavuje a čo vyžaduje povinnosť?* Vandrák napísal:

Mravný zákon, ktorý je úctou k osobnej dôstojnosti človeka, žije v srdci každého človeka a vyjadruje sa v bezprostrednom vedomí (svedomí). Čo tento zákon prikazuje konať, to je *povinnosť* [...]. Čo tu má vnútornú alebo všeobecnú hodnotu, to je čistá, dobrá, vyjasnená a pevná vôľa, teda *cnostné zmýšľanie*, čiže tá cnosť našej vôle, ktorá sa dobrovoľne podriaďuje príkazu povinnosti a nie z inej príčiny, ako preto, lebo je práve zákonným príkazom [...] K tomu sú však potrebné dve podmienky: najprv vlastné, jasné, čisté, živé presvedčenie o tom, čo má byť našou povinnosťou, potom pevná vôľa túto povinnosť aj vyplniť.⁴⁵

K tomuto sa žiada dodať, že v § 31 Vandrák objasňuje *väzbu* povinnosti na mravný zákon slovami:

Nie každý takto navrhnutý alebo vyžadovaný čin je zároveň skutočnou povinnosťou. Iba mravným zákonom prikazovaný čin je mravnou povinnosťou. Skôr než budeme môcť nejakú úlohu uznať za povinnosť, musí mať nasledujúce vlastnosti: 1. musí byť nevyhnutnosťou konania (*Nothwendigkeit*), a nie milosťou, priazňou, obľúbenosťou, sympatiou, súcitom, žiaľom a pod., 2. musí byť mravným zákonom prikazovanou nevyhnutnosťou [...], 3. musí byť všeobecnosťou (*Allgemeinheit*) do takej miery, že, čo je raz skutočne povinnosťou, to musí v každom čase zaväzovať ľudí každého druhu, postavenia, veku zároveň a na každého sa vzťahovať, 4. musí byť nezanedbateľnosťou a takou bezvýnimočnou platnosťou, že medzi splnením a zanedbaním povinnosti neostane iný rozdiel ako medzi dobrým a zlým skutkom.⁴⁶

Netreba vari ani osobitne zdôrazňovať, že uvedené názory A. Vandráka až nápadne pripomínajú stanoviská Kanta, vyjadrené v *Kritike praktického rozumu*, kde napríklad konštatoval:

U človeka ako rozumnej bytosti možno síce predpokladať *čistú vôľu*, ale ako u bytosti, ovplyvňovanej potrebami a zmyslovými pohnútkami, nie *vôľu svä-*

⁴⁵ Vandrák, A.: Prvky filozofickej etiky, ibid., s. 184.

⁴⁶ Ibid., s. 197.

tú, t. j. takú, čo by nebola schopná tvoriť maximy, odporujúce morálnemu zákonu. U ľudí je teda morálny zákon kategoricky nariaďujúcim imperatívom, pretože zákon je nepodmienený, takáto vôľa je k tomuto zákonu vo vzťahu závislosti nazývanej záväznosťou, ktorá znamená nútenie ku konaniu [...]. Toto konanie sa nazýva povinnosťou.⁴⁷

Z uvedeného vyplýva, že – ako podľa Kanta, tak aj podľa Vandráka – človek koná mravne len vtedy, ak koná z *povinnosti*, t. j. na príkaz kategorického imperatívu. Inak povedané, *povinným* je to, čo prikazuje mravný zákon, a rešpektovanie *povinnosti* je podmienkou mravnosti. Zrejme toto mal na zreteli aj Kant, keď na adresu *Povinnosti* pateticky poznamenal:

Povinnosť! Ty vznešené, veľké meno, ktoré neobsahuje nič obľúbené, lichotiace, ale vyžaduješ podrobenie, nehroziš však ničím, čo by budilo v mysli odpor [...], nastoľuješ zákon, ktorý sám od seba vstupuje do mysle, a predsa si proti vôli ziskava úctu [...]. Aký je tvoj pôvod, čo by bol hodný teba, kde nájdeme koreň tvojho vznešeného rodu – koreň, z ktorého pochádzať je neodpušiteľnou podmienkou onej hodnoty, akú si ľudia iba sami môžu získať? Nemôže to byť nič menšie, ako je morálny zákon.⁴⁸

Bez pátosu to Kant vyjadril v tom istom citovanom texte, keď tu doslova „prikazuje urobiť myšlienku *povinnosti*, potláčajúcu každú aroganciu a marnivú filautiu, najvyšším životným princípom všetkej morálky v človeku“⁴⁹.

V podstate to isté tvrdí A. Vandrák, keď *požiadavky*, resp. *príkazy* mravného zákona prezentuje ako „najnútornejšie požiadavky ľudského rozumu“, ktoré sa po prijatí a prenesení do života stávajú základom takej „mravnej ríše“, v ktorej každý človek, schopný sa nimi riadiť, bude rovnako slobodný ako všetci ostatní, lebo nikto v nej nie je *podriadený* vôli nikoho, ale všetci sú *podriadení* tomu, čo nosia vo svojom srdci, t. j. *kategorickému imperatívu*, a ten spravodlivou mierou každému určuje jeho práva a každému vymieriava aj jeho povinnosti.

Niet pochybností o tom, že Vandrák bol pri koncipovaní svojej filozofickej etiky ovplyvnený Kantom, aj keď nie všetky jej problémy riešil výlučne, resp. doslovne „kantovsky“. Napríklad proti Kantovmu zdôrazňovaniu *autonómnosti* kategorického imperatívu Vandrák kladie požiadavku jeho *nevyhnutného* zosúladenia so stanoviskom kresťanskej teológie. V § 72 a 76 svojho diela o *prvkoch filozofickej etiky* Vandrák konštatuje:

⁴⁷ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 54.

⁴⁸ Ibid., s. 105–106.

⁴⁹ Ibid., s. 105.

Najvyššia mravná a náboženská idea je ideou Boha ako svätej všemohúcnosti, plnej múdrosti a večnej lásky ako poslednej prapríčiny bytia, tvorcu a vládcu všetkého, svätého zákonodarcu a sudcu duchovného sveta [...]. Náboženstvo obsahuje v sebe eticko-náboženské pravdy [...]. Ďalej však existuje v náboženstve aj veľa z elementov *kráasy* a *dobry*, ktoré citmi oduševnenia, pokornosti a zbožnosti dojmajú srdce človeka a vysoko dvíhajú, dokonca so sebou strhávajú jeho dušu. A v týchto vyniká najväčšia moc náboženstva v živote jednotlivcov a celých národov.⁵⁰

Na viaceré ďalšie témy filozofickej etiky, pri ktorých možno badať zrejmy odklon od Kantovho vplyvu či Vandrákovu vlastnú invenciu, upozorňuje Švihura tvrdiac, že

hoci bol Kant zásadným inšpirátorom jeho etiky, predsa len k jeho autorite nepristupoval dogmaticky a pokúšal sa ho premyslieť. Rovnako mu neprekážalo v určitých momentoch sa od neho dištancovať. Prešovským študentom nechcel Kanta iba sprostredkovať, chcel s ním tiež diskutovať. Nechcel ho len slepo nasledovať. Andrej Vandrák chcel filozofovať *spolu* s Immanuelom Kantom.⁵¹

Dielo A. Vandráka⁵², zahŕňajúce aj viaceré reflexie Kantovej filozofie, patrí nepochybne k najväčším *ozdobám* filozofovania na Evanjelickom kolégiu v Prešove za celé obdobie jeho existencie. Po A. Vandrákovi prejavil na prešovskom Evanjelickom kolégiu v 19. storočí *sústredený* záujem o Kanta už len Matej Szilávik. Tento rodák z Dobšinej študoval filozofiu a teológiu na univerzite v Halle, kde mu bol udelený aj titul doktor filozofie. Profesorom Prešovského kolégia sa stal v roku 1884. Pôsobil na Teologickej akadémii, kde vyučoval dogmatiku, filozofiu a etiku.⁵³

Kantovou filozofiou sa – aspoň okrajovo – zaoberal už v dvojdielnych *Dejinách filozofie* (*Bölcészettörténet* 1-2), ktoré vyšli v Prešove r. 1888. V koncentrovanej podobe sa o Kantovej „morálnej filozofii“ vyjadril v roku 1894 v spise *Kantova etika* (*Kant etikakja*).

Obsah diela tvorí úvod a tri základné časti. V Úvode Szilávik zaraďuje

⁵⁰ Vandrák, A.: Prvky filozofickej etiky, *ibid.*, s. 229 a 232.

⁵¹ Švihura, L.: K tradícii kantovského filozofovania v Prešove: Etika Andreja Vandráka. *Studia Philosophica Kantiana: filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie*. 2018, 7(2) s. 60.

⁵² Filozofické dielo A. Vandráka v kontextoch vývinu maďarskej i slovenskej filozofie detailne analyzuje a interpretuje O. Mészáros v priekopníckej monografii s názvom *Vandrák András filozófiai rendszere*. Bratislava: Madách 1980.

⁵³ O pôsobení M. Szilávika na Evanjelickom kolégiu v Prešove bližšie informuje A. Kónyová v štúdiu: Kantova etika od Mateja Szilávika. Niekoľko poznámok k životu a dielu Mateja Szilávika. *Historia Ecclesiastica*. 2011, 2(1), s. 291–294.

Kanta k nemeckému osvietenstvu, pričom tvrdí, že jeho tvorba, ako „reformátora“ celej novovekej filozofie, zahŕňa aj „zásadný obrat z hľadiska etiky. Proti predchádzajúcej *heteronómii* eudaimonistickej a *dogmatickej etiky kladie autonómiu* (empiricky neutilitaristickej) morálky, proti *priorite teoretického* (a špekulatívneho) rozumu kladie *prioritu praktického rozumu*. V tejto súvislosti si Szlávík, v prezentovanej práci kladie za cieľ odpovedať na otázku „čo učí Kant ako filozof morálky?“⁵⁴.

V prvej časti, ktorú nazval *Základné princípy etiky*, vymedzil Kantovu etiku ako idealistický etický systém, založený na predpoklade, že „svet etických ideí odhliadnuc od záujmov a citových dôvodov nemá konečný, empirický a zmyslový, lež ideálny, transcendentálny a večný charakter“⁵⁵.

Kant podľa Szlávika vychádzal z chápania človeka ako „dvojjedinej“, *prírodnej i morálnej* bytosti (*Naturwesen und moralisches Wesen*). Inak povedané, rozlišoval medzi empiricko-zmyslovou a inteligibilno-nadzmyslovou podstatou človeka. Zatiaľ čo na empiricko-zmyslovú podstatu človeka sa viaže *prírodná životná činnosť*, s inteligibilno-nadzmyslovou podstatou človeka je spätá *morálka*, ktorá predstavuje „nový svet zodpovednosti a slobody, a následne vyjadruje nezávislosť od mechanizmov prírodnej existencie“⁵⁶.

Szlávík teda správne postihol skutočnosť, že človek je podľa Kanta svojou empiricko-zmyslovou povahou iba súčasťou mechanizmu zmyslového sveta a že len ako rozumná bytosť zahŕňa vo svojom vnútri *morálny zákon* a s ním spätú schopnosť konať *mravne* na základe „dobrej“ (slobodnej) vôle, ktorá ako jediná má hodnotu sama osebe a v sebe.

Za najvýznamnejšie *nóvum* Kantovej etiky Szlávík považuje jej principiálne distancovanie sa od akýchkoľvek „empirických doplnkov“, lebo len „na základe svojej nezávislosti od empirie môže byť morálny princíp všeobecným zákonom všetkých rozumných bytostí [...]“. Tento charakter a priori morálneho zákona určuje *autonómiu* zákona praktického rozumu voči heteronómii. Špecifická dôstojnosť morálky totiž spočíva práve v tom, že je zákonodarkyňou, teda, že si sama stanovuje zákon, v dôsledku čoho je platnosť zákona daná osebe a nepochádza zvonku“⁵⁷.

Szlávík tvrdí, že morálny zákon, posväcujúci *slobodu vôle*, je podľa Kanta „totožný s nevyhnutne zaväzujúcim *zákonom svedomia*, ktorého reálny základ spočíva v pravom morálnom zmysle, jeho forma v katego-

⁵⁴ Szlávík, M.: Kantova etika. (Preložila A. Kónyová). *Historia Ecclesiastica*, 2(1), 2011, s. 295.

⁵⁵ Ibid., s. 297.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid., s. 298–299.

rickom imperatíve a priamy dôsledok v samostatnosti kategoricky žiadaného⁵⁸. V učení o svedomí sa Kant podľa Szláviky najviac približuje k stanovisku kresťanskej etiky, čo prešovský profesor hodnotí zjavne pozitívne. Je to však asi jediný prípad pozitívnej reflexie *celej* Kantovej *morálnej filozofie*. Ako teológ má najväčšie výhrady práve voči tým jej sémantickým dimenziám a konzekvenciám, ktoré sa s podstatou kresťanskej etiky nezhodujú, či dokonca sú s ňou v otvorenom rozpore alebo v spore. Aspoň implicitne to dokladá už toto jeho stanovisko:

Tak ako Newton so svojím zákonom gravitácie obrátil fyzikálny svet z *hlavy na nohy*, to isté urobil Kant so svetom morálky *objavením mravnosti v nás*, čím osamostatnil mravnosť nielen vo vzťahu k prírode, ale aj vo vzťahu k Bohu. Lebo Kant postavil ním hlásanú *autonómiu* morálky, koreniacu v morálnom vedomí, aj proti *theonómii*. Rovnako závislosť morálky od Boha je podľa Kanta *heteronómiou*, ktorá protirečí vznešenosti morálneho zákona, lebo morálka podľa neho nepotrebuje k uznaniu a splneniu povinnosti ideu tretej bytosti, stojacej mimo človeka.⁵⁹

Naznačené výhrady Szláviky voči Kantovej etike sú *koncentrovaným* spôsobom prezentované v druhej časti analyzovanej práce, ktorá má názov *Kritika základných princípov*. Szlávik tu už doslova uvádza, že v Kantovej etike je veľa jednostranností, nedostatkov a prehánania, medzi ktoré zaraďuje: morálny *purizmus*, abstraktný *formalizmus*, izolacionistický *individualizmus* a neadekvátny *redukcionizmus*.

Ostrie svojej kritiky Szlávik zameral proti Kantovej *redukcii* kresťanstva len na tzv. „morálnu rozumovú vieru“⁶⁰. Tvrdí, že jeho stanovisko, ktoré pramení zo striktného protikladu *zmyslového* a *rozumového*, robí nielen z kategorického imperatívu, ale tiež z pojmu *povinnosť* iba „prázdnu formalitu“, že v Kantovom systéme chýba *učenie o dobre*, resp. o pôvode všetkých dobrodení od *najvyššieho dobra*, ktorým je Boh [...], a tak – aj rešpektujúc systematizátorskú genialitu königsbergského filozofa – konštatuje, že „jeho etika nedosiahla výšinu kresťanských morálnych zásad“. Napriek tomu však uznáva, že odmietaním eudaimonistických a em-

⁵⁸ Ibid., s. 300.

⁵⁹ Ibid., s. 299–300.

⁶⁰ Na túto Szlávikovu kritiku Kanta reaguje v súčasnej slovenskej filozofii O. Marchevský, ktorý sa nazdáva, že daná kritika spočíva v kolízii dvoch rozdielnych pohľadov na svet a na Boha. Jedným je Kantov filozofický pohľad, druhým je Szlávikovo teologické videnie problému. „Kant je kritizovaný za svoj *nenáležitý* vzťah k Bohu, čo predstavuje zásadný problém v Szlávikovej analýze.“ (Marchevský, O.: Matej Szlávik's analysis of Kant's moral philosophy. *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, 4, 2016, s. 155–156).

piricko-utilitaristických koncepcií morálky „zaujímá prvoradá miesto v zdravom vývoji etiky našej doby a napriek určitým nedostatkom [...] prispela aj [...] k obrodeniu morálneho svetonázoru reformácie“⁶¹.

M. Szlávikom sa na Prešovskom kolégiu „uzatvára“ filozofovanie charakteristické pre celé 18. a 19. storočie. Bolo to filozofovanie relatívne pohotovo reflektujúce viaceré vrcholné koncepcie dobovej európskej filozofie. Zdá sa, že dominantný vplyv si v tomto smere udržala filozofia I. Kanta vrátane jeho stúpencov i kritikov. Možno konštatovať, že práve cez „vyrovnávanie sa“ s Kantom viedla cesta nielen k *vlastnému* rozvoju filozofovania na Evanjelickom kolégiu v Prešove, ale tiež na Slovensku ako takom.

Záver

V súvislosti s reflexiami Kantovej filozofie na Slovensku sa vynára otázka, či mali tieto reflexie (v našom prostredí) len receptívno-epigónsky charakter, alebo zahŕňali (aspoň aplikačne a interpretačne) aj nejakú kreatívnu iniciatívu?

Zdá sa, že pri hľadaní odpovede na túto („dvojvtedinú“) otázku možno uplatniť dva prístupy:

1. tradičný – *vplyvologický*, ktorý sa sústreďuje na mapovanie, dokladanie rozmanitých vplyvov cudzej proveniencie v našom kultúrnom prostredí, ktoré sú považované za určujúce aj pre domáce podoby, resp. nápodoby týchto vonkajších vplyvov; 2. modernistický – *imanentistický*, ktorý kladie dôraz na skúmanie samotnej oblasti záujmu ako svojbýtnej štruktúry, v ktorej vonkajšie impulzy zohrávajú iba úlohu iniciačných, stimulatívnych faktorov, a za určujúcu je považovaná samotná štruktúra tej-ktorej oblasti, jej potencie a imanentné predpoklady ďalšieho utvárania.⁶²

Aj keď už označenie druhého prístupu termínom „modernistický“ naznačuje jeho výraznejšiu aktuálnosť, nazdávam sa, že pri hodnotení reflexií Kantovej filozofie na Slovensku nevystačíme ani len so *sólovým* (a teda jednostranným) uplatnením prvého, t. j. „tradičného“ prístupu, ani len s *absolutizovaním* (a teda rovnako jednostranným) zdôrazňovaním významu druhého, t. j. „modernistického“ prístupu.

Riešenie vidím v synergickom uplatňovaní oboch prístupov, t. j. aj v *sledovaní* vplyvov Kantovej filozofie na tvorbu jeho jednotlivých interpretov na Slovensku, aj v zohľadňovaní špecifik tejto tvorby, ktorá bola podmienená

⁶¹ Szlávik, M.: Kantova etika, *ibid.*, s. 304–305.

⁶² Bakoš, V.: Receptívnosť slovenského myslenia ako problém. *Filozofia*, 57(4), 2002, s. 285–286.

(a určovaná) jednak kultúrnymi osobitosťami nášho dobového prostredia, a jednak dominantnou trajektóriou nášho dobovo aktuálneho spoločenského a historického vývinu. Nazdávam sa, že takéto synergické uplatňovanie vyššie uvedených prístupov môže byť (metodologicky) funkčné aj z hľadiska posudzovania konkrétnych reflexií Kantovej filozofie v prostredí Trnavskej univerzity, resp. Prešovského kolégia na prelome 18. a 19. storočia.

S prihliadnutím na tieto a ďalšie skutočnosti si dovoľujem vyjadriť názor, že reflexie Kantovej filozofie na Slovensku by sa interpretačne a hodnotovo nemali redukovať ani len na *receptívne epigónstvo*, či dokonca *plagiátorstvo*, ani len na kriticky *originálne prekonávanie* „intelektuálneho dedičstva“ slávneho königsberského profesora.

Uvedené reflexie mali podľa mňa v prevažnej miere *ambivalentný* charakter. Zahŕňali aj zjavnú nadväznosť na dielo Kanta (a s tým späté prejavy uznania na jeho adresu), aj otvorené spochybňovanie a odmietanie tých konzekvencií jeho tvorby, ktoré boli v rozpore s dobovou teológiou a kresťanským učením vôbec. Napriek tomu, alebo práve preto, všetky tu uvedené reflexie Kantovej filozofie na Slovensku prispievali ku kultivovaniu filozofického myslenia v tomto priestore a tak si zasluhujú výskumnú pozornosť aj s odstupom času.

Bibliografia

- Bakoš, V., 2002. Receptívnosť slovenského myslenia ako problém. *Filozofia*, 57(4), s. 285–289.
- Carlowszky, S., 1815. *Logica*. Cassoviae: Typis Stephani Ellinger.
- Greguš, M., 1981. Rukoväť estetiky. In: *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení. (Do roku 1848)*. Praha: Svoboda.
- Greguš, M., 1998. Rukoväť estetiky. In: *STUDIA AESTHETICA I. Kapitoly k dejinám estetiky na Slovensku*. Prešov: FF PU v Prešove.
- Hegel, G. W. F., 1986. *Logika ako veda I*. Bratislava: Pravda.
- Horvát, J. B., 1981. Objasnenie nedostatočnosti základov Kantovho diela *Kritika čistého rozumu*. In: *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení. (Do roku 1848)*. Praha: Svoboda.
- Kant, I., 1979. *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda.
- Kant, I., 1990. *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Tatran.
- Kant, I., 1975. *Kritika soudnosti*. Praha: Svoboda.
- Kant, I., 1990. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Oikoymenh.

- Karlovský, Ž., 1981. Logika. In: *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení. (Do roku 1848)*. Praha: Svoboda.
- Kónya, P., 1998. Evanjelici augsburského vyznania v Prešove v 17. až 19. storočí. In: *Miscelanea. Anno 1998, ACEP III*. Prešov: Biskupský úrad Východného dištriktu ECAV Prešov.
- Kónyová, A., 2011. Kantova etika od Mateja Szlávika. Niekoľko poznámok k životu a dielu Mateja Szlávika. *Historia Ecclesiastica*, 2(1), s. 291–294.
- Marchevský, O., 2016. Matej Szlávik's analysis of Kant's moral philosophy. *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, 4, s. 147–157.
- Mészáros, O., 1997. Hlavné smery maďarskej filozofie v 19. storočí (východiská vývojových trendov v 20. storočí). *Filozofia*, 52(1), s. 21–30.
- Mészáros, O., 2010. Prvý verejný spor v maďarskej filozofii: spor o Kantovu filozofiu na prelome 18. a 19. storočia. *Filozofia*, 65(10), s. 965–978.
- Mészáros, O., 1980. *Vandrák András filozófiai rendszere*. Bratislava: Maďách.
- Mészáros, O., 2021. Filozofia Michaela (Mihálya) Gregussa. *Studia Philosophica Kantiana*, 10(1), s. 26–39.
- Münz, T., 1974. Horvátova kritika Kantovej Kritiky čistého rozumu. *Filozofia*, 29(6), s. 638–652.
- Münz, T., 1981. Osvietenská filozofia. In: *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku. I*. Bratislava: Veda.
- Oravcová, M., 1987. Novoveká filozofia a jej odraz vo filozofickom myslení na Slovensku. In: *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku. I*. Bratislava: Veda.
- Rozgonyi, J., 1819. *Aphorismi psychologiae empiricae et rationalis perpetua philosophiae criticae habita*. S. Patakini.
- Sošková, J., 1998. *Estetika Michala Greguša*. Prešov: FF PU v Prešove.
- Szlávik, M., 2011. Kantova etika. (Preložila A. Kónyová). *Historia Ecclesiastica*, 2(1), s. 294–309.
- Švihura, L., 2018. K tradícii kantovského filozofovania v Prešove: Etika Andreja Vandráka. *Studia Philosophica Kantiana: filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie*, 7(2) s. 36–63.
- Tichý, Š., 1986. Filozofické poznámky o školstve v Uhorsku. *Filozofia*, 41(5), s. 594–602.
- Vandrák, A., 1842. *Philosophiai ethika elemei*. Löcsén: Nyomtatta Werthmüller János.

Vandrák, A., 1999. Prvky filozofickej etiky. In: *Antológia z diel profesorov prešovského evanjelického kolégia I*, R. Dupkala – P. Kónya, eds. Prešov: Manacon.

Zákuťná, S., 2016. Stephan Tichy on Incorporating Kant's Philosophy into University Education at the End of the 18th Century. *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, 4, s. 138–146.

Príspevok je výsledkom riešenia projektu VEGA 1/0725/22 *Kantova praktická filozofia – potenciál a perspektívy*.

Dr. h. c. prof. PhDr. Rudolf Dupkala, CSc.

University of Prešov

Prešov, Slovakia

rudolf.dupkala@unipo.sk

ORCID ID: 0000-0002-6036-571X