

Z dejín slovenskej filozofie

NIEKTORÉ PROBLÉMY HORVÁTHOVEJ METAFYZIKY

MARIANNA ORAVCOVÁ, Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

ORAVCOVÁ, M.: Some Problems of Horváth's Metaphysics. *Filozofia* 31, 1976. No 1, p. 71—86.

This closely specific paper is to be a contribution to a systematic elaboration of Slovak philosophy. The author has concentrated her attention on Metaphysics of the best known and scientifically fittest philosopher of Trnava University, J. B. Horváth. While the works of Trnava philosophers from the period after the reform of the university in the year 1753 are typical products of a transitory period and contain residua of scholasticism upon which ideas of natural philosophy of the New Age are piled, Horváth, being of younger generation, adheres unambiguously to the most progressive traditions. As the first philosopher in this country he asserted Newton's dynamics in cosmology definitively in this country, the „vis motrix“ of bodies and backed Newton's laws against scholastic objections. In Metaphysics a mechanistic colouring of his cosmological views can be noticed. But his mechanicism incorporated also Newton's idea of the world that served him as a presupposition that the world was subordinated to exact and simple natural laws. The scientific erudition modifies his theism into pantheism and deism. The gnozeological views are formulated by Horváth on the basis of his own objectively idealistic standpoint and in polemic with the views of the day initiated by empiricism with rationalism.

Donedávny nedostatok pozornosti historickej a vôbec odbornej problematike pôsobenia trnavskej univerzity v minulosti vyvážili do veľkej miery historické práce v posledných rokoch.¹ Popri eminentne historickom pohľade dotýkajú sa čiastočne aj filozofickej problematiky a môžu byť východiskom ďalšieho skúmania jednotlivých vedných odborov, ktoré boli na trnavskej univerzite zastúpené.

Naša úzko ohraničená štúdia má byť príspevkom k systematickému spracovaniu dejín slovenskej filozofie. Zamerali sme sa na profesora Jána Baptistu Horvátha, lebo ako najerudovanejší a najznámejší filozof trnavskej univerzity si to nepochybne zaslúži.

Horváth bol profesorom v posledných rokoch pôsobenia univerzity v Trnave a po jej preložení do Budína prešiel do pedagogického zboru budínskej univerzity. Horváthova erudícia je skutočne pozoruhodná. Okrem Aristotela a starších i súčasných scholastických autorov pozná práce Descarta, Spinozu, Locka, Wollfa, Malebrancha a zaujíma k ich jednotlivým myšlienkam kriticky diferencovaný prístup. Tento fakt podmienila nielen skutočnosť, že Horváth bol teológ, ale predovšetkým príklon k eklekticismu, ktorý — ako uvidíme ďalej — profesori

¹ BOKESOVÁ-UHEROVÁ, M.: Lekárska fakulta trnavskej univerzity. VSAV, Bratislava 1962; DUKA, Z. N.: HUSZTY, Z. G.: Mitbegründer der modernen Sozialtesgüne. SAV, Bratislava 1972; Z dejín vied a techniky na Slovensku zv. I/1962, zv. III/1964, zv. VI/1972, Bratislava. ZEMBLÉNOVÁ, J.: Dejiny fyziky na Slovensku do polovice 19. stor. Veda, Bratislava 1974.

trnavskej univerzity proklamovali už pred Horváthom, a to v období po reforme z r. 1753 ako výraz určitého odborného sebavedomia. K Horváthovým filozofickým a teologickým vedomostiam sa pridružujú dôkladné prírodovedné znalosti. V astronómii a rovnako aj vo fyzike sú podložené znalosťou pomerne nedávnych objavov. Občas v jeho interpretáciách zotrávajú ešte niektoré princípy fyziky boškovičovského smeru, ale v zásade ich Newtonova mechanika, ktorej bol Horváth nadšeným stúpencom, už odsunula do úzadia. Vlastný pohyb telies, príťažlivosť, heliocentrická sústava, pohyby planét sú pre Horvátha samozrejmosťou, a preto otvorene kritizuje omyly, ktoré sa v prírodovednom myslení udržiavali aj napriek Kopernikovmu obratu. V gnozeológii je Horváth empirik a realista.

Formovanie osobnosti J. B. Horvátha — profesora a vedca — prebiehalo podobne ako u ostatných profesorov, keďže ho určovala prax jezuitského učebného a výchovného poriadku. Narodil sa r. 1732 v Ostrihome a vyštudoval v Trnave, kde sa stal aj profesorom. Postupne prednášal viaceré predmety. Spočiatku filozofiu a logiku, potom fyziku a mechaniku. Po prenesení trnavskej univerzity do Budína r. 1777 venoval sa takmer výlučne fyzike a mechanike, no jeho filozofickému záujmu neuniklo ani Kantovo dielo, na ktoré reagoval svojou kritickou prácou *Declaratio infirmitatis operis Kantiani*, vydanou r. 1795.²

Horváthovo prenesenie záujmu z oblasti filozofie do prírodovedy bolo v súlade s jezuitským študijným a výchovným poriadkom, v ktorom filozofia spĺňala funkciu povinného základu vzdelania pred ďalšou špecializáciou rovnako pre študentov, ako aj profesorov. Aj ďalšie pôsobenie profesorov — vyučovanie, štúdium, akademické hodnosti — bolo časovo aj tematicky určené. Týmto diferencovaným spektrom možno vysvetliť odbornú všestrannosť a hlbokú erudíciu trnavských profesorov na jednej strane, ako aj nedostatok vedeckej originality na druhej strane.

Horváth bol pomerne známy vo vtedajšom vedeckom svete. Bol napríklad členom korešpondentom göttingenskej akadémie. Jeho práce boli rozšírené v mnohých európskych krajinách vďaka viacerým latinským vydaniam i prekladom do nemčiny. Zomrel r. 1800 v Pešti.

Skôr ako budeme analyzovať filozofické názory profesora Horvátha, chceli by sme charakterizovať obdobie, ktoré bezprostredne predchádzalo jeho pôsobeniu. Oboznámenie sa s týmto obdobím má totiž význam pre správne pochopenie a začlenenie Horvátha do prúdu vývoja filozofického myslenia na trnavskej univerzite, pretože Horváthovo dielo predstavuje v mnohom dovŕšenie zmien, ktoré toto obdobie prinieslo.

Horváthova pedagogická činnosť a vydanie jeho prác spadajú do obdobia po preniknutí pokrokových myšlienok na univerzitu, umožnenom panovníckinou

² Prehľad najvýznamnejších Horváthových prác: 1. *Declaratio infirmitatis fundamentum operis Kantiani Criticae rationis purae*, Budae 1797; 2. *Elementa matheseos*, 2 zv., Trnava 1772, 1773; 3. *Elementa physicae opus novis*, Budae 1790, 1792, 1793, 1799, 1809, 1819, skrátené 1794; 4. *Institutiones logicae*, Trnava 1767, 1771, 1776; 5. *Institutiones metaphysicae*, Trnava 1767, 1771, 1776, Budae 1795; 6. *Institutiones physicae generalis*, Trnava 1767, 1770, 1776, Augsburg 1772, Benátky 1782, Budae 1799, 1807, Agér 1774; 7. *Mechanische Abhandlung über die Hydrostatik, Hydraulik Aerostatik und Pneumatik*, Pešť 1785.

reformou univerzity z r. 1753. Podstatou tejto reformy bolo rozšírenie vplyvu svetskej moci nad takmer storočnou cirkevnou doménou.³ Dovtedy bolo univerzitné štúdium sputnané a obmedzované jezuitským poriadkom *Ratio studiorum* z r. 1599, v ktorom okrem Aristotela, Augustína, Tomáša Akvinského a niektorých ďalších scholastikov iné vedecké autority takmer nemali miesta. O bezprostrednej odozve tejto reformy svedčí skutočnosť, že v priebehu piatich rokov po nej vyšli práce štyroch profesorov filozofie, a to Adányho *Physica generalis* (1755), Ivančičove *Institutiones logicae* (1757), *Institutiones metaphysicae* (1758), *Institutiones physicae* (1755), Jaslinského *Institutiones logicae* (1754), *Institutiones metaphysicae* (1755), *Institutiones physicae* (1756) a Revického *Elementa philosophiae naturalis seu physica generalis et particularis* (1757), *Elementa philosophiae rationalis seu logica et metaphysica* (1757) a *Tentamen physicum* (1758). Diela napospol vo väčšej či menšej miere vyjadrujú prijatie novovekej filozofie — empirizmu a racionalizmu — vo forme otvorene proklamovaného a obhajovaného eklekticizmu, spájajúceho ich podľa zásady, „aby to nášmu hľadisku čo najlepšie vyhovovalo“.

Za príznačné možno pokladať, že autori z nescholastickej filozofie prijímajú to, čo pokladajú za správne a pravdivé, bez toho, žeby opustili scholastickú myšlienkovú stavbu a formu. Napriek tomu možno uzatvárať, že po vyše storočnom zápase, v ktorom novoveká filozofia postupne prenikala na nemecké a francúzske univerzity, v druhej polovici 18. stor. našla svoje miesto na univerzite v Uhorsku. (1, s. 90—99)

Takmer súčasné vydanie väčšieho počtu vysokoškolských učebníc dotvrdzuje, že pôda pre prijatie nových myšlienok musela už byť pripravená a reforma bola spúšťacím mechanizmom prihlásenia sa k novým myšlienkam, a tým aj kritiky mnohého dosiaľ bežne uznávaného. Toto konštatovanie platí pre všetkých autorov bez výnimky.

Do scholasticky koncipovaných dizertácií sa dostávajú myšlienky Descarta, Newtona či Leibniza, alebo aj starších Kopernika, Galileiho, ktoré sa však musia podriaadiť dokazovaniu v sylogistickej forme. Propozície autori rozkladajú, porovnávajú, dokazujú, zamietajú, vystavujú mnohým námietkam i čiastkovým dôkazom, kým ich prijmú ako správne, alebo ich zamietnu, ako sa to pravidelne stávalo napr. v prípade Spinozu. Túto scholastickú metódu možno čiastočne zdôvodniť didakticky: všetky práce z rokov 1755—59 boli učebnice „ad usum discipulorum connnatae“ a ich autori sa domnievali, že práve toto je pre študentov vhodná a prístupná forma osvojenia si látky.

Pritom scholastická forma filozofických prác nie je jediným rezíduom minulosti. Ďalším, taktiež dôsledne zachovávaným rezíduom je prijímanie a uznávanie mienky autorít, hoci zo scholastických autorít sa trnavskí filozofi odvolávajú najčastejšie na Augustína a Tomáša, čo je pozoruhodné. Kým zmienku o scholastikoch 16. stor. (Suarez, Fonesca, Toletus) nájdeme celkom

³ Bližšie údaje o reforme Márie Terézie z r. 1753 obsahujú historické práce o trnavskej univerzite, vydané k 200. výročiu jej založenia: 1. HOLINKA, R.: Založení trnavské univerzity, Bratislava 1935; 2. Pamiatke trnavskej univerzity, Trnava 1935; Trnavský zborník, Bratislava 1935; VARSÍK, B.: Národnostný problém trnavskej univerzity, Bratislava 1938.

zriedkavo, častejšie sa uvádzajú mladší scholastici z 18. stor. (Hauser, Ant. Genuensis). Známe tradičné dotvrdenie „uti scholastici dicunt“ nahradilo „uti physici norunt“. Miestami sa stretneme dokonca so zjavným odsúdením scholastických názorov, napr. v otázke qualitates absolutae (Jaslinský) alebo v predstave zvieracej duše (Revický).

Vo vzťahu k Aristotelovi v tomto období môžeme zaznamenať zmeny. Aristoteles poklesol z piedestálu najvyššej autority medzi „illustres viri“, ktorého mienku si síce vážia, ale už nie v tých otázkach, ktoré riešila súveká veda novým spôsobom. Jednako však aristotelovské delenie na štyri živly ešte uznávajú.

Empirizmus je trnavským filozofom blízky v riešení gnozeologických problémov, a preto neváhajú zamietnuť vrodené idey racionalistov. (4, s. 234–240) Inak racionalizmus si vážia a je im blízky svojou špekulatívnou povahou. Descarta uznávajú najmä v metodologických problémoch a čiastočne aj v gnozeológii, ale vo fyzike a v prírodnej filozofii sa hlásia k Newtonovi, hoci ani jeho neprijímajú bez výhrad. Jaslinský napr. neuznáva vnútorné sily telies, Revický príťažlivosť. (5, s. 153; 7, s. 176) Napriek výhradám môžeme toto stanovisko pokladať za dôkaz vedeckej erudície trnavských filozofov, pretože v polovici 18. stor. bola Newtonova teória vrcholom prírodnej filozofie. No jednako trnavských filozofov nemožno jednoznačne považovať ani za karteziánov, ani za newtonovcov.

V otázke zloženia hmoty Jaslinský napr. zastáva atomistické stanovisko a všetkým uvedeným trnavským filozofom je spoločný príklon ku kauzálnemu vysvetľovaniu sveta mechanistického charakteru, k mechanistickému výkladu prírody.

Ďalším spoločným znakom filozofických prác tohto obdobia je presadzovanie a obhajovanie heliocentrizmu, názoru, ktorý prirodzene najväčšími narážal na odpor cirkvi a je v najprikrejšom rozpore s najvyššou autoritou — bibliou. Tento otvorený konflikt vedy a náboženstva riešia trnavskí autori sofistickým vymedzením oblasti vplyvu jedného i druhého názoru. Prirodzene, pri ich teologickom stanovisku a vedeckých ambíciách nie je to jediný kompromis, ktorý museli urobiť. Často sa stretávame s váhavým či dokonca odmietavým stanoviskom k niektorému problému, čo v nasledujúcej časti úvahy vystrieda príklon k toľto názoru. Inokedy zase zdĺhavé a schematické vysvetľovanie sa končí v slepej uličke poznania.

Súhrnne možno povedať, že prijímanie najrozličnejších aktuálnych myšlienok mnohých nescholastických filozofov a kolísanie medzi teológiou a vedeckým poznaním ako jeho následok nevyhnutne vyústilo do eklektizmu a synkretizmu. V prácach z tohto obdobia možno ťažko dešifrovať jednotný filozofický systém. Sú typickým produktom prechodného obdobia, obsahujú rezíduá scholastiky, na ktoré sa navrstvujú myšlienky novovekej filozofie. A tak sa v tomto nepôvodnom systéme anticipovali niektoré problémy, ktoré neskôr vo svojich prácach riešil generačne o niečo mladší profesor trnavskej univerzity J. B. Horváth.

Z Horváthovho diela si všimneme iba jeho *Metafyziku*. Okrem poukázania na súvislosť so scholastickou tradíciou chceme predovšetkým odhaliť jeho v tomto

čase pokrokové a vývojaschopné myšlienky, ktoré mu zabezpečujú miesto v dejinách slovenskej filozofie.

Filozofické disciplíny Horváth delí — podobne ako jeho predchodcovia — v aristotelovskom duchu, ibaže ich obohatil o prirodzené právo a politiku. Tomuto deleniu v zásade zodpovedá aj koncepcia učebníc, ktorých kosťu tvoria základy fyziky, logiky a metafyziky. Horváthova *Metafyzika* obsahuje štyri rozpravy venované ontológii, kozmológii, psychológii a prirodzenej teológii. Autor zachováva tradičný štýl, ako aj formálnu stránku vysvetľovania. Uvedené state sú štyrmi uzavretými, samostatnými „dizertáciami“, ktoré sa ďalej delia na „hlavy“, tie zase na „paragrafy“ a očíslované „artikuly“. V jednotlivých segmentoch autor nastoľuje vlastné tézy vo forme propozícií, osvetľuje ich príkladmi, dôsledkami (corollaria) a potvrdeniami (confirmatio). Rozložené propozície autor dokazuje (probatio prima et altera pars) sylogistickou metódou. Po nich uvádza námietky (objectiones); odpovedá na ne (ad objectionem respondeo) v snahe dokázať ich neodôvodnenosť. Treba povedať, že takýto spôsob argumentácie odhaľuje slabiny autorovho úsilia o vedeckosť, keďže často aprioristicky a neodôvodnene zavrhuje tie názory novovekých filozofov, ktoré mu jeho teologické stanovisko znemožňuje prijať.

Ak by sme z charakteru *Metafyziky* posudzovali podiel náboženského a vedeckého myslenia u Horvátha, treba vziať do úvahy rozdiel, ktorý sa javí medzi prvou a štvrtou rozpravou so zjavnými stopami tradičnej interpretácie a ostatnými dvoma rozpravami. V rozprave o ontológii Horváth preberá predovšetkým Aristotelove kategórie a ich interpretáciu, miestami uvádza príklady prevzaté z Augustína. Rozprava o prirodzenej teológii, ktorá „skúma všetko, čo možno o bohu pri svetle prirodzeného rozumu zistiť a dokázať“, manifestuje najmä myšlienky Augustína a Tomáša Akvinského.

Naproti tomu rozpravy o kozmológii a psychológii, ktoré budú predovšetkým predmetom našej analýzy v prírodnofilozofickej a gnozeologickej problematike, bezprostredne reflektujú novovekú filozofiu. Súčasne sa tu v porovnaní s predchádzajúcimi časťami *Metafyziky* výrazne prejavuje zvedčenie a s ním postupujúca laicizácia Horváthových názorov.

V metodických postupoch Horváth nezostáva pri dedukcii z myšlienok autorít, alebo pri všeobecnom súhlase (consensus gentium), ale používa iné metódy. Predovšetkým hovorí, že poznatky získavame skúsenosťou. O vonkajšom svete nás vcelku prídavo informujú zmysly, najmä ak sú zdokonalené pomocou nástrojov (uvádza príklad teleskopu). (2, s. 157) Ďalej bežne pracuje indukčnou metódou. V úvode rozpravy o kozmológii ňou vysvetľuje napr. kauzálnu spojitosť sveta. Pri dokazovaní Newtonových zákonov aj inde sa často odvoláva: ... „takto to vyplýva z najširšej indukcie“. Použitie experimentu v prírodovednom skúmaní je Horváthovi samozrejmom nevyhnutnosťou na zistenie pravdivých poznatkov. V tejto súvislosti hovorí: „Ten, kto by tvrdil, že iba zo skúsenosti vyplýva, že telesá majú ozajstnú a im vnútornú schopnosť konania, iste by sa dopustil omylu. Tejto chyby sa dopúšťajú tí, ktorí namiesto pozorovaných a pokusom presne zistených vecí vnucujú to, čo nijakým zmyslom nevnímali,

ale buď vyvodzujú zo skúseností ako nejaké dôsledky, alebo si ich vytvárajú svojom predstavivosťou." (2, s. 126)

Teraz prejdime k Horváthovým prírodnofilozofickým názorom. Prijatie Kopernikovej hypotézy a čiastočné prihlásenie sa trnavských filozofov k Newtonovi v období po reforme umožnilo Horváthovi, generácie mladšiemu a vedecky najkonceptnejšiemu filozofovi univerzity, pripojiť sa v prírodovede priamo k Newtonovi. „Newtonovej teórii treba dať prednosť pred ostatnými systémami“ — hovorí a zdôvodňuje to prísne vedeckými kritériami. „... pretože odstraňovala podstatné nedostatky predchádzajúcich teórií a v súčasnosti Newtonova nebeská mechanika svojím zákonom všeobecnej gravitácie racionálne zdôvodňovala celú heliocentrickú sústavu“. (3, s. 368) Prechod od boškovičovej fyziky⁴ k Newtonovej ilustruje výklad vzájomne sa dotýkajúceho a súvislého. Horváth preberá Boškovičovú myšlienku o závislosti síl, pôsobiacu medzi samými bodmi od ich vzájomnej vzdialenosti. Pri veľmi malých vzdialenostiach sa pôsobiaca sila stáva odpudivou, čím možno vysvetliť, že jednotlivé atómy prenikajú len po určitú hranicu, a aj fakt, že hmota zaberá ohraničený objem. S narastaním vzdialenosti sa sily menia na príťažlivé a až pri veľkých vzdialenostiach sú pôsobiace sily vlastnou všeobecnou gravitáciou. „Pre fyzikov je isté, že telesá sú ovládané nejakými príťažlivými a odpudivými silami, ak tým neoznačujú nič iné, ako isté spôsobenie na vzájomné približovanie a vzdalovanie, závisiace od ich vzájomných vzdialeností“ — hovorí Horváth. (2, s. 124)

Vysvetleniu Newtonových zákonov, vnútornej sily telies a gravitácie venoval Horváth stať uvažujúcu o pohybe. Úvodom definuje jednotlivé pojmy potrebné na vysvetlenie zákonov o pohybe, ako sú rovnomerný, nerovnomerný, zrýchlený a spomalený pohyb, aktuálnu a potenciálnu rýchlosť, hmotnosť, objem, smer, rýchlosť a hybnosť $Q = MC$. A hneď pristupuje k analýze Newtonových dynamických zákonov. „Kým sa pohyblivé pohybuje, nadobúda zvláštnu rýchlosť a smer podľa určitých pevných zákonov, ktoré sa nazývajú zákonmi pohybu.“ (2, s. 120) Z týchto zákonov najdôležitejšie sú zákon zachovania pohybu, zákon časovej zmeny hybnosti a zákon akcie a reakcie. Horváth je o platnosti Newtonových zákonov presvedčený: „Tento zákon je dokázaný najširšou indukciou, vyvedenou z pozemských a nebeských javov, a Newton z nich odvodil zákon.“ (2, s. 122) Hoci považuje za zbytočné niečo k nim dodávať, predsa rieši v Newtonov prospech dve námietky, ktoré by scholastici prípadne mohli vzniesť.

Podobne aj prijatie vnútornej hybnej sily telies v záujme definitívneho prebojovania jej oprávneného miesta podopiera Horváth riešením námietok. Prvá: „Môže sa stať, že telesá sú svojou prirodzenosťou spôsobené pre akékoľvek zákony pohybov, ktoré boh slobodne vytvoril, a taktiež, že Boh podľa vlastného, slobodne ustanoveného zákona určuje telesá spojené určitým intervalom k vzájomnému styku a odstupu.“ (2, s. 124) Túto námietku rieši Horváth jej vykázaním do kompetencie vedcov ako úsudok, ktorého neznalosť nič neuberá z nášho šťastia, a ktorý ani nie je potrebný na zachovanie života. Vedeckú autoritu kladie nad všeobecný súhlas ľudí a uzatvára, že hocikto nevzdelaný vo filozofii určite

⁴ Analýzou fyziky Rogera Boškoviča sa podrobne zaoberá J. Zemplénová (8, s. 45 a n.).

zamietne úvahy dnešných fyzikov a nebude ochotný uznať vlastnú aktivitu telies, ktorú uznávajú vzdelanci. Ďalej síce tvrdí, že vnútorná sila nemusí byť jedinou príčinou javov. Tieto „zadné dvierka“, keďže ide o svetonázorovo rozpolteného filozofa, nás neprekvapujú a ani ich nekladíme na vážky vedeckej argumentácie. Druhú námietku rieši Horváth už jednoznačnejšie: hoci podstatu telies nepoznáme, predsa sa javy v prírode dejú práve takým spôsobom, ako to vysvetľuje Newtonova teória. Na druhej strane to, že sa telesá pohybujú, ešte neznamená, že žijú, lebo nemajú ani najnedokonalejšiu schopnosť poznávania, ani spontánne nekonajú. „...iba akási nevyhnutnosť ich prirodzenosti ich vedie určitým smerom a rýchlosťou. Zdá sa teda, že nič neprekáža, prečo by sme nemohli pripisovať obmedzené sily neživým telesám“. (2, s. 128–129) Použitím indukcie Horváth postupne aplikuje Newtonove zákony na všeobecnú prírodu, ktorú chápe ako „súhrn všetkých síl súčasne obsiahnutých vo všetkých entitách konštituujuúcich tento svet, rovnako materiálnych i nemateriálnych, ako aj zákony, podľa ktorých všetky entity tohto sveta konajú, alebo sa s nimi niečo deje“. (2, s. 131) Príroda vo svojich prejavoch zachováva poriadok, ktorý predstavuje následnosť udalostí totožnú so silami a zákonmi prírody. Preto napr. zatmenie Slnka nie je ničím iným ako prejavom prírodnej zákonitosti. Uznanie pohybu za vlastný a prirodzený atribút telies a rovnako prijatie imanentných zákonitostí sveta sú zásadnými ústupkami teológie modernej prírodovede. Horváth teda v kozmológii ako prvý filozof u nás definitívne presadil Newtonovu dynamiku a najmä veľa diskutovanú a popieranú „vis motrix“, descartovcom nebezpečne pripomínajúcu „qualitates occultae“.

V rozbere Horváthovho prírodnofilozofického myslenia si všimneme ďalej jeho predstavy o zložení hmoty. Pozoruhodné je, že ako prvý z trnavských filozofov zavrhol vo svojej *Fyzike* Aristotelovo delenie prírody na štyri živly. V *Metafyzike* sa otázkou zloženia hmoty zaoberá len okrajovo, v súvislosti s niektorými gnozeologickými problémami. Metafyzické elementy hmoty na rozdiel od spomínaných chemických považuje za homogénne a nepriestorové, ich vlastnosťou je „inaertiae vis“. Horváth ich označuje za hmotné body (materiae puncta). Hmotnú substanciu podľa Horvátha tvorí to, z čoho sa skladajú naše telá a svet, to, čo označujeme termínom telesá zložené z hmotných bodov, ďalej všetko to, čo sa riadi zákonmi pohybu a vlastní teda vnútornú silu (ako ju označujú fyzici), ktorá im umožňuje dať sa do pohybu, alebo z pohybu späť do pokoja. Všetky javy týkajúce sa hmotnej substancie sú vysvetliteľné pohybom, ktorý Horváth s rozpriestranenosťou vyhradil ako základné atribúty neživých vecí, na rozdiel od živých, t. j. majúcich dušu, oplývajúcu atribútmi. Podľa Horvátha hmotná substancija nemá schopnosť rozmýšľať, uvažovať a chcieť, hmotným bodom nijako nemožno pripisovať tieto schopnosti. V entite, ktorá rozmýšľala, uvažuje alebo chce, nemôže tieto schopnosti zaručovať púha kompozícia či pohyb hmotných bodov. Musí to byť podľa Horváthovho názoru nehmotná substancija, „ens simplex et individua“, nerozpriestranená ako boh či ľudská duša.

Horváthov mechanizmus integroval do seba aj Newtonovu predstavu sveta, ktorá mu slúžila ako predpoklad, že svet je podriadený istým presným

a jednoduchým prírodným zákonom. Tieto zákony zasa charakterizuje účelnosť a užitočnosť.

Aj názory na zloženie a usporiadanie hmoty úzko súvisia s mechanizmom. Telieska „materie puncta“ sa podľa Horvátha spájajú najrozličnejšími spôsobmi a rôzne sa uvádzajú do pohybu. Tieto zloženiny hmotných bodov vytvárajú rozmanité entity tohto sveta. Prirodzene, nemajú vôľové alebo rozumové schopnosti, ale je medzi nimi istá súvislosť, lebo sú usporiadané tak, že alebo nasledujú po sebe ako ovocie po kvetoch, alebo jestvujú súčasne ako Slnko, Zem s tým cieľom, aby si boli navzájom užitočné.

„Skutočnosť, že jedna zo súčasne jestvujúcich daností poskytuje druhým vynikajúce a potrebné úžitky, možno dokázať najširšou indukciou“ (2, s. 78) — uvádza na potvrdenie účelného usporiadania a užitočného spolujestvovania vecí v prírode.

Všimnime si len usporiadanie slnečnej sústavy! Ak by sa Slnko, ktoré blahodarne vplyva na Zem, príliš priblížilo alebo vzdialilo, zmenilo by sa na príčinu zániku Zeme; alebo účelné spolujestvovanie vôd, lesov, zvierat v prírode je ďalším dôkazom.

„Podstata sveta spočíva v jeho následných, ako aj súčasných entitách v spôsobe, akým sú tieto entity navzájom spojené. Lebo veď podstata každej zloženiny spočíva v častiach určitého druhu a v ich istom spojení. A tak svet je zloženina obsahujúca entity následné a súčasné, z ktorých sa skladá a ktoré sú navzájom spojené určitým spôsobom.“ (2, s. 79) Mechanistické zafarbenie kozmologických názorov nie je prekvapujúce ani u autora z 18. stor., hoci aj protimaterialisticky zameraného. Veď mechanizmus bol tou pokrokovou myšlienkovou oblasťou, v ktorej sa stretli a čiastočne zhodli materialisti s idealistami. Horváthova *Metafyzika* poskytuje mnoho príkladov mechanistického poňmania sveta a človeka. Svet má síce svoj začiatok v stvorení, boh určil všetko dopredu a dômyselne pospájaná „machina mundi“ účelne funguje sama. „Zo všeobecného súhlasu ľudí vyplýva, že pojmom boh chápeme stvoriteľa a prezieravého správcu. Z toho každý ľahko pochopí, že zázračný stroj tohto sveta a rozličné druhy vecí, najvhodnejšie usporiadané na vlastné účely, sú nevyhnutne dielom najvyššieho tvorcu, obdareného nekonečnou schopnosťou a rozumom.“ (2, s. 303) Všetko, čo sa vo svete deje, teda určil boh vopred zo svojej slobodnej a nezmeniteľnej vôle. „Boh svoje rozhodnutia nemôže meniť a rovnako nemôže pojať nové zámery. Takže všetko, čo sa deje, vzniklo z božej vôle od večnosti.“⁵ O autorovom príklone k mechanizmu nepriamo svedčí aj jeho zamietanie náhody, šťastia, osudovosti, ktoré nepokladá za rozhodujúce. Parafrázuje vtipne Aristotelovým výrokom: Kde je menej rozumu, tam je viac šťastia. O ľudskom tele ako o „corporis nostri machina“ či „mechanica corporis structura“ hovorí Horváth v súvislosti so vzájomným vzťahom tela a duše. Služi autorovi ku cti, že neupadol do absurdnej teleológie, ba dokonca sa pri mechanistickej interpretácii ľudského tela vyhol aj mechanistickému degra-

⁵ Horváth preberá Aristotelovu a Augustínovu myšlienku o nemeniteľnosti božej vôle ako výrazu jeho dokonalosti. Porovnaj 2, s. 317.

dovaniu prejavov rozumu na púhe formy pohybu. Je to však do istej miery paradoxné, lebo to nevyplýva z domysleného odmietania absurdných dôsledkov mechanizmu aplikovaného na človeka, ale z teologickej argumentácie na záchranu nezávislosti a nadprirodzenosti ľudskej duše. Z mechanistických súvislostí je teda vyňatá iba duša obdarená rozumom a vôľou, ktorá ako ens simplex tvorí protipól najrozličnejším „strojom“. Tieto stroje sa môžu pohybovať iba na základe vlastnej hybnosti podľa zákonov pohybu. Neuvedomujú si svoje činy, ani nemôžu opraviť vlastné chyby.

V tejto problematike Horváth prišiel k niektorým a zaujímavým zásadným poznatkom, ako napr.: „Celý život nemáme rovnaké telesné sily, lebo stroj nášho tela nie je po celý život rovnako schopný vykonávať ten pohyb, ktorý po impulze vedenom nervami z duše by mal vyplývať z jeho mechanickej štruktúry.“ (2, s. 264) Alebo: „Z najširšej indukcie vyplýva, že povaha zostrojeného stroja nášho tela je taká, že čím častejšie sa v nej opakujú pohyby, tým získa väčšiu rýchlosť pri ich vybavovaní a opakovaní.“ (2, s. 236)

V Horváthovej *Metafyzike* sú badateľné aj stopy deizmu, napr. v otázke božej súčinnosti vo svete, hoci Horváth zaraďuje deistov s ateistami i fatalistami medzi nevercov a ako teológ sa od nich distancuje. Prijatie Newtonovej mechaniky, immanentný pohyb hmoty mu nebráni uznávať nielen stvorenie sveta bohom, ale aj stálu božiu súčinnosť — *concursus Dei* — vo svete so všetkými počinmi stvorených vecí. Horváth rozlišuje bezprostrednú súčinnosť, to znamená rovnako účinnú kooperáciu s príčinami a následkami vecí, a sprostredkovanú súčinnosť, ktorá sa končí v stvorení vecí obdarených schopnosťou konať. Charakter božej súčinnosti vo vzťahu k etickým postojom Horváth modifikuje z kooperatívneho na premisívny. (Porovnaj 2, s. 325—327) Tým v jeho interpretácii zostáva miesto aj pre uplatnenie slobodnej ľudskej vôle a rovnako možno vysvetliť aj existenciu zla. Prakticky je božia všemohúcnosť obmedzená na jeden dokonalý zásah — stvorenie.

Horváth, podobne ako starší trnavskí filozofi, verí v zázraky, v možnosť nadprirodzených zásahov do zákonitého diania, a venuje sa tejto problematike s vedeckou vážnosťou. Avšak na rozdiel od svojich predchodcov, z ktorých napr. Jaslinský venoval obširnej analýze najrozličnejších zázrakov a neobyčajných úkazov celú prácu *Tractatus theologicus de angelis, beatitudine et actibus humanis*, Horváth sa vôbec nepúšťa do analýz „nepochybných“ zázračných udalostí, činov alebo osôb. V *Metafyzike* a ani v nijakej inej svojej práci sa nezaobrá čarami, mágiou, ani neporovnáva a nezaraďuje nadprirodzené počiny do troch tradičných druhov mágie: prirodzenej, umelej a čiernej, ako to bolo bežné u jeho predchodcov. O démonoch, upíroch, čarodejníkoch a bosorkách nenájdeme ani zmienku. Horváth len konfrontuje účinky, o ktorých sa domnieva, že sú zázračné na základe definičného vymedzenia, s mechanisticky poňatou predstavou všeobecnej prírody a jej vzťahom k bohu.

Úvaha o zázrakoch je síce povinnou daňou, no nesplatenou v čistej podobe, pretože Horváthovo pokrokové filozofické a vôbec vedecké vedomie nemohlo nepoznačiť túto teologicky exponovanú problematiku.

Objavy zákonitostí, poriadku univerza, ktoré poskytovala novoveká veda, nevyhnutne ovplyvňovali a svojou presvedčivou zrejmosťou rozkolísali Horváthove teistické názory o svete, koncentrované v predstave božej všemohúcnosti, ktorá sa prejavuje stvorením sveta a neustálym regulovaním jeho chodu. Skutočné vedecké poznanie najprv modifikuje teizmus na panteizmus a deizmus a postupne vytlačá vieru. Horváth zastal v prvej fáze tohto postupu.

Otázku zasahovania boha do stvoreného sveta rieši Horváth v dvoch čiastočne sa preplietajúcich rovinách. Na jednej strane uvažuje o nej v konfrontácii teológie s prírodovedou, ktorej bol nadšeným stúpencom, a na druhej strane v konfrontácii teizmu s panteizmom a deizmom, ktoré ho ovplyvnili. Časté útoky proti nim nás nesmú mýliť. Tieto fakty zvlášť výrazne odhaľujú protirečivosť Horváthovho filozofického vývinu.

Horváth síce uznáva imanentné sily telies, zákonitosť prírodného diania, ako ich odhalila súveká prírodoveda, no súčasne tvrdí, že všemohúcnosť boha ich môže prekonať zázrakom.

„Zázrak ako taký je možný“, vyhlasuje a definuje ho ako „neobyčajný účinok, ktorého dostatočný dôvod sa nachádza mimo všeobecnej prírody... , ale nie je to akýkoľvek, alebo iba zriedkavý nadprirodzený účinok.“ (2, s. 132) Možnosť boha vykonávať zázraky Horváth neodôvodňuje iba teisticky aplikovaním najdokonalejších ľudských schopností — rozumu a slobodnej vôle na boha, ale deisticky. Možnosť zázrakov vyplýva z božej prirodzenosti, zo samej nevyhnutnej existencie boha, ktorému — podľa Horvátha — nemôžeme uprieť právo vnieť zmenu do prírody, lebo takéto konanie je bohu vlastné. Na iných miestach však pod vplyvom vedeckých poznatkov hovorí, že v entitách nemožno vytvoriť nijaký účinok, ktorý odporuje prírodným silám a zákonom, ani na ne nemožno pôsobiť inakšie ako v súlade s týmito silami a zákonmi. Tým sa otázka zázrakov komplikuje a Horváth sa zaoberá klasifikáciou zázrakov, ich charakterom a vykonávateľmi. Zázraky delí v zásade na dve veľké skupiny. Do prvej skupiny patria zázraky týkajúce sa spôsobu vykonania. Do druhej skupiny zaraďuje zázraky trojakého druhu: tie, ktoré absolútne prekonávajú sily prírody a týkajú sa podstaty, napr. vzkriesenie, ďalej zázraky v striktnom slova zmysle, nadprirodzené samy osebe, ktoré sú dielom iba samého boha, a napokon širšie chápané zázraky, ktoré zasa konajú anjeli podľa božích pokynov.

Za zázraky nijako nemožno považovať činy diabla, hovorí, napriek tomu, že diabol nestratil všetky svoje nadprirodzené schopnosti. Na druhej strane nemôže však pripustiť, žeby nás boh zavádzal zvolením diabla za svoj nástroj. Ale keďže Horváth pozná mnohé rozličné správy o podobných účinkoch, priznáva, že zrejme ani toto nemožno vylúčiť, a boh tak koná s cieľom, ktorý nám ostáva neznámy. Preto nabáda k opatrnosti pri vynášaní úsudkov o zázrakoch a k prísnemu zváženiu okolností, za ktorých sa dejú, „lebo mnohé sa môže diať silami prírody, pričom neopatrní myslitelia to považujú za zázrak“. (2, s. 137)

Sám sa vystríha označiť niektoré konkrétne udalosti, o ktorých má správy z Augustína, Sylvia a iných autorov, za zázraky. Ba dokonca tým, že ruší zriedkavosť ako atribút zázraku, nepovažuje ani skutky Krista a apoštolov za zázraky a v úvahách zostáva výlučne vo všeobecnej rovine.

Je iróniou, že Horváth podporuje teistické stanovisko argumentáciou v intenciách Spinozovho panteizmu, ktorý neuznáva zázraky. V prijímaní panteizmu je, prirodzene, nedôsledný a vo svojich tvrdeniach sa dostáva do protirečení.

Ústupkom panteizmu je Horváthova predstava neantropomorfizovaného, časopriestorovo neobmedzeného boha, ktorý koná slobodne v tom zmysle, že ho nič nenúti. (Porovnaj 2, s. 312–315) Tvorenie alebo nečinnosť boha nijako neobohacujú ani neochudobňujú v jeho dokonalosti, ako Horváth dôsledne tvrdí pri riešení otázky dokonalosti sveta. Zmena, ktorá by totiž takto vznikla, by bola dôkazom božej nedokonalosti. Pokiaľ však ide o zázraky, podľa Horvátha majú slúžiť na zlepšenie mravov, na poznanie a uctievanie boha. Toto sú už zjavne teistické dôsledky, v ktorých panteizmus vidí nedokonalosť boha, prinúteného konať účelne, aby dosiahol to, čoho sa mu nedostáva.

Zázraky, podobne ako Spinoza všetky počiny boha, Horváth nechápe ako náhodné, lebo bohu, ktorý všetko okamžite prehliadne, nie je nijaký čin náhodný. Z toho však v Horváthovom chápaní vyplýva nevyhnutnosť usporiadať nielen zákonitú, ale aj zázračnú. A tu je už jeho argumentácia deistická: boh všetko rozhodol vo svojej nemeniteľnej vôli od večnosti. Potom to vlastne patrí k zákonitostiam všeobecnej prírody. Ak však pripustíme možnosť zázraku, čiže zmeny v zákonitosti prírody, predpokladáme, že aj zázrak patrí k rozhodnutiu nemeniteľnej božej vôle, že boh o ňom rozhodol od večnosti. Lenže ako taký by mal potom patriť k všeobecnej prírode a nebol by zázrakom. V tomto zjavnom protirečení sa Horváth utieka k autorite Tomáša Akvinského: „Boh nekoná proti poriadku prírody zmenami vôle, lebo boh od večnosti predvídal a chcel, aby sa stalo to, čo sa potom v čase deje. Ak teda boh ustanovil beh prírody, potom rovnako vo svojej večnej vôli usporiadal aj to, čo sa kedykoľvek bude diať mimo tohto behu.“ (Porovnaj 2, s. 132–141. AKVINSKÝ, T. De Miraculis, otázka 6, čl. 1.) Typická je aj ďalšia argumentácia: Horváth uznáva, že sily objavené v telesách vyplývajú z ich vlastnej podstaty. Kameň na povrchu Zeme napr. priťahuje sila gravitácie do centra. Kto by však, spytuje sa, mohol namietat, že by kameň napriek jeho prirodzenému tlaku nemohol boh veľmi rýchlo premiestniť na Mesiac? Lenže zdrojom tejto argumentácie už nie je teológia, ale vplyv prírodných vied a deizmu. Dôsledný teizmus pri dokazovaní božej schopnosti vykonať kedykoľvek akýkoľvek neobyčajný čin by Horvátha totiž doviedol k popieraniu božej všemohúcnosti, keby vytrvalo tvrdil, že boh si môže myslieť nekonečné množstvo vecí, ktoré by mohli byť stvorené, ale nestane sa tak. Alebo naopak, keby tvrdil, že boh už stvoril všetko, tým vyčerpал svoju všemohúcnosť a stal by sa nedokonalým. Preto Horváth vidí božiu dokonalosť v zákonitom usporiadaní tohto sveta, čo nevyhnutne vyplýva z božej prirodzenosti, a v možnosti božích zásahov, ktoré rovnako patria k bohu od večnosti, lebo boh predvídal aj to, že zázraky budú pre svet potrebné.

Horváth ešte rozlišuje aj medzi tým, či je jedna vec lepšia ako druhá, a tým, či je lepšie stvoriť túto alebo inú vec. Keďže druhá alternatíva podľa neho nemá pre božiu dokonalosť význam, a tento svet je predsa božím dielom, je nevyhnutný a dokonalý, lebo nesie pečať boha.

Takto prenikol deizmus do Horváthovej interpretácie zázrakov. Pripravil si preň pôdu v ponímaní charakteru božej súčinnosti vo svete. Totiž okrem daností, pre ktorých existenciu je stála božia súčinnosť nevyhnutná, jestvujú aj také, ktoré boh stvoril a ďalej do nich nezasahuje. (2, s. 325)

Záverom Horváth kriticky vylučuje problematiku zázrakov z kompetencie filozofov — teológom.

Nie je bez významu všimnúť si zo súčasného hľadiska Horváthovo riešenie gnozeologických problémov. Keďže vtedy bola gnozeológia pomerne mladá disciplína, na trnavskej univerzite sa neprednášala, nemáme z tohto obdobia ani učebnice, ani iné práce venované gnozeologickej problematike. Horváth, podobne ako Jaslinský, hovorí o tejto problematike v časti *Metafyziky*, v rozprave o psychológii.

Svoje gnozeologické názory formuluje na podklade vlastného, objektívneho idealistického stanoviska, a v polemike s dobovými názormi podnietenými empirizmom a racionalizmom. Scholastická filozofia si vyriešila základnú gnozeologickú otázku dôverou v schopnosti ľudskej duše ako božského princípu v nás a kozmologicky zasa autoritou biblie. Svet-objekt v stvorení človeka predchádzal človeka-subjekt, ktorý stále jestvuje v závislosti a v súvislosti s bohom. „Vôľa boha je nekonečne slobodná v tvorení vecí, nie tak náš rozum v ich poznávaní“ (2, s. 84), hovorí. Objekt poznávania je teda nezávislý a poznateľný. Horváth, podobne ako aj starší trnavskí profesori, nachádza v bohu a jeho atribútoch — доброте a múdrosti — potvrdenie, že naše zmysly nás neklamú v reprodukování skutočnosti. Ďalším dôkazom je *communis naturae sensus*, ktorý akosi reguluje poznávacie zameranie v etických otázkach. Naša prirodzenosť nás nevedie k úsudkom, ktorých neznalosť nezmenšuje náš pocit šťastia, ale práve k takým úsudkom, ktoré sú pre nás dôležité a potrebné. Takým je napr. úsudok o skutočnom jestvovaní telies, ktorý dokazuje, že sú skutočne dané, ak správne používame zmysly. V otázke nezávislej existencie objektu a jeho poznania teda prevažujú teologické argumenty.

Preto Horváth, podobne ako jeho predchodcovia, v otázke primárnosti objektu či subjektu odsudzuje subjektívny idealizmus. Bližší mu je empirizmus a pre presvedčenie o poznateľnosti sveta kritický realizmus. Protí subjektívnemu idealizmu namieta, že máme isté poznatky, axiómy, tzv. prvé princípy ľudského poznávania, ako sú napr. princíp protirečenia, niečo nemôže súčasne byť aj nebyť, alebo: celok je väčší ako jeho časť, ktorých pravdivosť je sama osebe zrejmá a nepochybná. Musia ju uznať všetci ľudia, lebo tieto axiómy ako pravdy rozumu sú pre všetkých rovnako nepochybné. Horváth charakterizuje prvé princípy ako výroky jasné samy osebe, ktoré nemožno odvodiť z iných a napokon nepriamo možno na ne zredukovať všetky ostatné axiómy.

O prvých princípoch Horváth uvažuje v úvode ontológie. Táto časť má (podobne ako u Revického) v jeho *Metafyzike* úlohu nielen formálnologickú, ale predovšetkým dokazuje, že poznanie je možné, že ľudský rozum je na základe zmyslovej evidencie schopný dospieť k jasným a evidentným pravdám. Pritom nepostupuje descartovskou introspekciou, ale prvé princípy empiricky verifikuje.

Horváth nepochybuje o schopnosti zmyslových orgánov reprodukovať vonkajšiu skutočnosť, ani o pravdivosti a správnosti tejto reprodukcie. „V dušiach smrteľníkov je nekonečný zmysel, ktorý nám nedovoľuje pochybovať o prítomnosti telies, ak vonkajšie zmysly správne aplikované dosvedčujú ich prítomnosť.“ (Porovnaj 2, s. 125—126) V jeho ponímaní nejde už iba o nati-vnorealistickú evidenciu. Horváth uvádza, že aplikáciou prístrojov možno dosiahnuť, že vnemy zmyslových orgánov sú dokonalejšie, jasnejšie (ako príklad uvádza teleskop). Podrobne si všíma špecializáciu ľudských zmyslov. Impulzy, ktoré zmysly prenášajú do mozgu, zodpovedajú ich štruktúre. Zaoberá sa aj prahmi ľudského zmyslového vnímania a porovnáva ich s vnímacími schopnosťami zvierat.

Ďalej sa Horváth obšírne zaoberá fyziológiou poznávacieho procesu. Materialistický výklad je vylúčený, veď k dispozícii je ľudská duša — jednoduchá, nerozpriestranená a nehmotná, obdarená množstvom atribútov umožňujúcim jej poznanie. Je umiestnená v mozgu, presnejšie v tej časti, ktorú Horváth nazýva *commune sensorium*. Z mozgu ako zo svojho spoločného koreňa vychádzajú všetky nervy, jemné vlákna, ktoré prebiehajú v ľudskom tele. Vykonané experimenty dokazujú, že nervy, „ktoré prechádzajú miechou a konárovito sa rozvetvujú po celom živom stroji s priam božskou dokonalosťou až k jeho povrchu, sú zvláštnymi nástrojmi pociťovania“.

Poznávanie prebieha tak, že nervové vlákna, určitým spôsobom zvonku ovplyvnené, prenášajú túto zmenu až do svojich zakončení v mozgu. Duša takto získava vnemy podľa zákona stanoveného bohom. Okrem tohto svojho čiastočne mechanistického výkladu uvádza Horváth ešte dve známe interpretácie. Podľa jednej sa podnety zo zmyslových orgánov prenášajú chvením nervov, ktoré prechádza postupne od zmyslov až po zakončenia v mozgu. Podľa druhej interpretácie (Descartes) nervy predstavujú tenké trubice, ktorými veľmi rýchlo preteká jemná kvapalina, tzv. *spiritus animales*, a tvorí vnemy v tej časti mozgu, kde sídli duša.

Napriek tomu, že Horváth uznáva zložitost a experimentálne preukázanú výlučnosť nervovej sústavy v procese poznávania, považuje ju za podriadenú duši. Aj to je dôkazom toho, ako príťaž teologických názorov zabránila autorovi napriek skutočnej vedeckej erudícii opustiť teologické stanovisko.

Horváth sa zaoberá aj otázkou zdroja poznatkov. V podstate jeho polemika osciluje medzi dvoma koncepciami: medzi racionalistickým uznávaním vrodenných ideí a empirickým uznávaním skúsenostnej povahy nášho poznania. Horváth sa neodvoláva na autority, ale vychádzajúc z obšírnej rozpravy o najrozličnejších schopnostiach ľudskej duše a o fyziológii poznávacieho procesu, vyvracia teóriu vrodenných ideí a stavia sa jednoznačne na pozície empirizmu. „Vrodené idey treba odmietnuť, naša myseľ nemôže vytvoriť predstavu alebo obraz vecí skôr, ako ju poznala.“ (2, s. 265) Predstavy, ktoré má naša myseľ, sú štvoraké. Spolu s ich charakteristikou Horváth uvádza aj jasne empirický spôsob, akým ich nadobúdame. 1. Sú to predstavy zmyslovo vnímateľných vecí, ktoré bezprostredne pôsobia na zmyslové orgány. Tieto predstavy závisia výlučne od vnemov

jednotlivých zmyslových orgánov. 2. Predstavy zmyslovo vnímateľných vecí, ktoré nie sú bezprostredne prítomné. Myseľ si ich evokuje z minulých podnetov. 3. Predstavy zmyslovo nevnímateľných vecí, ktoré vznikajú pod vplyvom obrazov reprezentujúcich hmotné veci. Idey tohto druhu si myseľ vytvára fantáziou. 4. A konečne predstavy zmyslovo nevnímateľných vecí, získané mimo každej hmotnej predstavy. Myseľ ich vytvára reflexiou, uvažovaním, abstrakciou. Také sú napr. idea boha alebo idea človeka ako takého. Prvé tri druhy predstáv nadobúdame čisto empiricky, ale štvrtý druh predstáv je predmetom polemiky, lebo zástancovia vrozených ideí považovali abstraktné idey, ako ideu boha, entity, pravdy, krásy atď., za vrozené. Horváth tvrdí, že ani tieto idey nie sú vrozené, a na príklade idey boha a idey človeka demonštruje, ako vznikajú všeobecné abstraktné idey z ideí predošlých typov. Napr. idea boha je vyjadrením absolútnych dokonalostí, ktoré nemôžeme percipovať zmyslami. Napriek tomu, vyhlasuje Horváth, táto idea nám nie je vrozená, ale naša myseľ ju vytvára týmto postupom: pozorujeme jednotlivé entity vonkajšieho sveta, uvažovaním vyberáme z nich dokonalosti, abstrahujeme od možných prítomných chýb a nedostatkov. Dokonalé stránky spájame, premietame do nekonečna a ideu tejto predstavy udelíme bohu. Teda poznanie vychádzajúce zo zmyslov prichádza k abstraktným ideám indukciou a zovšeobecnením. Podobne, ukazuje Horváth, postupujeme pri vytváraní všeobecného pojmu človeka. Metodologicky využíva analýzu a potom syntézu spoločných znakov. Zovšeobecnením ako ďalším krokom dospejeme k ideí vyjadrujúcej, že každý človek je „animal rationale”.

Stanovisko zástancov vrozených ideí domýšľa Horváth ad absurdum: „Kto by v rozpore so zmyslami tvrdil, že od prvého okamžiku života je stále zamestnaný uvažovaním o tom objekte, ktorého ideu má podľa tvrdenia karteziánov vrozenú ako ideu boha, entity, substancie, pravdy, jednoty, axiómu — namieta”? Veď tí, ktorí obhajujú vrozené idey, nemôžu ich chápať ako „aktuálne predstavy a vnemy, ktoré keďže sú vrozené, spolu s našou myslou v nej sústavne pretrvávajú“. (2, s. 272)

Vrozené idey by teda boli alebo nejakými „*qualitates occultae*“, ktoré súčasný dokonalejší spôsob myslenia právom odmieta, alebo akési „*lux naturae*“. Obhajovať ich by znamenalo používať rôzne vytáčky na základe známych teoretických princípov — uzatvára.

V otázke charakteru nášho poznania sa pripojil teda k tým filozofom, ktorí podľa jeho slov tvrdia, že idea predmetu sa nelíši od jej vnemu. Vyplýva to zo samého procesu poznania, v ktorom vnímanie vecí predchádza vytvoreniu si predstavy o nej. Skutočnosť, že v našej myslí jestvuje idea objektu, je to isté ako evokovanie si vnemu tohto objektu.

Teda medzi vnímaním objektu a jeho ideou niet rozdielu, ale zameranie mysle človeka naň vo vzťahu k myslí, ktorá objekt spoznáva, sa nazýva vnem, a vo vzťahu k objektu, ktorého obraz vytvára, sa nazýva ideou. Horváthove gnozeologické názory sú svojím empirickým charakterom v jeho dobe nepochybne pokrokové. Uznáva nezávislú existenciu objektu, jeho poznateľnosť, možnosť zdokonaľovať poznanie, to, v čom sa zhoduje objektívny idealizmus s ma-

terializmom. Jeho stanovisko je v otázke poznateľnosti motivované teologicky, a v celku Horváth zostáva v predkritickom štádiu gnozeológie.

Analyzujúc Horváthove riešenia jednotlivých filozofických problémov, pokúsili sme sa ukázať, ako súveká prírodoveda, empirizmus a čiastočne aj deizmus a panteizmus prispeli k ošteologizovaniu jeho vedeckého myslenia. J. B. Horváth nie je náboženským filozofom, ani dôsledným teistom. Kriticky a produktívne sa vyrovnal s novými myšlienkovými prúdmi, čo sa v jeho koncepcii prejavilo pozitívnou odozvou.

LITERATÚRA

1. CSAPODI, CSABA: Két világ határán. In: Századok, 1945—1946.
2. HORVÁTH, J. B.: Institutiones metaphysicae. Budae 1795.
3. HORVÁTH, J. B.: Institutiones physicae. Agriae 1774.
4. JASLINSKÝ, A.: Institutiones logicae. Tyrnaviae 1754.
5. JASLINSKÝ, A.: Institutiones physicae. Tyrnaviae 1756.
6. MÜNZ, T.: Niektoré črty filozofie A. Jaslinského. Otázky marxistickej filozofie, roč. XVIII, 1963, č. 6.
7. REVICKÝ, A.: Elementa philosophiae rationalis seu logica et metaphysica. Tyrnaviae 1757.
8. ZEMPLÉNOVÁ, J.: Dejiny fyziky na Slovensku do polovice 19. stor. Veda, Bratislava 1974.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ «МЕТАФИЗИКИ» ХОРВАТА

Марианна Оравцова

Наша узко задуманная статья — посильный вклад в систематическую разработку истории словацкой философии. Мы сосредоточили свое внимание на «Метафизике» Й. Б. Хорвата, наиболее известного и в научном отношении наиболее эрудированного философа Трнавского университета. В то время как работы трнавских философов в период после реформы университета в 1753 году являются типичным продуктом переходного периода и содержат остатки схоластики, на которые наслаиваются идеи натурфилософии нового времени, Хорват, принадлежавший к младшему поколению, уже однозначно стоит на стороне наиболее прогрессивных традиций. Он был у нас первым философом, который в космологии окончательно утвердил динамику Ньютона, „vis motrix“ тел и защищал законы Ньютона от схоластических возражений. В «Метафизике» можно заметить механистическую окраску его космологических взглядов. Но его механицизм интегрировал в себя также представление о мире Ньютона, служившее ему в качестве предпосылки, что мир подчиняется точным и простым законам природы. Научная эрудиция модифицирует его теизм в пanteизм и деизм. Свои гносеологические взгляды Хорват формулирует на основе собственной объективно-идеалистической позиции, а также в полемике со взглядами того времени, стимулированными эмпиризмом и рационализмом.

Marianna Oravcová

Unsere eng umrissene Studie soll ein Beitrag zur systematischen Bearbeitung der Geschichte der slowakischen Philosophie sein. Wir beschränken uns auf die Metaphysik des bekanntesten und wissenschaftlich tüchtigsten Philosophen der Universität zu Trnava, J. B. Horváths. Während die Arbeiten der Philosophen dieser Schule aus der Periode nach der Universitätsreform aus dem Jahre 1753 ein typisches Produkt der Übergangszeit darstellen und scholastische Relikte beinhalten, über die sich Ideen der neuzeitlichen Naturphilosophie schichten, bekennt sich der einer jüngeren Generation angehörende Horváth zu den fortschrittlichsten Traditionen. Als erster slowakischer Philosoph hatte er in der Kosmologie endgültig Newton's Dynamik, „vis motrix“ der Körper durchgesetzt und Newton's Gesetze gegen scholastische Einwände verteidigt. In der Metaphysik machen sich seine mechanistisch gefärbten kosmologischen Anschauungen bemerkbar. Sein Mechanizismus jedoch integrierte in sich auch die Newtonsche Vorstellung von der Welt, die ihm als Voraussetzung dazu diente, dass die Welt präzisen und einfachen Naturgesetzen unterworfen ist. Seine wissenschaftliche Bildung modifizierte seinen Theismus in einen Pantheismus und Deismus. Noetische Anschauungen formulierte Horváth aufgrund seines eigenen objektiv idealistischen Standpunktes und polemisch gegen zeitgenössische, durch Empirismus und Rationalismus initiierte Anschauungen.