



STUDIA PHILOSOPHICA
KANTIANA

filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

1/2017
ročník 6

Redakčná rada: E. Andreanský (Košice), L. Belásová (Prešov), M. Castillo (Paríž), G. Cavallar (Viedeň), M. Forschner (Erlangen-Nürnberg), D. Hüning (Trier), H. F. Klemme (Halle-Wittenberg), R. Kuliniak (Wrocław), T. Kupš (Toruň), T. M. Mahamatov (Moskva), F. Mihina (Prešov), L. E. Motorina (Moskva), S. A. Nižnikov (Moskva), A. Noras (Katowice), M. Podhájecká (Prešov), M. Portik (Prešov), U. Reitemeyer (Münster), M. Ruffing (Mainz), N. Sánchez Madrid (Madrid), T. Sedová (Banská Bystrica), L. Sisák (Prešov), O. Sisáková (Prešov), O. N. Tynjanova (Moskva), M. Želazny (Toruň), J. Zouhar (Brno)

Šéfredaktor: Lubomír Belás

Zástupca šéfredaktora: Sandra Zákutná

Grafický dizajn: Ivan Karabinoš

Sadzba: Peter Kyslan

Návrh obálky: Dušan Papp

Jazyková úprava textov v slovenčine: Veronika Perovská

Za jazykovú stránku príspevkov v cudzích jazykoch zodpovedajú autori.

Vydavateľ:

Prešovská univerzita v Prešove

17. novembra 15

080 01 Prešov

IČO: 17 070 775

Adresa redakcie:

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta PU v Prešove

17. novembra 1

080 01 Prešov

Slovenská republika

e-mailová adresa: kantiana@unipo.sk

Príspevky publikované v časopise STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA nesmú byť publikované, kopirované ani inak šírené bez súhlasu vydavateľa.

Časopis vychádza s podporou OZ Pro Kantiana.

Časopis je nepredajný, vychádza dvakrát ročne.

Evidenčné číslo Ministerstva kultúry SR: 4620/12

ISSN 1338-7758

Číslo vyšlo v júni 2017.

Štúdie

Joel Thiago Klein – Kantova idea všeobecných dejín ako odpoveď na otázku nádeje (EN)	3
Kinga Kaśkiewicz – Fenomén vznešenosti u Kanta a Lyotardova estetika „po vznešenosti“ (SK)	19
Peter Kyslan – Kantovo svetoobčianstvo ako výzva pre súčasnosť (SK)	29
Kristián Stacho – Od Kantovej etiky k jeho praktickej filozofii (SK)	39

Recenzie

Maroš Buday – Poetic Force: Poetry after Kant (EN)	54
Kristián Stacho – Kant and Social Policies (SK)	57
Recenzenti	68

Contents

STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA

1/2017, ročník 6

Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

Studies

Joel Thiago Klein – Kant's Idea of a Universal History as an Answer to the Question of Hope (EN)	3
Kinga Kaśkiewicz – The Phenomenon of Sublimeness in Kant and Lyotard's Aesthetics "After the Sublimeness" (SK)	19
Peter Kyslan – Kant's Cosmopolitanism as a Challenge for Today (SK)	29
Kristián Stacho – From Kant's Ethics to his Practical Philosophy (SK)	40

Reviews

Maroš Buday – Poetic Force: Poetry after Kant (EN)	54
Kristián Stacho – Kant and Social Policies (SK)	57
Reviewers	68

Joel Thiago Klein¹Federal University
of Rio Grande do NorteKant's Idea of a Universal History
as an Answer to the Question
of Hope

This paper analyses four distinct aspects of the question “what may I hope?” and shows how these aspects are contemplated by Kant’s project of a universal history. Therefore, in order to understand the relation between a universal history and the issue of hope, I begin with the analysis of the following excerpt of the *IaG*:

It is, to be sure, a strange and apparently an absurd stroke, to want to write a *history* in accordance with an idea of how the course of the world would have to go [*sein sollte*] if it were to conform to certain rational ends; it appears that with such an aim only a *novel* could be brought about. If, nevertheless, one may assume that nature does not proceed without a plan or final aim even in the play of human freedom, then this idea could become useful (...). (*IaG*, AA 08: 29)²

Two aspects are very important here. *The first* concerns the fact that universal history is a project according to which the world *should be* [*sein sollte*]. Kant uses the verb “should” in the verb tense called *Konjunktiv II*. He could simply have said: ‘*wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewissen vernünftig Zwecken angemessen wäre*’, which means ‘how the course of the world would have to go, in case it adjusts itself to rational ends’, or even ‘*wie der Weltlauf gehen müßte, weil er gewissen vernünftig Zwecken angemessen sein soll*’, which means, ‘how the course of the world would have to go, because it must adjust itself to rational purposes’. Why did he not choose these forms? In the first alternative, universal history would be a part of the Metaphysics of nature, in the second one, it would be

¹ Professor of Ethics and Political Philosophy at Federal University of Rio Grande do Norte (Brazil) and Researcher from CNPq (Brazil). The content of this paper is also a chapter of my book “*Kant e a ideia de uma história universal*”, Loyola, 2016.

CV: <http://lattes.cnpq.br/6509960442502778>.

² All works of Kant will be cited according to the *Akademie Ausgabe* (Kant, I.: *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.), following the translation from *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Kant, I.: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Eds. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1992-). In the quotes, italics are Kant’s and the bolds are mine.

a part of the Metaphysics of morals. However, he rejects both forms. *The second point* refers to the *utility* of the project, what indicates that universal history has not a theoretical intention, because in this case it should be attempting to offer true-value statements.

After the excerpt above, Kant presents *four kinds of utility of a universal history*: a systematic and theoretical utility for understanding the aggregate of history as system; two pragmatic utilities, find a thread for the explanation of such a tangled game of the human things and the possibility of the art of predicting future political changes as well as to relieve the weight of history as an accumulation of facts and narratives for next generations; and finally, a moral utility, namely:

there will be opened a consoling prospect into the future (which without a plan of nature one cannot hope for with any ground), in which the human species is represented in the remote distance as finally working itself upward toward the condition in which all germs nature has placed in it can be fully developed and its vocation here on earth can be fulfilled. (IaG, AA 08: 30)

However, in the context of transcendental philosophy only the *practical* utility related to the hope can indicate a sufficient ground for transcendental legitimacy of universal history, because all the others are partial and contingent.

If we cross what is in this excerpt with the considerations made by Kant regarding the issue “what may I hope?” in *Critique of pure reason*, one can point out *four* important aspects of the relation between universal history and hope.

1st Aspect: The disinterested interest. The issues presented at the end of *KrV* are not an anthropological analysis of the reason, nor are they result of a generalization made from these selfish interests. For Kant, they are issues to which ‘every interest of my reason’ (both theoretical and speculative) addresses, therefore ‘reason’ is understood here as *pure reason*. One distinctive characteristic of this interest is the *universality*, which means, it is not restricted to a few people or certain cultures, but it arises from the inherent activity of pure reason. The other feature is the *disinterest*, which means that it has nothing to do with the searching for some empirical satisfaction for the individual himself. In the essays regarding philosophy of history, this *disinterested interest* can be found in several passages, for example:

Yet here it remains strange that the older generations appear to carry on their toilsome concerns only for the sake of the later ones, namely so as to prepare the steps on which the latter may bring up higher the edifice which was nature's aim, and that only the latest should have the good fortune to dwell in the building on which a long series of their ancestors (to be sure, without this being their aim) had labored, without being able

to partake of the good fortune which they prepared. (*IaG*, AA 08: 20)

This text was read wrongly by many commentators as if Kant had legitimated our suffering at the expense of an ideal future of happiness, or, which is even worse, as if he had instrumentalized the past generations and, by consequence, destroyed the grounds of his own moral philosophy.³ In fact, what Kant wants

³ The metaphor of these passage of *IaG*, namely of the generations laboring in bring up a higher edifice, where just the latest should have the good fortune to dwell “without being able to partake of the good fortune which they prepared” (*IaG*, AA 08: 20), gave rise to a long tradition of criticism that focuses specifically on the issue of moral heteronomy or of the instrumentalization of human beings. In other words, Kant would be suggesting that previous generations are treated simply as means rather than as ends in themselves, something that contradicts the fundamental principle of his ethics. Another formulation of this critique would be that the moral improvement of the disposition of species would facilitate the future agents to fulfill the moral duty, which could mean that the agents of later times would be better able to act morally than those of previous generations. This reading would also contradict the fundamental Kantian perspective that all men are morally responsible without any qualification; that is, that there is a universal standard of judgment of merit or guilt regardless of the historical period in which the agents find themselves. This criticism was formulated and discussed, according reverse temporal order, by Stern, P.: *The problem of history and temporality in Kantian ethics*. In: *Review of Metaphysics*, 1986, n. 39, pp. 505–545, p. 534, Arendt, H.: *Lectures on Kant’s political philosophy*. Ed. Ronald Beiner. Chicago: Chicago University Press, 1982, p. 77, Galston, W. A.: *Kant and the problem of history*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1975, p. 233, and Fackenheim, E. L.: Kant’s concept of history. In: *Kant-Studien*, 1956/57, n. 48, pp. 381–398, p. 392; 397). There is another even more radical version of this critique made by Medicus (Medicus, F.: *Kants Philosophie der Geschichte*. In: *Kant-Studien*, 1902, n. 7, pp. 1–22 and pp. 171–229), i.e., that the human generations are not viewed as the means for future generations, but the human species itself is taken as the means for a Nature conceived as a metaphysical entity. Kant was aware of these kinds of criticism because he himself reviewed and answered a similar criticism formulated by his former pupil, Herder in 1785. Herder’s critique to Kant’s philosophy of history follows two directions: on the one hand attributing to it the status of an averroen philosophy, “according to which the whole human species possesses but one mind, and that indeed of a very low order, distributed to individuals only piecemeal.” (Herder, J. G.: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Wiesbaden: Fourier Verlag, 1985, p. 403). On the other hand, pointing out that for Kant the existence of past generations is justified in view of the development of future generations, which transforms individuals into mere means, in other words, it would be a kind of an instrumentalization of individuals. Kant answers to these criticisms in two ways. First, he denies that there is a contradiction at say that the species can reach full development, but not the single individual, because only there would be a contradiction if we claimed that the species can develop, but not the individual, because this would mean the same as to say that no individual horse has horns, but the equine species has. Said another way, there would be a contradiction if the individual could not develop, but there is no contradiction if he just cannot reach the fullness of his development. Secondly, regarding the criticism of instrumentalization, Kant does not offer a clear response, but it can be inferred when he says that despite no individual can achieve their determination, he/she must guide all his efforts to conform with the intention of providence, i.e., the completeness of the development of the individual’s dispositions is presented only as a regulative ideal that is very useful to guide their efforts in order to be conform with Providence’s intentions, which are, in turn, the same as sustained by the pure practical reason. One aspect often inconsiderate in Kantian theory

to emphasize in this excerpt is the *disinterest* which can be perceived (not always, but often) when the generations work to provide “better living conditions” to the future generations, even disregarding of whether they have a family relationship. *It is an indication, a sign, that can and has to be interpreted as an “incorporation” of that unselfish interest of pure reason.* In another excerpt of *TP* the same aspect is approached:

This hope [*Hoffnung*] for better times, without which an earnest desire to do something profitable for the general well-being would never have warmed the human heart, has moreover always influenced the work of well-disposed people; and even the good Mendelssohn must have counted on it when he exerted himself so zealously for the enlightenment and welfare of the nation to which he belonged. For he could not reasonably hope [*hoffen*] to bring this about all by himself, without others after him continuing along the same path. Confronted by the sorry sight, not so much of those troubles that oppress human beings from natural causes as rather of those that they themselves inflict upon one another, the mind is nevertheless cheered up by the prospect that matters could become better in the future, and indeed with **unselfish benevolence**, since we shall be long in our graves and shall not harvest the fruits we have helped to sow. (*TP*, AA 08: 309. **Bolds added**)

This excerpt shows very clearly how hope and unselfish benevolence (which in this case is the same concept as disinterested interest, but with other terminology) are closely bound in the field of history of philosophy. After the death of Frederick William II in 1797 and the weakening of the law of censorship, Kant returns to this subject in the *Conflict of the faculties*, but with a special focus on the occurrence of French Revolution:

Concerning an occurrence in our time which demonstrates this moral tendency of the human race. This occurrence consists neither in momentous deeds nor crimes committed by human beings whereby what

of the regulative ideal is that, although it always remains an ideal, that is, although it is a concept that can never be schematized, no-one can never define a priori how much of it can be empirically accomplished. According to Kant, the practical ideas can really be given in concrete, but only in part. “Its execution is always bounded and defective, but within bounds that cannot be determined, hence always under the influence of the concept of an absolute completeness.” (*KrV*, B 385) “For whatever might be the highest degree of perfection at which humanity must stop, and however great a gulf must remain between the idea and its execution, no one can or should try to determine this, just because it is freedom that can go beyond every proposed boundary.” (*KrV*, B 374) This position is also founded in *IaG*, when Kant says that the reason could have inspired the States to enter into a federation of peoples without they having gone through so much devastation, shipwrecks and the overall exhaustion of their internal forces (Cf. *IaG*, AA 08: 24). That is, the human being could anticipate its terminal end if we heard the moral commandment.

was great among human beings is made small or what was small is made great, nor in ancient splendid political structures which vanish as if by magic while others come forth in their place as if from the depths of the earth. No, nothing of the sort. It is simply the mode of thinking of the spectators which reveals itself publicly in this game of great revolutions, and **manifests such a universal yet disinterested sympathy** [*allgemeine und doch uneigennützige Theilnehmung*] for the players on one side against those on the other, even at the risk that this partiality could become very disadvantageous for them if discovered. **Owing to its universality, this mode of thinking demonstrates a character of the human race at large and all at once**; owing to its disinterestedness, a moral character of humanity, at least in its predisposition, a character which not only **permits people to hope** [*hoffen läßt*] for progress toward the better, but is already itself progress insofar as its capacity is sufficient for the present. (SF, AA 07: 85. 1-18. **Bolds added**)

This disinterested and universal mode of thinking ‘proves the existence of a moral character in mankind and the reality of the progress.’ The power of this ‘proof’ must be put in context of a theory of the rational belief. After all, it is empirically verifiable that there was a considerable amount of people (monarchists, aristocrats and supporters in general) who were completely averse to French Revolution. In this case, in any form it would be possible to legitimate in a strictly theoretical sense an affirmation as the following: “this revolution, I say, nonetheless finds in the hearts of **all spectators** (who are not engaged in this game themselves) a wishful *participation* that borders closely on enthusiasm the very expression of which is fraught with danger” (SF, AA 07: 85. 24-27. **Bolds added**). Therefore, it is important to emphasize that the historical sign *only indicates* something [*als hindeutend*]⁴. Because of our rational organization even the *weak evidence* [*schwachen Spuren*] of the approach of the end are very important (Cf. IaG, AA 08: 27). This indication only has theoretical value when it is thought of in the context of a *practical regulative knowledge*. This theory, whose attribution is essentially practical, has legitimacy for pointing to some events and *interprets* them *as if* they were proofs. In other words, through the practical interest of the pure reason one can interpret certain events as if they were an “empirical manifestation” of the moral disposition of the human being.

^{2nd} Aspect: *The particularity for granting the status of belief*. In the third question of the pure reason, Kant neither uses the verb “can” [*können*], nor the verb “should” [*sollen*], but the verb “to allow” [*dürfen*]. The answer to a question made with the verb can (*was kann ich hoffen?*) would be an answer that should be

⁴ For a similar analysis of this figure of the historical sign, see Hamm, Ch.: Sobre a sistematizabilidade da filosofia kantiana da história. In: *Veritas*, 2005, v. 50, n. 1, pp. 67–88, p. 84f.

placed in the field of the possible knowledge. It would be an empirical question with an equally empirical answer, because the question refers to all hopes that in fact the individuals may have, such as getting rich through a game of chance or finding the love of life. In this case, every representation of a desired future would be legitimate answers, as far as they do not contradict the laws of possible experience, because in this case they would be empty desires, such as the desire of breaking the laws of gravity and fly without the aid of instruments. However, a question made with the verb “should” [*was soll ich hoffen?*] would be, in principle, meaningless, because it is possible to impose someone what to do, but one cannot impose what one should hope.⁵

The verb “to allow” [*dürfen*] implies a practical condition as “if I do what I should, what may I then hope?”. Therefore, the third question of pure reason “is simultaneously practical and theoretical, so that the practical leads like a clue to a reply to the theoretical question and, in its highest form, the speculative question.” (*KrV*, B 833). This means that the answer to this question must refer to what “is” or “would be”, but following the thread of “should”. The answer is not a theory about experience grounded on a theoretical interest of reason, but is a theory about a possible world, as far as we obey our duty. It can be said that the issue about hope has the function of making theoretically conceivable the issue of actualizing the good in a wide sense, which means, to make conceivable the possibility to actualize the *highest good*.⁶ From this, it can be said that the individual attains the right to believe in a universal history only as far as he acts morally. In other words, only the individual who strives to comply with the moral law can have hope that his actions will contribute to the progress, since the right to hope is dependent on the moral action. This conditionality creates a feature of subjectivity in relation to the response, which does not occur regarding the other two questions of pure reason. This “subjectivity” is emphasized by Kant when he uses the first person speech:

For my own part, I nevertheless put my trust in theory, which proceeds from the principle of right, as to what relations among human beings and states *ought to be*, and which commends to earthly gods the maxim always so to behave in their conflicts that such a universal state of nations will thereby be ushered in, and so to assume that it is possible (*in praxi*)

⁵ About the character of belief, see my paper Klein, J. T.: Sobre o significado e a legitimidade transcendental dos conceitos de precisão, interesse, esperança e crença na filosofia kantiana. In: *Revista Veritas*, 2014, v. 59, pp. 143–173.

⁶ Cf. “For it is not always within our power to provide ourselves with happiness, and the course of nature does not of itself conform with merit. Our good fortune in life (our welfare in general) depends, rather, on circumstances that are far from all being in our control. So our happiness always remains a wish that cannot become a hope, unless some other power is added” (*MS*, AA 06: 482.13–16).

and that it *can be*; but at the same time **I put my trust** (*in subsidium*) in the nature of things, which constrains one to go where one does not want to go (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*) **In the latter, account is also taken of human nature**, in which respect for right and duty is still alive, so that **I cannot and will not take** [*halten kann oder will*] it to be so immersed in evil that morally practical reason should not, after many unsuccessful attempts, finally triumph over evil and present human nature as lovable after all. Thus on the cosmopolitan level, too, it can be maintained: What on rational grounds holds for theory also holds for practice. (*TP*, AA 08: 313. 07-19. **Bolds added**)

This peculiar character of the status of belief can be expressed in Kant's terminology asserting that the issue of hope raises only a territory, but not a particular domain in the architecture of the human knowledge.⁷

Therefore, I disagree here to Geismann, who states that:

bezieht sich nur die Frage: Was darf ich hoffen, wenn ich *pflichtmäßig* handle, auf die phänomenale Welt, nicht dagegen die Frage: Was darf ich hoffen, wenn ich *aus Pflicht* handle. Moralität kann als solche in dieser Welt keinen Effekt haben. Also kommt es für einen solchen Effekt auch nicht auf die Triebfeder an.⁸

According to what was shown so far, this reading is mistaken because the pure reason could not answer a question which had the assumption simply as an action *according to duty*. An individual who acts only according to duty has only the right to expect that he will not be punished for any legal institutions, because he respected the external limits of the freedom of others. It is not possible to legitimize any rational hope for this action, after all, the universal history could not be seen as an answer to the action of someone who acted without any intent to which the *rational hope* (belief) aims to answer. In fact, the problem would be even greater, because a person, who acts consciously only according to duty and claims to believe in the progress, would be *lying*.⁹ In other words, this person is aware that his action has no relation to which pure reason prescribes, therefore,

⁷ About the concepts of domain and territory cf. KU, AA 05: 174.

⁸ Geismann, G. *Kant und kein Ende. Studien zur Moral-, Religions- und Geschichtsphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, 110, n. 748.

⁹ Cf. "One cannot always stand by the *truth* of what one says to oneself or to another (for one can be mistaken); however, one can and must stand by the *truthfulness* of one's declaration or confession, because one has immediate consciousness of this. For in the first instance we compare what we say with the object in a logical judgment (through the understanding), whereas in the second instance, where we declare what we hold as true, we compare what we say with the subject (before conscience). Were we to make our declaration with respect to the former without being conscious of the latter, then we lie, since we pretend something else than what we are conscious of." (*MpVT*, AA 08: 267. 27-35)

it cannot have any relation to what pure reason can answer regarding the issue of hope, namely, about legitimacy of belief in a continuous moral progress of the human species. In this sense, a strictly legal reading of the philosophy of history faces a strong systematic difficulty.

3rd Aspect: Hope is not a kind of waiting, but of believing. The third question is not formulated with the verb to wait/to expect [*erwarten*], but with the verb 'to hope' [*hoffen*]. This option also brings drastic consequences to the meaning of the issue itself. In the case of "to expect/to wait" [*erwarten*], the question would require a theoretical answer with a value of truth regarding the future. It could be tested. This test could be made in two ways (by verification or by refutation): coming to the future state in question and then proving its reality; or to the extent that one can assess the validity of the data analysis and the empirical laws from which the prediction is made and coming to the conclusion that the prediction is not satisfactorily grounded. In other words, *to expect/to wait* for something means assenting with some theoretical statement regarding a future event, which is temporally determined and submitted to the laws of experience and the possible knowledge. But *hope*, however, is presented as an assenting that can be neither verified nor refuted theoretically. In this case, the only thing to do is to present empirical experiences that can be *interpreted as evidences or signs of the progress*, that is, they are presented as arguments that intend to turn more theoretically "tangible" the "concreteness" of hope. In this sense, it is possible to read the following passage:

I do not need to prove this presupposition; it is up to its adversary to prove [his] case. (...) It does not matter how many doubts may be raised against **my hopes** [*Hoffnungen*] from history, which, **if they were proved** [*wenn sie beweisend wären*], could move me to desist from a task so apparently futile; as long as these doubts cannot be made quite certain I cannot exchange the duty (as something *liquidum*) for the rule of prudence not to attempt the impracticable (as something *illiquidum*, since it is merely hypothetical); and however uncertain I may always be and remain as to whether something better is to be hoped for the human race, this cannot infringe upon the maxim, and hence upon its presupposition, necessary for practical purposes, that it is practicable. (...) Empirical arguments against the success of these resolutions, which are taken **on hope**, accomplish nothing here. For, that what has not succeeded up to now will therefore never succeed does not even justify abandoning a pragmatic or technical purpose (for example, that of flights with aerostatic balloons), still less a moral purpose that, if only it is not demonstratively impossible to effect it, becomes a duty. (*TP*, AA 08: 309f. **Bolds added**)

Therefore, hope is grounded in the certainty that its resolution cannot be refuted neither by *a priori* arguments, nor by empirical arguments; and

conversely “I rest my case on my innate duty, the duty of every member of the series of generations (...) so to influence posterity that it becomes always better” (*TP*, AA 08: 309). In *ZeF*, this point is reaffirmed:

In this way nature guarantees perpetual peace through the mechanism of human inclinations itself, with an assurance that is admittedly not adequate for *predicting* its future (theoretically) but that is still enough for practical purposes and makes it a duty to work toward this (not merely chimerical) end. (*ZeF*, AA 08: 368. 15-20)

In *SF*, Kant questions once again “how is a history a priori possible? - Answer: if the diviner himself *makes* and contrives the events which he announces in advance.” (*SF*, AA 07: 79f. 23-02. It is an ironic answer to those who believe it is possible to offer a theoretical and determining answer to this question, that is, while *waiting* for an event. But in the following excerpt, although the vocabulary is not always as rigorous as in other texts, since Kant uses the verb *erwarten* in many formulations, it is clear by the context that it is about the legitimacy of hope. Only on this reading key it is possible to make the following text coherent:

For we must also not hope for too much from human beings in their progress toward the better lest we fall prey with good reason to the mockery of the politician who would willingly take the **hope** of the human being as the dreaming of an overstressed mind.*

* (...) However late it may be, to hope someday for the consummation of a political product, as it is envisaged here [Plato’s *Atlantica*, More’s *Utopia*, Harrington’s *Oceana* and Allais’s *Severambia*], is a sweet dream; but that it is being perpetually approached is not only thinkable, but, so far as it is compatible with the moral law, an obligation, not of the citizens, but of the sovereign. (*SF*, AA 07: 92. 07-10)

Legitimate hope refers to something that can never happen in a complete and finished form, because to the human being “only the approximation to this idea is laid upon us by nature” (*IaG*, AA 08: 23. 24-25). Believing that this could indeed be held completely would be a ‘dreaming of an overstressed mind’, but not a rationally grounded hope.

Since the universal history is not a narrative thought in the field of prediction, a conformist interpretation, according to which the individuals could simply comfortably await the arrival of a better future, is excluded. Conversely, the universal history is presented as an answer that prevents the individual from slowly becoming a misanthrope. In this sense the possibility of a universal history is put in *TP* in the context of the issue of whether the humankind can be loved or

if it should be a scorned object, to which one does good, but rolls the eyes with contempt (Cf. *TP*, AA 08: 307. 05-08). Therefore, Kant emphasizes that:

Such a *justification* of nature – or better, of *providence* – is no unimportant motive for choosing a particular viewpoint for considering the world. For what does it help to praise the splendor and wisdom of creation in the nonrational realm of nature, and to recommend it to our consideration, if that part of the great showplace of the highest wisdom that contains the end of all this – the history of humankind – is to remain a ceaseless objection against it, the prospect of which necessitates our turning our eyes away from it in disgust and, in despair of ever encountering a completed rational aim in it, to hope for the latter only in another world? (*IaG*, AA 08: 30. 21-28).

Before moving to the next aspect it is important to make a consideration regarding a possible issue on the application of the concept of belief/faith to the idea of a universal history.¹⁰ In this case, what is the meaning of belief in the case of history? The belief refers indirectly to a transcendent object, in the sense that it presupposes that the world was created in a way that it is not contradictory to the process of moralization. In this sense, the moral law has no strength enough for sustaining the reality of the progress (the thesis 'should implies can' doesn't apply here¹¹), but it must be assumed that there is no element in the anthropological constitution of the human being that prevents him of creating extended plans (intersubjective, intercultural, intergenerational) that promote the Enlightenment, that is, the assumption that humankind is not opposed to enlightenment. This assumption depends on a teleological understanding of the world, which, in turn, refers on the concept of a good and wise creator of the world (an object that transcends the limits of the human experience). Therefore, one can speak of a belief regarding universal history in a derivative sense.

4th Aspect: Two different answers for two distinct perspectives. According to Kant, "every hope is related to happiness", but this hope must be seen also as bounded to the moral law, not as prudence rule, but as a law that seeks only *the merit of being happy*. But, at least in *KrV*, the concept of happiness that comes as an answer to hope is not a common and empirical concept of happiness, which is not more than an ideal of the imagination. As Düsing demonstrates in a very convincing way,

¹⁰ I want to thank Hans Christian Klotz for calling this point to my attention.

¹¹ About this see Allison, H.: The gulf between nature and freedom and nature's guarantee of perpetual peace. In: *Eighth international Kant-congress*. Milwaukee: Marquette University Press, 1995, v. 1, pp. 37–49, p. 46; Kleingeld, P.: *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995, p. 55.

Kant stellt damit in den *Reflexionen* der siebziger und der frühen achtziger Jahre und z. T. auch in der *Kritik der reinen Vernunft* einen Begriff der Glückseligkeit auf, der von seinem späteren Begriff der Glückseligkeit deutlich unterschieden ist. (...) Die Glückseligkeit als Bestandteil des höchsten Gutes kann also nicht empirisch bedingt sein. Sie muß vielmehr als intellektuelle Glückseligkeit vorgestellt werden. (...) Diese Glückseligkeit ergibt sich aus der freien Einwilligung des Einzelnen in das Gesetz des allgemeinen Willens; das Bewußtsein dieser Zusammenstimmung ist nach Kant selbst schon ein Zustand des Glücks und der Freude, die hier rein intellektuell sind. (...) [Also] Die wahre Glückseligkeit ist nicht die Befriedigung natürlicher Bestrebungen, Antriebe und Bedürfnisse, d. h. sie ist nicht physisch, sondern muß, da sie notwendiger Erfolg der Sittlichkeit innerhalb des höchstens Gutes sein soll, als Glückseligkeit der "Verstandeswelt" vorgestellt werden.¹²

In other words, it is important to emphasize here that when Kant affirms in *KrV* that all hope of the pure reason is directed to the happiness, in this case, "Glückseligkeit ist eigentlich nicht die (größte) Summe des Vergnügens, sondern die Lust aus dem Bewustseyn seiner Selbstmacht zufrieden zu seyn" (*Refl* 7202, AA 19: 276), as autarchy of pure reason. This concept of happiness, as positive self-contentment, loses its meaning, according to Düsing, and it is replaced in the *KpV* by a mere 'negative self-contentment', in the sense of a conscience of independence of self-determination regarding sensitive impulses. However, I disagree with Düsing, because it seems that there are three distinct concepts of happiness in *KpV*: the first, a "merely empirical" concept, as ideal of the imagination (Cf. *KpV*, AA 05: 22-28); the second, a negative self-contentment that represents, as emphasized by Düsing, a conscience of the independence of its self-determination which, in this case, has nothing to do with the concept of higher good (Cf. *KpV*, AA 05: 116-118); and the third concept, which is thought as the element of the highest good. This third concept is represented as an ideal of practical reason that has to think on a system in which the virtuous individual is recompensed by his action. In this case, the human being needs elements of the first concept of happiness, that is, must relate to a present positivity in the satisfaction of the sensitive impulses, but also needs elements of the second concept, i.e., must be a consequence of a will determined by moral law. In other words, the third concept of happiness is not merely negative, because it is nor a mere contentment knowing that one has acted out of duty, but it is also not merely empirical, because it does not depend on a simple ideal built by the faculty

¹² Düsing, K.: Das Problem des höchstens Gutes in Kants praktischer Philosophie. In: *Kant-Studien*, 1971, n. 62, pp. 5-42, p. 23f.). See also Düsing, K.: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*. Bonn: H. Bouvier, 1968.

of imagination. It is possible to state that the third concept of happiness represents a world in which empirical consequences of the good actions of the moral subject would also bring beneficial results. In other words, it is the representation of an empirical world that would be according to the wishes of a moral individual instead of a representation that is according to the selfish wishes of some subject.¹³ It seems that this is exactly the definition of happiness that constitutes the third concept:

Happiness is the state of a rational being in the world in the whole of whose existence *everything goes according to his wish and will*, and rests, therefore, on the harmony of nature with his whole end as well as with the essential determining ground of his will. (KpV, AA 05: 124. 21-25)

The relation between hope and this moral concept of happiness can also be double, depending on the relation in which the agent is represented. It is suggested here that the third issue of pure reason can be separated in two different questions: (3.1) 'When I do what I should, what may I wait *for me*?'; or (3.2) 'When I do what I should, what may I wait *for humankind*?'. Naturally, the answers to each of these questions are different, although they have common elements.

In the first case, the answer focuses on the perspective of the moral individual and refers to an after-world, because the rules of nature cannot be broken by any divine interference. In this sense, the representation of a highest good can only be thought in a legitimate way in a world that is not the empirical one we know, by consequence, this representation needs the postulates of the existence of God and the immortality of the soul.

In this sense, the rational religion offers an answer to the question about the hope from the point of view of the individual agent and it cannot be linked to any universal history *in strict sense*, because

we cannot expect to draw a *universal history* of the human race from religion on earth (in the strictest meaning of the word); for, inasmuch as it is based on pure moral faith, religion is not a public condition; each human being can become conscious of the advances which he has made in this faith only for himself. (RGV, AA 06: 124. 11-13)

Moreover, the answer to this question is rather precarious, because the "after-world" remains completely unrepresentative in the sense that it overcomes even the symbolic and regulative capacity of reason. In other words, besides the postulates it is not possible to think any other symbolic content regarding

¹³ Kleingeld, P.: *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, 1995, p. 153f. also defends an interpretation that follows this reasoning.

what this condition would be.¹⁴ Therefore, in the book *RGV*, the rational discourse ends up restricting itself to a moral criticism to the institutions and to Bible's representations.

In the second case, the answer focuses on the individual as member of a species and the progress that needs to occur in *this world*. When the duty is fulfilled, then reason focuses on the issue regarding what consequences it can hope for other human beings in the world. Therefore, the second perspective of the question focuses on the future history of the humankind. But to answer this question there must be an extensive theory regarding the relation between human history and nature, because the representation of an "intention of the Nature" and a teleological theory is the only rational way to establishing a rational link between the two forms of legislation, namely the moral law and the laws of nature. This happens due the rational need involved in the idea of nature itself, as a system of laws that cannot be broken, since they are in movement. Even a teleological nature must respect this criterion, that is, if there is a teleology, it must be present in all nature (present, past and future) and in all fields (from the micro-organisms to the humankind, understood as species, that is, not restricted to a cultural field). Therefore, the representation of a teleological nature in Kant's perspective is extremely formal, restricting itself only to aspects that are very general regarding the way in which is possible to think that moral actions have positive effects on the progress of humankind.

The perspective of teleological nature does not claim more than the existence of a moral disposition that can be empirically actualized from the individual and collective intentional efforts in the creation of institutions that maintain and promote freedom. To be able to think of an *indefinite* and *constant progress* towards the development of freedom it is necessary to assume *mutatis mutandis* in the philosophy of history two "postulates", which will form the basis to think on a moral teleology, that is, first, the postulate of the existence of a Nature wisely organized according to the intention of a wise and moral Creator, and second, the

¹⁴ Trying to theorize about the immortality of the soul, for example, leads to the puzzles which one can hardly believe that Kant worried (Cf. Beck, L. W.: *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. London/Chicago: University of Chicago Press, 1960, 270f.). In *RGV* Kant explicitly suggests that the objects of the religious belief must be interpreted as regulative principles and not as constitutive and dogmatic principles: "In general, if, instead of [extending it to] the *constitutive* principles of the cognition of supersensible objects into which we cannot in fact have any insight, we restricted our judgment to the *regulative* principles, which content themselves with only their practical use, human wisdom would be better off in a great many respects, and there would be no breeding of would-be knowledge of something of which we fundamentally know nothing - groundless though indeed for a while glittering sophistry that it is, at the end unmasked as a detriment to morality." (*RGV*, AA 06: 71n.)

postulate of the immortality of the species.¹⁵

In this sense, the concept of happiness that can be represented in the field of philosophy of history is neither a concept valid for the moral agent as individuum, nor a concept regarding merely the satisfaction of empirical wishes. It is a sort of *rational contentment regarding the natural condition of humankind in the world and not a sensitive satisfaction with its current historical and empirical state*. The following excerpts should be understood in this sense:

Nature has willed that the human being should produce everything that goes beyond the mechanical arrangement of his animal existence entirely out of himself, and participate in no other happiness or perfection than that which he has procured for himself free from instinct through his own reason. (IaG, AA 08: 19. 18-22)

The natural incentives to this, the sources of unsociability and thoroughgoing resistance, from which so many ills arise, which, however, impel human beings to new exertion of their powers and hence to further development of their natural predispositions, thus betray the ordering of a wise creator; and not the hand of an evil spirit who might have bungled his splendid undertaking or ruined it in an envious manner. (IaG, AA 08: 21f. 35-04)

The role of the human being is thus very artificial. How it is with the inhabitants of other planets and their nature, we do not know; if, however, we discharge well this commission of nature, then we can well flatter ourselves that among our neighbors in the cosmic edifice we may assert no mean rank. Perhaps among them every individual might fully attain his vocation in his lifetime. With us it is otherwise; only the species can **hope** for this. (IaG, AA 08: 23n.)

And thus the result of an oldest history of humanity attempted by philosophy is contentment with providence and with the course of things human on the whole - which does not start from good and progress toward evil, but develops gradually from the worse toward the better; and each of us, for his part, is called upon by nature itself to contribute as much as lies in his power to this progress. (MAM, AA 08: 123. 23-27)

¹⁵ About the possibility of thinking universal history, I agree in some aspects with Lindstedt D.: Kant: progress in Universal History as a postulate of practical reason. In: *Kant-Studien*, 1999, n. 90, pp. 129-147. In order to avoid mistakes, what is said about the immortality of the humankind is not that it is immortal, because it is known that it is mortal. What one does not know is if it will necessarily perish. Because of the theoretical uncertainty of its future, it is assumed that for the purposes of representation of an infinite progress, that the species is immortal. Therefore, the postulates of the immortality and the immortality of the species have differences.

Therefore, it must be clear that Kant's philosophy of history seeks to dispel a possible dissatisfaction of the moral man with the world and with the providence, but not the dissatisfaction in relation to what he made of himself. Besides, the contentment with the providence can only be the result of a deserving to be happy, that is, a contentment that rational moral being can feel as far as he gains the right to believe that his actions are contributing to the moral progress of humankind.

The difference between the philosophy of religion and the philosophy of history is a consequence of addressing separately the question of the highest good. Both can be seen as distinct answers, but complementary to the question of hope. While the first answer points towards the individual perspective and an *after-world*, the second answer points towards the relation of the individual and its species, which needs to be restricted to the field of *this world*. In this sense, all the literature regarding Kant's problematic of the highest good can be placed on a new field. It is not necessary to deny the legitimacy of one approach over another, because both readings are not mutually exclusive.¹⁶

As far as the answer to the question (3.2) 'When I do what I should, what may I expect for *humankind*?' necessarily presupposes a bond between the Nature and freedom in *this world*, it is not enough to simply state that this bond is possible (logical possibility), it is necessary to show *how* indeed it is possible (real possibility). It is about presenting a theory that is capable to ensure the possibility of thinking the actualization of the highest good. In this sense, the answer to the question of hope related to the humankind is necessarily bond to a teleology, which is developed in a definitive form in the *KU* as a form of teleological judgement. This will remain as an important difference between the philosophy of history and the philosophy of religion, namely the universal history is essentially teleological, while the religion, in a strict sense, cannot be more than a "opaque place" recognized as possible and that can be occupied by the criticism of the historical religions from the point of view of the true religion.

Anyway, a moral teleology can lead to a moral theology, because both aspects of the question "what may I hope?" can be seen as coordinated. This is exactly what happens at the final paragraphs of the third *Critique*. In this sense, it may be said from a thinker with a strong systematic concern as was Kant that if he answered the first question "what can I know?" in the first *Critique* and the

¹⁶ In this case, against Förster, E.: "Was darf ich hoffen?" Zum Problem der Vereinbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft bei Immanuel Kant. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1992, n. 46, pp. 168–185, p. 184f., it is possible to say that in the *RGV* it is not a text that seeks to defend a God that will ensure the concordance between happiness and worthiness to be happy in this world. Besides, the thesis of Förster that the question about the fact that the hope disappears completely in the *Opus postumum* does not seem to be an argument sufficient to sustain that this question is not important for Kant.

second question “what should I do?” in the second *Critique*, then would be no wonder that he had tried to offer a satisfactory answer to the third question “what may I hope?” in the third *Critique*.¹⁷

Abstract

Kant's Idea of a Universal History as an Answer to the Question of Hope

In this paper I defend the thesis that Kant's philosophy of history is systematically integrated into transcendental philosophy as it represents the project of a narrative that answers the question of the legitimate hope of pure reason.

Key words: Kant, universal history; hope; disinterestedness

Zhrnutie

Kantova idea všeobecných dejín ako odpoveď na otázku nádeje

Predkladaný príspevok zastáva tézu, že Kantova filozofia dejín je systematicky integrovaná do transcendentálnej filozofie vzhľadom na to, že reprezentuje taký projekt narácie, ktorý odpovedá na otázku legitímnej nádeje čistého rozumu.

Kľúčové slová: Kant, všeobecné dejiny, nádej, nezaujatosť

Prof. Dr. Joel Thiago Klein

Departamento de Filosofia, Centro de Ciências Humanas Letras e Artes

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Natal – RN, Brazil

jthklein@yahoo.com.br

¹⁷ In this sense, paraphrasing the suggestion of Thies, Ch.: Was darf ich hoffen? Kants „dritte Frage“ in seiner dritten Kritik. In: Kern, U. (Hrsg). *Was ist und was sein soll*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007, pp. 301–318, p. 318. However, stating this does not mean saying that when Kant wrote this text in the first *Critique*, he wanted to answer it only in the third, because it is well known that, in that moment, Kant believed that the *Critique of the pure reason* would be the only critical work, which would be sufficient to handle both theoretical and practical philosophy.

Fenomén vznešeného bol už od čias Pseudo-Longina chápaný ako najvyšší cit, ktorý udivuje, očarí alebo otrasie takou ohromnou silou, že ovládne každého poslucháča neodolateľnou mocou. Pokus opísať tento fenomén bol počas dejín uskutočnený mnohokrát. V XVIII. storočí patrili medzi najväčšie a najdôležitejšie Kantova a Burkova koncepcia, zatiaľ čo v súčasnosti Adornova a Lyotardova. V tomto príspevku mi nejde o predstavenie základov týchto koncepcií, iba o preukázanie zmien, ktoré sa uskutočnili v myslení o umení v XX. storočí. Ako tvrdia súčasní estetici, zmena sa uskutočnila na prelome XIX. a XX. storočia súčasne s úpadkom mimetickosti, snahy o hľadanie harmonickej formy a samotnej kategórie krásna, takej dôležitej pre starovekých Grékov či talianskych renesančných maliarov. Neznamená to, že fenomén krásna prestal mať hodnotu pre súčasných ľudí, ale len toľko, že vo svete avantgardy vystupuje často ako druhoplánový.

Na tomto mieste by bolo vhodné pripomenúť stanovisko Berďajeva, ktorý vo svojej eseji venovanej Piccasovmu umeniu poznamenáva, že umelci čoraz intenzívnejšie ukazujú, že pokus predstaviť materiálnym spôsobom estetické idey je odsúdený na neúspech. Jediné, čo ostáva Picassovi, je ukázať rozbitie formy, ktorá nie je schopná zachytiť dokonalú obrazotvornosť tvorivej predstavivosti. Expresia dostupná predstavivosti sa zatiaľ prezentuje ako čosi nepredstavené. Lyotard tu hovorí o immateriálnosti umenia a snaží sa ju založiť na kantovskej kategórii vznešeného. Podľa francúzskeho filozofa je vo fenoméne vznešeného najzávažnejšie zlyhanie obrazotvornosti. Pocit bezmocnosti obrazotvornosti vedie k prekračovaniu hraníc umenia smerom k etickosti. Vznešenosť sa líši od krásna o. i. tým, že krásno sa objavuje tam, kde je obrazotvornosť v stave dať formu matérii, dať chaosu dojmov formu celistvého systému. Lyotard tu píše aj o „podrobení“ matérie formou, preto vznešenosť v umení bude pre neho svojským zbavením sa zmyslového a materiálneho elementu a spája sa tiež s pocitom odporu, ktorý kladie umelcovi materiál nevyjadriteľná v predstave. Každý umelec cíti odpor materiálu, ktorý musí naviesť na prijatie určitej formy, no aspoň v predstave krásna čiastočne víťazí, keďže obrazotvornosti sa darí nájsť

najvhodnejší systém, avšak v predstave vznešenosti sa celý pôžitok zakladá na zlyhaní obrazotvornosti a odkrytí idey nekonečnosti, resp. slobody práve vďaka obmedzeniam obrazotvornosti.

Lyotard, odvolávajúc sa na Kanta, v krátkom spise s názvom *Po vznešenosti: pozícia estetiky* poznamenáva:

„V ‚situácii‘ vznešenosti to, čo je možné definovať ako Absolútne, absolútnu veľkosť či absolútnu príčinu (alebo silu), sa stáva *kvázi*-vnímaným v dôsledku neschopnosti obrazotvornosti. Absolútne, o ktorom sa hovorí, nie je ničím iným ako objektom Idey rozumu.“¹

V podstatnej miere sa Lyotardova interpretácia fakticky zakladá na kantovskej estetike. V *Kritike súdnosti* Kant uvažuje, že krásno sa od vznešenosti líši viacerými zásadnými rysmi. Predovšetkým krásno má svoj predmet, špecifickú formu: prírodnú alebo umelo vytvorenú umelcom, zatiaľ čo fenomény, ktoré označujeme menom vznešenosti, nemusia mať nevyhnutne formu. Bolo by ťažké vysledovať akúkoľvek formu v rozbúrenom oceáne či v búrke s bleskami.

„Krása v prírode sa vzťahuje na formu predmetu, ktorá sa zakladá na obmedzení. Vznešenosť je možné nájsť v objekte nemajúcom formu, ak v ňom alebo ako jeho príčina je prezentovaná *n e o h r a n i č e n o s ť*, pričom je zároveň primyslená jej totalita. Takže sa zdá, že ako krásno sa chápe znázornenie [*Darstellung*] neurčitého pojmu rozvažovania, ako vznešenosť zase znázornenie [*Darstellung*] neurčitého rozumového pojmu.“²

Po druhé: pretože sa krásno spája s vhodnosťou formy, hodnotený predmet sa nám zdá stvorený akoby podľa našich poznávacích schopností. S pocitom vznešenosti je to naopak: aj keď ho vyvoláva objekt, ktorý má formu, napr. pyramídy, aj tak sa objavuje veľmi špecifický pôžitok až vtedy, keď sa forma zdá nezhodná s našimi kognitívnymi schopnosťami a obrazotvornosť ako schopnosť znázorňovania sa zdá neschopná vytvoriť predstavy. V dôsledku toho, čím väčšie násilie spôsobíme obrazotvornosti, tým silnejší pocit vznešenosti sa prejaví.

„[...] krásna v prírode sa (spontánne) spája s vhodnosťou formy, vďaka čomu sa zdá objekt vopred určený [*vorherbestimmt*] pre našu súdnosť, skrz čo sa on sám v sebe stáva predmetom páčenia sa. Avšak to, čo v nás budí pocit vznešenosti, bez sofistiky, ale iba v samom výraze, môže sa čo do formy zdať v rozpore s účelom našej súdnosti a nezodpovedajúce našej schopnosti znázorňovania predstav [*Darstellungsvermögen*]. Výsledkom je, že to, čo nejako znásilňuje obrazotvornosť, ostáva aj mimo toho posudzované ako vznešenejšie.“³

¹ Lyotard, J.-F.: Po wzniosłości: stanowisko estetyki. In: *Teksty Drugie. Teoria literatury, krytyka, interpretacja*. 1998, 4, Prel. A. Klubka.

² Kant, I.: *Krytyka władzy sądzienia*. Toruń, 2014, s. 117.

³ Ibid., s. 118.

Po tretie, prinajmenšom podstatné je z hľadiska lyotardovskej estetiky, že v nás krásny predmet budi nezaujatý pôžitok, zatiaľ čo pocit vznešenosti sprevádza tzv. negatívny pôžitok zmiešaný s obdivom i úctou.

„Poslední zalíbení je svým charakterem také silně odlišeno od prvního zalíbení tím, že toto (krásno) přímo obsahuje pocit podpory života a je proto slučitelné s půvaby a s hrou obrazotvornosti, kdežto druhé zalíbení (pocit vznešenosti) je libost, která vzniká jen nepřímou, totiž tak, že je vytvářena pocitem okamžitého zabrzdění životních sil a nato jejich ihned následujícím a o to silnějším výlevem, tedy jakožto dojetí, jak se zdá, není hrou, ale vážností v činnosti obrazotvornosti. Proto je také neslučitelné s půvaby, a protože je mysl předmětem nejen přitahována, ale střídavě také stále znovu odpuzována, obsahuje zalíbení ve vznešenosti nejen pozitivní libost, ale spíše obdiv nebo úctu, to znamená, že zasluží být nazváno negativní libostí.“⁴

Základom utvorenia takéhoto pocitu vznešenosti v nás sú obmedzené schopnosti našej obrazotvornosti, ktoré sa nemôžu zjednotiť v jednu predstavu takých javov ako absolútnej veľkosti v prípade matematickej vznešenosti alebo sily v prípade dynamickej vznešenosti. Až tvárou v tvár zlyhaniu obrazotvornosti si uvedomujeme, že idey nekonečnosti a slobody, ktoré máme, nie sú dôsledkom empirickej skúsenosti či práce intelektu, ale istým nadzmyslovým substrátom, ktorý máme.

To, čo je absolútne veľké, ponad všetku mieru veľké, čo je meradlom seba samého⁵ – tvrdí Kant – sa vymyká pojmom intelektu, pretože tie vždy vyžadujú určitú mieru a nikdy neposkytujú „absolútny pojem veľkosti, ale iba porovnateľný pojem“⁶. Keď máme na mysli absolútne veľkú vec, nedisponujeme žiadnym objektívnym meradlom. Miera nám môže jedine povedať, čo je veľké, ale nikdy nám nepovie, čo „je veľkosť“⁷. V tom druhom prípade nehľadáme meradlo za javom, ale v ňom samotnom. V dôsledku toho nemôžeme vysledovať vznešenosť v „predmetoch prírody, ale jedine v našich ideách“⁸. A v tomto bode, podľa Kanta, tkvie zásadný rozdiel medzi krásou a vznešenosťou. Krása je vždy spojená s konkrétnou podobou objektu, hoci sa vymyká konkrétnym definíciám. Vznešenosť zase môžeme nájsť v objekte nemajúcom špecifický tvar, napríklad v letnej búrke, búrke na mori, ostrých štítoch hôr. Pri uvažovaní o nich sa v nás rodia dojmy neohraničenosti a sily, „ktoré sú však ideami doplnené do celku“⁹. Vznešený nie je preto nikdy predmet, ale nálada ducha vyvolaná špecifickým

⁴ Ibid., s. 117.; v českom preklade: Kant, I.: *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon, 1975, s. 81. (pozn. prekl.)

⁵ Ibid., s. 121.

⁶ Ibid., s. 121.

⁷ Ibid., s. 121.

⁸ Ibid., s. 124.

⁹ Ibid., s. 131.

fenoménom, ktorým odkazujeme na našu vlastnú ideu nekonečnosti. Tento proces prebieha nielen v prípade, keď nemôžeme javy pochopiť pomocou intelektu, ale rovnako pri zlyhaní obrazotvornosti.

Na jednej strane skúsenosť vznešenosti je sprevádzaná pocitom nepríjemnosti. Tu zisťujeme, že naše poznávacie schopnosti nedospievajú k ohodnoteniu sledovaného javu, a cítime sa malí v porovnaní so silou, ktorá nás obklopuje. Na druhej strane je vzrušujúci pocit pôžitku, keď v sebe objavíme idey rozumu schopné pochopiť udalosť rozvíjajúcu sa pred našimi očami. Spoznáваме tu svoje nadzmyslové určenie, čo sa pre nás vždy stáva zdrojom hrdosti a radosti.

Podľa Lyotarda vznešené javy ukazujú stav, keď príroda neprehovára k človeku zrozumiteľným jazykom, nenavádza intelekt, aby odčítaval znaky prírody cez pocit pôžitku. Vznešená príroda nevysiela pochopiteľné obsahy pre obrazotvornosť, naopak, javy prírody ostávajú intelektom využité na ciele čisto ľudské, napríklad poukázanie na ideu slobody.

„Idea, zvlášť idea čistého praktického rozumu – zákona a slobody –, projektuje vlastnú *quasi*-reprezentáciu v rozkúskovanej obrazotvornosti a dosahuje ju nakoniec sprostredkovaním nedostatku alebo zmiznutia objektov prírody. [...] Takto on [praktický rozum, K. S.] môže zakúsiť seba samého.“¹⁰

Príroda ostane zatiaľ využívaná človekom, kým ten neuchopí vznešené určenie nášho ducha.

V citovaných fragmentoch sa Lyotardovo myslenie ešte príliš nelíši od Kantových úvah. Avšak už sa zreteľne rysuje cesta, ktorá sa stane individuálnym rysom Lyotardovej estetiky. Kantova koncepcia by mala byť použitá skôr na predstavenie prírody, a najlepšie čo najprirodzenejšej, než na umelecké diela. Avšak podľa francúzskeho filozofa vznešenosť slúži človeku na „odstránenie objektov prírody“ a odkrytie svojho vlastného vznešeného účelu nezávislého od prírody, teda na prechod k problémom umenia, ktoré je zrejmom doménou ľudského ducha.

V umeleckých dielach, aj keď sú založené na napodobňovaní prírody, ukazuje umelec svet človeka skrz symbolicky chápané mimetické predstavy. V tomto prípade umelec nejako núti prírodu, aby na seba prevzala kód, ktorý pochádza zo sveta človeka a s prírodou formálne nemá veľa spoločného. Matéria by bola prirodzená, forma je cielene vytvorená prácou ľudského intelektu. Takže ak pri javoch, ktoré opisujeme ako vznešené, nepotrebujeme formu ani celkový systém, potom tu materiál ostáva neusporiadaný, a preto neprinútený prijať význam konkrétneho symbolu pochádzajúceho z ľudského sveta.

Matéria je podľa Lyotarda tým, čo je rôznorodé, neusporiadané, čo zakúšame

¹⁰ Lyotard, J.-F.: Po wzniosłości: stanowisko estetyki. In: *Teksty Drugie. Teoria literatury, krytyka, interpretacja*. 1998, 4, Prel. A. Kluba.

pri estetických „činnostiach“: v jednotlivých zvukoch, nič nenaznačujúcich slovách, nuansách farieb, ktoré ešte neboli podriadené hudobnej kompozícii, systému zaradenia či harmónii farieb. V estetike vznešenosti je prítomný moment „vymykania sa“ matérie znázorňovacej moci obrazotvornosti, a preto nuansy estetických zážitkov v súčasnom umení nie sú podriadené žiadnej znázorňovacej forme. Úlohou umelca bude skôr preukázanie ich prirodzenej dynamiky, rôznorodosti, im vlastnej špecifickosti než ich uzavretie v definovanom, hotovom a od začiatku do konca premyslenom diele. Avšak systém forma – matéria je neoddeliteľne spojený. Je náročné predstaviť si matériu bez formy alebo formu bez matérie. Čo by sa stalo s matériou, ak by nemala žiadnu formu. V dôsledku toho sa podľa Lyotarda matéria stane „immateriálnosťou“. Ako uvažuje I. Lorenc: „*Immateriálne* je tým, čo je rôzne, zvláštne, iné a v zásade neviditeľné.“¹¹ Umenie sa tak stáva konceptuálnym, nepodriadeným pojmom, v tejto veci nie je možné stanoviť formu, vďaka čomu sa zaujímavo vymyká tiež moci žiadostivosti, a tým sa stáva i nezainteresovaným. Immateriálna matéria jednotlivých zvukov a nuáns nie je už súčasťou formy ani zmyslovou akosťou akýchsi objektov, oslobodená od úžitkovej funkcie nadobúda možnosť vyvolať pocity, skúsenosti, emócie, stáva sa nejakým druhom priestoru skúsenosti. Vymyká sa normám a zásadám vnúteným jej skrz určitý jazyk, poriadku hudobnej topológie harmonických zostáv skrz určitú kultúru, tradíciu, módu či zvyky. Staví sa na odpor voči všetkým pokusom uplatňovania špecificky ľudského spôsobu myslenia. Týmto spôsobom Lyotard ukazuje, že estetická skúsenosť je primárna, pretože je založená na vlastnej ľudskej schopnosti pociťovania, ktorá sa vymyká všetkým pokusom uzavretia v pojmoch tvorených tými či onými kultúrami. Skúsenosť zvuku, farby, vône, ako aj slova je zakaždým čímsi špeciálnym, jedinečným, súčasne odhaľujúcim človeka ako bytosť, ktorá nemá moc zachytiť tento zdroj skúsenosti v konkrétnej podobe. Hoci sa obrazotvornosť snaží nájsť systém, ktorý by bol najlepší na odovzdanie sa tomu, čo je materiálne, každý tvorivý čin zlyháva. Obrazotvornosť umelca nie je schopná sa odovzdať rozmanitosti a sile prírodného sveta, ukazuje sa ako nedostačujúca sila i vo chvíli, keď naráža na svoje obmedzenia, keď sa zvuky vymykajú harmonickému systémovému poriadku, vtedy prežívame silu a veľkú rozmanitosť sveta zakúšaného esteticky.

V *Analytike vznešenosti* Kant odkazuje na hranice obrazotvornosti, ale zároveň vďaka tomu ukazuje nadradenosť nadzmyslovej sféry v človeku. Vo chvíli, keď naša biologickosť pociťuje zrážku svojej malosti s niečím vznešeným, objavuje sa v nás pocit mrzutosti. Nie sme dosť silní, mocní na to, aby sme sa postavili moci

¹¹ Lorenc, I.: Estetyczne uzgodnienie jako temat współczesnej fenomenologii francuskiej. In: Lorenc, I. (Ed.): *Fenomen i przedstawienie. Francuska estetyka fenomenologiczna. Założenia/zastosowania/konteksty*. Red. I. Lorenc, M. Salwa, P. Schollenberger, Wydawnictwo IFiS PAN: Warszawa, 2012, s. 84.

prírody. Práve v takom momente tiež zisťujeme, že naše poznávacie schopnosti nedospievajú k ohodnoteniu sledovaného javu, a cítime sa mali v porovnaní so silou, ktorá nás obklopuje. Zároveň však presne v tej istej chvíli zakúšame pocit príjemnosti, keď v sebe objavujeme idey rozumu schopné pochopiť udalosť rozohrávajúcu sa pred našimi očami. Spoznávame tu naše nadzmyslové určenie, čo sa pre nás vždy stáva zdrojom hrdosti a radosti.

Tento moment chýba vo vlastnej Lyotardovej koncepcii. V súvislosti s tým sú závery francúzskeho filozofa úplne iné. Všíma si konkrétne, že sa zdá, že to, čo je rôznorodé, neopakovateľné, nezvyčajné nás núti rešpektovať zákony zmyslovosti. Umelecké dielo nám nemá ukázať naše vznešené, čisto ľudské, duchovné určenie. Práve naopak: umelecká činnosť má za cieľ ukázať, ako nedokáže vrstva kultúry dosiahnuť primárnu skúsenosť.

V súčasnom maliarstve, vizuálnom a hudobnom umení sa sféra zmyslovej skúsenosti vymyká všemožným spôsobom koncepčnému prístupu, pokusom dať jej akýkoľvek zmysel. Zatiaľ čo bola celá tradícia západného maliarstva pokusom ilustrovania určitých jazykových významov, symbolov konkrétnych zmysluplných prezentácií, ktorými sa určovala identita diela, jeho jedinečnosť, významnosť, súčasné maliarstvo sa snaží všetkými silami o rozbitie týchto zväzkov. Týmto spôsobom umelcovi, ktorý vrhá na plátno určité farby, nejde napríklad o poukázanie na existenciu bielej či modrej, prípadne o formálne vzťahy, aké existujú alebo môžu existovať medzi nimi, ale o otvorenie sa konkrétnemu zážitku, skúsenosti, pocitu. Možnosť prítomnosti konkrétnych zmyslových skúseností sa objaví iba pri kontakte toho, čo je utvorené a čo je neutvorené, v svojskej hre toho, čo je prítomné a čo skryté. Umelecké dielo má za cieľ vytrhnúť nás z existujúcich návykov, už raz usporiadaných postrehov, tradičných riešení, stvorených schém, má byť čímisi, čo nás vytrháva zo systému každodennej skúsenosti, istým vytrhnutím, trhlinou, prázdnotou, vďaka ktorej budeme môcť nahliadnuť na svet a na seba z inej, novej, čerstvej perspektívy. Napriek tomu sa Lyotard odvoláva na takých umelcov, akými sú: grafik a maliar Valerio Adamie, konceptualista Husaku Arakawy a pragmatista Daniel Buren, pričom tu ide o spôsob myslenia, ktorý je veľmi blízky efemérnemu/pominuteľnému či kinetickému umeniu. Všetky tieto druhy umenia veľmi výrazne odkazujú na neprekročiteľnú priepasť medzi slovom a zmyslovou skúsenosťou, medzi poéziou, ktorá sa odvoláva na obrazotvornosť a jej schopnosť tvorby obrazov, a taktiež na intelekt a jeho schopnosť syntézy procesu myslenia a výtvarného umenia, ktoré môže bezprostredne pôsobiť na človeka, vystaviť ho pred bezprostrednú empirickú skúsenosť. I keď je Lyotardova koncepcia naskrz moderná a stojí výrazne v opozícii voči klasike a tradičnému mysleniu o umení ako schopnosti napodobenia javov okolo nás, francúzsky estetik sa veľmi výrazne odvoláva ani nie tak na filozofiu Kanta, ale (aj keď možno

nevedome) na iného intelektuála XVIII. storočia, tentoraz francúzskeho: Jeana-Baptista Du Bosa¹². Sme zvyknutí považovať Lessinga za autora priepasti medzi poézou a maliarstvom, avšak tento spôsob myslenia je skorší a pochádza od Du Bosa. Tento krajný empirista a senzualista odkazuje práve na to, že výtvarné umenie by sa malo najviac, ako je to možné, vyhýbať všetkým tým šifram a alegóriám, pretože potom sa namiesto pôsobenia priamo na emócie človeka zaplieta do nepotrebných teoretických úvah, ktoré oslabujú účinok priameho stimulu. Hoci spomínané úvahy pochádzajú z úplne inej epochy a týkajú sa iného spôsobu vnímania umenia, závery sú celkom podobné. Bezprostredná zmyslová skúsenosť pôsobí silnejšie vtedy, keď sa nestanovujú navyše intelektuálne šifry uzavreté v obsahu umenia. Preto čím viac sa umenie približuje čistej zmyslovej skúsenosti, tým väčšia je možnosť odporovať určitej interpretácii. Časom i samotná skúsenosť, ktorá je možná prostredníctvom určitého myšlienkového procesu, sa ukazuje ako výstižnejšie „chápanie“ a „úsudok“ než umenie zapájajúce intelekt ako staviteľa formy.

V eseji *Les Immatériaux*, predstavujúcej teoretický úvod k výstave umenia v Centre Pompidou nazvanej „Immateriály“, sa Lyotard zamýšľa nad prirodzenosťou materiálnosti a zložitou spojenou s týmto pojmom v dnešnej dobe, keď došlo k takému technickému pokroku, že sa staré definície stali neadekvátnymi pre novú skutočnosť.¹³ Cieľom výstavy bolo ukázať návštevníkom, ako súčasné, „nové materiály“ už nie sú materiálne a ako sa to skomplikovalo vo vzťahu k našej súčasnej klasifikácii. Zmeny, ktoré nastúpili, zmenili tak významne vzťah človeka (tvorivý, mysliaci, kreatívny) a matérie (pasívna, poddajná, poslúchajúca), že začíname mať pochybnosti o samej idei ľudstva, ako autorovi, bytosti plánujúcej a projektujúcej umelecké dielo. V klasickej estetike a umení dal umelec matérii istú formu. Čo sa deje s umeleckým dielom, keď prestane existovať vzťah pasívnej hmoty a činnej formy? V estetike po vznešenosti prestáva existovať forma a matéria sa stáva immateriálnou. Môže byť v takejto situácii dielo naďalej pochopiteľné?

Trochu zložitejším spôsobom píše Lyotard o tejto otázke v knihe *Discours, figure*¹⁴. Odvolávajúc sa na idey Freuda, francúzsky filozof vníma figúru-obraz ako čosi, čo usporadúva to, čo je viditeľné, odhalenú črtu istého druhu, tvar, ktorý vidíme. Môže to byť silueta, ktorú s istými ťažkosťami môžeme rozpoznať tak ako v prípade kubizmu. No figúra-forma je ukrytá, neviditeľná, ilustruje spôsob zobrazenia, vnútornú skrytú schému, ktorá rozhoduje o konečnom výzore

¹² Du Bos, J.-B.: *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. Paris: École nationale supérieure des beaux-arts, 1993.

¹³ Lyotard, J.-F.: *Les Immatériaux*. In: *Muzeum sztuki*. Kraków, 2005, s. 221 – 234.

¹⁴ Lyotard, J.-F.: *Discours, figure*. Paris: Klincksieck, 1971.

figúry-obrazu, napr. je to princíp kompozície obrazu alebo spôsob orezania fotografie. Ak sa umenie zameriava len na tento aspekt figúry, potom dostaneme diela napríklad v štyle informelu. Po tretie máme do činenia s neviditeľnou figúrou-matricou, potlačenou v procese tvorenia, veľmi často je za diskurzom a za vedomím.¹⁵ V takom prípade nemôžu byť umelecké diela prítomné v oblasti diskurzu ani v plastickom priestore, pretože sú opozíciou k figurálnosti. Je to práve ten moment, keď obrazotvornosť ako schopnosť tvorby obrazov zažíva fiasko v súlade s Kantovou teóriou vznešenosti.

Moderné maliarstvo na prelome XIX. a XX. storočia si zaumienilo, že nemusí tvoriť figuratívne obrazy, ktoré sú chtiac-nechtiac reflexiou formálnej schémy vytvorenej obrazotvornosťou, avšak nepodliehajú skutočnosti, ale čisto ľudskému spôsobu vnímania sveta, určitému druhu „legitimní konstrukce“¹⁶. Figuratívne maliarstvo zabudlo na to, že za vytvoreným a vedomým zobrazením sa skrýva niečo neviditeľné a potlačené. V eseji *Reprezentace, prezentace, neprezentovatelné* sa píše:

„Převracejí předpokládané vizuální ‚danosti‘ tím, že oblast viditelného skrývá a vyžaduje neviditelné, že není záležitosti pouze oka (vladaře), ale i (toulavého) ducha.“¹⁷

Umelecké diela moderny, pokúšajúc sa uniknúť tendencii ľudskej obrazotvornosti pripravených hotových schém, sa usilujú vyhnúť figuratívnosti, ktorá ponúka dosť jasné a jednoduché riešenia na interpretáciu, avšak predsa príliš schematické a predvídateľné. Formálne maliarstvo je pekným umením, potešujúcim oko a uspokojujúcim vkus. Umenie po vznešenosti, rezignujúc na formu, vyhýbajúc sa krásnu, môže byť vnímané prostredníctvom precízneho vkusu ako nepremyslené, „neforemné“, či dokonca „ohavné“.

„Avantgardní malířství hypoteticky uniká estetice krásna, nedovolává se svými díly ‚zdravého rozumu‘ sdílené rozkoše. Avantgardní díla se běžnému vkusu jeví jako ‚obludná‘, jako ‚beztvaré‘ objekty, jako projevy ryze ‚negativní‘ (úmyslně používám termíny, jimiž Kant charakterizuje okolnosti, vyvolávající pocit vznešenosti).“¹⁸

Nanešťastie, čím viac umelcov sa pokúša prezentovať vo svojich prácach niečo nepredstaviteľné, nediskurzívne a nejednoznačné, tým viac trpí forma diela. Čo je horšie, zahŕňa to problémy s interpretáciou a pochopením diela verejnosťou. Ak sa umelec celkovo a dobrovoľne zrieka formy, potom je príjemca zbavený ustanovených, hotových interpretačných vzorcov. Predmetom umeleckého

¹⁵ Ibid., s. 271.

¹⁶ Lyotard, J. F.: *Reprezentace, prezentace, neprezentovatelné*. In: *Návrat a jiné eseje*. Praha: Hermann a synové, 2002, s. 63

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

diela je idea, tá je však nepredstaviteľná, nemôže byť ukázateľná inak ako iba v symbolickej forme, pretože, ako tvrdí Lyotard, nemožno predstaviť to, čo je absolútne. Jediné, čo ostáva umelcovi, je „negatívna prezentácia“, mimochodom odtiaľ i pokus moderných umelcov referovať na to, čo je vznešené, a nie na to, čo je krásne.

Preklad: Kristián Stacho

Zhrnutie

Fenoménn vznešenosti u Kanta a Lyotardova estetika „po vznešenosti“

Príspevok bude pozostávať z dvoch častí: v prvej časti predstavím hlavné predpoklady kantovskej teórie vznešenosti, v druhej časti význam neskoršieho konceptu Lyotarda, ktorý sa priamo vzťahuje na teóriu filozofa z Königsbergu. Podkladom pre druhú časť príspevku budú dva krátke texty francúzskeho filozofa: v jednom sa píše o súčasnej estetike po vznešenosti, v druhom texte, ktorý je teoretickým úvodom k výstave, na ktorej Lyotard v roku 1985 v Pompidouovom centre prevzal patronát, sa píše o koncepte immateriálnosti (Les Immatériaux). Príspevok má za cieľ čitateľom predstaviť, akým spôsobom má súčasný trend vnímania umeleckého diela ako nehmotnej existencie (napr. u Sartra v podobe analogónu) vplyv na kantovskú ideu vznešenosti.

Kľúčové slová: Kant, Lyotard, estetika, vznešenosť

Abstract

The Phenomenon of Sublimeness in Kant and Lyotard's Aesthetics "After the Sublimeness"

The paper consists of two parts: the first introduces main points of Kantian theory of the sublime, and the second focuses on the importance of this theory on later Lyotard's concept that directly refers to the theory of the philosopher from Königsberg. The second part of the paper is based on two short texts of the French philosopher: first describing contemporary aesthetics after the sublime, and second representing a theoretical introduction to the exhibition curated in 1985 by Lyotard at the Centre Pompidou in Paris describing the concept of immateriality (Les Immatériaux). The paper aims to introduce the way how

contemporary trend of perception of the work of art as an immaterial existence (e.g. Sartre's analogon) has influenced the Kantian idea of sublimeness.

Key words: Aesthetics, Kant, Lyotard, Sublimeness

Zusammenfassung

Das Phänomen der Erhabenheit bei Kant, und die Lyotard-Ästhetik „nach der Erhabenheit“

Die Rede wird sich aus zwei Teilen zusammensetzen: in dem ersten Teil werde ich die Hauptannahmen der kantischen Theorie der Erhabenheit vorstellen, in dem zweiten Teil hingegen werde ich die Bedeutung des späteren Konzepts von Lyotard vorstellen, der sich direkt auf die Theorie des Philosophen aus Königsberg bezieht. Die Grundlage für den zweiten Teil werden zwei kurze Texte des französischen Philosophen sein: einer, in dem er direkt von der zeitgenössischen Ästhetik nach der Erhabenheit schreibt und der zweite Text, der eine theoretische Einführung zur Ausstellung ist, deren Lyotard im Jahre 1985 im Zentrum Pompidous das Patronat übernommen hat, und der sich auf den Begriff der Immaterialität (*Les Immatériaux*) bezieht. Ich möchte darstellen, auf welche Weise die zeitgenössische Tendenz der Wahrnehmung von einem Kunstwerk als einem immateriellen Dasein (z.B. bei Sartre, in Form eines Analogons) auf die Kantische Idee der Erhabenheit Einfluss hatte.

Schlüsselwörter: Ästhetik, Erhabenheit, Kant, Lyotard

Dr hab. Kinga Kaśkiewicz, prof. UMK

Instytut Filozofii UMK

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Toruń, Polska

kinga.kaskiewicz@umk.pl

Pri analýze kultúry vo filozofii Immanuela Kanta najčastejšie používame pojem kultúra v zmysle *kultivácie ako procesu*, resp. *kultúry ľudského rodu*. Je to kultúra vyjadrená v metafore z biblickej knihy Genezis a v obraze *figového listu*. Ide tu o výrazný prejav rozumu, Kant neostáva pri interpretácii iba v sexuálnej rovine. Prvým poznaním človeka v tomto kroku bola sexualita, ale Kant uvažuje ďalej a píše: „*Malý začiatok, ktorý otvára epochu, udávajúc spôsobu myslenia celkom nový smer, je dôležitejší než celý nedohľadný rad po ňom nasledujúceho rozrastania kultúry*“¹. Obraz figového listu predstavuje prvý slobodný čin a ľudský sklon ku kultúre, snahu potlačiť prírodnú telesnosť (prírodný poriadok) samotnou prírodou v novej forme. Figový list sám osebe je prírodným fragmentom, až ľudským pretvorením na novú funkciu zásterky konštruuje nové využitie v novej prírode – v kultúre. Na tomto filozofickom obraze možno identifikovať dejinno-filozofický stupeň od prírody ku kultúre.

Avšak je nevyhnutné evidovať, že Kant používal pojem *kultúra* aj v pluráli a uvedomoval si rozdiely a rozmanitosť kultúr. V *Beobachtungen (Úvahy o pocite krásna a vznešena)* Kant spomína rôzne národy a národnosti, ich vlastnosti a sklony ku krásnemu a vznešenému. Spomína Francúzov, Španielov, Angličanov, Holanďanov, uvádza tiež obyvateľov Afriky (černochoch), obyvateľov Orientu a Arabov. V V. kapitole sa venuje národným a kultúrnym charakteristikám jednotlivých národov a porovnáva ich.² Okrem iného sa venuje postojom jednotlivých národov k cudzincom. To je potvrdením, že Kant uplatňoval prístup, ktorý by sme mohli dnes nazývať kultúrnoantropologickým a etnografickým. „Aj keď sa Kant inšpiroval názormi a stanoviskami J. J. Rousseaua, Ch. Montesquieua, D. Humea, D'Alamberta a jeho názory vyzerajú na prvý pohľad ako empirické zistenia, sú to teoretické konštrukcie, s ktorými je možné narábať nie ako s empirickými dátami, ale ako s myšlienkovými konštrukciami, ktoré sa za istých okolností môžu potvrdzovať práve tak, ako sa môže potvrdiť každý všeobecný

¹ Kant, I.: Domnelý začiatok ľudských dejín. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 78.

² Pozri Kant, I.: *Beobachtungen*, AA 2:243.

pojmem v strete s jedinečnosťou a konkrétnou realitou v priestore a čase“³.

Podobnú intenciu možno zachytiť už v skoršom spise *Správa o príprave prednášok na zimný semester 1765-1766*, kde píše: „posúdime to, čo možno označiť ako dôsledok vzájomného pôsobenia oboch spomenutých síl, t. j. stav štátov a národností na Zemi; nebudeme však vychádzať z náhodných príčin aktivity a osudu jednotlivých ľudí (napr. striedanie vlád, dobývanie území alebo štátne prevraty, či intrigy), ale z čohosi trvácnejšieho, čo obsahuje vzdialenejšie príčiny týchto javov: poloha krajín, výrobky, zvyky, remeslá, obchod a obyvateľstvo“⁴. To možno dokladá skutočnosť, že Kant „pracuje“ s pojmom kultúra v pluráli od prvých filozofických spisov.

Analýza na tejto úrovni kontaktuje a konfrontuje filozoficko-teoretické aspekty Kantovej filozofie kultúry a filozofie dejín s dnešnou kultúrno-politickou realitou a historickými predsudkami vo vzťahu ku Kantovi. Súčasná situácia zmiešaných kultúrnych spoločností ľudí s rôznym národnostným, etnickým a náboženským pozadím (to, čo najčastejšie označujeme ako kultúrne rozdiely) vrhá svetlo na jadro významu pojmu „kultúra“ a koncepciu kultúry, ktorá má byť objektom filozofického a vedeckého diskurzu.

Jednou z najzložitejších a najakútnejších tém kultúrnych debát je problém multikulturalizmu. Multikulturalizmus sa stal bežným slovom, ktorého používanie sa tak zintenzívnilo, že možno povedať, že *je dnes v móde*. Kým do 70. rokov minulého storočia tento termín „len“ opisoval sociálno-kultúrnu situáciu v Kanade, Austrálii a Veľkej Británii, neskôr sa pod jeho hlavičkou viedli diskusie, politické rozhodnutia o prisťahovalectve, zamestnanosti, vzdelávaní a finančnej podpore kultúry. Začala sa neobyčajne intenzívna diskusia o multikulturalizme. Vytvorila sa skupina autorov, ktorí „píšu pre svoje storočie a chcú sa niekomu zapáčiť“⁵. Kultúra sa stala *politickým objektom a nástrojom*. Nivelizácia kultúry a jej transformácia na tovar a predmet konzumu je hlavným aspektom dnešnej formy multikulturalizmu. Nerozvážna politizácia kultúry však spôsobila „stigmy multikulturalizmu“⁶. Multikulturalizmus sa stal veľkou témou, dislokoval sa na mnohé miesta od politických manifestov a módných reklám, od práva, vzdelávania, umenia a správ k rétorike etnických vodcov skupín a akademických kultúrnych štúdií.

³ Sošková, J.: Prírodné a kultúrne podmienky estetických citov v Kantových prácach. In: *9. kantovský vedecký zborník*. Eds. L. Belás – P. Kyslan – S. Zákutná. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2012, s. 67.

⁴ Kant, I.: *Správa o príprave prednášok na zimný semester 1765-1766*. In: *Filozofia*, 1999, roč. 54. č. 1., s. 53.

⁵ Belás, L.: Kantov planetarizmus a fundamentálne problémy súčasnosti. In: *Človek – dejiny – kultúra II*. Eds. L. Belás – E. Andreanský. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2008, s. 33.

⁶ Bennett, D.: *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity*. London: Routledge, 1998, s. 2.

Multikulturalizmus je v mnohých ohľadoch sprievodným javom globalizácie a krízy národných identít. Súčasný stav kontaktov a migrácie kultúr neumožňuje uvažovať o „nekontaminovanej“ kultúre. Sme teda pod tlakom idealizovať a predstavovať si model svetovej kultúry. Avšak často sa prehliada, že tento legitímny model sa stáva nástrojom ekonomických a politických hier mocenských štruktúr.⁷

Jedným z hlavných teoretických problémových východísk multikulturalizmu je *metodologický nacionalizmus* (U. Beck). Akokoľvek paradoxne to znie, multikulturalizmus vo svojej snahe spájať národy a kultúry nevyhnutne vychádza z paradigmy nacionalizmu. Obmedzujúci obraz sveta skladajúci sa z vymedzených politických, kultúrnych a civilizačných celkov spôsobuje problémy v sociálnej teórii. Beck hovorí o zastaranom modeli národnej a kultúrnej perspektívy (v zmysle multikulturalizmu) a navrhuje ju prekonať novým typom kozmopolitnej optiky.⁸ Inak povedané, hlavná premisa úvah sa má zmeniť z národa na ľudstvo.

Za zmienku stojí aj tzv. *Blauov paradox multikulturalizmu*: „Čím úspešnejší je multikulturalizmus ako zdieľaný spôsob života príslušníkov nejakej spoločnosti, tým menej je pravdepodobné, že rozdiely by mohli ostať rozdielnymi. Dané rozdiely sú zdieľané rozdiely a tie nerozdeľujú, ale zjednocujú“⁹. Inak možno povedať, že realizácia multikulturalizmu je aj postupným koncom multikulturality.

Východiskom uvažovania v tomto článku však nie sú moderné kritické iniciatívy voči multikulturalizmu, východisko analyticko-kritickej reflexie lokalizujeme v dejinách filozofie a v konfrontácii s Kantom. V historicko-filozofickej línii vidíme špecificky kritický potenciál a výzvu pre filozofiu dneška. Skutočnosť, že osvietenstvo a kultúra v osvietenskom zmysle sú stále možné, dokazuje K. Deligiorgi:

[k]ontextualizácia Kantovho výkladu je určená nielen na zvýraznenie historického zamerania jeho argumentov, ale má otvoriť cestu posudzovania súčasnosti.¹⁰

Vychádzajúc z Kantovej filozofie dejín a človeka, ktorá reprezentuje filozofické uchopenie človeka v jeho najpodstatnejšej a univerzálnejšej úrovni, a uvedomujúc si výrazný rozdiel sociálno-kultúrnej pozície Kanta a dneška, je našim zámerom filozoficky zhodnotiť multikulturalizmus a komparatívny a konfrontačný rámec

⁷ Gažová, V.: *Perspektívy kulturológie*, ACTA CULTUROLOGICA X., Bratislava, 2003, s. 53.

⁸ Beck, U.: *Co je to globalizace?: Omyly a odpovědi*. 1. vyd. Brno: CDK, 2009, s. 29.

⁹ Pozri Bělohradský, V.: *Společnost nevolnosti. Eseje z pozdější doby*. Praha: Slon, 2007, s. 207 – 208.

¹⁰ Pozri Deligiorgi, K.: *Kant and the Culture of Enlightenment*. New York: State University of New York Press, 2005, s. 43.

kozmpolitizmus – multikulturalizmus.

Uvedomujúc si riziká priamej teoretickej konfrontácie kozmpolitizmu a multikulturalizmu a možné nesúmerateľné aspekty a segmenty oboch modelov, je našou snahou analyzovať prvky Kantovho kozmpolitizmu na pozadí kritiky multikulturalizmu a týmto spôsobom ich kontaktovať so súčasnou realitou. Aj keď Kantova filozofická teória kozmpolitizmu nie je už dnes realizovateľná, má čo povedať do širších kozmpolitných a medzinárodných diskurzov¹¹. Pri dnešných debatách o podobe *nového kozmpolitizmu* je nevyhnutným a možno aj jediným východiskom práve Kantovo svetoobčianstvo. Dnešný kozmpolitizmus musí splatiť dlh Kantovi.¹² Kantova moderná myšlienka sa transformovala do rôznych kozmpolitných tendencií, napr. *svetový patriotizmus* (E. Durkheim), *kozmpolitizácia skutočnosti* (U. Beck), a stala sa predmetom filozofickej, sociologickej a politickej diskusie.

Je potrebné nanovo skúmať Kantov pohľad na kozmpolitné právo, diskutovať o adresátoch, obsahu, zdôvodneniach a inštitucionalizácii. Kantovo poňatie „svetového občianstva“ nie je iba metaforické a ani závislé od ideálu svetovej vlády. Názory Kanta sú obzvlášť relevantné vo svetle nedávnych posunov v medzinárodnom práve, ktoré vedú k názoru, že jednotlivci môžu byť len subjekty medzinárodného práva, čím sa kategória práva približuje k tomu, čo Kant chápe pod pojmom kozmpolitný zákon. Podobne hovorí aj R. Fine o novom kozmpolitizme, ktorý sa vracia ku Kantovi, k jeho univerzalizmu a právu.¹³ Kant zdôrazňuje hlavnú črtu svetoobčianstva, o ktorom hovorí, že *nie je filantropia, ale právo*. Uvedené predstavuje základný *argumentačný potenciál* voči multikulturalizmu.

Teóriu svetoobčianskeho práva vymedzuje I. Kant najmä v spisoch *K večnému mieru*, v *Ideí a Metafyzike mravov*. Immanuel Kant necestoval vôbec, celý život strávil v Königsbergu, ale pozorne vnímal udalosti vo svete a často ich aj komentoval. Nebol ani cudzincom (aj keď Prusko malo vo vtedajšej dobe špecifické postavenie), no napriek tomu prichádza tento filozof s *teóriou svetoobčianstva a svetoobčianskeho práva (ius cosmopoliticum)* ako s jedným z hlavných filozofických plodov svojho celoživotného bádania. Kozmpolitizmus u Kanta nabera nové kvality, už nie je nálepkou pre cestovateľov či revoltou, obsahuje morálny, kultúrny, politický a dejinný rozmer.

Kantov kozmpolitizmus nevyhnutne anticipuje morálny a politický rozmer, resp. syntetizuje morálny kozmpolitizmus s politickým. Kantova verzia

¹¹ Kleingeld, P.: Kant, History, and the Idea of Moral Development. In: *HISTORY OF PHILOSOPHY QUARTERLY*, 1999, Volume 16, Number 1, s. 333.

¹² Fine, R.: *Kozmpolitizmus. Základné ideje globálneho usporiadání*. Praha: Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 2001, s. 224.

¹³ *Ibid.*, s. 18.

svetoobčianstva naberá kontúry *zhody morálky a politiky*. Ideál globálneho usporiadania predpokladá univerzálnosť morálneho zákona a morálny základ práva.

Podľa Kleingeldovej¹⁴ a Poggeho¹⁵ Kantov kozmopolitizmus nekorešponduje s klasickou myšlienkou politického kozmopolitizmu, a teda s ideou svetového štátu a s obmedzením až zrušením národných princípov. Uvedená črta Kantovho kozmopolitizmu predstavuje atraktívny podnet aj pre dnešné uvažovania.

To, že filozofický a politický záujem o globálne právo nie je taký veľký ako v prípade štátneho a medzinárodného práva, možno nazvať paradoxom. Jedným z dôvodov tohto stavu je nedostatočná demarkácia medzi medzinárodným a kozmopolitným právom. Kantovo svetoobčianske právo sa jasne diferencuje od medzinárodného, má byť nevyhnutným doplnkom¹⁶ medzinárodného práva a rieši vzťah osoba – štát¹⁷, kým medzinárodné právo rieši vzťah štát – štát ako vzťah právnických osôb. Svetoobčianske právo sa snaží rozšíriť dosah medzinárodného práva i na problémy presahujúce otázky štátnej zvrchovanosti. Kant si uvedomoval, a súčasnosť je toho svedkom, že medzi najväčšími porušovateľmi práva sú práve štáty.¹⁸

S rastúcim filozofickým aj empirickým uchopením sveta ako celku vďaka technológiám a médiám a v dôsledku zvyšovaniu pohybu osôb, skupín, kultúr a myšlienok a ich zákonitej konfrontácie sa dnes zintenzívnili iniciatívy v oblasti kozmopolitického konceptu. Podobne ako naznačil Kant, čoraz častejšie vnímame krivdy, ktoré sa dejú na rôznych miestach Zeme, citlivo vnímame inakosť, odlišnosť a „toho iného“. Krajiny západnej Európy, USA, Kanada a iné doplácajú na svoju nerozvážnu zahraničnú politiku a najmä na *dedičstvo kolonializmu*.

Jedným z vedľajších aspektov Kantovho kozmopolitizmu je určité vysporiadanie sa s kolonializmom a jeho kritika. V tejto otázke možno identifikovať problematiku dneška – problém neokolonializmu a multikulturalizmu ako jedného z dedičstiev kolonializmu.

Kantova teória svetoobčianskeho práva je vo výraznej miere naznačená v spise *K večnému mieru* ako tretí typ práva, po ústavnom a medzinárodnom. Tretí definitívny článok k večnému mieru znie: „*Svetoobčianske právo sa má obmedziť na podmienky všeobecnej hospitality*“¹⁹. Spomínaný definitívny článok možno pomenovať ako prorockú radu alebo ako dejinnú prognózu. Treba povedať, že

¹⁴ Kleingeld, P.: Kants politischer Kosmopolitismus. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik Annual Review of Law and Ethics*, 1997, Volume 5, s. 336.

¹⁵ Pogge, T.: Cosmopolitanism and Sovereignty. In: *Ethics*, 1992, 103, s. 48 – 75.

¹⁶ Kant, I.: *Domnělý začátek lidských dějin*, s. 27.

¹⁷ Ibid., s. 25.

¹⁸ Fine, R.: *Kosmopolitismus. Základní ideje globálního uspořádání*, s. 31.

¹⁹ Kant, I.: *Domnělý začátek lidských dějin*, s. 25.

Kantov projekt dejín má mnohé dobové špecifiká a mnohé rozporuplné aspekty nezlučiteľné so súčasnosťou. No napriek tomu práve Kantova podmienka *všeobecnej hospitality* reaguje na dnešné globálne i regionálne multikultúrne problémy a môže byť s nimi konfrontovateľná.

Podobne Kant uvažuje aj v 6. vete *Idey*, kde píše: „*Problém vytvorenia dokonalého občianskeho zriadenia je závislý od zákonného vonkajšieho medzištátneho vzťahu a nemožno ho bez neho vyriešiť*“²⁰. Aj tu Kant analogicky argumentuje antagonizmom medzi štátmi podobne, ako je to medzi občanmi v štáte. V 6. vete ešte dodáva: „[...] *teda jeden štát musí očakávať od druhého práve také isté zlé, aké tlačili jednotlivých ľudí a nútili ich vstúpiť do zákonného občianskeho stavu*“²¹. Predpokladal vytvorenie štruktúr, líg, združení štátov. Je to tak, dochádza k spájaniu štátov, vytváraniu dohôd a dohovorov na spoločných zákonoch a pod. Je skoro nemožné ostať ekonomicky či politicky izolovaný alebo neutrálny.

Kant neurčil konkrétne hranice, zásady či princípy medzinárodnej právnej regulácie, ktorá by bola univerzálne a dobrovoľne uplatniteľná, pretože mnohé štáty a národy sú založené na rozličných až protichodných právnych prvkoch a tradíciách. Kant navrhuje jasné a prísne obmedzenie akýchkoľvek medzinárodných dohôd na podmienku *všeobecnej hospitality*. Zdôrazňuje, že *cudzinec* si nemôže nárokovať *hostovské právo* (to by si vyžadovalo *zvláštnu dobročinnú zmluvu* – aby sa stal na istý čas členom *domácnosti*). Všeobecne to možno chápať tak, že akýkoľvek cudzinec si môže nárokovať *návštevnícke právo* a *ponúknuť sa do spoločnosti*. On je len návštevník, nie hosť, hosť musí byť pozvaný a očakávaný. Výraz *ponúknuť sa* tu môžeme chápať tak, že prišelec je akceptovateľný v cudzom prostredí s podmienkou, že plne rešpektuje právny systém daného zriadenia. Tu je moment právnej povinnosti.

Pohostinnosť presahuje pozvanie. Pri pozvaní očakávame hosťa bez prekvapenia. Pohostinnosť je spojená s prekvapením, je prijímanie a víťanie toho, kto nemá moc, oprávnenie a právo. Znamená byť otvorený bez strachu z konfliktu. Avšak netreba zabudnúť zdôrazniť už spomínaný kľúčový rozmer podmienky *hospitality*, na ktorý sa často zabúda, a to je *povinnosť cudzinca*. Dnešný západný svet tak zdôrazňuje práva, ľudské práva, že zabudol na ľudské povinnosti. Kant zdôrazňuje povinnosť hostiteľa, ale tiež, ba predovšetkým hosťa – cudzinca. Kant uvažuje o *hospitalite* ako o právnom princípe v rámci svetoobčianskeho práva. Nejde tu o *filantropiu*, tá nezaväzuje, ale o právo, ktoré viaže.

Princíp *hospitality* sa zameriava na to, čo je dnes naliehavejšie – a to na

²⁰ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*. In: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 65.

²¹ *Ibid.*

medzinárodnú reguláciu alebo politickú etiku predchádzania a riešenia konfliktov. Kant sa správne domnieval, že zemský povrch je ohraničený a ľudia sa začnú čoraz viac stretávať. Preto predpokladal, že vzdialenosti medzi národmi, štátmi a ľuďmi sa budú zmenšovať a budú musieť tolerovať vzájomnú prítomnosť. Migrácia je nezastaviteľný proces, nemožno nikomu zabrániť cestovať, premiestňovať sa z miesta na miesto. Kant hovorí o spoločnom vlastníctve zemského povrchu. Zdôrazňujeme *povrchu*, nie vecí, čo sú na povrchu alebo pod ním. Aj doba kolonializmu, v ktorej Kant žil a kriticky sa k nej vyjadroval, anticipovala dnešné napätia a konflikty a zapríčinila ich korene.

Nie je možné uvažovať o univerzálnych ľudských právach – ak by to aj bolo tak, stále by to bola len idea ľudských práv západnej kultúry. Poznáme však modely a doktríny iného typu, ako islamský či ázijský. Avšak Kant uvažuje inak, chce predstaviť svetoobčianske právo ako logické a z každej ľudskej bytosti prameniace (univerzálne), legitimizované a realizovateľné právo. Môžeme hovoriť o akejsi *globálnej povinnosti* rešpektovať podmienku hospitality.

Niektorí kritici argumentujú, že rozdiel medzi *Besuchsrecht* a *Gastrecht* charakterizuje Kantovu pohostinnosť ako „nehostinnú“ (J. Derrida), „prázdnu“ (S. Benhabib) a „neprimeranú“ (G. Cavallar) a takú, ktorá sa stáva problematickou pre akýkoľvek budúci model kozmopolitizmu. Pre skupinu autorov je podmienka hospitality nekozmpolitná, resp. antikozmpolitná. Podľa G. W. Browna²² je jedným z dôvodov skresleného pohľadu „úzke čítanie Kanta Derridom“²³, ktorý Kantovu podmienku hospitality interpretuje ako obmedzenie pre ľudí, označované ako právnú xenofóbiu voči žiadateľom o azyl. Kant prezieravo anticipoval riziká slabej regulácie migračných pohybov osôb. Uvedomujúc si prirodzenú povahu ľudí a „rôznosť jazykov a náboženstiev“²⁴, Kant neveril v zhodu a priateľské spolužitie kultúr bez právneho ukotvenia. Slepá predstava o spolunažívaní kultúr, náboženstiev a životných štýlov v jednom štáte a precenenie demokratického modelu ako vzoru globálnej integrácie vytvorili myšlienku multikulturalizmu a jej následný problém.

V rámci Kantovej filozofie dejín je nevyhnutné spomenúť ešte jeden rozmer podmienky hospitality. Podmienka hospitality nie je konečný princíp v svetoobčianskom zmysle a je len dočasným doplnkom medzinárodného práva na ceste k (etickej) svetoobčianskej ústave (eticnému spoločenstvu). Je preto nedostatočné vnímať Kantov kozmopolitizmus obmedzene cez prizmu podmienky hospitality. Kant píše: „*takto sa môžu dostať vzdialené svetadiely*

²² Brown, G. W.: The European Union and Kant's idea of cosmopolitan right: Why the EU is not cosmopolitan. In: *European Journal of International Relations*. Vol. 20(3), s. 684.

²³ Pozri Derrida, J.: *Of Hospitality*. Stanford, CA: Sanford University Press, 2000.

²⁴ Kant, I.: K večnému mieru. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 34.

*navzájom mierovým spôsobom do vzťahov, ktoré nakoniec verejne uzákonia, a môžu tak napokon stále viac približovať ľudský rod k svetoobčianskemu zriadeniu*²⁵. V tejto súvislosti je kozmopolitizmus v Kantovom zmysle ideál a cieľ, kam má globálna politika smerovať. G. Cavallar hovorí o tzv. dynamickom kozmopolitizme (2015)²⁶. Statický kozmopolitizmus je presvedčenie, že všetci ľudia už patria do určitej svetovej komunity; dynamický kozmopolitizmus si myslí, že táto komunita je cieľ, kam má ľudstvo smerovať.

Určitou kritikou či nedostatkom Kantovho kozmopolitizmu z pohľadu dnešnej reality je problém inštitucionalizácie. Kant nehovorí, akým spôsobom môže byť teória kozmopolitického práva zakotvená v praxi. Čo je však u Kanta jasne viditeľné, je *empirická logika medzinárodných vzťahov a dôraz na obchod*. Vzhľadom na obchod Kant tvrdí, že „*obchodný duch, ktorý sa s vojnou neznáša, skôr či neskôr sa zmocní každého národa*“²⁷. V tomto ohľade Kant odráža argumenty súčasnej teórie vzájomnej previazanosti, rovnako ako myšlienky Adama Smitha, a naznačuje, že vojna a hospodársky úspech sú protikladné. Dejiny a súčasná realita, naopak, poukazujú na negatívny vplyv ekonomickej činnosti a obchodu, ktoré sa často stávajú príčinami vojen a konfliktov. Kant sám predpokladal aj negatívne dôsledky obchodu, pretože naznačil, že *obchodný duch je prirodzený sklon, a nie pohnútkou morality*. Obchod má teda prírodnú vlastnosť antagonizmu spájať a vyčleňovať sa. Aj pri interpretácii súčasnosti možno konštatovať, že veľa dnešných konfliktov sa deje na pozadí obchodných záujmov, ale jedným dychom treba dodať, že práve nadnárodné obchodné dohody a z nich prameniace závislosti sú prekážkami proti vypuknutiu ďalších konfliktov.

Genéza Európskej únie ako ekonomickej integrácie krajín sa často spája s Kantovou myšlienkou o obchode. Východiskom vzniku únie bol v prvom rade *tovar*²⁸ a po skúsenosti svetových vojen aj *bezpečnosť*. Východiská európskej integrácie a Kantovej vízie možno označiť ako analogické. Pravdepodobne by mal Kant určité výhrady k európskemu „kozmpolitickému“ spoločenstvu. Disanalógiu možno analyzovať v strate transcendentalistického základu a v orientácii na pozitivistický právny rámec alebo tiež v nesplnení Kantových požiadaviek republikanizmu a princípov zahraničnej politiky európskych krajín. Dnešná podoba Európy nie je kantovsky kozmopolitná, a kto tvrdí opak, tak sa mylí. Máme na mysli aj Habermasa, ktorý reinterpretáciou Kanta abstrahuje z teórie kozmopolitizmu jej empirickú časť a prehliada (pohŕda ním)

²⁵ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, s. 26.

²⁶ Referát prednesený na konferencii *Kozmopolitizmus a medzinárodné právo: medzi ideálmi a realitou* na Univerzite v Trente, Taliansko (október 2013). Dostupné na: https://www.academia.edu/9764988/Dynamic_cosmopolitanism_a_brief_sketch_with_a_special_emphasis_on_Kant

²⁷ Kant, I.: *K večnému mieru*, s. 35.

²⁸ Habermas, J.: *The Crisis of the European Union*. Polity Press, 2012, s. 12.

neoddeliteľný filozoficko-dejinný a morálny rozmer svetoobčianstva.²⁹

Tu je priestor na náčrt problému demokracie a kozmopolitizmu. Na týchto riadkoch nemožno vyriešiť zložitý filozofický problém demokracie, zámerom je len analyzovať súvislosti a paralely demokracie a svetoobčianstva. Liberálna demokracia sa často hlási ku Kantovi ako k svojmu filozofickému fundamentu. Dobrovoľne však v takomto prípade prehliada kritickú dištanciu voči demokracii v spise *K večnému mieru*. Kant zdôrazňuje rozdiel medzi republikanizmom a demokraciou a varuje pred ich zamieňaním a demokraciu dokonca definuje ako *despotickú*³⁰. Kant bol presvedčený o zlej vláde, kde vládnu a rozhodujú všetci o všetkom a koniec koncov proti všetkému. V tomto zmysle možno diferencovať demokratický kozmopolitizmus a Kantov kozmopolitizmus. *Základná dichotómia je v tom, že prvý model je ideologický a druhý normatívny*.

Demokratický kozmopolitizmus je teoretický problém tým, že reprezentuje politiku vôle. Problémy *mesiášskej doktríny demokratického kozmopolitizmu* vychádzajú zo skutočnosti, že táto doktrína demokraciu interpretuje ako systém kvázi-náboženských hodnôt a chce transformovať kultúry a tradície, ktoré nie sú demokratické.³¹ Aj keď demokratický kozmopolitizmus sa môže začínať ako intervencia pre dobrú vec, môže sa tiež skončiť ako krížové výpravy za demokraciu. Nad akoukoľvek snahou o vypracovanie kozmopolitnej sociálnej teórie sa vznáša tieň totalitarizmu.³² Dôvod spočíva v tom, že ideologické vízie demokracie lokalizujú zdroj všetkých problémov do existencie nedemokratických štátov. Na rozdiel od uvedeného Kantov model kozmopolitizmu anticipuje rozmanitosť pováh vlád a ponúka jeho normatívno-procesuálny variant.

Kozmopolitizmus ako norma súvisí aj s tým, že na rozdiel od multikulturalizmu, ktorý vychádza zhora z politickej úrovne, kozmopolitizmus v Kantovom zmysle pramení zvnútra každej bytosti a jej morálnych a rozumových predispozícií. Vonkajšie faktory, ako právo a výchova, môžu len posilniť vnútorný potenciál Kantovho kozmopolitizmu. „Právo a etika nie sú zvyky, [...] právo a etický nárok odvodzuje svoju záväznosť z rozumu, ktorý je všetkým ľuďom daný v rovnakej miere“³³. Možno teda konštatovať, že Kantov kozmopolitizmus sa od súčasného multikulturalizmu líši na teoreticko-filozofickej úrovni v troch základných atribútoch – transcendentalizme, normatívnosti a procesuálnosti.

V zmysle transcendentalizmu ide o to, že *dejiny v svetoobčianskom zmysle*

²⁹ Henrich, D.: What is Metaphysics—What is Modernity? Twelve Theses Against Jürgen Habermas. In: *Habermas: A Critical Reader*. Ed. P. Dews. Malden, MA: Blackwell, 1999, s. 296.

³⁰ Kant, I.: *K večnému mieru*, s. 18 – 19.

³¹ Urbinati, N.: Peace and Democracy: Which Ends Justify Which Means? In: *New Political Science*, 2010, Volume 32, Number 1, s. 95.

³² Fine, R.: *Kozmopolitizmus. Základní ideje globálního uspořádání*, s. 22.

³³ Bělohradský, V.: *Společnost nevolnosti. Eseje z pozdější doby*, s. 201.

majú svoj univerzálny fundament v pláne prírody a v morálnom zákone. Inak povedané, na rozdiel od multikulturalizmu Kantov kozmopolitizmus má teoreticko-vedecký základ vo filozofii dejín a v etickej teórii.

Kozmopolitizmus ako norma sa vzťahuje na fakt, že neopisuje stav skutočnosti, ale nevyhnutne dopĺňa a zároveň garantuje *triádu verejného práva*. Normativita ako stále presnejšie vymedzenie *práv a povinností* medzi štátom a jednotlivcom v globálnom svete je spredmetnená v prevencii konfliktov a v určitom zmysle aj v pokroku práva. V tomto vymedzení je opäť dôvodné zdôrazniť bázové práva a povinnosti migrujúcich osôb a intervenujúcich štátov. Vo vízii multikulturálnej spoločnosti je demarkácia právomoci a povinnosti pod rôznymi vplyvmi náročným procesom.

Kozmopolitizmus nie je hotová predstava ani model globálnej a nadnárodnej spolupráce. Naopak, predstavuje dynamický proces kultúry (napĺňania filozoficko-dejinnej vízie) od prírodného stavu medzi národmi cez nevyhnutnú podmienku hospitality k svetoobčianskej ústave. Kant analogicky spája schopnosť a možnosť individuálneho procesu kultivácie a moralizácie s dynamickou ideou kozmopolitnej dokonalosti v ľudstve. V *Antropológii* Kant spomína rozvíjanie kozmopolitných dispozícií v ľudstve.³⁴ Kozmopolitizmus ako proces je teoreticko-právnou možnosťou a ideálom z dnešného stavu. Multikulturalizmus ako politický projekt predstavuje „pohotovostný model“ sociálno-kultúrnej situácie. Reflektuje prítomnosť bez dostatočnej anticipácie možných budúcich scenárov. Absencia všeobecnej právnej roviny a obmedzená orientácia na súčasnosť predpovedajú multikulturalizmu čoraz viac problémov a prázdnych miest. H. Arendtová filozoficky vyzýva: „[...] ľudská dôstojnosť potrebuje novú záruku, ktorú je možné nájsť iba v novom politickom princípe, v novom zákone na zemi, ktorého platnosť musí zahrnúť celé ľudstvo [...]“³⁵. Multikulturalizmus, pri absencii práva, ním nemôže byť.

Kantov kozmopolitizmus je plne v medziach Kantovho konceptu kultúry. Rovnako ako kultúra spája prírodnú determináciu a ľudskú morálku, aj idea kozmopolitizmu vzájomne podmieňuje spoločné vlastníctvo zemského povrchu a svetoobčianskeho práva. Podobne ako *kultúra* musí rozvíjať a potláčať prírodné ľudské vlohy (dobré i zlé) vo veľkom a nasmerovať ich k morálnemu cieľu, tak analogicky, v špecifickom zmysle, *svetoobčianske právo a výchova* transformujú rozporuplnú povahu jednotlivcov a štátov v globálnej perspektíve a indikujú smer k naplneniu dejín v svetoobčianskom zmysle.

³⁴ Kant, I.: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: Weischedel, W. (Hrsg): *Werke in sechs Bänden. Band VI. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998, s. 684.

³⁵ Arendt, H.: *Původ totalitarismu I – III*. Praha: Oikomenh, 1996, s. 11.

Príspevok je výstupom riešenia projektu VEGA 1/0238/15 *Kantove idey rozumu a súčasný svet*.

Zhrnutie

Kantovo svetoobčianstvo ako výzva pre súčasnosť

Kant používa pojem kultúry v dvoch významových rovinách – v zmysle kultivácie ako procesu, resp. kultúry ľudského rodu, a v zmysle kultúry v pluráli. Je však nevyhnutné evidovať Kantov záujem o rozdiely a rozmanitosť kultúr, čo prirodzene viac implikuje dnešné používanie pojmu v zmysle viacerých kultúr a odvodených pojmov. Štúdia sa venuje problému filozofickej interpretácie konceptu multikulturalizmu. Na pozadí kritiky spomínanej tendencie je do paradigmatickej konfrontácie ponúknutá Kantova svetoobčianska teória s podmienkou hospitality.

Kľúčové slová: hospitalita, kultúra, multikulturalizmus, svetoobčianstvo

Abstract

Kant's Cosmopolitanism as a Challenge for Today

Kant uses the term culture in two contexts – in the sense of cultivation as a process, i.e. culture of human species, and in the sense of culture in plural. It is important to follow Kant's interest in differences and diversity of cultures that naturally implies today's use of the term in the sense of several cultures and related terms. The paper focuses on philosophical interpretation of the concept of multiculturalism. On the basis of criticism of this tendency, it is paradigmatically confronted with Kant's cosmopolitan theory with the requirement of hospitality.

Key words: Cosmopolitanism, Hospitality, Culture, Multiculturalism

Mgr. Peter Kyslan, PhD.

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

Prešov, Slovenská republika

peter.kyslan@unipo.sk

Od Kantovej etiky k jeho praktickej filozofii

Kristián Stacho

Prešovská univerzita
v Prešove

Cieľom prezentovaného príspevku je zmapovať etický postoj I. Kanta a jeho objasnenie vo vzťahu k spoločnosti. To na jednej strane vyžaduje vysvetlenie jeho etického učenia, na strane druhej objasnenie charakteru medziľudských vzťahov. Oba tieto prvky sú pritom úzko prepojené, keďže nachádzajú svoj spoločný menovateľ v ľudskej prirodzenosti. Tá svojou ambivalentnou povahou vyjasňuje tak konfliktnosť, ako i racionálnosť týchto vzťahov. Racionálnosť je pritom primárne východisko na objasnenie úloh a možností človeka a zdôvodňuje nepodmienenosť a záväznosť Kantovej etiky pre vzájomné sociálne vzťahy. To mysliteľ dokladá prostredníctvom viacerých príkladov, ako aj cez učenie o imperatívoch, ktoré sa prezentujú v eticky ladených prácach (*Základy metafyziky mravov*; *Kritika praktického rozumu*; *O všeobecnom výroku: Ak je niečo vhodné pre teóriu, nemusí sa ešte hodiť pre prax*; *Metafyzika mravov: časť Učenie o cnosti*). Dôležitým zdrojom na objasnenie stanovenej témy sú i tzv. *Malé spisy*, kde Kant poukazuje zo sociálno-dejinnej perspektívy na prostriedky na dosiahnutie morálne relevantných cieľov ľudstva. Zameriame sa v tomto kontexte na vzťah človeka a spoločnosti a vzťah človeka a prírody, ktoré predstavujú na jednej strane determinanty, na strane druhej prostriedky pre rozvoj vstúpených vlôh v človeku na docelenie morálneho celku.

Kantova etika predstavuje jeden z vrcholov osvietenského zmýšľania, ale i jeden z vrcholov etických koncepcií vôbec. Dôvodom tohto konštatovania je jej deontologický, racionalistický a univerzalistický charakter orientovaný na humanizmus, ktorý inšpiroval a podnes inšpiruje plejádu rôznych autorov. Kant, formulujúc túto svoju teóriu v 18. storočí, si za jej východisko stanovil rozum. Dôvodom bolo zrejme okrem vplyvu samotného „veku rozumu“ i presvedčenie, že iba rozum dokáže byť nepodmienený empirickou realitou. To z neho podľa Kanta vytvára *pretrvávajúcu podstatu*, ktorú jeho predchodcovia nedokázali doceniť, resp. jej porozumieť. Preto ďalej tvrdí, že v predošlej mravouke sa uplatňovala nesprávna metóda, ktorej deficit spočíval v skúmaní človeka z perspektívy jeho náhodného stavu, ktorý bol rámcovaný či už skúsenosťou, emocionalitou,

pripadne miešaním uvedených aspektov s racionalitou.¹

Avšak i samotný rozum Kant podrobuje kritike, aby vymedzil jeho mohutnosť a atribúty, ktorými môže slúžiť ako východisko pre princípy a zákony uplatniteľné v ľudskom konaní. Prostredníctvom tejto kritiky dospieva k rozlíšeniu rozumu na teoretický a praktický.² V tomto príspevku obrátíme pozornosť na praktický rozum, vďaka ktorému môžeme u človeka hovoriť o slobodnom konaní.³ Sloboda v Kantovom diele predstavuje kľúčovú hodnotu, na ktorej sa zakladá autonómia, samostatnosť, ale i kritický spôsob uvažovania človeka.⁴ Inými slovami, Kant, vychádzajúc z postulátu slobody, predpokladá, že človek dokáže zmýšľať nezávisle od zmyslových pohnútok, t. j. nepodmienené, a takto myslieť nielen o sebe a pre seba, ale aj pre ostatných.⁵ A takto sa Kantova etika stáva „výrazom hľadania a stanovenia *objektívne platných a všeobecne záväzných princípov*, pravidiel a predpisov ľudského mravného konania v oblasti *praxe, túžby a činov*“.⁶

Výsledkom kritiky praktického rozumu teda má byť eliminácia toho, aby sa jeho empirická časť mohla stať určovateľom vôle⁷, t. j. aby náhodné nenahradilo objektívne (nepodmienené) ako možné východisko pri ľudskej voľbe. Kant chce týmto po prvé zdôrazniť, že princíp blaženosti⁸ nemôže figurovať ako

¹ Kant, I.: Správa o príprave prednášok na zimný semester 1765-1766. In *Filozofia*, 1999, roč. 54, s. 48 – 49.

² Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 16.

³ *Ibid.*, s. 476.

⁴ Höffe podčiarkuje Kantov osvietenský prístup, spočívajúci na tendencii odstrániť prostredníctvom kritickej reflexie rozumu nedostatky a povery, ktoré boli prítomné v ľudskom poznaní, a vďaka ich odstráneniu otvoriť ľuďom cestu k sebe samým tak na individuálnej, ako aj kolektívnej úrovni. Autor v tomto smere ďalej konštatuje, že takto dochádza k „revolúcii vo vnútri ľudí“, keďže sa človek ujíma svojho vlastného myslenia (Höffe, O.: *Kants Kritik der Praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit*. München: C. H. Beck, 2012, s. 16, 18.).

⁵ Baruzzi konštatuje, že kto prvý prijme subjektívne pravidlo myslieť sám osebe, spýta sa na rozumnosť ostatných, čím na jednej strane poukazuje na kritický potenciál slobody myslenia, na strane druhej na jej koreláciu s rozumnosťou ľudí všeobecne (Baruzzi, A.: Kant. In: Maier, H. – Rausch, H. – Denzer, H.: *Klassiker des politischen Denkens 2. Von Locke bis Max Weber*. München, 1969, s. 165.).

⁶ Belás, L.: Sociálne dôsledky Kantovej etiky. In *Filozofia*, 2005, roč. 60, č. 4, s. 255.

⁷ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, 1990, s. 34 – 35.

⁸ Tu je potrebné doplniť, že Kant blaženosť ako takú nevylučuje úplne zo svojej etickej teórie. Blaženosť spája s morálnym konaním minimálne v dvoch podstatných súvislostiach. Po prvé prízvukuje, že pri morálnom konaní nemôže byť blaženosť vlastnou pohnútkou, ale touto pohnútkou môže byť snaha stať sa hodným blaženosti (Kant 2001, s. 479). Na to nadväzuje i druhá súvislosť, ktorá sa spája s koncepciou najvyššieho dobra. Tu Kant píše, že síce pre morálne správne konanie je nevyhnutné cnostné správanie, ale na dosiahnutie celého a završeného dobra, t. j. najvyššieho dobra, je nevyhnutná aj blaženosť (Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, 1990, s. 129.). Morálnosť totiž tvorí rozumovú časť, zatiaľ čo blaženosť zmyslovú časť tohto dobra, a tak sa naplňa chcenie človeka ako rozumnej a zároveň zmyslovej bytosti. Blaženosť pritom vždy vystupuje ako dôsledok morálneho konania. (Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004. s. 70 – 74; Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, 1990, s. 110 – 112.).

možné východisko pre ľudské morálne pohnútky, pretože v ňom zahrnuté predstavy o vlastnom šťastí sú u každého človeka jedinečné, a preto nevhodné pre objektívne zákonodarstvo. Po druhé, stavajúc sa proti konzekvencialistickým, utilitaristickým a morálno-egoistickým koncepciám, predpokladá, že vôľu a na nej založené rozhodnutia sme schopní mať absolútne pod vlastnou kontrolou, no dôsledky nášho konania nie. Kantovi teda v prvom prípade ide o elimináciu osobitých zmyslových pohnútok a ich nahradenie univerzálne platnými rozumovými zákonmi. Druhý aspekt, nadväzujúc na prvý, sa zameriava na problematickosť dôsledkov konania, keďže pri mnohokrát nepredvídateľných okolnostiach konania sú neurčiteľné.

Na vyjasnenie toho, čo možno chápať ako morálnu voľbu, Kant prichádza s pojmom dobrej vôle. Tú opisuje takto: „Nikde vo svete, ba ani vôbec mimo neho, nemožno myslieť nič, čo by sa dalo pokladať za neobmedzene dobré, iba výlučne *dobrá vôľu*“⁹. Jej neobmedzená dobrota podľa Kanta spočíva v *chcení*, t. j. že volí osebe.¹⁰ Chcením má filozof na mysli voľbu nepodmieneného, čo znamená, že človek sa rozhoduje bez vzťahu k nejakej náklonnosti či účelu, t. j. slobodne. Práve v tom spočíva i jej vlastná hodnota ako dobrej vôle, pretože, nezameriavajúc sa na dosiahnutie istého účelu, ale riadením sa podľa predstavy apriórneho zákona, je spôsobilá transformovať subjektívne platné pravidlá (maximy) na objektívne zákony záväzné pre všetkých ľudí. V tom ju zároveň Kant stotožňuje s čistým praktickým rozumom,¹¹ vďaka čomu nadobúda status autonómie a vystupuje tak ako najvyšší princíp mravnosti.¹²

Kant takto predstavil človeka ako racionálnu bytosť schopnú morálneho zmýšľania, zároveň si však uvedomoval, že je i „zvíra, ktoré žije medzi inými zvieratami“¹³ a je preňho náročné idey čistého praktického rozumu konkrétne zrealizovať. Tento problém v podstatnej miere mapujú *Základy metafyziky mravov*, kde Kant vyjasňuje diferenciu medzi autonómnymi a heteronómnymi konaniami,¹⁴ čo sa odzrkadľuje v jeho učení o imperatívoch. Tu sa dokladá balans ľudskej voľby medzi morálnym (slobodným) konaním, založeným na pravidlách čistého praktického rozumu, a ostatným konaním človeka, podmieneným pravidlami založenými na empirických pohnútkach.

Na to, aby odlíšil morálne od ostatného konania, mysliteľ používa pojem povinnosti. Za jeho pomoci rozlišuje dva typy možného konania človeka: 1.

⁹ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004, s. 19.

¹⁰ Ibid., s. 17.

¹¹ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004, s. 38

¹² Belás, L.: Sociálne dôsledky Kantovej etiky. In: *Filozofia*, 2005, roč. 60, č. 4, s. 257.

¹³ Kant, I.: Idea ku všeobecným dejinám vo svetoobčianskom zmysle. In: KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 63.

¹⁴ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004, s. 69 – 75.

konanie z *povinnosti*; 2. konanie z *náklonnosti*. To prvé predstavuje konanie bezprostredne spojené s uposlúchnutím morálneho zákona. Tu povinnosť vystupuje ako pohnútko konania.¹⁵ Povinnosť tu pritom nie je nevyhnutné chápať ako nejaký príkaz obmedzujúci človeka zvonka, práve naopak, je to vnútorné sebaprinucovanie človeka, ktoré predstavuje prejav úcty voči (morálnemu) zákonu,¹⁶ pričom konanie z neho plynúce reprezentuje rešpekt voči ostatným ľuďom. Človek si takto utvára predstavu vlastnej hodnoty ako účelu osebe, resp. dôstojnosti, ale aj hodnoty prislúchajúcej ostatným.

Kant takto naznačuje orientáciu svojej praktickej filozofie, ktorá spočíva na vzájomnom a priori spojení ľudí ako celku. Táto idea prestupuje celé jeho filozofické myslenie, pretože je zároveň východiskom, ale i cieľom ľudstva. Ako východisko vystupuje pri určovaní samotného (univerzálneho) charakteru princípov, ako cieľ zase v dejinnej perspektíve ľudstva. K tomu dodávame, že opora v a priori princípoch má všeobecne výhodu v tom, že dokáže jasnejšie preukázať úroveň praktickej realizácie rozumu v dejinách.

To sa do istej miery ukazuje i pri jeho kritike druhého typu konania, ktoré je z náklonnosti. Kant pri ňom poukazuje na „krehkosť a zakalenosť“ ľudskej prirodzenosti, ktoré podmieňujú človeka k empiricky fundovaným pohnútkam. Na základe nich človek, sledujúc subjektívny účel svojho konania, používa pravidlá iba ako prostriedok pre daný účel. To vylučuje potenciál náklonnosti byť východiskom pre pravidlo schopné stať sa morálnym zákonom. Ako dôsledok takejto náklonnosti chápe Kant o. i. *kvázimravnosť* spočívajúcu na pretváraní a lsti empiricky podmieneného rozumu, pri ktorom sa sledujú materiálne účely (príklad s obchodníkom¹⁷). Kant, uvedomujúc si tento deficit ľudskej prirodzenosti, preto formuluje učenie o imperatívoch.

V ňom filozof uskutočňuje diferenciu dvoch druhov imperatívov, ktoré predstavujú formuly objektívnych princípov donucovania subjektívne nedokonalej vôle.¹⁸ Prvým je hypotetický imperatív vedúci k legálnemu konaniu, ktoré je dobré len pre nejaký možný alebo skutočný zámer. Druhým je kategorický imperatív platiaci ako apodiktický (praktický) princíp, ktorý vyhlasuje konanie za morálne, resp. objektívne nevyhnutné, t. j. bez vzťahu k akémukoľvek zámeru, resp. bez ďalšieho účelu.¹⁹

Pre tento kontext je relevantný druhý typ imperatívu, ktorým je *kategorický imperatív*. Ten vo svojich formulách predstavuje aspekty, ktoré vyjasňujú tak záväzok človeka k sebe samému, ako aj jeho záväzok voči ostatným ľuďom.

¹⁵ MS, AA 06:219

¹⁶ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004, s. 24.

¹⁷ Ibid., s. 21.

¹⁸ Ibid., s. 39.

¹⁹ Ibid., s. 41.

Prvým z týchto aspektov je nevyhnutnosť všeobecnosti zákona, ktorú si človek kladie ako pravidlo, podľa ktorého má konať. Tento aspekt je naformulovaný v prvej verzii kategorického imperatívu: „Konaj iba podľa tej maximy, o ktorej zároveň môžeš chcieť, aby sa stala všeobecným zákonom“²⁰. Ako informuje samotný Kant, táto verzia je primárne určenie najvyššieho morálneho princípu.²¹ V tomto variante ide o obmedzenie rozumu iba na čistú racionalitu. To súvisí s už vyššie naznačenou skutočnosťou, že pri pripustení iného ako nepodmieneného racionálneho východiska by sa spochybnila univerzálnosť a platnosť zákona zaväzujúceho ľudí a s ním potreba súvisiaceho konzistentného chcenia vôle. Ak sa totiž žiaden človek nemá vyhnúť záväzku plynúcemu zo zákona, nemôže formulovať racionálne maximy, kde by sa požadovala výnimka pre neho alebo kohokoľvek iného, ani nemôže od iných vyžadovať dodržiavanie existujúceho pravidla, ak ho sám bude porušovať.²² Obe takéto porušenia by viedli k logickému sporu súvisiacemu so samotnou objektívnosťou zákona.

Nekonzistentnosť chcenia má však i pozitívnu stránku. Podľa G. Thomsona z nej totiž možno vyvodiť dva druhy volieb, z ktorých vyplývajú dva druhy povinností. V prvom ide o konania, ktorých maxima (získanie istej výhody, napríklad zväčšenie majetku²³) a jej následné zovšeobecnenie by spôsobilo

²⁰ Ibid., s. 48.

²¹ Ibid., s. 48.

²² Thomson, G.: *Kant*. Bratislava: Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT, 2004, s. 85.

²³ Príkladu zverenia depozitu sa filozof venuje v *Kritike praktického rozumu*, ako aj v spise *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Prostredníctvom tohto príkladu Kant kriticky zhodnocuje možnosti a dôsledky odmietnutia poverenej osoby vydať depozit právoplatným majiteľom. V oboch spisoch je zverený depozit ponechaný na „dobrej vôli“ depozitára, ktorý má rozhodnúť o tom, ako s ním naloží. V prvom spise Kant, formulujú maximu „zväčšovať svoj majetok všetkými spoľahlivými spôsobmi“ (Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, 1990, s. 48.), chce preskúmať, či je spoľahlivé a vhodné postaviť všeobecný zákon, ktorého úmyslom by bolo spreneveriť spravovaný depozit. Kant dospieva k tomu, že aj keby sa depozitár momentálne obohatil, takto stanovená maxima zovšeobecnená na zákon by zapríčinila zánik inštitúcie depozitu. Uvedeným spôsobom sa tu dokladuje tak povaha morálnych zákonov, ktorá spočíva vo všeobecnom dobre v opozícii k sebeckému uspokojeniu, ako aj odmietnutie náklonnosti ako východiska pre možný všeobecný zákon. Aj keď by bolo možné uvažovať o tom, že sa niektorí ľudia zhodnú vo svojich zámeroch, vypovedať z tohto východiska o univerzálne záväzných kritériách je nemysliteľné, pretože tu chýba všestranný súhlas (Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, 1990, s. 48.). Druhá verzia tohto príkladu ponúka širšie súvislosti, pretože nemecký mysliteľ podrobnejšie vykresľuje situáciu oboch strán vzťahu. Na jednej strane depozitár je tu postavený do nechváľhodnej situácie nedostatku materiálnych prostriedkov, na strane druhej sú tu dediči, ktorých hýrivosť je predpokladom na rýchle a neefektívne minutie zvereneného majetku. Kant v tomto prípade analyzuje úmysel a s ním spojené dôsledky zmýšľania, ktoré predstavujú u depozitára buď možný zisk vyplývajúci zo zamlčania dedičstva, alebo v prípade vzdania sa tohto depozitu získanie „dobrého mena“. Kant dospieva k záveru, že obe podoby pohnútok nespádajú pod racionálny spôsob uvažovania, pretože sa v oboch sleduje účel blaženosti, ktorý na svoje úspešné naplnenie vyžaduje *chytrosť*, ktorá by ako jediná dokázala určiť skutočnú výhodnosť jednotlivých skutkov (Kant, I.: *O obecném rčení: Je-li*

zánik vybraných inštitúcií.²⁴ Takýto druh konania vedie Kanta k formulovaniu tzv. dokonalých povinností, teda k predstave činov, ktoré človek nesmie nikdy vykonať. V druhom prípade ide o činy, ktoré síce nie sú vnútorne rozporné, ale sú nezlučiteľné s cieľom, ktorý človek chce dosiahnuť (napr. rozvoj svojich vlôh). Z predstavy takýchto činov vznikajú tzv. nedokonalé povinnosti, pretože reprezentujú činy, ktoré by mal človek vykonávať.²⁵ Prvé majú teda negatívny charakter, pretože obmedzujú patologické sklony človeka, čím môžu vystupovať ako základ pre vonkajšie zákony v spoločnosti; zatiaľ čo druhé možno vnímať ako pozitívne, pretože predpisujú konania, ktoré síce nemožno vynútiť, ale vedú človeka k sebarozvoju, ale i k orientácii na ostatné ľudstvo (pomoc druhým).

Ďalší aspekt, ktorý Kant zahŕňa pod kategorický imperatív, je úcta voči druhým a pomoc druhým. Tie sa prezentujú v druhej verzii najvyššieho morálneho princípu:

„Konaj tak, aby si ľudstvo tak vo svojej osobe, ako aj v osobe každého druhého, používal vždy zároveň ako účel, a nikdy nie iba ako prostriedok“²⁶. Touto formuláciou Kant okrem toho, že vyvrátil námietky voči bezobsažnosti najvyššieho morálneho princípu, načrtol kľúčový princíp nielen svojej morálnej koncepcie, ale i širšej praktickej filozofie. Prezentuje sa tu totiž humanistickejšia orientovaná perspektíva prikazujúca ctiť si ľudí, pretože ako racionálne bytosti sú *osobami*, resp. účelmi osebe, ktoré majú absolútnu hodnotu. Z toho, že sa im prisúdi táto hodnota, vyplýva, že nemôžu byť iba prostriedkami na nejaký ďalší účel, pretože ten by musel mať minimálne rovnako nepodmienenú (absolútnu) hodnotu, čo Kant nepripúšťa. Na druhej strane, ak by sa upustilo od predstavy absolútnej hodnoty, čím by sa i ľudské bytosti stali iba relatívne hodnotnými, znamenalo by to, že by „pre rozum vôbec nebolo možné nájsť nijaký najvyšší praktický princíp“²⁷.

Kant takto nielen potvrdzuje striktnosť určenia svojho morálneho princípu viažuceho sa na hodnotu človeka, ale spoločne s tým aj morálne zdôvodňuje slobodu i rovnosť ľudí. Sloboda je prezentovaná prostredníctvom ponechania slobodnej voľby človeku, keďže vystupuje ako rozumná bytosť a účel osebe²⁸.

něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi. In: Kant, I.: *Studie k dějinám a politice*. Praha, 2013, s. 77). Ak by však depozitár vydal majetok iba na základe príkazu povinnosti, pri ktorom postačuje i ten „najobyčajnejší um“, vtedy by konanie nadobudlo skutočnú morálnu hodnotu.

²⁴ Tu odkazujeme na ďalší Kantov príklad falošného sľubu, ktorý spočíva na maxime: „Požičiam si peniaze s vedomím, že ich nevrátim.“ (Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004, s. 49.). Z takejto predstavy pravidla plynie, že ak by ho uplatňovali všetci, tak by inštitúcie požičiavajúce peniaze zanikli.

²⁵ Thomson, G.: *Kant*. Bratislava: Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT, 2004, s. 85 – 86.

²⁶ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004. s. 57.

²⁷ Ibid., s. 56.

²⁸ Höffe píše, že sloboda, vystupujúca ako vrodené právo človeka, spadá pod morálnu perspektívu,

Rovnosť je spojená s vedomím človeka, že je sám cieľom prírody, a s tým spojeným odmietnutím jeho používania iba ako prostriedku inými ľuďmi.²⁹

V tom sa prezentuje jeden z vrcholov osvietenského myslenia, keďže sa stanovuje univerzálna morálna hodnota človeka, čím sa prekonávajú etické teórie ako utilitarizmus či morálny egoizmus. Rovnako je vrcholom i preto, že Kant tento eticky fundovaný model preniesol aj do predstavy sociálne homogénnej spoločnosti, ktorá ako formálno-právne organizovaná spoločnosť mala nahradiť stavovsko-korporatívny model obmedzujúci princípy základných práv ľudí fundované rozumom.³⁰ Tieto súčasti Kantovho učenia, doplnené o filozoficko-dejinné úvahy, ukazujú na bezprostredný vzťah medzi predstavou najvyššieho morálneho zákona a jeho realizáciou v spoločenskom prostredí. V tejto rovine úvah sa totiž kategorický imperatív vo svojej druhej verzii ukazuje ako smerodajný pre reguláciu ľudskej ambivalencie smerom k morálnemu pokroku, keďže stanovuje normatívny rámec, ktorému dáva Kant jasnejšie kontúry vo svojich *Malých spisoch a Metafyzike mravov*. Tu mysliteľ stanovuje isté požiadavky viažuce sa na ľudskú prirodzenosť,³¹ ktoré, smerujúc človeka k racionálnemu správaniu, v ňom „prebúdzajú“ schopnosť formulovať a stanovovať morálne zákony, resp. povinnosti, ako napr. pomáhať druhým.³²

a preto má pred- a nad-pozitívny charakter (Höffe, O.: *Kants Kritik der Praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit*. München: C. H. Beck, 2012, s. 237.). Ako pred-pozitívny princíp je sloboda zrejme, keďže je vrozeným právom človeka, teda je princípom už v rámci prirodzeného práva. Nad-pozitívny charakter by sa dal vysvetliť ako presahovanie slobody za, resp. nad pozitívne právo; smerom k vyšším účelom, resp. najvyššiemu účelu dejinnej aktivity ľudstva, ktorým je najvyššie dobro a ktorého súčasťou je sloboda.

²⁹ Kant, I.: Domnelý začiatok ľudských dejín. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 80.

³⁰ Kersting, W.: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Paderborn: Mentis, 2007, s. 223 – 224.

³¹ Kant v *Ideí ku všeobecným dejinám vo svetoobčianskom zmysle* konštatuje, že „u človeka (ako u jediného rozumného tvora na Zemi) mali by sa tie prírodné vlohy, ktoré sa zameriavajú na používanie jeho rozumu, úplne rozvíjať v druhu, nie však v indivíduu“ (Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám vo svetoobčianskom zmysle*. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 59.). Kant touto druhou vetou spisu upozorňuje na dve podstatné obmedzenia človeka. Po prvé nevyhnutnosť rozvíjať svoje prírodné vlohy v spolupráci s ostatnými ľuďmi a po druhé smrteľnosť ľudí, a tak starostlivosť o zachovanie budúceho ľudstva. Zabezpečenie týchto podmienok však nemá byť vnímané iba cez „biologicko-mechanický“ rozmer (iba v zmysle sebazáchovy druhu), ale dôležitý je tu „prakticko-rozumový“ aspekt, ktorý prezentuje chcenie prírody, aby človek „všetko, čo presahuje mechanické usporiadanie jeho zvieracej existencie, vytvoril celkom len zo seba a aby nebol účastný nijakej inej blaženosti alebo dokonalosti než tej, ktorú si získal sám, oslobodený od inštinktu, vlastným rozumom“. (Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám vo svetoobčianskom zmysle*. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 60.). Jednoducho, prírode ide o postupné zdokonaľovanie sa človeka prostredníctvom vývoja jeho slobody na základe rozumu, a teda o aktívne utváranie morálneho sveta nielen pre seba, ale aj pre ostatných ľudí v prítomnosti, ako aj budúcnosti.

³² Kant v *Základoch metafyziky mravov*, ale aj v *Metafyzike mravov* uvádza príklad dobročinnosti

Schopnosť formulovať a stanovovať zákony súvisí s tretím aspektom, ktorý sa vzťahuje na kategorický imperatív, a tým je autonómia vôle. Táto autonómia označuje schopnosť vôle nezávisle od zmyslových pohnútok transformovať subjektívnu maximu na objektívne platný zákon. Takto sa stotožňuje s dobrou vôľou a stáva sa samozákonodarným orgánom, ktorého princíp sa stotožňuje s kategorickým imperatívom.³³ Tretia verzia sa tak vyvodzuje z prvej verzie pre jej povahu objektívnosti a formu všeobecnosti, ako i z druhej, vychádzajúc z predstavy človeka ako účelu osebe.

To nás privádza i k poslednému, štvrtému aspektu zahrnutému v najvyššom morálnom princípe, a to k ríši účelov.³⁴ Tá predstavuje rozumové spoločenstvo, ktorého každý člen smie predkladať svoje návrhy ako potenciálne prijateľné všeobecné zákony. Človek tu vystupuje ako spolutvorca morálnych zákonov, ale i ako im podriadený. Toto spoločenstvo predstavuje formu dokonale kooperujúcich rozumných bytostí, ktoré upúšťajú od svojich sebeckých pohnútok a celú svoju aktivitu smerujú k podpore všeobecného, zdieľaného dobra. Vytráca sa tu aspekt nedobrovoľného donucovania, pretože každý rozumie, že účelom takéhoto spoločenstva je maximálne možná sloboda v morálno-praktickom rozmere pre všetkých. V tomto smere predstavuje završenie najvyššieho dobra v racionálnom slova zmysle.

Uvedené štyri aspekty nielenže predstavili kategorický imperatív v kontexte uvedených aspektov, ale ukázali i to, ako sa Kantova etika teoreticky vzťahuje na sociálne vzťahy ľudí.³⁵ To potvrdzuje i *Metafyzika mravov*, kde sa preukazuje, že cieľom konania, ktoré je adekvátne morálnemu zákonu, je vlastná dokonalosť,³⁶ ale i šťastie druhých.³⁷ Takto sa morálny zákon stáva zákonom fundujúcim vzájomné spolunažívanie ľudí. A takto možno konštatovať, že „Kantova etika čistej vôle fundujúca ideálny obraz spoločenstva všetkých rozumných ľudí na pôde mravného zákona, založená záujmom praktického rozumu, prekračuje hranice

ako istej formy pomoci druhým (Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004, s. 50 – 51; Kant, I.: *Metaphysik Der Sitten*. Herausgegeben von J. H. Kirchmann, 2009, s. 302 – 304), v ktorom cez negatívne obrazy ľahostajnosti voči núdzi iných (*Základy metafyziky mravov*) a sebecké zneužitie pomoci pri núdzi a následnú neochotu pomôcť iným (*Metafyzika mravov*) prezentuje, že takýto spôsob správania ako všeobecný zákon by odporoval samotnej vôli, pretože by ľudí pripravil o nádej na budúcu pomoc.

³³ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004. s. 59 – 61.

³⁴ Ibid., s. 62.

³⁵ Höffe uvádza, že Kantov systém morálky predstavil nielen povinnosť človeka v zmysle, čo má (*soll*), ale i s tým spojenú zodpovednosť ľudstva za svoje smerovanie k dosahovaniu najvyššieho dobra, ktoré, predstavujúc vnútorný svet človeka, sa nemá realizovať v druhom (posmrtnom) svete, ale má sa uskutočniť vo svete sociálnom (Höffe, O.: *Kants Kritik der Praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit*. München: C. H. Beck, 2012, s. 180).

³⁶ Kant, I.: *Metaphysik Der Sitten*. Herausgegeben von J. H. Kirchmann, 2009, s. 294 – 296.

³⁷ Ibid., s. 302 – 304.

ríše účelov smerom k zmyslovému, ľudskému a sociálnemu bytiu človeka³⁸.

Prekročenie „pôdy mravného zákona“ smerom k „zmyslovému, ľudskému a sociálnemu bytiu“ sa má uskutočniť cez médium spoločnosti. Nejde tu však o akékoľvek spoločenské zjednotenie, Kant tu má na mysli občiansku spoločnosť, ktorá má mať republikánsku formu vlády. Mysliteľ predpokladá, že takéto zriadenie najlepšie zodpovedá predstave praktického rozumu o empirickom naplnení mravného sebauvedomenia ľudstva.³⁹ Dôvodom je, že republikánske zriadenie predstavuje „jediné zriadenie, ktoré vyplýva z idey pôvodnej zmluvy a na ktorom sa musí zakladať každé právne zákonodarstvo národa“⁴⁰, a v ňom vytvárajúca sa občianska spoločnosť reprezentuje „spoločnosť, v ktorej sa na najvyššom stupni spája sloboda pod vonkajšími zákonmi s nevyvrátiteľnou mocou, t. j. úplne spravodlivé občianske zriadenie“⁴¹. Filozof túto predstavu dopĺňa ešte o „svetoobčiansky celok, t. j. systém všetkých štátov, pri ktorých je nebezpečenstvo, že na seba budú nepriateľsky pôsobiť“⁴². Svetoobčiansky stav s vlastným systémom práva totiž prispieva k regulácii vzájomných medzištátnych vzťahov ako doplnok medzinárodného práva.

Tu sa preukazuje hneď niekoľko dôležitých indícií. Po prvé garancia vonkajšej (právnej) slobody, ktorá síce prináša isté obmedzenie pôvodnej divokej slobody prostredníctvom prinucovacieho zákona, no ten, vychádzajúc z a priori zákonodarného rozumu, má za účel vytvoriť vzájomný súlad vonkajšej slobody všetkých jednotlivých občanov/štátov na možnosť sledovania tak vlastných cieľov, ako aj uvedomenia a podpory cieľov ostatných členov spoločnosti/štátov. S tým úzko súvisí idea pôvodnej zmluvy. Tá, predstavujúc ideu rozumu, má za úlohu prispieť k tomu, aby sa spoločnosť rozvíjala jednotne pri podpore maximálnej slobody jednotlivcov. Kant o nej píše:

je to číra idea rozumu, ktorá však má svoju nespochybniteľnú (praktickú) realitu, lebo zaväzuje každého zákonodarcu dávať zákony takým spôsobom, ako by mohli vyplývať zo **spoločnej vôle celého ľudu** [zvýraznil K. S.], a každého poddaného, ak chce byť občanom, vidí tak, ako keby takúto spoločnú vôľu podporil.⁴³

³⁸ Belás, L.: Sociálne dôsledky Kantovej etiky. In: *Filozofia*, 2005, roč. 60, č. 4, s. 263.

³⁹ Ibid., s. 263 – 264.

⁴⁰ Kant, I.: K večnému mieru. In: KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 16 – 17.

⁴¹ Kant, I.: Idea ku všeobecným dejinám vo svetoobčianskom zmysle. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 63.

⁴² Kant, I.: *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon, 1975, s. 214.

⁴³ Kant, I.: O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi. In: Kant, I.: *Studie k dějinám a politice*. Praha, 2013, s. 86.

Kant sa analogicky vracia k tematike riešenia účelov⁴⁴ zo *Základov metafyziky mravov*, ale i k druhej vete⁴⁵ z *Idey ku všeobecným dejinám vo svetoobčianskom zmysle*, v ktorých jednotne odkazuje na systematické spojenie ľudí, bez ktorého nie je možné uskutočniť morálny pokrok, t. j. pokrok slobody. Filozof v uvedenom citáte konkretizuje túto požiadavku vo vzťahu k poddaným, keďže ukazuje, že na to, aby sa človek mohol stať občanom (čím má Kant na mysli aktívneho, slobodného člena spoločnosti, participujúceho na jej vývoji), si musí adoptovať ideu všeobecnej vôle, teda objektívne podmienky, nároky a ciele spoločnosti v súlade s rozumom. Rovnako v tomto citáte zaväzuje⁴⁶ i moc, resp. panovníka k tomu, aby presadzoval iba tie zákony, ktoré sú v súlade so všeobecnou vôľou, ktorá zahŕňa slobodu obyvateľstva, a tak vytváral spravodlivé podmienky pre všetkých.

Podpora a vytváranie uvedených podmienok sa majú pritom podieľať na docelení stavu „ľudskej prírody“, čo Kant považuje „za posledný cieľ mravného určenia ľudského rodu“⁴⁷.

Prepojenie morálky a práva u Kanta tak vystupuje ako kľúčové na vytvorenie najvhodnejších podmienok pre spoločenský život človeka a ľudstva. V tomto smere je preto možné povedať, že morálka vystupuje ako spôsob, ako nestrannne zdôvodniť legitimitu práva.⁴⁸ Taktiež platnosť práva je fundovaná kategorickým

⁴⁴ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004, s. 62.

⁴⁵ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám vo svetoobčianskom zmysle*. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava, 1996, s. 59.

⁴⁶ Závazok moci voči svojim občanom v kontexte nami uvedenej témy však Kant rozoberá už deväť rokov skôr v už spomenutom spise *Idea ku všeobecným dejinám vo svetoobčianskom zmysle*, kde kriticky zhodnocuje mocenskú činnosť nasledujúcimi slovami: „Kým [...] štáty vynakladajú všetky svoje sily na márnivé a násilnícke úmysly rozširovať sa [...] neprestajne tak brzdia pomalé a namáhavé vnútorné vzdelávanie spôsobu myslenia svojich občanov, kým im dokonca upierajú každú podporu v tomto úmysle, nemožno od tohto spôsobu nič očakávať; lebo na to sa vyžaduje dlhé vnútorné spracovávanie každej veci verejnej v zmysle vzdelávania svojich občanov. Všetko dobro však, ktoré nie je naočkované na morálne dobré zmýšľanie, nie je ničím iným než čírym zdaním a skveľúcou sa biedou.“ (Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám vo svetoobčianskom zmysle*. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 68.). Filozof okrem vyššie uvedených normatívnych prvkov práva a etiky zdôrazňuje takto aj výchovno-vzdelávací prvok, ktorý je kľúčový pre samotné zhodnotenie povahy a pokroku spoločnosti. Ako píše Belás: „Pravé kritérium hodnoty spoločnosti nespočíva v tom, či sa stará o šťastie jednotlivca, ani v užitočnosti sociálneho a štátneho zväzku z hľadiska zabezpečenia jeho empirickej existencie a jeho blaha; ale predovšetkým v tom, čo znamená ako **prostriedok výchovy** tohto individua k slobode.“ (Belás, L.: *Sociálne dôsledky Kantovej etiky*. In: *Filozofia*, 2005, roč. 60, č. 4, s. 264.).

⁴⁷ Kant, I.: *Domnelý začiatok ľudských dejín*. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 82.

⁴⁸ To potvrdzuje i Höffe, ktorý však dopĺňa, že právne vzťahy medzi ľuďmi, resp. právo ako také, nie je „iba“ morálne legitímne, to znamená že morálne stvárnena ľudská koexistencia a popritom každému človeku umožnená sloboda konania je morálne prikázané etablovanie právneho poriadku (Höffe, O.: *Kants Kritik der Praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit*. München: C. H.

imperatívom, zatiaľ čo princíp práva vystupuje ako prostriedok, ktorý zabezpečuje aplikáciu morálneho imperatívu na vonkajšie vzťahy.⁴⁹ Takto morálny zákon nadobúda i svoj obsah v občianskoprávných vzťahoch modernej spoločnosti. To afirmuje i Znoj, ktorý konštatuje, že Kant „morálne zdôvodňuje zásady pre zverovanie depozitov, dodržiavania sľubov, princípy rovnosti a slobody každého jednotlivca a pod. Týmto spôsobom zdôvodňuje Kant zásady, hodnoty a normy občianskej spoločnosti“⁵⁰.

Týmito tvrdeniami je možné Kantov kategorický imperatív postaviť na miesto najvyššieho kritéria konania ľudí v spoločnosti, pretože formuje predpoklady pre očakávaný (praktický) spôsob zmyšľania. Ten sa však musí postupne v dejinách utvoriť. Na to, aby sa k nemu dospelo, slúži podľa Kanta nedružná družnosť.⁵¹ Tá, predstavujúc antagonizmus prírodných vlôh človeka, zabezpečuje sociálny dynamizmus, ktorý slúži ako príčina zákonitého poriadku v spoločnosti. Označenie nedružná družnosť taktiež evokuje istú ambivalenciu v človeku, ktorú Kant vysvetľuje ako „sklon vstupovať do spoločnosti, spájajúci sa však s plným odporom, ustavične hroziacim túto spoločnosť rozdeliť“⁵². Na tejto bipolarite sa podľa filozofa zakladajú i

prvé ozajstné kroky od surovosti ku kultúre, ktorá sa vlastne zakladá na spoločenskej hodnote človeka; tu sa postupne rozvíjajú všetky talenty, vytvára sa vkus a s postupujúcou osvetou sa začína zakladať spôsob myslenia, ktorý môže časom premeniť drsnú prírodnú vlohu mravne rozlišovať na určité praktické princípy a premeniť tak napokon *patologicko-vynútený súhlas* s vytvorením spoločnosti na morálny celok.⁵³

Kant, umiestňujúc do vysvetľovania ľudského konania prírodu, chce zdôrazniť špecifickú motiváciu človeka v konaniach, vysvetlenú vyššie. Príroda ako determinant konania zabezpečuje to, aby človek neostal pri „arkádskom ovčiarskom živote“, ale aby v „zápase“ s ostatnými ľuďmi spôsobenom *nerovnosťou*⁵⁴ vystúpil k vrcholu svojich duševných síl, a tak nadobudol vedomie svojej vlastnej rozumnej sebaúcty, ako aj úcty voči ostatným ľuďom, a smeroval

Beck, 2012, s. 228).

⁴⁹ Muránsky, M.: Immanuel Kant: republikánska ústava a medzinárodné spoločenstvo. In: Novosád, F. – Smreková, D: *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Kalligram, 2013, s. 350.

⁵⁰ Znoj, M.: Základy metafyziky mravů a Kantova etika. In: Kant, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1990, s. 46.

⁵¹ Kant, I.: Idea ku všeobecným dejinám vo svetoobčianskom zmysle. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 61.

⁵² Ibid., s. 61.

⁵³ Ibid., s. 61 – 62.

⁵⁴ Kant, I.: Domnělý začátek lidských dějin. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 82.

k družnosti ako najvyššej sociálnej cnosti. Na druhej strane však mysliteľ práve toto pnutie, resp. nedružnosť medzi ľuďmi, identifikoval ako zdroj všetkej kultúry, umenia a najkrajšieho spoločenského poriadku.⁵⁵ Výsledky ľudskej snahy pri pôsobení antagonizmu, prezentované v kultúre a spoločnosti, potom Kant hodnotí takto:

krásne umenie a vedy prostredníctvom vybrúsenosti a zjemnenia pre spoločnosť činia človeka aj keď nie mravne lepším, tak predsa civilizovaným, veľmi zmiernujú tyranu zmyslových sklonov a pripravujú tak človeka k takej vláde, v ktorej má mať moc jedine rozum, zatiaľ čo zlá, ktorými nás zahŕňa čiastočne príroda, čiastočne neznášanlivé sebestvo ľudí, napínajú, stupňujú a zocelujú duševné sily, aby sme nepodľahli oným sklonom, a tak nám dávajú pocítiť schopnosť k vyšším účelom, ktorá je v nás skrytá.⁵⁶

Pod týmito vyššími účelmi môžeme rozumieť vývoj rámcov determinujúcich spoločenské pomery (kultúru, právo, morálku, filozofiu, náboženstvo, vedu), ktoré sú prostriedkami regulujúcimi človeka tak vnútorne, ako aj navonok. Vďaka nim si postupne ľudstvo počas dejín zdôvodňuje formy politického zriadenia, spôsoby legitimity moci, ale i ďalšie usporiadanie a chod spoločnosti. V týchto rámcoch sa odzrkadľuje i postupná zmena zmysľovania ľudstva, ktorá nás privádza k poznaniu aktuálnosti Kantových myšlienok i pre dnešok. Totiž práve usilovnosť, aktivita a prekonávanie prekážok vedú ľudí na jednej strane k individuálnemu pokroku, na strane druhej v sociálnom prostredí k eliminácii konfliktov, vytváraniu kompromisov a ponúkaniu inovatívnych riešení.

Kantova originalita v komparácii s jeho predchodcami, ale i súčasníkmi spočíva v tom, že rozum nie je východiskom, ktorý by mal diktovať jednoliäte a unifikujúce princípy, ktoré by nivelizovali hodnoty, názory a spôsoby konania ľudí, práve naopak, postaviac svoju koncepciu na slobode, orientuje ľudí na otvorenosť, pluralitu, samostatnosť a kritické premýšľanie, ale i disciplínu, zodpovednosť a solidaritu, ktoré majú stáť ako piliere utvárania vhodnejších podmienok na život tak jednotlivca, ako aj spoločnosti. Otvorenosť v prepojení s disciplinovanosťou a zodpovednosťou sa nakoniec odzrkadľuje aj v samotnom prakticko-filozofickom projekte filozofa, v ktorom predstavené regulatívne idey (dobrej vôle, občianskej spoločnosti, večného mieru, morálneho celku či najvyššieho dobra) reprezentujú ideálne formy, no vďaka možnosti priblíženia sa k nim sú i neustálymi výzvami pre súčasnú, ale i pre budúce generácie ľudstva.

⁵⁵ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám vo svetoobčianskom zmysle*. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 63.

⁵⁶ Kant, I.: *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon, 1975, s. 215.

Záver

Príspevok stručne predstavil Kantovu etiku a pokúsil sa preukázať, ako táto etika vytvára premostenie k jeho praktickej filozofii v širšom slova zmysle, ktorá v sebe zahŕňa právne, politické, ale hlavne sociálne učenie. Pokúsili sme sa preukázať, že Kantovo morálne učenie nachádza svoje naplnenie v priestore spoločnosti, kde sa však sprostredkúva prostredníctvom práva. Konštatujeme, že napriek význačne abstraktnej až idealistickej povahe viacerých ideí Kanta jeho morálne učenie môže prehovoriť do chodu aj dnešných sociálnych inštitúcií. Dovoľme si tvrdiť, že jeho koncepcia môže vo vzťahu k súčasným ideovým modelom pôsobiť nielen ako „neopozeraná“, ale aj ako produktívna alternatíva a takto môže prispieť k rozšíreniu diskurzu nielen v etickej, ale i sociálno-politickej a dejinno-kultúrnej rovine.

Príspevok je výstupom riešenia grantových projektov VEGA 1/0238/15 *Kantove idey rozumu a súčasný svet* a VEGA 1/0880/17 *Filozofia dejín v osvietenstve: Dejiny ako fundamentálny moment sebainterpretácie človeka v kontexte filozofie 18. storočia*.

Zhrnutie

Od Kantovej etiky k jeho praktickej filozofii

Cieľom prezentovaného príspevku bolo objasniť etický postoj I. Kanta vo vzťahu k spoločnosti. To na jednej strane vyžaduje vysvetlenie jeho etického učenia, na strane druhej objasnenie charakteru medziľudských vzťahov. Oba tieto aspekty sú pritom úzko prepojené, keďže nachádzajú svoj spoločný menovateľ v ľudskej prirodzenosti. Analýzou tejto prirodzenosti sa odкрýva racionalita človeka, ktorá predstavuje pre Kanta primárne východisko pre určenie úloh a možností človeka, ako aj zdôvodňuje nepodmienenosť a záväznosť filozofovej etiky pre vzájomné sociálne vzťahy. Pozornosť sa v tomto kontexte venovala vzťahom človek – spoločnosť a človek – príroda, ktorých analýzou sa preukazuje spôsob smerovania ľudstva k morálnemu celku.

Kľúčové slová: dobrá vôľa, etika, Kant, kategorický imperatív, praktický rozmer

Abstract

From Kant's Ethics to his Practical Philosophy

The aim of the paper is to clarify Kant's ethical attitude in relation to society. On one hand, it requires an explanation of his ethical doctrine, on the other hand, a clarification of the character of interpersonal relations. Both of these aspects are closely connected as their common feature is represented by human nature. Analysis of this nature uncovers human rationality as well as it explains the unconditionality and necessity of Kant's ethics for mutual social relations. In this context, the paper focuses on the relationships human – society, and human – nature. Analysis of these relationships shows a way of direction of humanity to a moral unit.

Key words: categorical imperative, ethics, good will, Kant, practical dimension

Mgr. Kristián Stacho

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta

Prešovská univerzita

Prešov, Slovensko

kristian.stacho@smail.unipo.sk

Poetic Force: Poetry after Kant

Maroš Buday

Prešovská univerzita
v Prešove

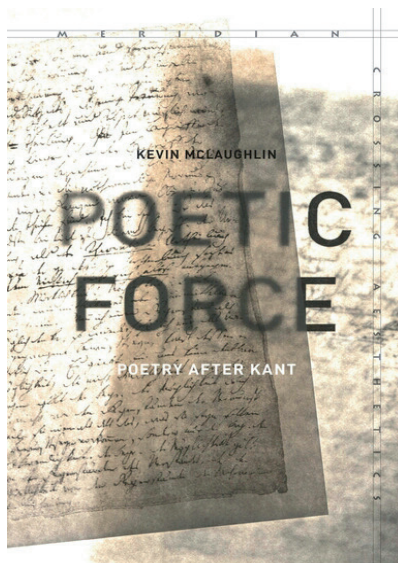
McLaughlin, Kevin, 2014. *Poetic Force: Poetry after Kant*. ISBN 978-0-8047-9100-7.

*All ground must at some point have
been made arable (urbar) by reason . . .*

Walter Benjamin

Earthquakes, volcanic eruptions, tsunamis and countless other natural wonders have been a part of our experience since the dawn of humankind. They have been destructive, fearful, yet awe-inspiring. Our perception of such events is always grounded in their majesty coupled with human cognition. However, until the 18-th century philosopher Immanuel Kant, and in part, Rousseau before him, have naturalized the human experience, there had been a certain divide between that which is natural and that which is human. Kant's famous *Critiques* have, once and for all, inseparably linked the force that is present in the natural world with that which is a part of human nature.

Kevin McLaughlin's cogent and surprising exegesis of Kant's teachings on the sublime present in his *Critique of Judgement* (1790) constitutes the pinnacle of the successful and practical transference of philosophical thought into the realm of literary criticism. In his *Poetic Force: Poetry after Kant* McLaughlin focuses on several key concepts which Kant has delineated in his aesthetic



philosophy, namely *the dynamic sublime*, *violence (gewalt)*, *power (macht)*, *force*, and *unforce*. All of these concepts native primarily to Kant's aesthetics are remarkably intertwined with Kant's philosophy concerning the state which, as it is well known, was inspired by the events of the 1789 French revolution. What McLaughlin emphasized in his book is that Kant's understanding of the *dynamic sublime* is not limited merely to natural phenomena, but it extends to all human endeavor, particularly to the events of such magnitude as it was in the case of the French Revolution. Revolutions, similarly to natural disasters, are awe-inspiring and fearful events, however, according to Kant, they do not instill the emotion of fear in human beings. This human perception of an object (or event) as fearful without one being afraid of it is what demonstrates our cognitive superiority over nature.

The *dynamic sublime* itself is a category that is positioned outside of our every-day empirical experience and it can be closely linked to Kant's notion of the *thing-in-itself*. Although in his text, McLaughlin steers away from explicitly mentioning this concept, he links Kant's understanding of the sublime with Walter Benjamin's attempt at the transformation of the Kantian project in the form of his formulation of the concept known as the "*dialectical image*." When a natural phenomenon (in the Kantian sense), such as an avalanche or a revolution, is witnessed by a human being, our perception of said phenomenon seems to be two-fold. On the one hand, we see such an event as a temporal and spatial object, but on the other hand, such events also possess a quality that is of an ethereal character – the quality of the sublime.

The sublime, and the dynamic sublime in particular, is what constitutes the central pillar of McLaughlin's interpretation of three different, yet strikingly similar poets, namely Friedrich Hölderlin (1770 - 1843), Charles Baudelaire (1821 - 1867), and Mathew Arnold (1822 - 1888). Even though each of these three poets had lived in different countries, had composed radically different poetry, and had been separated by the temporal and spatial dimensions from one another as well as Kant, what resonates throughout their work is the undeniable influence attributed to the giant of the German Enlightenment, Immanuel Kant. *Poetic Force: Poetry after Kant* is a curious testament to the creative potential that is harbored by philosophy and transposed into the production of cultural artefacts. It is a book that is well worth reading, and not only for scholars of poetry or literary theorists. This work also offers a fresh, innovative and well laid out outlook on the link between Kant's aesthetics, metaphysics, and his moral philosophy, and each and every philosopher searching for a place to break new ground in the bewildering philosophical forest planted by Immanuel Kant would do well to read it carefully.

Even though McLaughlin's book is very well crafted, it would behoove him to delve a bit deeper into post-structuralist metaphysics. The Kantian *thing-in-itself*, resonating throughout the philosophical project of Walter Benjamin, after all, finds its expansion and gains a dimension of temporality in the thought of Benjamin's direct philosophical descendant, Jean Baudrillard and his revolutionary notion of the simulacrum. The exploration of a defining moment in history, such as the French Revolution, as well as the examination of Kant's moral philosophy through the eyes of Baudrillard would undoubtedly yield results that would be truly surprising for anyone dealing with Kant's understanding of freedom. For genuine freedom is something that has been gone for a long time. Even during the course of the French Revolution the notion of genuine freedom has become perverted – it has begun to gain the contours of Baudrillard's simulacrum. That is because freedom, as it is understood nowadays, comes with more restrictions than rights, a claim that can be best illustrated by the proclamation of one of the key figures of the 1789 French Revolution, Marquis de Lafayette who once said: "insurrection is, for the people and for each portion of the people, the most sacred of the rights and the most indispensable of duties."

Mgr. Maroš Buday

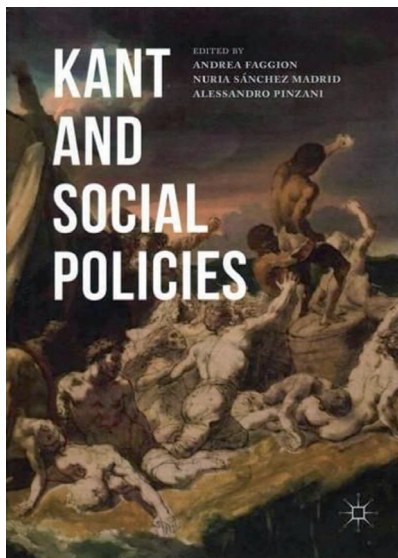
Inštitút anglistiky a amerikanistiky

Filozofická fakulta Prešovskej university v Prešove

maros.buday@gmail.com

Faggion, A. – Madrid, N.S. – Pinzani, A. 2016. *Kant and Social Policies*. Palgrave Macmillan, 2016. ISBN 978-3-319-42657-0

Na sklonku roka 2016 sa ako novinka na poli odbornej filozofickej literatúry predstavila monografia *Kant and Social Policies* editorského kolektívu Andrea Faggion, Alessandro Pinzani a Nuria Sánchez Madrid. Trojica odborníkov do nej zahrnula sedem príspevkov deviatich autorov pôsobiacich na univerzitách a vedeckých inštitúciách v Brazílii, Mexiku, USA, Španielsku a Taliansku. Samotné štúdie sa zameriavajú na politický a právny rozmer filozofického odkazu Immanuela Kanta. Ich cieľom je preskúmať nielen isté nejasnosti uvedených rovín ideového dedičstva tohto mysliteľa, ale rovnako predstaviť aj aktualizáciu vybraných ideí v ére globalizácie.



Pri štúdiu Kantovej právnej a politickej filozofie sa čitateľ stretne s plejádou odborníkov, ktorí sa svojimi názormi konfrontujú s týmito oblasťami, pričom niektorí sa ku Kantovi prikláňajú a produktívne jeho idey využívajú, iní zase poukazujú na nedostatky a nejasnosti jeho prístupu. Recenzovaný zborník ponúka polemiku s viacerými z týchto autorov, čím sa do určitej miery pokúša o komplexný obraz aktuálnej podoby a nových spôsobov štúdia Kanta na uvedených poliach. Štúdie sa zameriavajú na problémy filozofického základu ľudských práv, občianskych práv, sociálnej dynamiky a oblasti globálnej

spravodlivosti.

Výskumníci na jednej strane predkladajú svoje súhlasné stanoviská s istými ideami Kanta, ako napr. s republikanizmom, považovaným za prínosný i pre súčasné diskusie o forme politického poriadku. Na druhej strane poukazujú i na nedostatky v podobe vnútorných kontradikcií a pnutí prítomných v diele tohto mysliteľa, ktoré sa vo svojich štúdiách pokúšajú rozriešiť. Tým potvrdzujú istú nemožnosť uzavrieť jeho filozofický odkaz medzi štyri „steny dejín filozofie“ (s. vi) z hľadiska hĺbky, ale i náročnosti jeho uvažovania, ktoré priťahuje pozornosť odborníkov z celého sveta i v súčasnosti.

Predkladanú publikáciu otvára štúdia americkej profesorky Susan Meld Shell (*Kant on Citizenship, Society and Redistributive Justice*), v ktorej autorka hľadá tretiu cestu medzi liberálnou a sociálnodemokratickou interpretáciou Kanta v otázke redistributívnej spravodlivosti. Autorka sa ďalej pokúša zodpovedať otázku realizácie plnohodnotného občana v súčasnom liberálnodemokratickom modeli, reflektujúc tento problém prostredníctvom diferencie aktívneho a pasívneho „občana“ u nemeckého filozofa. V neposlednom rade chce v príspevku vykresliť i úlohu moci pri začleňovaní jednotlivcov do aktívnej časti spoločnosti.

Autorka na pozadí vývoja kantovskej „vždy pretrvávajúcej“ spoločnosti prezentuje právnu povinnosť redistribuovať spoločenské statky medzi núdznych za účelom podpory sociálnej dimenzie spoločnosti. V tomto kontexte sa domnieva, že vytvorenie a existencia spoločnosti v podobe *Gesellschaft*, resp. *social union* je primárnym cieľom spoločného ľudského údely v dejinách. Aby bol dosiahnutý, musia sa uplatniť isté normatívne kritériá, ktoré autorka identifikuje prostredníctvom dvojakej ľudskej povinnosti: po prvé cez povinnosť zdieľanej vzájomnej kooperácie členov spoločnosti pod autoritou všeobecnej vôle, po druhé cez povinnosť podporovať realizáciu vonkajšej slobody jedincov ako *aktívnych* racionálnych subjektov tohto celku.

Shell v súlade s oboma povinnosťami hlbšie analyzuje vzťah (aktívneho) občana, (pasívneho) poddaného a moci, pri ktorom potvrdzuje kantovskú iniciatívu vytvoriť adekvátne podmienky pre rozvoj jedinca slobodne uvažovať a konať v podmienkach spoločnosti, ktoré sa viažu tak na povinnosti autority (vzdelávanie, sociálne a právne zázemie), ako aj na povinnosť občana rozvíjať svoje vloh. Autorka z týchto povinností vyvodzuje vzájomnú závislosť medzi týmito tromi figúrami.

Tento vzťah závislosti v istej miere objasňuje záverečná sumarizujúca myšlienka textu, kde sa píše: „[...] Z Kantovho uhla pohľadu (primerane aktualizované) je stav učenia sa –pôvodne napomáhajúci získanie samostatnosti alebo, ako by sa to mohlo nazvať, občiansky charakter, v rámci hraníc ľudských podmienok, –

podmienkou, ktorá nevyhnutne zahŕňa i vzťahy závislosti (čiastočne mladých, veľmi starých a tých [ľudí závislých od štátu, K. S.], ktorí z akejkoľvek príčiny nebudú alebo nechcú byť aktívnymi členmi spoločnosti)“ (s. 22).

Druhá štúdia s názvom *The State Looks Down: Some Reassessments of Kant's Appraisal of Citizenship*, ktorú predstavila taliansko-španielska dvojica Alessandro Pinzani a Nuria Sánchez Madrid, nadväzuje čiastočne svojím obsahom na úvodný článok. Cieľom je totiž zamerať pozornosť na vzťah aktívneho a pasívneho občianstva u Kanta s dôrazom na problém normatívnych základov tohto vzťahu a problematiku ochrany pasívnych občanov.

Analogicky k prvému príspevku Pinzani s Madrid identifikujú hraničnú pozíciu Kantovho uvažovania, v tomto prípade medzi klasickým liberalizmom a republikanizmom. V tejto rovine poukazujú na kontrast jeho právnej teórie a politického programu, kde sú prítomné dobové predsudky, no i prílišný optimizmus klasického liberalizmu. Autori vytykajú Kantovi jeho chápanie „pasívneho“ občana, spojené s kritériom jeho „kvality“ (žena, dieťa), a hodnotenie ako „závislého“ občana (ekonomické kritérium), čo je v rozpore s osvietenským chápaním pojmu občan ako takým a minimálne v prvom bode i v rozpore s Kantovým programom svetoobčianstva. Na strane druhej súhlasia s jeho ideou rovnosti „aktívnych“ občanov, predovšetkým s odstránením aristokratických prerogatív a výsad, ako aj s možnosťou rovným dielom participovať na veciach verejných bez ohľadu na veľkosť majetku.

Pre vyššie uvedené nedostatky autori uvažujú, či možno Kanta považovať za liberála. Tvrdia totiž, že napriek zavedeniu formálneho priestoru pre vlastný rozvoj jedincov, Kant ignoruje sociálny nátlak a skutočnosť, že niektoré oblasti týkajúce sa sociálneho statusu jedinca sa vymykajú spod právneho rámca, z čoho pre mnohých členov spoločnosti plynie nemožnosť dosiahnuť požadovaný status „aktívneho“ občana.

Ďalej upozorňujú na problém intervencie štátu vo vzťahu k členom spoločnosti (zdaňovanie bohatých pre zabezpečenie rýdzeho prežitia chudobných). Tu sa predstavuje sociálny spôsob uvažovania Kanta, ktorý svojou povahou prekračuje tak jeho vlastný právny rámec, ako aj koncept klasického liberalizmu v otázke vzťahu nezávislosti jedincov a štátu (v kontexte teórie minimálneho štátu).

Z uvedeného potom autori vyvodzujú, že Kant na vnútroštátnej úrovni stojí na pomedzí liberálneho a republikánskeho uvažovania, keďže štát nepovažuje iba za nástroj garancie slobody a bezpečnosti, ale aj ako výraz všeobecnej vôle, ktorej rozsah je väčší ako vôľa individua, čo sa prejavuje v legitimizácii cieľov a záujmov seba samej. Tento presah sa identifikuje pri naznačenej redistribúcii, kde všeobecná vôľa presahuje za vôľu individua a vytvára pre neho „bremeno“ nezlučiteľné s jeho „liberálnym“ oprávnením rozhodovať o sebe a svojich

pomeroch nezávisle od štátu.

V ďalšej časti štúdie autori poukazujú na prekážky v otázke kozmopolitizmu a univerzálneho práva na občianstvo. Ako problematické vidia právo hospitality ako možnosť ľudí voľne sa pohybovať po zemskom povrchu, pretože sa nesmie zamieňať s nárokom jedinca obývať akúkoľvek časť Zeme. Rovnako aj vytvorenie federácie štátov sa potvrdzuje ako problematické, pretože z vyššie uvedeného vzťahu práva a politického programu sa vyvodilo, že verejné právo už na vnútroštátnej úrovni eliminuje možnosť mnohých ľudí aktívne participovať na veciach verejných, čo vytvára pochybnosť o jeho aplikovateľnosti na medzinárodnej úrovni. Okrem toho ako problém na tejto úrovni vnímajú i absenciu inštitucionálneho nástroja na garanciu občianskej bezpečnosti.

Autori, načrtávajúc niektoré pozitívne i negatívne aspekty Kantovho politického a právneho myslenia, v závere zdôrazňujú, že napriek istým nedostatkom možno pozitívne zhodnotiť Kantov normatívny prístup, pretože o. i. vytvára významnú opozíciu voči súčasnému „svätému“ charakteru súkromného vlastníctva.

Brazílska výskumná dvojica Aguinaldo Pavao a Andrea Faggion vo svojej štúdii rozoberajú vzťah Kanta k ľudským právam (*Kant For and Against Human Rights*). Títo odborníci zdôrazňujú, že kľúčovým pojmom pre založenie ľudských práv je pojem autonómie, pretože vďaka nemu Kant vysvetľuje pozíciu všetkých ľudí vo svojom morálnom systéme ako účelov osebe, čo v sebe zahŕňa i hodnotu ľudskej dôstojnosti. Zároveň chápanie človeka ako účelu osebe predstavuje princíp stanovujúci najvyššiu limitujúcu podmienku slobody konania každej ľudskej bytosti.

Autori v rámci tejto práce skúmajú, či bratstvo a sociálne práva (ako druh ľudských práv) majú byť založené iba ako ľudské právo alebo je možné ich aj legitímne presadiť. U Kanta hrá prvý princíp podstatnú rolu v súvislosti s dejinným znamením, teda Veľkou francúzskou revolúciou. Kant fakticky preberá dve z troch hesiel tejto revolúcie medzi princípy vlastnej predstavy konštitúcie právneho štátu a dokument „Deklarácia občianskych a ľudských práv“, viažuci sa na túto udalosť, v istých bodoch taktiež pripomína Kantov sociálnopolitický program. Preto sa i autori rozhodli o analýzu a komparáciu, v ktorej okrem potvrdenia Kantovho prevzatia princípov slobody a rovnosti, ako pôvodných hesiel revolúcie, pristupujú k skúmaniu princípu samostatnosti, ktorý predstavuje tretí pilier rozumových princípov Kantovej predstavy právneho zriadenia. Práve jeho nejednoznačnosť privádza autorov k tomu, že u Kanta nie je úplne jasný samotný koncept autonómie ako slobody, keďže sa na jeho docelenie požaduje naplnenie i materiálnych podmienok, čo je v konflikte s pôvodnou predstavou filozofa eliminovať materiálne aspekty z napĺňania sebaurčenia človeka.

Autori, skúmajúc „Deklaráciu“ a porovnávajú ju s Kantovou diferenciou morálnych a právnych povinností, dospievajú k záveru, že tento dokument nemá dostatočne zvládnutú metodológiu, pretože mieša etické a právne princípy. Rovnako si uvedomujú, že i sociálne práva, ktoré by vzhľadom na snahy revolucionárov i Kanta mali byť relevantne definované, nemožno legitimizovať, pretože vzhľadom na svoje východisko a určenie sú nejasné.

Talianský výskumník Alberto Pirni s príspevkom *The Place of Sociality: Models of Intersubjectivity According to Kant* nadväzuje na snahy predošlých autorov bližšie sa pozrieť na otázku sociálnych práv človeka. Východiskom jeho úvah je článok 21 „Deklarácie ľudských a občianskych práv“, kde sa píše: „Spoločnosť sa má postarať o úbohých jedincov buď zaobstaraním práce, alebo zaistením prostriedkov na existenciu tým, ktorí nie sú schopní pracovať“.

Toto pravidlo podľa Pirniho nielenže odkazuje tak na istú formu podpory v podobe prostriedkov na prežitie, ako aj na právo pracovať, no predovšetkým v sebe implicitne nesie právo slobody, keďže sa eliminuje vzájomná závislosť jedincov. Pirni ďalej tvrdí, že vytvorením priestoru pre vývoj slobody dochádza i k formovaniu istého druhu patriotickej solidarity členov spoločnosti.

Na tejto báze Pirni uvažuje o tom, ako je možné odhaliť obsah sociálnych práv. Najprv síce identifikuje sféru prelínania sa troch aspektov – právnych princípov (slobody, rovnosti, nezávislosti), štátu blahobytu a idey občianstva (ktorá by podľa jeho názoru mala slúžiť na vyjasnenie týchto práv), trochu paradoxne však konštatuje, že rozsah týchto aspektov a možnosti ich prelínania sú také variabilné, že sociálne práva nie je možné úplne striktne vymedziť. Tieto aspekty totiž pod sebou zahŕňajú o. i. množstvo sociálnych služieb a inštitúcií, ktoré sa rôznorodým spôsobom podieľajú na existencii týchto práv. Rovnako sa nejasnosť týchto práv predpokladá kvôli ich neurčitému vzťahu tak k súkromnému, ako aj verejnému právu. Z tohto dôvodu pristupuje Pirni k ich vyjasneniu prostredníctvom vlastných Kantových ideí.

Základ sociálnych práv u tohto filozofa pritom nachádza v diele *Základy metafyziky mravov*, konkrétne v kategórii ríša účelov. Tá totiž predstavuje komunitu rozumných bytostí, nachádzajúcu sa v systematickom spojení, ktoré je sprostredkované spoločenskými (zdieľanými) zákonmi, totalitou, v ktorej všetky slobodné bytosti poslúchajú im dané právo (ktoré simultánne zdieľajú s ďalšími), pričom sa „vzdávajú“ svojej osobitosti, a tak rozpoznávajú autonómiu všetkých ostatných subjektov. Prezentuje sa tu morálna i právna stránka, ktoré slúžia na zabezpečenie jednoty a kooperácie ľudí v súlade s právami všeobecne, čím sa táto ríša zároveň stáva zdrojom legitimacy oboch typov noriem v Kantovej praktickej filozofii.

Táto ríša tak predstavuje pre Pirniho štruktúru, na ktorej je možné budovať

sociálne práva, pretože si ľudia prostredníctvom kategorického imperatívu uvedomujú tak nevyhnutnosť vzájomného rešpektu, čo v praxi znamená vytvorenie individuálneho priestoru pre hľadanie vlastného šťastia v súlade so slobodou ostatných, ako aj potrebu kooperovať na spoločnom, zdieľanom ciele, ktorým je spoločnosť, kde sa na najvyššom stupni spája maximálna sloboda pod vonkajšími zákonmi s nevyvrátiteľnou mocou. V tomto ideálnom stave (podobne ako v ríši účelov) sa definitívne eliminuje nerovnosť v medziľudských vzťahoch v právnom slova zmysle, čím sa vytvára dokonalý priestor pre seberealizáciu jedinca.

Aj keď idea ríše účelov je pre Pirniho nenaplniteľným ideálom, má dôležité implikácie pre medziľudské konanie. Ako idea uložená človeku praktickým rozumom mu vstúpuje ideu slobody, ktorá prislúcha všetkým členom ľudstva. Orientuje človeka na vedomie udržiavať s ostatnými ľuďmi zodpovedný a konzistentný vzťah, pretože spolu tvoria systematické spojenie. To znamená, že akékoľvek konanie či voľba, ktorú človek uskutočňuje, neovplyvňuje len jeho samotného, ale zahŕňa a ovplyvňuje i ostatných ľudí.

Zhrňajúc Pirniho štúdiu, možno konštatovať, že síce formu sociálnych práv spája s Kantovou ideou ríše účelov, kde sa prelína morálna i právna stránka normovania ľudstva, ich obsah však necháva otvorený, keďže ten sa spája s úrovňou ľudského vedomia porozumieť hodnote ľudskej slobody a jej významu pre vzájomné spojenie a napredovanie ľudí.

Helga Varden v komparatívnej štúdii *Rawls Vs. Nozick Vs. Kant on Domestic Economic Justice* skúma prístupy troch svetoznámych mysliteľov, ktorí svojimi ideami zásadne ovplyvnili myslenie o forme spoločnosti a predstavili takpovediac paradigmy uvažovania o usporiadaní v nej. Autorka pri porovnávaní ich ideí vyzdvihuje model Kanta, pretože ho vníma z viacerých faktorov ako systematickejší a konzistentnejší v porovnaní s modelmi jeho oponentov.

Dôvody, prečo ho takto vníma, sú nasledujúce: Kant v porovnaní s Rawlsom lepšie poňal zladenie a komplementaritu súkromného a verejného práva. U Kanta nepostačuje prirodzený stav (a v ňom sa formujúce súkromné právo) na vytvorenie spravodlivých pomerov tak, ako sa domnieval Rawls. Dôvodom je podľa neho divoká sloboda jedincov (čo znamená, že jedinci môžu konať prakticky všetko) a chýbajúca autorita, ktorá by túto slobodu regulovala. Na to, aby takáto autorita vznikla, je podľa Kanta potrebný spoločenský stav a verejné právo, ktoré je fundované princípom občianskej slobody. ňou zároveň Kant stanovuje limitujúcu podmienku pre reguláciu vzájomných medziľudských vzťahov. To o. i. znamená, že občianska sloboda má byť prístupná všetkým členom spoločnosti na formálne zabezpečenie možnosti ich seberealizácie, čo sa vzťahuje na ich vrodené právo slobody.

Práve vrozenosť a jedinečnosť práva slobody sú kľúčové pre ďalšie Vardenovej uvažovanie. Autorka v tomto kontexte svoju pozornosť obracia na otázky nepodmienenej pomoci chudobným (nedokonalým morálnym povinnostiam), zabezpečeniu možnosti prechodu pasívnych občanov k aktívnemu občianstvu, ale i k reforme štátu smerom k „pravej republike“, cez ktoré ukazuje primát slobody ako nástroja, ale i cieľa ľudskej spoločnosti.

V tejto súvislosti Varden predpokladá, že Kantova koncepcia občianskej spoločnosti môže poslúžiť ako východisko pri liberálnej kritike istých naliehavých problémov jadrových inštitúcií modernej spoločnosti (konkrétne v oblasti verejnej správy, v boji s chudobou a pri vytvorení podmienok pre vzdelávanie), v rámci ktorých žijeme a od ktorých je závislý výkon našej slobody.

Autorka svojou analýzou zdôrazňuje význam hodnoty človeka a jej nezameniteľnosť vo vzťahu k čomukoľvek inému, čím artikuluje nemožnosť ho neadekvátne obmedzovať vzhľadom na túto jeho hodnotu.

Cez túto optiku zhodnocuje autorka Kantovu predstavu o oprávnení človeka stať sa aktívnym občanom, súbežne s tým však kritizuje jeho kritérium „kvality“ človeka, keďže vylučuje z uvedeného oprávnenia ženy. V rámci tejto optiky ďalej pozitívne reflektuje i Kantovu koncepciu (univerzálného) verejného práva, ktoré má eliminovať ľubovôľu istých jedincov či skupín, vedúcu k diskriminácii, inštrumentalizácii či iným reštrikciám pre ostatných, ktoré by boli v rozpore so spomenutým vrozeným právom slobody.

V ďalšej časti príspevku Varden komparuje uvedených troch autorov v otázke spravodlivých pomerov v prirodzenom a spoločenskom stave, pričom vyzdvihuje teóriu, ktorú ponúkol práve Kant. Príčina nedostatku Nozickovej teórie spočíva v jeho nedocenení „prirodzenosti“ a všetkých implikácií štátneho monopolu na prinucovanie. Autorka v tomto monopole vidí novú morálnu skutočnosť dôležitú na pochopenie toho, prečo štáty musia chrániť prístup k právnej ochrane pre všetkých, ale taktiež i skutočnosť, ktorá sa týka garancie legálneho prístupu k základným prostriedkom pre všetkých. Nozick sa podľa Varden mylí v tom, že, pripúšťajúc možnosť spravodlivosti v prirodzenom stave, chápe verejnú autoritu iba ako ďalšiu súkromnú osobu, nie ako subjekt všeobecnej vôle (Kant), ktorý ako legálno-politický inštitucionálny rámec zabezpečuje možnosť vzájomného konania ľudí vo forme spravodlivých interakcií. To mu aj bráni porozumieť vzájomnému dopĺňaniu verejného a súkromného práva v spravodlivých štátoch, ako aj tomu, ako sa tieto inštitúcie reformujú v čase.

U Rawlsa vidí Varden problém v oddelení rovín súkromného a verejného práva, resp. v nedostatočnom rozvinutí vzťahu ich vzájomného dopĺňania, čo ho vedie i k nesprávnej úvahe, že vznik štátov je možné chápať iba ako istú podobu uvážlivosti (tu autorka naráža na Rawlsovu ideu „závoja nevedomosti“).

Filozofka teda preukazuje, že Kant svojou právnou koncepciou presiahol snahy moderných mysliteľov (v tomto prípade Rawlsa s Nozickom) o vyjasnenie spravodlivých pomerov v spoločnosti, keďže kombinuje v sebe navonok protichodné prístupy – ideu podpory slobody a štátnu intervenciu (nepodmienená podpora chudobných) – za účelom zabezpečiť všetkým členom spoločnosti prístup k vlastnému slobodnému sebaurčeniu. V istých momentoch sa síce zdá jej chápanie a rozvinutie Kanta neadekvátne, ako v prípade obhajoby oprávnenia štátu prinútiť vlastníkov nešpecifikovaných obchodov, aby vytvorili bezbariérové prístupy pre postihnutých, čím by sa umožnil všetkým členom spoločnosti vstup do týchto priestorov, no i tieto úvahy podľa nášho názoru prispievajú k tomu, aby sa Kant ukázal vo svetle súčasnosti ako stále aktuálny mysliteľ a v istých momentoch dokonca ako aktuálnejší a uvážlivejší než poniektorí moderní myslitelia.

Predposledný príspevok tejto monografie s názvom *Rawls and Kant on Compliance with International Laws of Justice* predstavuje mexická autorka Faviola Rivera Castro. Jej snahou je nájsť adekvátny základ pre dodržiavanie medzinárodných spravodlivých zákonov, pričom ako východiskové pozície si mysliteľka vybrala Rawlsovu ideu ľudského zmyslu pre spravodlivosť a Kantove non-morálne mechanizmy.

V prvom prípade ide o to, že spomenutý zmysel pre spravodlivosť sa viaže na spôsob organizácie štátu. Rawls predpokladá, že v liberálnych a slušných (decent) štátoch sú ich členovia schopní dobrovoľne a bez nátlaku kooperovať v súlade s „právom ľudí“, t. j. že sledujú dosahovanie rozumnej spravodlivej ľudskej spoločnosti na základe svojej morálnej kompetencie. Aj preto sú tieto štáty naklonené medzinárodne usporiadaným spravodlivým vzťahom a vhodné na ich vznik. Na rozdiel od nich štáty bez takejto organizácie musia za týmto účelom uskutočniť vnútornú inštitucionálnu reformu. Bez nej (a z toho vyplývajúcej väčšej nespravodlivosti a rozkladu morálnych štruktúr vnútri štátu) hrozí väčšie riziko vojny a konfliktov navonok.

Kant na rozdiel od Rawlsa tvrdil, že riešenie konfliktov tak na vnútroštátnej, ako aj na medzinárodnej úrovni vyrieši právna regulácia, resp. non-morálne mechanizmy. Tu treba upozorniť na to, že prvá rovina regulácie je fundovaná všeobecnou vôľou, ktorá požaduje podriadenie vôle jednotlivca verejným (univerzálnym) zákonom. Najdôležitejší z týchto zákonov pritom znie takto: „konaj navonok tak, aby si pri slobodnom používaní svojej vôle mohol koexistovať so slobodou každého v súlade s univerzálnym zákonom“. Práve tento vzťah sa prenáša i na medzinárodnú úroveň, kde Kant požaduje analogickú reguláciu¹,

¹ Táto regulácia zahŕňa rovnocenný postoj ku každému členovi zväzu, vytvorenie rovnosti síl, zabezpečenie vzájomnej dôvery (o. i. nezbrojiť pre prípad možnej vojny) a dodržiavanie recipročnej

avšak v rámci medzinárodného zväzu štátov. Tento zväz podľa Kanta dokáže zadržiavať riziko vojny a bráni presadeniu prirodzeného stavu, ktorý filozof bez právnej regulácie predpokladá.

Castro sledovaním týchto dvoch pozícií do istej miery preukazuje, aké sú rozdiely u vybraných autorov pri kontraktualistickom (Kant) a nekontraktualistickom (Rawls) prístupe v otázke vytvárania medzinárodnej podoby spravodlivých zákonov. Problematické je však jej konštatovanie o rozdielnosti autorov na vnútroštátnej úrovni. Tu by sa dalo rovnako dobre argumentovať, že autori sa prelínajú minimálne v spôsobe uvažovania, keďže Kant podobne ako Rawls požaduje istý spôsob vládnutia (republikánsky) na to, aby sa mohli vytvoriť adekvátne podmienky pre medzinárodný zväz, kde by sa minimalizovala hrozba vojny, resp. konfliktu.

Na druhej strane vzhľadom na medzinárodné vzťahy Castro preukázala vyššiu komplexnosť Kantovho riešenia predovšetkým z hľadiska jasnejšej vízie uskutočnenia pomerov medzi štátmi v podobe medzinárodného zväzu, ktorý by riešil vzájomné konflikty, aj keď je potrebné dodať, že dnešná doba toho ešte nie je ideálnym svedkom.

Joel Thiago Klein uzatvára zborník sondou do praktického rozmeru Kantovho filozofického myslenia s témou *Kant and Public Education for Enhancing Moral Virtue: The Necessary Conditions for Ensuring Enlightened Patriotism*. Brazílsky výskumník svoju pozornosť obracia na širšie stanovenú tézu, ktorá tvrdí, že na to, aby ľudia mohli byť *praktickými bytosťami*, musia vedieť adekvátne používať svoj rozum (s. 149). K tomu má prispieť niekoľko faktorov, pričom podstatnú úlohu zohráva štát a jeho možnosti vzdelávania jeho členov.

Klein v úvodnej časti štúdie, skúmajúc vzťah Kantovej antropológie, filozofie dejín a politiky, tvrdí, že na uskutočnenie pokroku sledujúceho ideu večného mieru (spoločný prienik politickej filozofie a filozofie dejín Kanta) je potrebné zabezpečiť morálny pokrok spoločnosti. Ten vystupuje ako povinnosť, ktorou sú viazaní tak občania, ako aj suverén. To potvrdzuje i Kantova kritická antropológia, kde sa prezentuje povinnosť štátu usilovať sa o také zriadenie, kde bude možné najlepšie morálne vzdelanie. Ľudstvo, ktoré je na ceste k morálnemu zdokonaľovaniu, tak vyžaduje politické inštitúcie, ktoré by ich v súlade s právom formovali k uvedenému cieľu, ale ktoré by boli zároveň reformovateľné v súlade s rastom a potrebami morálneho (rozumného a slobodného) uvažovania ľudí.

V súlade s tým Klein podľa vzoru Kanta tvrdí, že v politickom kontexte je preto potrebné podporovať u ľudí patriotický spôsob uvažovania, ktorý občianovi umožňuje rozoznať jeho práva a povinnosti, ale i podieľať sa na správe vecí verejných. Takto si totiž uvedomuje „ducha“ práva, nielen jeho „literu“, čo možno

nezávislosti (s. 140 – 142).

označiť ako morálnu cnosť, pretože právo nie je už len vynúteným príkazom, ale dobrovoľne (rozumne) rešpektovaným normatívom. Tak si človek uvedomuje i význam tohto imperatívu pre ostatných ľudí a ich práva. V tomto kontexte potom aktívni občania – no tiež rovnako nazerajúci štát – pristupujú k členom spoločnosti, ako aj k ostatným štátom nielen ako k právnym, ale taktiež aj morálnym subjektom.

Na to, aby sa takýto spôsob uvažovania rozšíril postupne na všetkých členov ľudstva, je podľa Kleina potrebné vzdelávanie založené na troch princípoch: povinnosť, reflektujúce princípy a priebežné aplikovanie slobodného verejného používania rozumu.

Povinnosť sa viaže na ideu vlastného sebarozvoja tak jedinca, ako aj štátu založeného na rozumových, a nie empirických základoch. Klein má na mysli samozrejme Kantove rozumové apriórne právne a morálne princípy, ktoré má štát pri vývoji jedincov zabezpečovať. Reflektujúce princípy zase predstavujú pedagogický rozmer myslenia filozofa, konkrétne vývoj samostatného a kriticky založeného myslenia, ktoré sa nezakladá iba na naučenom, ustálenom zvyku. Tieto dva body istým spôsobom zahŕňa, ale i rozvíja tretí aspekt, a to verejné používanie rozumu, ktoré Kant v *osvietenskom spise* predstavuje ako odborne fundovanú, verejnú a slobodnú kritiku spoločensko-politických inštitúcií, založenú na rozumnej konštruktívnej diskusii učencov a členov „čitateľskej verejnosti“. Klein tvrdí, že cieľom tejto diskusie je priblížiť sa k pravde, čo značí podrobne a hlavne kompetentne reflektovať konkrétne problémy verejnej sféry a poskytnúť erudované názory na nich. Ide tu tak aj o preskúmavanie a preverovanie legitimacy pozitívneho práva a jeho súlad s metafyzickými princípmi práva. Pri takejto praxi sa má nielen rozvíjať *slobodný* potenciál ľudí, ale tiež sa skúma, čo politika potrebuje a aká má byť, teda hľadá sa najvhodnejšie skĺbenie morálky a práva.

Podpora vzdelávania občanov má podľa Kleina preto v sebe kombinovať patriotické a republikánske prvky, keďže oba podporujú slobodné používanie rozumu, t. j. morálne zmýšľanie. Takýto spôsob používania rozumu je rovnako prospešný pre občanov, ako aj pre suveréna, keďže, ako sám Kant zdôrazňuje v diele *K večnému mieru*, iba morálny politik je schopný nastoliť pravú republiku.

Klein týmto záverom zdôrazňuje, že všetci členovia spoločnosti bez ohľadu na svoje spoločenské postavenie sú ľuďmi, ktorí disponujú morálnym potenciálom, ktorý je nevyhnutné rozvíjať na stanovenie ideálnych podmienok spoločnosti. Bez uvedomenia si tejto skutočnosti môže síce istá skupina ľudí vytvárať a realizovať víziu pokroku, avšak spoločnosť ako celok ďaleko nepokročí. Preto je potrebné, aby obe zložky spoločnosti, tak ľud, ako aj mocenská predstaviteľia, spoločne „ťahali za jeden koniec povrazu“, aby akékoľvek progresívne reformy,

aktivity a iniciatívy celkom naplnili svoj účel.

Uvažujúc na záver o napĺňaní účelu osvety v súčasnom spoločensko- a humanitnovednom priestore, možno povedať, že recenzovaný zborník spĺňa kritériá kvalitnej vedeckej práce – od odbornosti jej autorov cez úroveň analýzy jednotlivých problémov až po inováciu a aktuálnosť väčšiny príspevkov. Dovoľme si povedať, že to z neho robí na poli kantovsky orientovanej, ale i širšej osvetovej literatúry kvalitný zdroj, ktorý nielenže skúma vybrané problémy súčasnej doby z novátorskej perspektívy, ale tiež ponúka dôvod na ďalšie štúdium samotného Kanta, ktorý sa aj po vyše 200 rokoch od svojho skonu predstavuje ako ešte stále nevyčerpaný zdroj inšpirácie a podnetov.

Mgr. Kristián Stacho

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta

Prešovská univerzita v Prešove

stacho.kristian@smail.unipo.sk

prof. PhDr. Lubomír Belás, CSc.

Mgr. Adrián Kvokačka, PhD.

prof. PhDr. František Mihina, CSc.

prof. PhDr. Ol'ga Sisáková, CSc.

doc. Mgr. Sandra Zákutná, PhD.

JUDr. Eva Zelizňáková, MSc., PhD.

Redakcia časopisu prijíma rukopisy v slovenčine, češtine, angličtine a nemčine, a to v elektronickej podobe (kantiana@unipo.sk). Rozsah príspevkov je maximálne 25 strán, recenzie a správy v rozsahu 5 strán. Rukopisy príspevkov sú posudzované minimálne dvoma odbornými recenzentmi.

Pri príprave príspevkov prosíme dodržiavať tieto zásady:

1. V hlavnom texte používať písmo Times New Roman (veľkosť 12 bodov), riadkovanie 1,5.
2. V poznámkach pod čiarou používať písmo Times New Roman (veľkosť 10 bodov), riadkovanie 1.
3. Názvy publikácií uvádzané v hlavnom texte zvyrazňovať kurzívou.
4. Nepoužívať podčiarkovanie a riedenie písma.
5. Rozlišovať dlhú čiarku (pomlčku), napr. E. Višňovský – E. Mihina, a krátku čiarku (spojovník), napr. v kantovsko-peirceovskej perspektíve.
6. Bibliografické odkazy uvádzať v poznámkach pod čiarou takto:
 - a) knižná publikácia:
Kant, I.: Kritika soudnosti. Praha: Odeon, 1975, s. 67.
 - b) štúdia v zborníku:
Mihina, E.: Peirceova reflexia Kantovho filozofického odkazu. In: Kant a súčasnosť. Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Prešovensis. Filozofický zborník 21. AFPh UP 107/189. Ed. L. Belás. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2004, s. 30 – 52.
Marchevský, O.: Biedy a úspechy Kanta optikou prác M. A. Bakunina. In: 8. kantovský vedecký zborník. Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Prešovensis. Filozofický zborník 45. AFPh UP 313/394. Eds. L. Belás – E. Andreanský. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2011, s. 85 – 98.
 - c) článok v časopise:
Belás, L.: Kantova filozofia kultúry a fenomén multikulturalizmu. In: Studia Philosophica Kantiana. Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie, 2012, roč. 1, č. 1, s. 43 – 49.
 - d) internetový odkaz:
Pfordten von der, D.: Zum Begriff des Staates bei Kant und Hegel. Dostupné na: <<http://www.rechtsphilosophie.uni-goettingen.de/Idealism.pdf>>. [Citované 25.04.2012].
7. Pri opakovanej citácii používať namiesto kompletného bibliografického odkazu skratku *ibid.*, napr. Belás, L.: Kantova filozofia kultúry a fenomén multikulturalizmu, *ibid.*, s. 46.
8. Pri bezprostrednom odkazovaní na rovnaký zdroj používať iba skratku *ibid.*, napr. *ibid.*, s. 154.
9. K príspevku priložiť abstrakt v slovenskom a anglickom/nemeckom jazyku (vrátane preloženého titulu) a kľúčové slová.

Založil Ľubomír Belás so skupinou spolupracovníkov

Časopis vznikol pri príležitosti osláv 15. výročia založenia Prešovskej univerzity v Prešove



PREŠOV 2017
ISSN 1338-7758