



STUDIA PHILOSOPHICA
KANTIANA

filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

2/2017
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, kopírované 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 (print)

ISSN 2585-7673 (online)

The journal is indexed and abstracted in Emerging Sources Citation Index by Clarivate Analytics Services (Web of Science).

Časopis je indexovaný v databáze Emerging Sources Citation Index spoločnosti Clarivate Analytics (Web of Science).

Číslo vyšlo v decembri 2017.

Štúdie

Edvardas Rimkus – Niekoľko poznámok ku kritike Kantovej teoretickej filozofie vilniuskou epistemologickou školou (EN)	3
Lyubov E. Motorina – Kantova antropológia ako koherentná náuka o človeku (EN)	20
Jana Sošková – Kantovská estetika o perspektívach a „koncoch“ umenia alebo génius verzus remeselník (SK)	30
Marek Stachoň – Kant a problém spoločnosti (SK)	39
Eva Zelizňaková – Problém inštitucionalizácie a univerzálnosti svetoobčianskeho práva (SK)	61

Filozofické rozhlady

Jana Gluchmanová, Katarína Komenská – 20 rokov etiky na Filozofickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove (SK)	73
---	----

Recenzie

Cavallar, G., 2017. Teórie dynamického kozmopolitizmu v modernej európskej histórii. (F. Mihina) (SK)	78
---	----

Preklady

Giorgio Tonelli: Kantova raná teória génia (1770 – 1779), 1. časť (Preklad: Sandra Zákutná) (SK)	83
Giorgio Tonelli: Kantova raná teória génia (1770 – 1779), 2. časť (Preklad: Sandra Zákutná) (SK)	111
Recenzenti	130

Contents

STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA

2/2017, ročník 6

Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

Studies

Edvardas Rimkus – Some Remarks on the Criticism of Kant's Theoretical Philosophy in the Vilnius Epistemological School (EN)	3
Lyubov E. Motorina – Kant's Anthropology as a Coherent Doctrine of Man (EN)	20
Jana Sošková – Kantian Aesthetics on Perspectives and "Ends" of Art or Genius versus Craftsman (SK)	30
Marek Stachoň – Kant and the Problem of Society (SK)	39
Eva Zelizňaková – The Problem of the Institutionalisation and Universality of the Cosmopolitan Law (SK)	61

Philosophical Views

Jana Gluchmanová, Katarína Komenská – 20 Years of Ethics at the Faculty of Arts at University of Prešov (SK)	73
--	----

Reviews

Cavallar, G., 2017. Theories of Dynamics Cosmopolitanism in the Modern European History. (F. Mihina) (SK)	78
---	----

Translations

Giorgio Tonelli: Kant's Early Theory of Genius (1770-1779): Part I (Translation: Sandra Zákutná) (SK)	83
Giorgio Tonelli: Kant's Early Theory of Genius (1770-1779): Part II (Translation: Sandra Zákutná) (SK)	111
Reviewers	130

Edvardas
Rimkus

Vilnius Gediminas
Technical University

Some Remarks on the Criticism of Kant's Theoretical Philosophy in the Vilnius Epistemological School

Introduction

Enlightenment philosophy liberated the mind primarily from the authority of the Christian Church. The crisis of political absolutism and the collapse of feudal social institutions were caused by the strengthened secular mind. In the 18th century, achievements in the mathematical sciences of nature were obvious and acknowledged throughout Europe. Bad times came for traditional speculative metaphysics. To various scientists and philosophers, it seemed much more rational to explore nature instead of forming empirically untestable statements about the world or metaphysical entities. While Enlightenment thinkers had an optimistic general view of the capacities of the human mind, along came Kant with a philosophy overstepping the boundaries of the rationalism and empiricism of that time. The philosophy of Kant chronologically, and in many aspects even ideologically, belonged to the same historical period of the Enlightenment but differed from it in some significant features. To the optimistic view of human reason and faith in rationality, Kant contrasts his own thinking about certain limits to the human capacity for knowledge. In his transcendental explorations emerges the concept of “thing-in-itself”, which essentially restricts the cognitive pretenses not only of speculative metaphysics, but also of the mathematical experimental science of nature. Kant also presents his conception of epistemological apriorism in which conceptual instruments of cognition (notions, theoretical principles) are treated only as human subjective forms of cognition.

The Grand Duchy of Lithuania, which collaborated with the Kingdom of Poland for centuries and even joined with it in a dual state, was occupied by the Russian Empire at the turn of the 18th century. Vilnius University (named as Imperial University of Vilnius), the main institution of higher education in Lithuania, continued to function. At that time, the religiously orientated thinking and Enlightenment philosophy of Lithuania collided with the philosophy of Kant. The movement of Kantianism was not formed in this historical period in Lithuania, but there was one attempt to form a base of Kantian thought: Johann Heinrich Abicht (1762-1816), a professor of philosophy, arrived from Germany

and propagated Kant's ideas as well as his own philosophical views to students at Vilnius University, but his work had no significant influence either on the intellectual life of Vilnius or on Lithuanian culture. However, the philosophy of Kant reaped a body of criticism, among which the most notable was formulated by two Vilnius University philosophers: Janas Sniadeckis and Angelas Daugirdas. At that time they were the major epistemologists in Lithuania. The term "Vilnius epistemological school" is used by historians of philosophy.¹ The concept is motivated by the significant common features in the epistemological positions of both thinkers, features that allow researchers to speak about a certain tradition of thinking and similar solutions to philosophical problems. At the end of 18th and the beginning of the 19th century, epistemology was something like a mixture of the sciences of anthropology, logic and psychology. The same can be seen in the epistemologies of Sniadeckis and Daugirdas. Both thinkers were protagonists of empiricism methodology, and acknowledged the Scottish Philosophy of Common Sense. However they understood and evaluated differently the potentialities of speculative metaphysics.

Kantian theoretical philosophy, or various elements of it, are still a subject of exploration for thinkers from different movements of contemporary philosophy, which shows the continuing relevance of Kant's thinking to our philosophical culture. The examination of historically formed interpretational and critical positions such as those of Sniadeckis and Daugirdas is a help in rethinking, developing and correcting existing interpretations and analysis of Kant's philosophy or in creating new ones. How to assess the criticism of Kant's theoretical philosophy presented by Sniadeckis and Daugirdas is the main problem motivating this research. The article presents a reconstruction of some of the main critical arguments directed by Sniadeckis and Daugirdas against a few components of Kant's theoretical philosophy. The epistemological positions of both thinkers, as well as Kant's relevant theories are interpreted and compared. The article analyses the viewpoint of Vilnius epistemologists with regard to the fundamental Kantian distinction between the form and matter of cognition, which grounds Kant's epistemological apriorism. The treatment of the Kantian problem of the thing-in-itself by Vilnius philosophers, and Kant's own view of the limits of cognition, are other objects of exploration. In some aspects,

¹ See R. Plečkaitis: Vilniaus epistemologinės mokyklos teoretikas. In: *Angelas Daugirdas, Raštai*. (translated from Polish to Lithuanian by R. Plečkaitis), Vilnius: Margi raštai, 2006, D. Viliūnas: Apšvietos filosofijos slinkty. In: D. Viliūnas (ed.) *Apšvietos ir romantizmo kryžkelėse: Filosofijos kryptys ir kontroversijos Lietuvoje XVIII a. Pabaigoje – pirmoje XIX a. pusėje. Lietuvos filosofijos istorija. Paminklai ir tyrinėjimai VI*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2008, D. Viliūnas: Epistemologinė Vilniaus mokykla. In: *Filosofija Vilniuje XIX amžiaus pirmoje pusėje*, Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2014.

the differences and the collision between transcendent speculative and Kantian transcendental metaphysics are also examined. The article seeks to give some preliminary evaluations of the critical and interpretational positions of the Vilnius thinkers. The main theses defended in the article are: the understanding of speculative metaphysics presented by Sniadeckis, and his view of the limits of empirical cognition, both are quite close to Kant's positions on those issues; Daugirdas' transcendent and Kant's transcendental metaphysics are different paradigms of philosophical thinking, which explains their incompatibility; the misunderstanding and/or rejection of the crucial conceptions of Kant's theoretical philosophy are the results of the essential difference between Sniadeckis and Daugirdas' empiricism and Kant's transcendental methodologies.

Criticism of Kant's theoretical philosophy by Janas Sniadeckis and Angelas Daugirdas

Janas Sniadeckis (Polish: Jan Śniadecki, 1756-1830) was a professor at Vilnius University, a mathematician, geographer, astronomer, and philosopher. He worked at the university from 1806 to 1825, and from 1807 to 1815 occupied the position of university rector. Sniadeckis is a pioneer of such philosophical disciplines as "philosophy of science" and "philosophy of mathematics" in Lithuania. His general critical attitude towards traditional speculative metaphysics and his reliance upon the cognitive power of natural science and mathematics makes his philosophy close to positivism. Sniadeckis appreciated the Scottish Philosophy of Common Sense, and appealed to it against the philosophical movements of his time. Researchers describe his epistemology as empiricism supplemented by elements of rationalism.² He was a vicious opponent of Kant; Sniadeckis' position is one of the examples of the early empiricist critique of Kant's theoretical philosophy³.

Sniadeckis evaluated scholastic metaphysics negatively, and considered the mathematical experimental sciences of nature, which emerged in Europe during the historical Renaissance period, as the main form of cognition. He was the proponent of scientific metaphysics and the opponent of philosophical metaphysics. In his view, scientific metaphysics is a generalization and a reflection of the results of empirical sciences and mathematics – a philosophy based on the scientific exploration of reality or a philosophy of science. Philosophical metaphysics is the old speculative thinking that existed before the time of Francis Bacon. Sniadeckis depicts the latter mode of cognition and the results

² D. Viliūnas: Epistemologinė Vilniaus mokykla, *ibid.*, p. 110.

³ Possibly Sniadeckis was not self-sufficient or self-sustaining thinker. Some researchers state that Śniadeckis' arguments are entirely borrowed from the French historian of philosophy J. M. Degerando. See for example: D. Viliūnas: Kanto kritika Lietuvoje XIX a. I pusėje: vertinimo ir kultūrinio konteksto problemos. In: *Filosofija, Sociologija*, Nr. 2, 2000, pp. 17-18.

of its explorations as a world of fantasy and weirdness, in which only various opinions about things unachievable to the human mind are presented, but not the cognition of things.⁴

Sniadeckis attributed Kant's transcendental philosophy to philosophical metaphysics and conceived it even as an attempt to reanimate the old scholastic metaphysics. He was an enemy not only of Kant's philosophy interpreted in this way, but also hostile to the German idealists (Fichte⁵, Schelling, Hegel). Sniadeckis calls Kant's transcendental philosophy "metaphysical mysticism"⁶ and sees it in the same light as these post Kantian thinkers. However, it is not easy to concur with such a treatment of Kant's philosophy. Even in his own time, Kant dissociated himself from the philosophy of Fichte.⁷ Kant turned himself critically against speculative metaphysics no less than Sniadeckis. In general, the philosophical systems of German idealism are close to, or are even examples of, the mode of thinking against which Kant fought. He denied transcendent, speculative and dogmatic metaphysics, which oversteps the realm of human experience, and instead put forward his own project of transcendental metaphysics focused mainly on the exploration of products of reason (concepts, theoretical principles of sciences) and on their application to empirical cognition. For Kant, the speculations of pure reason are only empty thoughts without sensible content. In the philosophies of Kant and Sniadeckis, attitudes towards metaphysical speculations and general evaluations of this kind of exploration of reality are therefore quite close to each other. The depiction of Kant's transcendental philosophy as an example of "philosophical metaphysics" (in Sniadeckis' term) needs to be treated as a misapprehension.

According to Sniadeckis, Kant does not trust in the testimony of the senses and sinks into idealism by considering sensible representations as unreal.⁸ If we assume that Sniadeckis discerns something like the subjective idealism of

⁴ See J. Sniadeckis: *Apie metafiziką*. In: *Janas Sniadeckis, Raštai*, (translated from Polish to Lithuanian by R. Plečkaitis), Vilnius: Margi raštai, 2007 [1814], pp. 120-121, 124-125.

⁵ Sniadeckis even collated the metaphysical speculations of German idealists with the delirium of the insane. It is possible to presuppose that in such a way he assesses namely the philosophy of Fichte, in which from the idea of the "I" a whole world with all things is derived only by means of pure reason – see for instance J. Sniadeckis: *Apie metafiziką*, *ibid.*, p. 130.

⁶ See J. Sniadeckis: *Apie filosofiją*, *ibid.*, p. 136.

⁷ See for example Th. Planting: *The Real Meaning of Kant*. In URL: <http://plantinga.ca/p/YAM.HTM#> [2017 09 21]. 1972, R. P. Horstmann: *The Reception of the Critique of Pure Reason in German Idealism*. In: *The Cambridge companion to Kant's Critique of pure reason*. Edited by Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 337.

⁸ See J. Sniadeckis: *Traktato apie filosofiją priedas*. In: *Janas Sniadeckis, Raštai*, (translated from Polish to Lithuanian by R. Plečkaitis), Vilnius: Margi raštai, 2007 [1820], pp. 157, 160, J. Sniadeckis: *Apie metafiziką*, *ibid.*, p. 126, 137.

George Berkeley in Kant's philosophy, the Vilnius philosopher's opinion would be hard or even impossible to validate. Sensible representations or phenomena are not a mirage or illusion in Kant's theory of knowledge; the phenomenon is the real effect of noumenon. The exploration of nature for Kant is namely the scientific cognition of phenomena or sensible representations, the cognition of their structural and dynamical features, as well as their relations and correlations.⁹

One of the two main distinctions in Kant's theoretical philosophy is incomprehensible and unacceptable for Sniadeckis – the difference between matter of sensible representation or matter of appearance (*Materie der Erscheinung*) and form of cognition or form of appearance (*Form der Erscheinung*). This difference is significant in grounding his other fundamental dichotomy – the difference between phenomenon and noumenon. The essence of Kant's transcendental method clearly strives to differentiate experience coming from the senses from that produced by human reason or thinking. In his philosophical theory, Kant seeks to separate and purify the spheres of thought and sensation.

"I call that in the appearance which corresponds to sensation its *matter*, but that which allows the manifold of appearance to be intuited as ordered in certain relations I call the *form* of appearance. Since that within which the sensations can alone be ordered and placed in a certain form cannot itself be in turn sensation, the matter of all appearance is only given to us *a posteriori*, but its form must all lie ready for it in the mind *a priori*, and can therefore be considered separately from all sensation." (Kant 1998 [1787]: 155-156); (KrV, B (2. Aufl. 1787): 34-35)¹⁰

For Sniadeckis, Kantian theory about matter and form seems to be rebuilding the old and unclear Peripatetic science about matter and form.¹¹ In

⁹ Rae Langton argues among contemporary researchers significantly against the phenomenalist interpretation (in the Berkeleyan sense) of Kant's theory of sensibility: real forces in the physical world produce colours, smells, and sounds, which are not something real in the things experienced, but are only certain changes in human senses; see R. Langton: *Kantian Humility, Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 142-146. In general, Langton states that in Kant's theory exist real, physical correlates of colours, sounds, tastes and smells; there are real forces producing these subjective phenomena in the consciousness. Thus interpreted in this way, Kantian phenomenalism is not the position of Berkeley, which does not acknowledge material substances or things existing separately from the human mind; see for instance Dž. Berkliis: *Traktatas apie žmogiškojo pažinimo principus*. Vilnius: Mintis, 1988, p. 67.

¹⁰ All references to Kant's works are in accordance with the *Akademie-Edition* of Kant's *Gesammelte Schriften*, Berlin/Leipzig, 1902. References to the *Critique of Pure Reason* follow the customary pagination of the first (A) and second (B) edition. The English translations are from the I. Kant: *Critique of Pure Reason*. Translated by P. Guyer and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 [1781, 1787].

¹¹ See I. Babkoū: Protas ir „neprotingumas“: epochų riba – vėlyvoji Apšvieta. In: D. Viliūnas (ed.) *Apšvietos ir romantizmo kryžkelėse: Filosofijos kryptys ir kontroversijos Lietuvoje XVIII a. Pabaigoje – pirmoje XIX a. pusėje. Lietuvos filosofijos istorija. Paminklai ir tyrinėjimai VI*, Vilnius: Kultūros,

the Transcendental Analytic, Kant explains the art of thinking by transforming Aristotelian categories, which Sniadeckis describes as old, poor, confused science, difficult to understand.¹² The notion of “form” seems to him unclear and polysemous: in one case, form for Kant is an action of the soul, in another case – rules of action, and in a third case – unconditional mental images of space and time. According to Sniadeckis, the term “form” is not suitable for explaining intrinsically dark metaphysical concepts. Moreover, in the cognition of relations of phenomena, sensibility is an active human ability, not passive as Kant states.¹³ Speaking about the activity of the senses, the Kant critic supposedly appeals to experimental observation, whereas Kant depicts experience or empirical cognition as a process of synthesis between sensible phenomena (matter of cognition) and concepts (form of cognition), and in this sense any activity of the subject of cognition appears as forming conceptual activity. Sensible matter ordered in certain relations expressed by concepts is the result of such a synthesis process.

To some extent, it is possible to discern a similarity not only between the conceptions of speculative metaphysics of Sniadeckis and Kant, but also in the understanding of the limits of cognition for both philosophers. Overestimation of scientific knowledge is not needed in Sniadeckis view. Cognition of phenomena and their internecine relations is the aim of the experimental mathematical sciences of nature. However, cognition of phenomena is not a cognition of ultimate reality: all things explored by the sciences are given in their relation to human beings, but not as they are in themselves. According to Sniadeckis, we can grasp how things exist in regard to us and in regard to each other, but how they exist absolutely in themselves or how they could exist in regard to other beings with different senses and cognitive powers – this is not our business and it is not science, but only fantasy.¹⁴ “We do not know what is the nature of matter, which makes the world perceived by senses, therefore the material world we cognize only from its history, changes and impressions caused to our senses, that is – from its phenomena”.¹⁵ Sniadeckis’ viewpoint that the mathematical sciences of nature cannot explain completely the essence or nature of things, that the scientific cognition of phenomena is not a cognition of things in themselves as

filosofijos ir meno institutas, 2008, p. 169.

¹² See for example J. Sniadeckis: *Apie metafiziką*, *ibid.*, pp. 126-127, J. Sniadeckis: *Traktato apie filosofiją priedas*, pp. 156, 166, 190.

¹³ J. Sniadeckis: *Traktato apie filosofiją*, *ibid.*, p. 161-162.

¹⁴ *Ibid.*, p. 170.

¹⁵ J. Sniadeckis: *Žmogaus intelekto filosofija, arba Apžvalgas intelektinių galių ir veiksmų tyrimas*. In: *Janas Sniadeckis, Raštai*, (translated from Polish to Lithuanian by R. Plečkaitis), Vilnius: Margi raštai, 2007 [1822], p. 206.

unconditional reality, at the very least harmonizes with some meanings of the Kantian idea of “noumenon” or “thing-in-itself”. In contemporary Kantianism, the discussion about the ontological status of the thing-in-itself is significant. The main problem of the philosophical debate is as follows: how to interpret the Kantian notion of noumenon – does it really exist or is it only a thinkable idea?¹⁶ It is not acceptable for Sniadeskis that “In Kant’s writings with the name of *noumenon* figures even the *ens rationis* of peripatetic”.¹⁷ We can suppose that such a meaning of a concept is not acceptable for Sniadeckis because of his general negative attitude to philosophical metaphysics.

Sniadeckis states that Kant intercepted the infinite mental images of space and time, and forms of sensibility from the school of Pythagoras.¹⁸ Kant introduces the obscure and incomprehensible notion of infinity (endless space and time), which had been rejected by mathematics as an unclear object. In mathematical theory, infinity is not as unclear as it is in Kant’s abstractions.¹⁹ According to Sniadeckis, the infinite magnitudes that Kant introduced in his science were never imagined in mathematics. Human reason is unable either to form or clearly comprehend the mental image of infinity. The idea of infinity would distort the certainty and evidence of mathematical truths. In mathematics everything must be grounded on ideas that are easy to understand. One of the examples given by Sniadeckis: a zero can always be added to the largest imaginable number, and such an increase can never end. Saying that it is an infinite number does not mean it is an infinite thing, but only that the addition of zeros does not end and should not end. The absolutely infinite result given by Kantians is an unclear thing for Sniadeckis.²⁰ Kant’s Transcendental Aesthetic is an explanation of absolute space and time, and for Sniadeckis it is beyond the limits of human understanding; such things have

¹⁶ For a discussion see, among others, H. Allison: *Kant’s Transcendental Idealism*. New Haven, Conn: Yale University Press, 1983, H. Allison: *Kant’s Transcendental Idealism*. Revised and Enlarged Edition. New Haven and London: Yale University Press, 2004, G. Bird: *The Revolutionary Kant. A Commentary on the Critique of Pure Reason*. Illinois: Carus publishing, 2006, M. Grier: *Kant’s Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, R. Hanna: *Kant, Science and Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2006, N. Rescher: On the Status of “Things-in-Themselves” in Kant’s Critical Philosophy. In: *Kant and the Reach of Reason*. Studies in Kant’s Theory of Rational Systematization. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, R. Adams: Things in themselves. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 1997, 57 (4): 801–825, L. Allais: Transcendental Idealism and Metaphysics: Kant’s Commitment to Things as They are In Themselves. *Kant Yearbook 2/2010, Metaphysics*. Edited by Dietmar H. Heidemann. Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2010, R. Langton: *Kantian Humility, Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

¹⁷ J. Sniadeckis: Traktato apie filosofiją priedas, *ibid.*, p. 156.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ J. Sniadeckis: Apie filosofiją, *ibid.*, pp. 137-138.

²⁰ J. Sniadeckis: Traktato apie filosofiją priedas, *ibid.*, pp. 178-179, 190.

no possible explanation. Kant's unlimited time is eternity; unlimited without aspects and conditions space is something infinite. The eternal and infinite being is God, we thinking in God – Sniadeckis says that Kant's science is the masked doctrine of Nicolas Malebranche. Whatever is without limits and unconditional surpasses human intellect, because the absolute and unconditional cannot be compared with anything; and what we cannot compare to something, we cannot understand. Sniadeckis says that Kant invented space and time as forms of sensibility and raises a question: why does Kant depict these things as a priori dependent on the nature of human intellect if intellect can create them by its own abstractions?²¹

Kantian forms of sensibility (space and time) independent of sensuous experience, were treated by Sniadeckis as innate things, as well as a priori forms of intellect (categories) and even synthetic a priori judgments with their own features of necessity and universality. Seeking to explain the mystery of thinking, Kant distinguishes empirical intellect caused by senses and thinking from the help they receive from pure intellect, which is detached from the senses and disposes of truths and laws that do not emerge from sensual experience. It is incomprehensible for Sniadeckis how certain principles of thought could exist independently of any sensation, and which do not need support from the senses.²² He affirms that John Locke denied the false theory of innate ideas and elucidated the mystery of how from sensual impressions one can rise to general ideas. The pure reason about which Kant speaks is not needed, because we could derive everything from sensual impressions.²³ The language of general truths of all sciences must be sensible. Conceptual expressions are taken from things that cause sensation for us. In Sniadeckis view, there are no such synthetic and general principles that could not be formed by reason from the exploration of phenomena and facts. Thus he identifies Kant's apriorism with innatism and refutes it as incompatible with the methodology of empiricism. Synthetic a priori judgments which are not gained from observation and do not depend on experience are something vague for Sniadeckis.

Kant agrees that we receive a part of our knowledge through experience; he even separates "pure" and "not pure" a priori knowledge: "Among *a priori* cognitions, however, those are called *pure* with which nothing empirical is intermixed. Thus, e.g., the proposition "Every alteration has its cause" is an *a priori* proposition, only not pure, since alteration is a concept that can be drawn only from experience." (Kant 1998 [1787]: 137); (KrV, B (2. Aufl. 1787): 3). According

²¹ Ibid., pp. 162-163, 165, 169.

²² Ibid., pp. 160-161, 168, 172, 174.

²³ J. Sniadeckis: *Apie metafiziką*, ibid., pp. 129, 131-132.

to Kant, we have pure a priori concepts like “space”, “substance” and others, and a priori propositions in the theoretical science of nature and mathematics. The interpretation of Kantian a priori forms of sensibility (space, time) and thinking (categories), as well as a priori synthetic judgments as innate ideas is not correct. We think that would be more plausible to interpret all of these a priori things as creations of reason, something like pure conceptual models, which we must try to apply to the realm of sensible matter or synthesize them into phenomena if we want ensure their certainty and gain the empirical cognition that Kant calls an experience. Only the a priori statements of speculative or transcendent metaphysics tend to avoid this process of synthesis, and therefore such a mode of cognition becomes an object of distrust in Kant’s theoretical philosophy.

The theologian and philosopher Angelas Daugirdas (Polish: Anioł Dowgird, 1776 – 1835) was a „substitute professor”²⁴ at Vilnius University from 1818 to 1832. As a representative of Catholic philosophy, he valued the European tradition of speculative metaphysics and criticized Kantian philosophy. Daugirdas, like Sniadeckis, was a supporter of empiricism methodology in his epistemology, protected the notion of common sense taken from Scottish school (Thomas Reid, James Beattie, James Oswald), and advocated psychological logic.

Daugirdas did not accept the project of Kantian transcendental metaphysics – the philosophical reform carried out by Kant – and defined his own understanding of philosophy as being close to that which preceded Kant.²⁵ Daugirdas listed philosophers who, as he said, devoted themselves to metaphysical exploration and, leading by the natural mind, revealed important truths and thoughts about the supreme being, its features, relations with creations, and about the immortality and purpose of the human soul: Anaxagoras, Socrates, Plato, Aristotle, Augustine, John of Damascus, Anselm of Canterbury, Thomas Aquinas, Descartes, Malebranche, Leibniz, Fenelon, Bossuet, Pascal, Locke, Clarke, Dugald Stewart, and Degerando. In Daugirdas’ opinion, Kantian philosophy could not weaken the systems of “healthy metaphysics” that existed before Kant.²⁶ As the theologian and apologist of speculative Catholic metaphysics, Daugirdas recognized intellectual observation or intellectual intuition, which are instruments for the exploration of the mysterious features of the supernatural world (God and soul). Kant denied intellectual intuition: it is possible to have illusory knowledge only

²⁴ Daugirdas had not obtained a doctorate in philosophy, so he could teach philosophy only as a “substitute professor.” He did it intermittently, in the years 1818-1821, 1821-1823 and 1824-1832

²⁵ A. Daugirdas: *Traktatas apie logiką, metafiziką ir moralės filosofiją*. In: *Angelas Daugirdas, Raštai*, (translated from Polish to Lithuanian by R. Plečkaitis), Vilnius: Margi raštai, 2006 [1821], p. 38.

²⁶ A. Daugirdas: *Prigimtinių mąstymo taisyklių išdėstymas, arba Teorinė ir praktinė logika*. In: *Angelas Daugirdas, Raštai*, (translated from Polish to Lithuanian by R. Plečkaitis), Vilnius: Margi raštai, 2006 [1828], pp. 178-180.

by seeking to cognize beings of transcendent reality by thinking alone, and not linking thoughts to sensual phenomena. Intellectual intuition would signify cognition of objects, and even access to them, only by concepts; sensual material would not be needed. This way of cognition could possibly be inherent for God, but not for any finite being like a human, whose intellect thinks only and cannot observe anything (Kant 1998 [1787]: 250); (KrV, B (2. Aufl. 1787): 139). Kant defines the human experience or empirical cognition as a *synthesis* of sensual material and concepts. The conceptual tools of cognition (Kant's a priori concepts, forms of theoretical principles) can be realized only in sensual material. Kant understands concepts and propositions formulated and used without regard to sensual phenomena as empty thoughts overstepping experience. "All cognition of things out of mere pure understanding or pure reason is nothing but sheer illusion, and there is truth only in experience." (Kant 2004 [1783]: 125-126); (Prol, AA04: 374)²⁷.

The history of philosophy and science shows that common sense, often further strengthened by majority opinion, does not necessarily ensure correct cognition; it can also be an inexhaustible source of mistakes, a factor that stops intellectual progress. Daugirdas appeals to principles of common sense, namely speaking about the true and constant (steady) natural laws of thinking, even a universal mind. According to him, logical thinking would have to lead philosophy, not vice versa. Belonging to the paradigm of transcendent metaphysics, Daugirdas speaks out against post-Kantian German idealistic philosophy, which however is closer to that kind of speculative thinking propagated before Kant than it is to Kantian philosophy.²⁸ As Romanas Plečkaitis states: "The creation of polysemous logic in the twentieth century showed that principles which logically organize material of experience (Daugirdas calls them main rules of thinking) are not separate from experience. It has been elucidated that the laws of logic are constructed. Physical reality is plastic; it is possible to change it. The way of thinking about reality is also flexible – it is changeable, correctable, it is possible to refuse some laws of logic and construct the new ones depending on the area of objects in which the reasoning goes. Laws of logic are not constant regulating principles, as Enlightenment philosophers thought, they can be transformed, they are hypotheses which can be corrected."²⁹ Kant also spoke about "eternal and unchangeable laws of reason" (Kant 1998 [1781]: 101); (KrV, A (1. Aufl. 1781): xii),

²⁷ The quotation is from I. Kant: *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science*, with Selections from the Critique of Pure Reason. Translated and edited by Gary Hatfield. Cambridge: Cambridge university press, 2004 [1783].

²⁸ A. Daugirdas: Prigimtinių mąstymo taisyklių išdėstymas, arba Teorinė ir praktinė logika, *ibid.*, pp. 170-172.

²⁹ R. Plečkaitis: Vilniaus epistemologinės mokyklos teoretikas, *ibid.*, p. 21.

but the creativity of the mind is quite clearly expressed in his philosophy: a priori forms of sensibility (space and time) and thinking (categories), schemes, a priori rules of thinking and other theoretical principles of the sciences are essentially constructs that have to be justified by empirical cognition. In general, Kant thinks in the paradigm of metaphysical nominalism. We believe that it would be false to interpret his theories as a philosophical example of metaphysical realism. The laws of mind and a priori components of cognition examined by Kant should not be interpreted either as innate or as eternal and unchangeable principles of thinking in the sense of Plato.

In the spirit of Locke, Daugirdas admitted that we cannot cognize the essence of things, insofar as they do not have practical, instrumental meaning for humans³⁰, and this view is not only close to the position of Sniadeckis, but is also not absolutely inconsistent with the Kantian conception of cognition. However, Daugirdas saw a denial of the truthfulness of human cognition in Kant's philosophy, and in this view criticized the Kantian concept of the thing-in-itself. According to Daugirdas, the results of Kant's transcendental explorations, instead of explaining the truthfulness of human cognition, ruined it and paved the way to idealism. Though Kant was not an idealist in the strict sense, he left open the possibility for the existence of some sort of noumena or things-in-themselves existing separately from the thoughts and images we may have. However, the shape of that reality is poor, insignificant and mysterious. Kant equated it to the unknown X that the human mind is never able to reveal. Not only is it impossible for us to know what things-in-themselves are, but also we are unable to say whether they or noumena are entities or features, whether there are a lot of them in the world or only one, because, according to Kant, images of size, entity, and features are only categories of the ability to understand or intellect (*Verstand*), and when we apply them to the things-in-themselves they cannot have any meaning. Moreover, we cannot state whether things in themselves or noumena are extensive or not complex, constant or not constant. Extension and time are no more than forms of sensibility, and cannot be applied to noumena. In Sniadeckis' opinion, the demonstration of the truthfulness of human cognition in such a poor and worthless spectacle almost equates to its negation, which explains why Kantian science in itself differs only a little from complete idealism. From Daugirdas' point of view, it follows from the principles of Kant that the reality or existence of things-in-themselves cannot be proved. Similarly to Sniadeckis, Daugirdas assigns to Kant a radical, even Berkeleian, type of idealism. Absolute idealism or skepticism, according to Daugirdas, has taken various odd forms resulting from the Kantian reform - Fichte and Schelling arose from Kant.

³⁰ D. Viliūnas: *Epistemologinė Vilniaus mokykla*, *ibid.*, p. 125.

Idealism is opposed to the natural aspirations of human intelligence. A human always has to relate thoughts and images with something different from them, with what is called reality.³¹

Daugirdas treated Kant's apriorism as too radical, and identified it with innatism; he perceives innate images that arise from the nature of intellect in Kantian theory.³² Daugirdas thought that the basis of Kantian idealism is the theory of innate ideas/truths; a similar innatism is seen in the works of Plato, Descartes, Berkeley and Leibniz. Daugirdas joined with the opponents of innatism David Hume and John Locke, and suggested discarding from Kantian science the theory of innate ideas/truths and subjective idealism, which states that image and reality, thought and world are the same.³³ The question of the existence of reality or things that do not depend on consciousness had more meaning for Daugirdas than it did for Sniadeckis. However, both philosophers held the position of epistemological realism: we cognize the reality that we can reach by our senses; that which is true does not depend on consciousness, but exists objectively.

According to Daugirdas, Kant states inaccurately that the image of pure space is a priori and intellectual, free from any empirical elements. Any reality beyond intelligence cannot match the mental image of pure space. It is necessary that in our thoughts the image of space would link to the image of full extension. Pure space beyond our thought is nothing. Daugirdas says that if this a priori image is only negative in respect of the image of full extension, then it is not that the latter arises from the former, as Kant says, but on the contrary the former arises from the latter. The image of pure space cannot be a priori; it arises from the image of full extension, which is obtained through the senses. In Daugirdas' point of view, Kant is inaccurate in saying that the image of space in our thoughts can purge itself of any empirical elements, of the senses. Daugirdas maintains that he, like Kant, denies that for the image of space there is inherent material or a corresponding reality, though Daugirdas differs from Kant in that he does not derive full extension from pure space as Kant did, but vice versa. If we assume with Kant that full extension, that is to say our images of any real so-called bodies arise from space as the first image of distinctive form, then from that we would need to conclude that, since this form has no truthfulness, likewise the images

³¹ A. Daugirdas: Prigimtinių mąstymo taisyklių išdėstymas, arba Teorinė ir praktinė logika, *ibid.*, pp. 167-169, 263.

³² *Ibid.*, p. 241.

³³ E. Vasilevskis: Kanto etika katalikiškojo Apšvietos teoretiko požiūriu. In: D. Viliūnas (ed.) *Apšvietos ir romantizmo kryžkelėse: Filosofijos kryptys ir kontroversijos Lietuvoje XVIII a. Pabaigoje – pirmoje XIX a. pusėje. Lietuvos filosofijos istorija. Paminklai ir tyrinėjimai VI*, Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas, 2008, p. 70.

that arise from it cannot have truthfulness. Daugirdas affirms the opposite of Kant - when space is understood as a negative image in respect to the image of full extension, than the real existence of material entities, or rather the mechanical basis of them, is maintained.³⁴ In fact, Kant says that extension or the spatiality of bodies is possible only because of that mental image of pure space. However, it is not correct to assign radical idealism to Kant, for whom experience is a synthesis of mental a priori forms of cognition (or conceptual models) and cognitive matter, which is provided by the senses. Daugirdas, like Sniadeckis, holding to empiricism methodology, derives every notion, even the notion of *space*, from sensible observation; this is a result of abstraction for him, but Kant focuses not on the question of the genesis of notions but rather on the question of the applicability of a priori notions to phenomena of experience. Daugirdas analyzes time similarly. In his point of view, Kantian analysis of time is incomplete. The sequence of passing sensations that we have causes the image of time.³⁵ Space and time for Kant are a priori forms of sensibility, for Daugirdas they are features of things.³⁶

From Daugirdas' point of view, Kant denied without sufficient reason the concept the human soul as a substance. "Not only do we know our soul as a substance but we also know its fixed and impervious features."³⁷ In "The Paralogism of Pure Reason", Kant states that we would be mistaken in assuming that real existence is inherent for the soul taken as a substance. In Kant's view, reality is natural to the notion of substance (Begriff der Substanz) only as it is linked with external experience (Erfahrung, sinnliche Anschauung) – we have to consider as real only those things that our senses report as being existent. Whereas the soul cannot look at itself through the senses as though it were an external object, it nevertheless imagines itself as a substance, but can make a mistake, because it is deciding about something it cannot observe through the external senses.³⁸ According to Daugirdas, the human soul is real, single, undivided, immaterial substance; it contains all the thoughts and images of a human being. He disagrees about the impossibility of having any constant observation of our own soul. He argues that it is not necessary to confuse the mental image of "I" with the thinking entity or soul. The mental image of "I" can disappear and return, but as long as the human being lives, he imagines himself as one and the

³⁴ A. Daugirdas: Prigimtinių mąstymo taisyklių išdėstymas, arba Teorinė ir praktinė logika, *ibid.*, pp. 203-204, 261-263.

³⁵ *Ibid.*, pp. 276-277, 283.

³⁶ I. Babkoū: Protas ir „neprotingumas“: epochų riba – vėlyvoji Apšvieta, *ibid.*, p. 152.

³⁷ A. Daugirdas: Prigimtinių mąstymo taisyklių išdėstymas, arba Teorinė ir praktinė logika, *ibid.*, p. 196.

³⁸ *Ibid.*, pp. 225-226, 228.

same, as a continuously lasting entity that does not lose its being whenever the mental image of "I" vanishes. According to Daugirdas, there are two "I" in every human being: one, the thinking substance or soul of the human being is constant and unchangeable, the other, the mental image of this substance, is variable and intermittent. The first contains the second. The reproach of transcendental metaphysics, which seeks to weaken the universal image of the soul as being substance, has no value.³⁹ The *soul* is a problematical notion for Kant: we can think of the soul as a thing-in-itself, but we cannot cognize it since we have no sensual image of it. Kant sees a possibility to legitimate the use of the notions "soul" and "God" by arguments of practical reason grounding morality. In the "Critique Of Pure Reason", Kant presents a theory of transcendental apperception or transcendental consciousness in which the subject of cognition is depicted as a fundamental condition of experience or empirical cognition. This subject is at the centre of cognitive syntheses. Although the theory of transcendental consciousness is not only epistemological, it seems to us that it is possible to discern an attempt to elucidate the mechanism of functioning or even of the emergence of human consciousness; however it is not possible to identify it with the concept of *soul*, which is one of the most significant concepts in transcendent metaphysics, as it is in Daugirdas' thinking.

Conclusions

Although Sniadeckis attributed Kant's transcendental philosophy to philosophical metaphysics, which is an obvious misunderstanding, both thinkers have a quite similar comprehension of speculative metaphysics. The assessment of Kant's philosophy as idealism in the Berkeleyan sense is also groundless: in Kant's philosophical theory the phenomenon is the real result of noumenon. The Kantian conception of the thing-in-itself, besides other important aspects, expresses an understanding of reality as external or independent of the human consciousness; however Sniadeckis pays no attention to this point. Treating Kant's term of *form* as vague, Sniadeckis was not able to evaluate properly the fundamental distinction between matter and form of cognition, which grounds Kant's apriorism and is crucial to the Kantian conception of empirical cognition or experience. The viewpoints of both thinkers on the limits of empirical cognition are also quite similar. Sniadeckis comprehended the mathematical experimental cognition of phenomena as relative, as proceeding in relation to the human being. This same aspect is undoubtedly present in the theoretical philosophy of Kant; only Kant's view on this point is more radical. Empirical cognition is subjective in the human sense: Kant reflects not only the limitation of sensible access to

³⁹ Ibid., pp. 233, 231-232.

reality, but even the limitation of conceptual access to it. Sniadeckis' criticism of Kant's a priori forms of sensibility seems productive. Invoking arguments from his own philosophy of mathematics, Sniadeckis treats infinite mental images of space and time as incomprehensible to the human mind. He states that such infinite and absolute images are removed from mathematics. This view can be linked to Kant's philosophy of mathematics and explored further in more detail. Sniadeckis' treatment of Kantian a priori elements of cognition as innate ideas is incompatible with Kant's theory; these elements are rather creations of the human mind for the purpose of application to empirical cognition. The basic difference between Kant's transcendental and Sniadeckis' empirical epistemological methodology explains in general many of Sniadeckis' misunderstandings and disagreements with Kant's theoretical philosophy.

Daugirdas did not accept Kant's transcendental philosophy and stayed in a paradigm of transcendent metaphysics, however this was determined not as much by incomprehension or inappropriate explanations of Kantian theories, as was the case for Sniadeckis, but by his philosophical aspirations that were different from those of Kant. Daugirdas' loyalty to the principles of traditional metaphysical philosophizing also shows his acknowledgement of intellectual intuition – the affirmation of the significance of investigation prosecuted only by thinking, by concepts alone. Daugirdas referred to the archaic conception of logic grounding his metaphysics; he spoke about principles of common sense, constant natural laws of thinking, a universal mind etc, and this kind of epistemological view is less compatible with contemporary multifaceted logic than is Kant's theory of cognition. Analyzing the Kantian conception of the thing-in-itself, Daugirdas saw in it a denial of the trueness of human cognition, but we can agree only partially with this opinion. This is one of the most crucial notions of Kant's transcendental philosophy, and Daugirdas' understanding of it is quite precise; however, as in the case of Sniadeckis, his attribution of radical, almost Berkeleyan, idealism to Kant has to be considered a misunderstanding. Similarly incorrect is the identification of Kant's apriorism with innatism. Daugirdas' empirical methodology in epistemology prevents him from admitting a conception of Kant's transcendental theory of space and time. Daugirdas analyses the soul in a way that was usual in pre-Kantian metaphysics. Some kind of problematization of the *soul* concept can be seen in Kant's philosophy; he no longer speaks about the transcendent, about criteria for empirical cognition ignoring the metaphysical exploration of soul, but only about a subject of cognition or transcendental consciousness – in this aspect, the collision of Sniadeckis' transcendent and Kant's transcendental metaphysics is most clearly revealed.

Summary

Some Remarks on the Criticism of Kant's Theoretical Philosophy in the Vilnius Epistemological School

Janas Sniadeckis and Angelas Daugirdas were professors at Vilnius University and paid a great deal of attention to Kant's theoretical philosophy. Interpretations and critical evaluations of some of Kant's theories done by these academics are surveyed and analyzed in this article. Both thinkers represent Lithuanian Enlightenment philosophy, and are the most famous representatives of the so-called Vilnius epistemological school, which emerged at the beginning of the 19th century in Lithuania. Current research focuses mainly on two fundamental philosophical distinctions apparent in Kant's theoretical philosophy: the distinction between thing-in-itself and appearance, expressing Kant's view on the limits of metaphysical and empirical cognition, and also on the difference between the form and matter of cognition which grounds Kant's epistemological apriorism. The author seeks to assess the interpretational and critical positions of these key aspects of Kant's theoretical philosophy as presented by Vilnius thinkers. The reconstructed and interpreted critical arguments of Sniadeckis and Daugirdas are compared with the philosophical theories of Kant. The author shows, and philosophically reflects upon, the conflict of different philosophical paradigms represented by Kant and the Vilnius philosophers, as well as highlighting the basic incompatibility of empiricism and transcendentalism as methodologies of epistemology, as seen in the early critical reception of Kant's theoretical philosophy by the Vilnius epistemological school.

Keywords: Janas Sniadeckis (Jan Śniadecki), Angelas Daugirdas (Anioł Dowgird), Kant's theoretical philosophy, epistemology, apriorism, thing-in-itself, empiricism, metaphysics

Zhrnutie

Niekoľko poznámok ku kritike Kantovej teoretickej filozofie vilniuskou epistemologickou školou

Janas Sniadeckis a Angelas Daugirdas boli profesori na Vilniúskej univerzite a venovali veľkú pozornosť Kantovej teoretickej filozofii. Predmetom skúmania a analýzy sú v tejto štúdii interpretácie a kritické zhodnotenia niektorých Kantových

teórií realizované spomínanými akademikmi. Obaja myslitelia reprezentujú litovskú osvieteniskú filozofiu a sú tiež najvýznamnejšími predstaviteľmi tzv. vilniuskkej epistemologickej školy, ktorá sa objavila na začiatku 19. storočia v Litve. Súčasný výskum sa zameriava najmä na dve fundamentálne filozofické oblasti: na rozdiel medzi vecou osebe a tým, ako sa javí; vyjadrenými Kantovým názorom na hranice medzi metafyzickým a empirickým poznaním; a tiež na rozdiel medzi formou a hmotou v poznaní, čo predstavuje základ Kantovho epistemologického apriorizmu. Autor sa usiluje o posúdenie interpretačných a kritických pozícií spomínaných kľúčových aspektov Kantovej teoretickej filozofie, ako ich prezentovali vilniuskí myslitelia. Rekonštruované a interpretované kritické argumenty Sniadeckisa a Daugirdasa sú porovnané s filozofickými teóriami Kanta. Autor prezentuje rozpor medzi rozdielnymi filozofickými paradigmami reprezentovanými Kantom a filozofmi z Vilniusu a filozoficky o ňom reflektuje, zároveň uvažuje o zásadnej nezlučiteľnosti empirizmu a transcendentalizmu ako metodológií epistemológie, pozorovateľných v skorších kritických úvahách o Kantovej teoretickej filozofii vilniuskou epistemologickou školou.

Kľúčové slová: Janas Sniadeckis (Jan Śniadecki), Angelas Daugirdas (Anioł Dowgird), Kantova teoretická filozofia, epistemológia, apriorizmus, vec osebe, empirizmus, metafyzika

Dr Edvardas Rimkus

Department of Philosophy and Cultural Studies

Faculty of Creative Industries, Vilnius Gediminas Technical University

Vilnius, Lithuania

edvardas.rimkus@vgtu.lt

Kant's Anthropology as a Coherent Doctrine of Man

Lyubov E. Motorina¹

National Research University, Moscow

Almost all varieties of modern philosophising, including philosophical anthropology, one way or another refer to the ideas of I. Kant. His thoughts and statements about the man just like gems are scattered throughout the philosophical horizon and live (despite the transformations) in the number of ideas, images, trends and concepts, times and generations². Kant, for example, was read by the great Russian classic Lev Tolstoy who emphasized the coincidence of his views on the man with Kant's views. Tolstoy collected and published the aphorisms of the outstanding German philosopher, and when answering the question: "Is Kant's philosophy accessible to a common man and is it possible to popularize it?" – the Russian writer replied that if such statements still did not exist, then they would have been highly desirable.

One of the sources of such a huge influence of Kant's ideas on the intellectual history of mankind is his anthropology as *a general doctrine about the man*³. Kant is often compared to Socrates. The Hellenic sage brought philosophy down, established it on earth, digressed from outer space and concentrated on the man. Kant also starts to philosophise from his famous questions about the Man. For Kant the problem of the man, his self-determination always stood in the first place. Kant reflected on the Universe, the laws of being, knowledge and consciousness with only one goal: so that the man becomes more humane and as much possible keep the human in the man.

The article attempts to identify those conceptual points, which would define the contour of the Kantian anthropologist as an integral study about a human. In

¹ Lyubov E. Motorina. Professor, Chair of the Philosophy Department at Moscow Aviation Institute (National Research University), A-80, GSP-3, 4 Volokolamskoe shosse, 125993 Moscow, Russia.

² See, for example, Belás, L., Andreanský, E., Zácutná, S.: Modern man as a philosophical problem. In: *Filosofskoje obrazovanie*. 2011, №1 (23), pp. 3-20; Motorina, L. E.: A man as anthropological integrity: philosophical reflection. In: *Nova Prisutnost*. 2017. T. 15. № 1., pp. 31-46.

³ See Krotikova, T.: Filosofskaja antropologija Immanuila Kanta i Maxa Šelera. [Philosophical Anthropology of Immanuel Kant and Max Scheler]. In: *Forum molodyh kantovedov*. Moskva: RAN, 2005, pp. 159-166.

this case, we are not talking about a single book or his last work “Anthropology from a pragmatic point of view” (1798)⁴, the anthropological theme is present in all the famous works of Kant that brought him worldwide recognition as a great philosopher, it is also explicitly or implicitly present in his early works, drafts, essays, in personal correspondence.

These concepts of integral Kant anthropology include the following ideas, views and observations:

1. Man is the unity of two worlds. Based on the understanding of the man as a creature belonging to two different worlds - a natural necessity and moral freedom, Kant distinguished anthropology in “physiological” and “pragmatic” senses. The first one explores what “*nature* makes of the human being; pragmatic, the investigation of what *he* as a free-acting being makes of himself, or can and should make of himself” (AA 07: 119)⁵. Explaining this thought the philosopher stressed: “All the interests of my mind (both speculative and practical) are united in the following three questions:

- 1) What can I know?
- 2) What should I do?
- 3) What may I hope?

The first question is purely speculative. [...] The second question is purely practical. As such it may indeed fall within the province of pure reason, but still it is not transcendental, but moral, [...] The third question [...] 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” (A 805 / B 833)⁶.

Later on, Kant added to these three questions another one – “What is the man?”, which he declared the main question of philosophy: “The first question is answered by metaphysics, the second one – by morality, the third one – by religion, and the fourth one – by anthropology. But, in Kant’s opinion, in fact all this can be connected to anthropology because the first three questions refer to the last one.”⁷

⁴One can find the most contradictory judgments about this book: some authors consider this work as a result of the creation of the Kantian system (see Guliga, A. V.: *Nemeckaja klasičeskaja filosofija*. [German classical philosophy]. Moskva: Mysl, 1986, pp. 301-313), others estimate it as a non-philosophical addition to the Kantian system (see Vasilyev, V. V.: *Neulovimaja svoboda: problema osnovanij etičeskoj sistemy Kanta* [Elusive Freedom: The Problem of the Foundations of the Ethical System of Kant]. In: *Filosofskaja etika i npravstvennoje bogoslovije*. Izdatel'stvo fonda Christianskaja mysl, 2003, p. 168).

⁵Louden, R. B. and Kuehn, M. (eds): *Kant: Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Texts in the History of Philosophy), 2006, p. 3

⁶Kant, I.: *Critique of Pure Reason*. Edited by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), 1998, p. 677.

⁷Kant, I.: *Logika*. Posibije k lekcijam [Logic. A Handbook for Lectures]. In: Kant I.: *Traktaty i pisma*

Kant was convinced that the main task of philosophy is to know and understand life, and “[a]ll cultural progress, by means of which the human being advances his education, has the goal of applying this acquired knowledge and skill for the world’s use. But the most important object in the world to which he can apply them is the human being: because the human being is his own final end.” (AA 07: 119)⁸. So, according to Kant, a person lives in two worlds: phenomenal and noumenal. On the one hand, he is a phenomenon, a cell in a sensual world that exists according to its laws in the strict determination. But, on the other hand, he is noumenon, a supersensual being that is subordinate to the ideal. Hence, the person has two characters: empirical created by the environment, and noumenal, intelligible, as if characteristic of it from the inside. Are they related to each other? Or the intelligible character is something beyond understanding that does not manifest itself in the imminent world?⁹

“How is freedom possible for the man?” – this was one of the main and most difficult questions for Kant. But where is it? Kant said that we could not find it in the world of ‘events’, the man is only free in the world of the ‘things as themselves’. Calling this freedom ‘elusive’ a modern researcher in the history of foreign philosophy Vasiliev analyses in detail the ‘difficulty’ that, in his opinion, Kant faces. Vasiliev says: “And we have a contradiction: we can and cannot act as free creatures. It seems that this is exactly the main problem of Kant’s ethics. One cannot say that Kant avoids this difficulty. On the contrary, he in every possible way accentuates it and tries to find a solution in distinguishing the ‘intelligible’ and ‘empirical character’ of a person. An empirical character is a combination of natural causal relationships that form the phenomenal life of one or another individual. The intelligible character expresses the noumenal side of human life, reveals it as a free being. Kant’s idea is that noumenal freedom and phenomenal necessity can be combined under the assumption that the free choice made at the noumenal level is precisely what forms the empirical character of the person. Although all of his actions are mechanically determined, the laws and nature of this determination are specified by his free choice. Kant had serious hopes for this decision, although he agreed that it could not fully satisfy our mind... There is no consistent exit, with moral freedom remaining, from it. And sometimes Kant himself said that the difficulties mentioned are ‘insoluble’. What does this mean? Perhaps, we are talking about some miscalculations of Kant who could not create a coherent theory of freedom? Looking closely, however, we will notice

Moskva, 1980, p. 332.

⁸ Loudon, R. B. and Kuehn, M. (eds): *Kant: Anthropology from a Pragmatic Point of View*, *ibid.*, p. 3.

⁹ Quote from the book. Guliga, A. V.: *Nemeckaja klasičeskaja filosofija*. [German classical philosophy], *ibid.*, p. 122.

that the contradictory nature of the Kant's perspective is rather the evidence of its fundamental nature and speaks in favor of Kant. In fact, what is so bad in the contradiction? And if so, then "the best theory of freedom must be recognized as the one in which the inevitability of the contradictions concluded in this concept is shown with the greatest conviction"¹⁰. Quite a large quotation from the work of the modern author makes it possible to analyze and correlate, on the one hand – the *interpretation* of how Kant understood freedom; on the other hand – how *Kant himself understood the relationship between the intelligible and empirical character of the man*, and how this relationship manifested itself in a specific act, behavior generally. That's the whole point, Kant wrote, that in the behavior of a person the connection between two characters is realized. This is the basis for a person's "sanity" of the person, their responsibility. To save "freedom" Kant introduces the problem of the ideality of time. Time, according to Kant, is the order of phenomena in nature, over which no one is powerful, this is an unconditional connection of states, and freedom requires the manifestation of the will of the man. Therefore, if time is inherent in things, Kant argues, freedom is impossible. Only because in the intelligible world, according to Kant, there is no unconditional interconnection of causes and effects, there is no time, causality of a special kind is possible – "through freedom", which only makes a person a moral being. In nature, the same reasons necessarily lead to the same actions. A person can review what they have done and, although the conditions have not changed, act differently¹¹. "[T]he action is ascribed to the agent's intelligible character; [...] regardless of all empirical conditions of the deed, is fully free, and this deed is to be attributed entirely to its failure to act" (A 555 / B 583)¹². In the "Social Contract" Kant continues to deepen and vary the problem of freedom, considering the dependence of one person on another. In any case, Kant points to the regulative role of reason in determining actions, in the realization of the connection between two characters: the intelligible and the empirical, where, according to Kant, there is *a particular kind of causality* – "through freedom".

Thus, the problem of freedom occupies a central place in the anthropological concept of Kant, its relevance increases with the intensification of the contradictions between man and nature, the contradictions between civilizations, nationalities, religions, countries and peoples. Kant sees freedom as a universal law, only based on which all relations of people, nations, states, having different, and sometimes opposing in direction values, meaningful orientations, motives

¹⁰ Vasiliev, V. V.: Neulovimaja svoboda: problema osnovanij etičeskoj sistemy Kanta [Elusive Freedom: The Problem of the Foundations of the Ethical System of Kant], *ibid.*, pp. 184-187.

¹¹ Kant, I.: Kritika čistogo razuma [Critique of Pure Reason], *ibid.*, pp. 475-484.

¹² *Ibid.*, p. 488.

and goals can be formed.

2. Man and nature is an independent concept of the Kant's anthropological doctrine, for the man as "his own last goal" is involved in another more inclusive integrity-nature. Kant sees nature as an infinite creation that encompasses all creatures brought to life by its inexhaustible wealth. "From the most sublime class among thinking beings to the most despised insect, not one link is indifferent to it; and not one can be absent without the beauty of the whole, which exists in their interrelationship, being interrupted by it." (AA 01: 354)¹³ The man is so busy with himself – Kant observed, as if he was making instructions to us, today's inhabitants of the planet – that he considered himself the only goal of God's destiny, as if they meant only him when they were establishing laws governing the world. We know – he argued – that the totality of nature is the subject of divine wisdom and predestination. We are part of it, but we want to be the whole.¹⁴ In lectures on anthropology Kant said that the world is not a mass of wreckage, it is a kind of unity, a whole, and if so, then there must be *a single goal from the past to the future* (italics done by the author). For Kant, the main question was whether the person is the bearer of such a goal.¹⁵

Defining man as the last "goal for himself", Kant emphasizes the need for unity of the goal of the man and the goal of the world itself, for any development from its point of view makes sense if development is guided by a common goal from the past to the future. However, over time, nature loses for the man a status of a supernal entity; it becomes for the man an object of use and transformation. From the moment when a person turns into a subject and the world – into an object (M. Heidegger), the man is in the illusion as if nature exists only for the person to know and transform it endlessly. But the world has its own goals, and in order to understand them, a person, in Kant's opinion, needs to learn to "ask the world the right questions", it means that he needs to try to penetrate the goals of the world itself. He wrote: "Reason, in order to be taught by nature, must approach nature with its principles in one hand, according to which alone the agreement among appearances can count as laws, and, in the other hand, the experiments thought out in accordance with these principles - yet in order to be instructed by nature not like a pupil, who has recited to him whatever the teacher wants to say, but like an appointed judge who compels witnesses to answer the questions he

¹³ Kant, I.: Universal natural history and theory of the heavens or essay on the constitution and the mechanical origin of the whole universe according to Newtonian principles (1755). In: Watkins, E. (ed.) *Kant: Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), 2012, pp. 182–308, here p. 297.

¹⁴ Quote from Gulyga, A.: *Kant*, Moskva: Molodaya Gvardiya, 1981, p. 37.

¹⁵ *Ibid.*, p. 58.

puts to them.” (B xiii)¹⁶. These words of Kant sound like a testament to humanity to reconsider its relationship with nature. Man can no longer exist outside nature as a whole being a lord, a transformer and a master. The person's prospects are related to the fact that he must return to the world, conforming his actions with the laws of nature, find in it his place and the “new house”. Perhaps this home will become the world in both its meanings: the world as the Universe and the world as Consent. It is necessary to overcome the idea of man's domination over nature, to overcome the motive of the “technocratic will to complete reorganization, to the new creation of the Earth and the whole cosmos by the hands of man.”¹⁷ Such a “technocratic will” (P. Gaidenko) is dangerous because it invisibly forms in a person *no perception of everything that exists in itself*, that does not depend on a single individual or, moreover, acts as a supra-individual entity – space, nature, God, moral norms, cultural and religious traditions, having according to Kant, the force of universal legislation.

3. On the role of unconscious ideas in cognition – this concept was expressed by Kant initially in several lines of the entry work of 1764, but the idea of “dark” or “vague” ideas is present throughout his work when he talks about common sense, intuition, productive imagination as spontaneity, as a worker tool for the synthesis of sensuality and reason. Kant assigns a special place to the theme of “dark ideas” in his final work “Anthropology from a pragmatic point of view”.

The problem of the “role of unconscious representations” in cognition appeared in the 17th century. The active participant in the discussions was J. Locke, who rejected the possibility of the existence of uncontrolled mental states. Kant did not use the term “unconscious” when he spoke of “dark ideas”: “People have a tendency to jump too readily to conclusions, without paying attention to differing cases and investing the relevant concept with a significance appropriate to each respective instance. This may explain why, in the present case, no attention has been paid to what is probably a great mystery of nature: the fact, namely, that it is perhaps during sleep that the soul exercises its greatest facility in rational thought. The only objection which could be raised against this supposition is the fact that we have no recollection of such rational activity when we have woken up; but that proves nothing.” (AA 02: 290)¹⁸. Kant often made notes in drafts about

¹⁶ Kant, I.: *Critique of Pure Reason*. Edited by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), 1998, p. 109.

¹⁷ Gaidenko, P.P.: *Proryv k transcendentnomu. Novaja ontologija XX v. [Breakthrough to the Transcendent. New Ontology of the XX Century]*, Moskva: Respublika, 1997, p. 479.

¹⁸ Frierson, P.: Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality (1764). In: Frierson, P. and Guyer, P. (eds) *Kant: Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Texts in the History of Philosophy), 2011, pp. 219–248, here p. 237.

“dark ideas”, which, in his opinion, can be more expressive than the clear ones. Calling such representations as a “midwife of thoughts”, Kant emphasized their connection with beauty, which, he said, must be inescapable, and therefore acts as the third world, a sort of intermediary between the phenomenal and noumenal world.

Problems that already in the XVIII century worried Kant took a definite place in modern heuristics, as well as in the philosophy and methodology of science. A vivid example of the connection between ideas as a continuation of Kant's thoughts about “unconscious representations” is the concept of “implicit knowledge” of the English scientist and philosopher M. Polanyi. He developed the main provisions of this concept in the middle of the last century, when, as it is well known, the idea of “artificial intelligence” aroused scientists' great interest. Working then at Manchester University, where the trend towards mathematization and formalization occupied a large place in research practice, M. Polanyi from the very beginning was highly critical of the idea of identifying mechanical models of thinking with the processes of human thinking. In his discussions with colleagues, he tried to substantiate the thesis about the existence in any knowledge of an essential element of understanding, which, in his opinion, is inherent exclusively in human thinking and which he later called “hidden, implicit knowledge”¹⁹. He came to the conclusion that every member of the scientific community has a personal space for a spontaneous search for a solution to the problem determined by his own intellectual “passions”, which he admits at the moment only implicitly²⁰. M. Grene notes that for M. Polanyi not the very existence of “unconscious uncertainty was important, but how this uncertainty works and what functions it performs”²¹. The main thing for the English scientist was not simply to recognize the existence of “informal” reasonableness, but to explore it as the ability of people. He stressed: “What I know *implicitly*, I know implicitly. This is a modification of my existence, this is personal.”²² Thus, in the objective, natural process of the development of scientific knowledge Polanyi includes a subjective-personal component in the form of “implicit knowledge”. He regards implicit knowledge as a multidimensional structure, where along with purely psychological states (dreams, individual experiences, etc.) there are also “theoretical schemes” that were historically developed in science and assimilated by an individual in their own experience. An analogy with the notion of “scheme” in Kant's works involuntarily comes to mind, which emphasized the difference

¹⁹ Polanyi, M.: *Personal Knowledge*. Chicago, 1958. Ch. V. VI.

²⁰ Grene, M.: Tacit Knowledge: Grounds for a Revolution in Philosophy. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1977, vol. 8, № 3, p. 165, 168.

²¹ Ibid., p. 165.

²² Polanyi, M.: *Personal Knowledge*, *ibid.*, p. 17.

between the scheme and the image. At the heart of concepts, according to Kant, there are not images, but schemes. He wrote that it is difficult to say how they arise; it is “hidden in the depths of the human soul art, the real tricks of which we are unlikely to ever be able to guess”²³.

The strength of the succession of ideas in science cannot disappear without a trace, as long as the relationship (scientific communication) between the researchers remains, whether it is direct or indirect is not important. In this connection, the well-known Russian scientist V. I. Vernadsky comes to an interesting conclusion: “The consciousnesses of individuals cannot be dissolved completely”, he wrote, “because they are deeply individual, and therefore not permeable to the end. Nevertheless, their strength lies in the fact that they give a constantly new reflection on the newly emerged – even if under their influence – requests... The latter is especially characteristic of classical works that pass from generation to generation and in each generation give birth to their own unique thoughts. Classical works as individual and vivid manifestations of human thought remain untouched against the background of a single scientific apparatus as individual scientific facts”²⁴. This conclusion made by Vernadsky can be fully attributed to the great works of I. Kant and to his personality as well.

4. Observations (living contemplation) – as a method of anthropology – this concept is no less significant for the holistic doctrine of the man as an object that cannot be completely objectified. I. Kant not only possessed this amazing gift of “living contemplation”, but also with compelling enthusiasm wrote about this, viewing observations as a special kind of scientific fact: “The field for observations of these peculiarities of human nature is very extensive and still conceals a rich lode for discoveries that are as charming as they are instructive. For now I will cast my glance only on several places that seem especially to stand out in this region, and even on these more with the eye of an observer than of the philosopher.” (AA 02: 207)²⁵. Such “points”, which Kant paid particular attention to, are numerous in his work. These are individuals, temperaments of people, images of men and women, and images of entire peoples. Kant’s observations and conclusions from them are a whole storehouse of wisdom, not yet sufficiently read and mastered as a methodology of philosophical anthropology. At the same time, his description of temperaments, peculiarities of national characters, to which he returned many

²³ Quote from Gulyga, A.: *Kant*, *ibid.*, p. 114

²⁴ Vernadskyi, V.: *Izbrannyye trudy po istorii nauki*. [Selected works on the history of science]. Moskva: Nauka, 1981, pp. 56, 247.

²⁵ Frierson, P.: *Kant: Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Edited by P. Frierson and P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Texts in the History of Philosophy), 2011, p. 13.

times during the course of lectures on anthropology, served as the source of many well-known concepts and directions in the field of physiology, psychology, social psychology, empirical sociology and other sciences.

At first glance, it may seem that the isolation of individual concepts (conceptual points) of Kant's anthropology violates its integrity. But in this case, the integrity of the Kant's doctrine was revealed through the involvement of another more comprehensive whole – Kant himself and his work. I. Kant lived for the man, created for the man, believed in the moral freedom of the man, his beauty and dreamed to bring a person to the Eternal World. He sought the human in the man, realizing that this question has no simple, let alone definitive, answer. On the future of the man Kant wrote: “We are not even properly familiar with what a human being actually is, even though consciousness and our senses should inform us about it; how much less will we be able to imagine what he will become in the future! Nonetheless the human soul's desire for knowledge grasps greedily for this object so distant from it and strives to shed some light in such obscure cognition.” (AA 01: 366)²⁶.

Summary

Kant's Anthropology as a Coherent Doctrine of Man

The paper attempts to reveal conceptual items that can define the profile of Kantian anthropology as a comprehensive study of man. It also points out that anthropological subject is present in all Kantian works, including the fact that it is explicitly and implicitly identified in his early drafts, essays, and personal correspondence. The paper analyses four basic concepts: man as a unity of both worlds, man and nature, the role of unconscious perceptions in cognition and “live intuition” as anthropological method. The author investigates further development of Kantian ideas, findings, and conclusions and emphasises their significance and contribution in the development of anthropological principle in the modern philosophy.

Keywords: anthropology, man, nature, necessity, freedom, implicit knowledge, live intuition

²⁶ Kant, I.: Universal natural history and theory of the heavens or essay on the constitution and the mechanical origin of the whole universe according to Newtonian principles (1755). In: Watkins, E. (ed.) Kant: Natural Science. Cambridge: Cambridge University Press (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), 2012, pp. 182–308, here p. 307.

Zhrnutie

Kantova antropológia ako koherentná náuka o človeku

Príspevok sa pokúša odhaliť konceptuálne prvky, ktoré môžu definovať obraz Kantovej antropológie ako komplexného štúdia človeka. Zároveň objasňuje, že antropológický subjekt je prezentovaný vo všetkých Kantových prácach a je explicitne a implicitne identifikovateľný aj v Kantových skorších prácach, esejach a osobnej korešpondencii. V štúdiu je prezentovaná analýza štyroch podstatných konceptov: človek ako jednota dvoch svetov, človek a príroda, úloha nevedomého vnímania v poznaní a „životná intuícia“ ako antropológická metóda. Autorka skúma ďalší vývoj Kantových ideí, zistení a záverov a zdôrazňuje ich prínos a význam vo vývoji antropológického princípu v modernej filozofii.

Kľúčové slová: antropológia, človek, príroda, nevyhnutnosť, sloboda, úplné vedenie, životná intuícia

Lyubov E. Motorina, Professor

Chair of the Philosophy Department

Moscow Aviation Institute (National Research University)

Moscow, Russia

lubov-motorina@yandex.ru

Kantovská estetika o perspektívach a „koncoch“ umenia alebo génius verzus remeselník¹

Jana
Sošková

Prešovská univerzita
v Prešove

Od napísania Kantovej *Kritiky súdnosti* uplynulo 227 rokov. Napriek tomu sa Kantova teória stáva neustále zázemím prístupu k vysvetleniu, ale aj hľadania argumentov na vysvetlenie toho, čo je umením, ako ho vnímame, aká je jeho budúcnosť a kedy by sme mohli hovoriť o jeho „konci“. V rôznych etapách teoretického myslenia po roku 1790 nachádzame rôzne teórie, ktoré s Kantovým myslením súhlasia alebo ho kritizujú, ak si kladú za cieľ vysvetliť perspektívy umenia, perspektívy vnímania umenia a samého zmyslu umeleckej tvorby. Položme si otázku, v ktorých častiach svojej teórie I. Kant predvída „koniec“ umenia, resp. počíta s možným „koncom“ umenia, resp. s naplnením jeho zmyslu. Je to v Kantovej teórii estetických súdov – ich individuálnosti, subjektívnosti, ale aj možnej všeobecnej platnosti – a ďalej je to v Kantovej teórii umelca „génia“ a umelca „remeselníka“. Stanoviská I. Kanta k uvedeným problémom vymedzujú v istom zmysle myšlienkové hranice jednej metodológie, na základe ktorej môžeme rozpoznať, kedy, za akých podmienok je možné identifikovať určitú umeleckú tvorbu ako umenie alebo nie je možné označiť určitú umeleckú tvorbu za umenie, t. j. vyčleniť výsledky umeleckej tvorby z umenia do situácie „nie umenia“, prípadne „mimo umenia“.

Obráťme pozornosť najskôr na Kantovo vymedzenie *estetického súdnosti* a jej dôsledkov. I. Kant v *Kritike súdnosti* vysvetľuje, že estetická súdnosť je schopnosť človeka tvoriť estetické sudy. Je to schopnosť človeka – ak urobíme určité zostručenie – posudzovať spôsob predstavy o vnímanom, predstavovanom, myslenom predmete, pričom predmet nemusí existovať objektívne, ale môže existovať iba v predstave subjektu. Takže podľa Kanta: estetické sudy sú subjektívne, s možnosťou všeobecnej platnosti. Dôležitou otázkou je, čo je posudzované v estetickom súde. Estetické sudy podľa I. Kanta posudzujú nie predmet sám osebe (jeho objektívne kvality, objektívnu existenciu, bytnosť), ale spôsob predstavy o predmete vo vedomí vnímajúceho subjektu, ktorá je vyvolaná

¹ Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA 1/0531/17 150 rokov „konca umenia“ v reflexiách a analýzach filozofických, estetických a umenovedných teórií a VEGA 1/0238/15 Kantove idey rozumu a súčasný svet.

buď aktuálnym vnímaním objektu, alebo jeho predstavovaním. Je vytvorená v mysli a cítení vnímateľa a zároveň tvorcu úsudkov. Tento súd prisudzujeme (vzťahujeme ho na, adresujeme) vnímanému objektu alebo predstavovanému, myslenému, cítenému objektu. Je to podľa nás veľmi dôležitá teoretická premisa, ktorá určuje náš spôsob vysvetlenia nastoleného problému – otázky prípadných „koncov“, resp. „pokračovaní“ umenia a zmyslu jeho vnímania.²

Vráťme sa však k I. Kantovi. Podľa neho vnímanie predmetu a následne vyvolaná hra obrazotvornosti, fantázie, myslenia a cítenia (t. j. napríklad kontext aktuálne vyvolanej predstavy o vnímanom s predchádzajúcim vnímaním iných predmetov, resp. predstáv o predmetoch, ktoré sú zachované v skúsenosti vnímateľa) vytvára objektívne zázemie pre vytvorenie a vyslovenie estetického súdu. Kant to jednoznačne vyjadril, keď povedal, že estetické súdy sú subjektívne, že posudzujú nie predmet sám osebe (t. j. jeho existenciu, jeho aktuálnu prítomnosť a pod.), ale posudzujú spôsob predstavy o predmete a posudzujú to, aký druh obrazotvornosti, fantázie, myslenia a cítenia vyvolal vnímaný predmet vo vedomí vnímateľa (nezávisle od toho, či je objekt reálny alebo predstavovaný). Estetický súd teda v nijakom prípade nemôžeme odlúčiť, vyňať, osamostatniť od posudzujúceho subjektu a nejako ho objektivizovať či zvečniť, alebo ho považovať (na základe jedného subjektu) za zaväzujúci pre všetky subjekty v zmysle napríklad takýchto úvah: toto sa má, smie tak a len tak cítiť; toto sa má, smie len tak a nie inak predstavovať, len takáto hra obrazotvornosti, fantázie a cítenia má prebiehať alebo sa má týkať takých a len takých súvislostí a pod.

Podľa Kanta neplatí predpoklad, že pri vnímaní toho istého objektu (predmetu, umeleckého diela atď.) rôznymi subjektmi dochádza k rovnakej hre obrazotvornosti, myslenia a cítenia a potom k rovnakému úsudku, ktorý je adresovaný vnímanému umeleckému dielu (objektu, predmetu). V tomto zmysle je potrebné podľa nášho názoru chápať aj Kantovo „páčenie sa“, tak často kritizované a odmietané. Podľa Kanta to, čo sa páči, nie je objekt sám osebe (jeho objektívne vnímateľné kvality), ale spôsob predstavy o predmete vo vedomí, cítení a myslení vnímateľa. Kant takto presne pomenoval elementárny predpoklad vnímania – tak prírody, ako aj umeleckých diel – a presne pomenoval, čo sa deje vo vedomí vnímajúceho subjektu, ako sú predstavy vyvolávané a čo je v súdoch posudzované. Kant nikde nehovorí o tom, že takto vytvorený súd by sme mali považovať za záväzný pre všetkých v zmysle jeho nespochybniteľnosti. Kant pripomína, že každý subjekt má právo na vlastné uvoľnenie hry obrazotvornosti, fantázie, cítenia a myslenia a každý subjekt posudzuje svoj spôsob predstavy o predmete, ktorá bola uvoľnená vnímaním konkrétneho objektu – či už je

² Porovnaj podrobnejšie: Sošková, J.: Immanuel Kant a súčasná estetika. In.: *AFPhUP Studia Aesthetica IX*. Prešov: FF PU, 2006/7.

to príroda, alebo umelecké dielo. V tej súvislosti Kant pripomína, že *je tu* logická *možnosť* a pravdepodobnosť, že ak sa vnímaný objekt – presnejšie spôsob predstavy o objekte vo vedomí posudzujúceho subjektu – (s ohľadom na uvoľnenú hru obrazotvornosti a cítenia) páči mne ako subjektu, dá sa predpokladať, že sa podobne *môže* páčiť aj iným subjektom. Ale Kant tu hovorí len o možnosti, a nie o zákone nej nevyhnutnosti. Uvoľnená predstava, uvoľnená hra obrazotvornosti, fantázie, myslenia a cítenia, spôsobená vnímaním predmetu, sa môže páčiť, ale nemusí! Z tejto časti Kantovho uvažovania by sme ťažko mohli odvodiť a vyargumentovať „koniec“ umenia a v rámci neho aj vylúčenie možnosti estetického vnímania a estetického posúdenia umenia. Naopak, táto časť Kantovho uvažovania obhajuje: slobodu umelca – tvorcu umeleckého diela, ale aj slobodu vnímateľa, t. j. jeho právo na vlastnú hru obrazotvornosti, fantázie, myslenia a cítenia, uvoľnenú vnímaním umeleckého diela, a na následné subjektívne posúdenie uvoľnených predstáv vyslovením estetického súdu. Takto utvorený estetický súd má možnosť, resp. má teoretický nárok na všeobecnú platnosť – ale len ako na možnosť. Práve na túto časť Kantovho uvažovania nadväzuje napríklad v 20. storočí aj L. Wittgenstein³ – hlavný pilier analytického filozofického a estetického diskurzu – a podobne pokračuje ďalej v uvedených úvahách aj analytická estetika 20. storočia, napríklad v teórii N. Goodmana,⁴ obracajúca sa viac k problémom jazyka umenia, t. j. jazyka výpovedí o estetickom posudzovaní.

Za paradox (hoci vysvetliteľný) považujeme to, že táto veľmi produktívna a vysvetľujúca časť Kantovho uvažovania o umení a jeho vnímaní a posudzovaní bola značne kritizovaná v následných etapách estetického uvažovania. S Kantom v danej súvislosti polemizovali, resp. spochybňovali jeho striktné stanovisko, alebo sa ho pokúšali posúvať, reinterpretovať, iným spôsobom dovysvetľovať viaceré následné estetické teórie. Spomeňme napríklad predstaviteľov nemeckej estetiky obdobia romantizmu. Na Slovensku špecificky to bolo napríklad tak prijatie a akceptovanie I. Kanta v podobe koncepcie M. Greguša, ako aj transformácia Kantových prístupov smerom ku kontextom kultúry v koncepcii A. Vandráka. Kým M. Greguš tvorivo akceptoval Kantovu koncepciu a vytvoril na základe nej svoj originálny koncept estetiky umenia,⁵ A. Vandrák posunul svoje úvahy do kultúrnych kontextov a nimi zdôvodnil určitú mieru záväznosti estetických súdov – síce subjektívnych, ale záväzných pre všetkých na základe kontextu kultúry.⁶ Kritici I. Kanta sa snažili dokázať a obhájiť to, že ak vnímateľ stojí pred umeleckým

³ Porovnaj napríklad: Wittgenstein, L.: *Filozofické skúmania*. Bratislava: Pravda, 1979.

⁴ Porovnaj napríklad: Goodman, N.: *Jazyky umění. Nástin teorie symbolů*. Praha: Academia, 2007.

⁵ Porovnaj podrobnejšie: Sošková, J.: *Estetika Michala Greguša*. Prešov: FF PU, 1998.

⁶ Ibid., s. 86 – 93.

dielom, mal by mať rovnaké predstavy, resp. rovnako vyvolané cítenie, emócie o vnímanom diele, rovnakú hru obrazotvornosti, fantázie, myslenia a cítenia, vyvolanú vnímaním umeleckého diela, ergo rovnaké estetické posúdenie ako každý iný vnímateľ. Ak k takejto „hre“ a takým želaným či očakávaným a teoreticky odvodeným predstavám a emóciám nedošlo, vnímateľ bol označený za nekultivovaného, neznaleho, pomýleného, okrajového, nevzdelaného a pod. Práve uvedenú interpretáciu Kantovho uvažovania považujeme za pomýlenú, založenú na nepochopení princípov jeho uvažovania.

Vráťme sa k hlavnej otázke, ktorú sledujeme: v ktorých iných častiach Kantových úvah by sme mohli nájsť prejudikciu „konca umenia“. Je to v Kantovom vysvetlení umelca, umenia, zmyslu samého umenia, pričom zmysel umenia sa v Kantovej teórii odvíja od toho, či ide o dielo umelca génia alebo o dielo tzv. remeselníka. Umelec génius verzus umelec remeselník – to sú hľadiská, ktoré nás približujú k identifikácii toho, kedy je v Kantovom koncepte možné hovoriť o predvídaní „konca“ umenia a kedy Kant predpokladá možnosť, že vývoj umenia pokračuje. Čím sa teda vyznačuje umelec génius a umelec remeselník podľa Kanta?

V *Kritike súdnosti* to Kant opäť presne pomenúva. Analyzuje podrobne, čím sa vyznačuje *dielo umelca génia*, a v tej súvislosti hovorí o takýchto príznakoch: umelec génius nenapodobňuje už hotové a vytvorené umelecké diela iných umelcov, naopak, tvorí exemplárne umelecké diela, ktoré sa stávajú vzorom pre iných umelcov. Umelec génius tvorí diela, ktoré nie sú opakovaním už vytvoreného, t. j. dielo umelca by malo byť originálnym a nemalo by byť napodobnením už predchádzajúcej umeleckej tvorby. Génius, ako ho analyzuje Kant v *Kritike súdnosti*, sa vyznačuje určitými neopakovateľnými vlastnosťami a tými sú: *originalita, talent, um, duch*. Preto sa jeho diela vyznačujú vlastnosťami, ktoré by mali byť rozpoznateľné. Podľa Kanta sú exemplárne, jedinečné a nie sú vytvorené napodobňovaním iných umelcov. Umelec génius je sám vzorom pre iných umelcov, ale je nezopakovateľný! Pokiaľ podľa Kanta identifikujeme v umeleckom diele tieto prejavy umelca génia, ťažko by sme mohli hovoriť o „konci umenia“.⁷ Takže ak dokážeme v dielach umenia odhaliť a identifikovať, opísať, analyzovať, interpretovať prítomnosť a prejavy umelca génia, potom nie je možné hovoriť o tzv. konci umenia. Jedným z príkladov nie veľmi šťastného pokusu o aplikáciu Kantovej koncepcie umelca génia je pokus A. C. Danta,⁸ ktorý, analyzujúc dianie v umení od nástupu moderny a hlavne v umení 20. storočia, vedome zdôvodňuje nemožnosť aplikovať Kantovu teóriu na rozpoznanie prítomnosti umenia a jeho estetických dôsledkov v umeleckých dielach počnúc modernou a v následných

⁷ Porovnaj podrobnejšie: Kant, I.: *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon, 1975.

⁸ Danto, A. C.: *Zneužitie krásy. Alebo Estetika a pojem umenia*. Bratislava: Kalligram, 2008.

etapách, a preto nakoniec zdôvodňuje nutnosť (aj za cenu identifikácie tzv. „konca umenia“) aplikovať aj Heglovu koncepciu estetiky (chápanie krásy), aj Heglovu koncepciu umenia (dialektika obsahu a formy umeleckého diela a stelesnenie krásy, prípadne vznešena ako naplnenie zmyslu umenia).⁹ V skratke povedané – A. C. Danto nedokázal odhaliť v dielach moderny a následných etáp prítomnosť „génia“, a preto sa obrátil k Heglovej koncepcii a hľadal prejavy a zmyslové stelesnenia idey krásy a prípadne vznešena aj v umení moderny a postmoderny ako hlavné príznaky prítomnosti „umenia“ v dielach.¹⁰

Iné možnosti úvah, kedy je podľa Kanta tzv. „koniec umenia“, otvára Kantom identifikovaný umelec remeselník. Aké vlastnosti má Kantov „remeselník“? V *Kritike súdnosti* ich Kant presne vyratáva a my by sme to mohli zostručiť takto: *umelec remeselník* nie je schopný vytvárať exemplárne diela, ktoré by slúžili za vzor iným umelcom; remeselník iba napodobňuje vzory iných umelcov – géniov; neprináša umenie ako tvorenie; neprináša umenie ani ako prejav ducha, ani ako prejav umu, talentu; umelec remeselník vytvára len „repliky“ dokonalejších diel, t. j. diel géniov, netvorí exemplárne diela, ktoré by mohli byť vzorom pre iných, pretože sám napodobňuje iných géniov, t. j. tejto „službe“ podriaďuje svoj um a talent, prípadne svojho ducha. Práve preto je možné identifikovať v dielach „remeselníkov“ nedostatok ducha, nedostatok exemplárnosti, tvorivosti, ale veľa napodobnenín, kopírovania iných. Práve identifikácia statusu umelca remeselníka v Kantovom uvažovaní môže prejudikovať situáciu, keď môžeme označiť výsledky umeleckej tvorby za prejav tzv. *konca umenia*. Dôvody by sme mohli formulovať takto: a) estetický súd voči dielam „remeselníka“ nemôže byť exemplárny, lebo neposudzuje spôsob predstavy vyjadrený a stelesnený exemplárnym dielom; b) estetický súd posudzujúci predstavy uvoľnené výtvarmi „remeselníkov“ môže byť len odvodený, t. j. môže byť odvodený od normy, ktorú si vytvoril posudzujúci subjekt na základe normy odvodenej z diel umelca génia; c) umelcovi remeselníkovi podľa Kanta chýba tvorivosť, talent, duch, um a pod., preto sa musí uchýľovať k napodobňovaniu iných umelcov – géniov.

Kantov koncept dvoch typov umelca – *umelca génia* a *umelca remeselníka* znovu v istom zmysle skomplikoval myšlienkovú situáciu a možnosť priznania „umenia“ v dielach nielen moderny, ale aj následných etáp. V umeleckých dielach nastupujúcich po období romantizmu bolo veľmi ťažké (na základe jestvujúcich

⁹ Ibid.

¹⁰ Dejiny a teórie jednotlivých druhov umení pri vyhodnocovaní a analýzach umeleckých diel po období romantizmu mali problém nielen identifikovať prítomnosť umenia ako tvorenia, ale identifikovať – v porovnaní s klasickými ideálmi a vecnými príznakmi krásy, vznešena, tragického, komického – aj podoby týchto pojmov v konkrétnej realizácii konkrétnych umeleckých diel. Preto nakoniec prevládol názor, že umenie počnúc modernou nevyjadruje ani krásu, ani vznešené – ergo nemá estetické potencie a dôsledky.

prameňov a hľadísk dobových teoretikov) identifikovať prítomnosť „génia“. Dôvod je jednoduchý. Nové tvarové, jazykové, tematické prístupy a spôsoby tvorby neboli chápané a ani vysvetľované ako prejavy „génia“, ale ako nedostatok elementárnej umeleckosti ako dispozície autora! Ak nebol odhalený „génus“ ako nositeľ novosti, prevratnosti a podobne, nemohol byť odhalený ani „remeselník“, ktorého status je odvodený od toho, aká podobnosť je medzi „géniom“ a „remeselníkom“, pretože „remeselník“ spravidla dobre napodobňuje „géniov“. Neschopnosť estetickej (umenovednej, umeleckokritickej) teórie odhaliť „génia“ v dielach moderny a následných etáp spôsobilo, že nebolo možné odhaliť ani „remeselníka“, t. j. napodobňovateľa „génia“, a aj to bol jeden z ďalších príznakov identifikácie „konca“ umenia. Umelci moderny a následných etáp spravidla nedodržiavali všeobecne uznávané normy a pravidlá umeleckého tvorenia, napr. spôsob narábania s materiálom, spôsob miešania farieb, očakávanú tematiku maľby, mimetické, symbolické a podobné spôsoby zobrazovania témy, očakávaný dramatický konflikt v dráme a typológiu postáv, používanie teoreticky zdôvodnených príznakov výstavby drámy, charakteristiku kladných a záporných postáv v literárnych textoch a dramatických konfliktoch a ich riešení a pod. Ak tieto príznaky neboli v dielach rozpoznané, tvorcovia takých diel boli vlastne identifikovaní nie ako géniovia, ale ako zlyhávajúci remeselníci. Na jednej strane estetická a umenovedná teória nedokázala odhaliť prítomnosť nového „génia“ v dielach počnúc modernou a na druhej strane nedokázala priznať dielam a ich tvorcom ani príznak „remeselníka“, a to z toho dôvodu, že teoretická neprítomnosť „génia“ nemohla zdôvodniť teoreticky ani prítomnosť „remeselníka“. Umelci počnúc modernou si vytvárali svoj vlastný jazyk, svoje vlastné tvorivé prejavy, ktoré do zaužívaných teoretických schém vôbec nezapadali.

Podľa nášho názoru sa Kantova estetika vyznačuje tým, že napriek dobe, v ktorej bola vytvorená (1790), je aplikovateľná aj na nasledujúce etapy prezentácie, tvorenia a vnímania umeleckých diel. Teda aj na umenie po období klasicizmu, t. j. na umenie obdobia romantizmu, následne obdobia moderny, realizmu a ďalších etáp vývoja umenia. Už umenie romantické vyvolávalo rôzne skeptické reakcie a skepsa voči identifikácii „umenia“ v romantických dielach narastala. Je to v istom zmysle paradox, hoci vysvetliteľný tým, že dobové umenovedné, umeleckokritické a estetické teórie nedokázali identifikovať prítomnosť „umenia“, prípadne prítomnosť „geniality“ alebo „talentu“, alebo „umu“, alebo „ducha“ (príznaky, ktoré pomenoval I. Kant) v aktuálnych dielach, pretože normy posudzovania boli odvodzované od noriem prameniach z porovnaní s klasickými dielami, ktoré sa nakoniec aj tak len veľmi ťažko nachádzali a opisovali.

Umenie od nástupu moderny a v následných etapách bolo v čase svojho

zrodu ešte viac diskvalifikované, a to tak z dejín umenia, ako aj zo všeobecnej pozície „byť umením“. Dôvodom je podľa nás to, že dobová estetická teória bola odvodená z predchádzajúcich „noríem“ prezentovaného umenia – t. j. umenia pred nástupom romantizmu, prípadne zovšeobecnením romantizmu. Avšak podobne aj odborné disciplíny, ako boli dejiny a teória umenia, umelecká kritika, teória umenia, boli vlastne odvodené od noríem a kritérií predchádzajúcich epoch stavu umenia, a aj preto ich potenciálna heuristická funkcia bola diskvalifikovaná v kontakte s charakterom moderného umenia.

Kantove princípy estetiky, tak ako ich pomenoval najmä v *Kritike súdnosti*, sú však podľa nás produktívne a aplikovateľné aj na umenie moderny a následných etáp. Inak povedané, Kantova estetická koncepcia je pozitívne aplikovateľná aj na umenie moderny, postmoderny, vrátane aktuálnej súčasnosti. Dôvody sú jednoduché. To, čo Kant požaduje, je: posúdiť v estetickom súde vzniknutý spôsob predstavy o predmete vnímajúcim subjektom na základe jeho individuálneho vnímania umeleckého diela. Takto utvorený estetický súd – hoci je subjektívny, jedinečný – má nárok na všeobecnú platnosť. Nárok však ešte neznamená aktuálnu a stále sa opakujúcu nutnosť voči rôznym vnímajúcim subjektom. Inak povedané – spôsob posúdenia uvoľnenej predstavy vnímajúcim subjektom XY na základe vnímania umeleckého diela AB je individuálny, subjektívny, neopakovateľný. Je možné teoreticky predpokladať, že sa môže počas vnímania toho istého diela AB iným subjektom ZZ vytvoriť „podobná“ uvoľnená predstava a podobne znejúci súd. Podobnosť súdov voči tomu istému dielu sa teoreticky zvyšuje napríklad vekom, zakotvením v tej istej kultúre, návykmi, výchovou a pod. Ale tieto faktory nie sú dostačujúcim dôvodom očakávať, že každé vnímanie toho istého diela vyvolá rovnaké predstavy a rovnaké reakcie u rôznych vnímajúcich subjektov, dokonca ani u tých subjektov, ktoré sú súčasťou rovnakej kultúry, času a priestoru, prípadne spoločenského statusu. Očakávať, že to isté umelecké dielo vyvolá „rovnaké“ reakcie, predstavy, emócie, hodnotenia, súdy a pod. u rôznych subjektov, je logicky nezdôvodniteľné. Nanajvýš môžeme logicky predpokladať určitú „podobnosť reakcií“ (predstáv, emócií, názorov, súdov atď.), a to na základe veku, pohlavia, výchovy, zakotvenosti v kultúre či návykov vnímania. Podobnosť však ešte nie je totožnosť.

Aby bolo možné rozpoznať v dielach moderny a následných etapách prítomnosť a prejavy umelca génia (jeho talentu, umu, ducha, exemplárnosť diel, vzorovosť diel pre iných „remeselníkov“), a tým prisúdiť dielam status „umenia“, bola potrebná dôkladná teoretická reflexia a analýza diel moderny, ale aj následných etáp. V nich mali byť analyzované všetky príznaky, ktoré Kant pomenoval: prítomnosť talentu umelca, génia umelca, ducha umelca, exemplárnosť jeho diel, vzorovosť diel géniov voči remeselníkom, identifikácia

podôb prejavov tak geniality, ako aj remeselnej napodobneniny „géniov“ v iných dielach. A to sa vlastne nestalo. Dobové estetické teórie nedokázali rozpoznať ani um, ani talent, ani génia, a to ani v moderne, ale ani v postmoderne a niekedy to platí aj o umení našej súčasnosti. Určitým logicky oprávneným ospravedlnením tohto stavu by mohlo byť to, že posúdiť či odhaliť prítomnosť „génia“, talentu, umu, originality v diele a jeho tvorcovi nie je jednoduché najmä vtedy, keď sa používajú normy z predchádzajúcich období. Časový odstup – v ktorom sa môže potvrdiť oprávnenosť spomínaných príznakov „génia“ tým, že sa jeho diela stávajú vzorom pre iných umelcov (aj remeselníkov), ako to povedal I. Kant – je nutný, hoci niekedy trvá neprimerane dlho, resp. stáva sa to s dosť výrazným, niekedy až storočným časovým odstupom. Tak to bolo napríklad v prípade moderny (výtvarnej, ale aj literárnej, hudobnej, divadelnej a i.), tak je to aj v prípade tzv. post-moderny či tzv. druhej moderny, ktorá je identifikovaná ako pokračujúce, novo transformované, ale „nie umenie“, pretože ani moderna ešte teoreticky nezískala svoje stabilné miesto ako pokračujúce „umenie“ v estetických teóriách. Moderna najskôr bola vyčlenená aj z dejín umenia a nakoniec aj z dejín estetického myslenia a tzv. druhá moderna akoby iba prehlbovala túto vzdialenosť od možného priznania statusu umenia dielam, ktoré vznikli v priebehu 20. a 21. storočia.

Nazdávame sa, že Kantova koncepcia (chápanie estetických súdov a estetikej súdnosti, chápanie umelca a umenia, odlišenie génia a remeselníka) je produktívna aj vo vzťahu ku skúmaniu umenia počnúc modernou až po aktuálnu súčasnosť, pretože umožňuje rozpoznať, kedy a za akých podmienok sa deje umenie a v akej kvalite, identifikovať spôsob tvorby estetických súdov a ich platnosť.

Zhrnutie

Kantovská estetika o perspektívach a „koncoch“ umenia alebo génius verzus remeselník

Otázky budúcnosti umenia a jeho zmyslu sú trvalým problémom filozofických a estetických teórií. V našom príspevku poukážeme na princípy a dôsledky Kantovho aj kantovského uvažovania o perspektívach a prípadných „koncoch“ umenia. Sústreďíme sa na problém povahy, podoby a platnosti estetických súdov, na Kantovo chápanie umenia, na Kantovo chápanie umelca a na dôsledky jeho uvažovania pri koncipovaní budúcnosti, prípadne „konca“ umenia v následných estetických teóriách.

Kľúčové slová: „konce“ umenia, Kant, Kantovo chápanie umenia, Kantovo

chápanie umelca

Summary

Kantian Aesthetics on Perspectives and „Ends“ of Art or Genius versus Craftsman

Questions of the future of art and its meaning are a constant problem of philosophical and aesthetic theories. The paper focuses on the principles and implications of Kant's and Kantian thinking about the perspectives and possible "ends" of art. The author concentrates on the problem of nature, form, and validity of aesthetic judgements, Kant's understanding of art, Kant's understanding of artist, and the implications of his thinking in future thought, as well as the "end" of art in subsequent aesthetic theories.

Key words: "ends" of art, Kant, Kant's understanding of art, Kant's understanding of artist

Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0238/15 „Kantove idey rozumu a súčasný svet“ a VEGA č. 1/0531/17 „150 rokov „konca umenia“ v reflexiách a analýzach filozofických, estetických a umenovedných teórií“.

prof. PhDr. Jana Sošková, CSc.

Inštitút estetiky a umeleckej kultúry

Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

Prešov, Slovenská republika

jana.soskova@unipo.sk

Meno Immanuela Kanta sa v dejinách filozofie spája najčastejšie s noetikou, etikou či konceptom transcendentizmu, ktorý sa etabloval v novovekej filozofii aj prostredníctvom Kanta. Avšak M. Horkheimer vidí problém transcendentizmu inak: „Ten, kto neštuduje novovekú filozofiu iba z priemerných príručiek, ale sám skúma jej dejiny, uvedomí si, že problém spoločnosti je jej rozhodujúcim motívom. Spomeňme si na Hobbesa a Spinozu. *Tractatus theologico-politicus* bolo jediné hlavné dielo, ktoré Spinoza publikoval počas svojho života. U iných mysliteľov, napr. u Leibniza a Kanta pri hlbšej analýze odhalíme, že základom tých najabstraktnejších kapitol, metafyzických a transcendentno-logických teórií sú spoločenské a historické kategórie. Bez toho sa ich problémom nedá ani porozumieť, ani sa nedajú vyriešiť.“¹ Neustála túžba poznať veci okolo seba a pýtať sa na ich príčinu je súčasťou prirodzenej výbavy človeka. Renesancia priniesla zmenu perspektívy v zodpovedaní otázky sociálneho života. F. Novosád dodáva: „Novoveká sociálna filozofia sa v podstate od Hobbesa až po Rawlsa zaoberá jediným problémom: ako sú pravidlá, ktoré umožňujú koexistenciu – teda spoluprácu a konflikty – jednotlivcov s odlišnými motiváciami a cieľmi zdôvodnené, čo im dáva oprávnenosť, legitimitu.“² Motívy a ciele variujú a nadobúdajú nový, verejný význam. Súčasne však v spoločnosti vznikajú sociálne rozdiely.

Diferenciácii sociálneho a politického napomohla aj ďalšia dejinnofilozofická skutočnosť: „Jednou z najcharakteristickejších črtí hlavnej línie novovekého sociálneho myslenia je skutočnosť, že sa neorientuje primárne na hľadanie spôsobov zdokonalenia spoločnosti ani ľudskej prirodzenosti a kladie si skromnejšie ciele. Pokúša sa zistiť minimálne podmienky, za ktorých je sociálny poriadok ako základný predpoklad dôstojného života možný.“³ Anglosaský prístup je v tomto smere rozhodujúci. Hobbes definuje moderný štát, ktorý vytvorí podmienky pre absolutistickú kontrolu spoločnosti, ktorá má dosiahnuť

¹ Horkheimer, M.: Spoločenská funkcia filozofie. In: *Filozofia*, 1999, roč. 54, č. 2, s. 114 – 125.

² Novosád, F.: Sociálny poriadok ako zlučiteľnosť koordinácií. In: *Filozofia*, 1994, roč. 49, č. 4, s. 622.

³ *Ibid.*, s. 623.

mier a stabilitu vzhľadom na upokojenie náboženskej odlišnosti a ochrany pred prirodzeným stavom, kde je každý vo vojne s každým hneď po tom, ako sa dostane s niekým do prvého kontaktu. Kant, naopak, zdieľa s Rousseauom názor, že človek je od prirodzenosti dobrý a kazí ho spoločnosť. Kantovi ide o moderný právny štát vo všeobecnosti, kde právo sa stáva podmienkou spoločenského života a individuálnej spokojnosti. Keď sa Kant pýta na zákony a spoločenský poriadok, ide mu o zodpovedanie otázky „Čo je človek?“. M. Foucault vníma Kanta ako toho, kto správne nasmeroval ľudské poznávanie práve touto otázkou, a uvádza, že „táto otázka preniká myslením od začiatku 19. storočia: práve ona potajme a vopred mieša empirické s transcendentálnym, na rozdiel ktorých predsa Kant poukázal. Ňou sa vytvorila reflexia zmiešaného typu, ktorá charakterizuje modernú filozofiu“⁴.

Tak ako sa rozum podľa Kanta môže rozvinúť len v druhu, tak aj zodpovedanie tejto otázky môže byť len s ohľadom na ľudský druh, jeho fungovanie a organizovanie sa, formovanie a vývoj. To možno badať v perspektíve tvorby ľudských vzťahov a usporiadania spoločnosti. Kant nevychádza z nejakých vonkajších vplyvov a postupne vytváraných sociálnych konštrukcií (napr. náboženstva) ani predsudkov a rozumom neuchopiteľných predpokladov, ale všíma si človeka a jeho činy, aby vedel, ako a či vôbec môže spoločnosť tvorená týmto človekom mať zmysluplný vývoj, zaznamenať pokrok, a tak odstrániť nedostatky ľudského určenia a nedostatky v sociálnom bytí jednotlivca. Kantova diagnostika človeka a spoločnosti sa neustále vracia k etike. Človek koná vždy vo vzťahu k svojej osobe. Kant uvádza, že „iba na sebe samom sa človek nikdy nemôže dopustiť bezprávia“⁵. Ak pojem bezprávie pochopíme ako deštrukciu človeka, tak môžeme súhlasiť s tvrdením, že u Kanta sa individuá „stávajú naozajstnými sociálnymi bytosťami závislými od harmonickej alebo aspoň nedeštruktívnej interakcie s inými jedine pod podmienkou inštitúcie spoločenskej zmluvy“⁶. Kant uvažuje o spoločnosti v intenciách novovekého myslenia J. J. Rousseaua, kde sa východiskom stáva človek. Otázku spoločenskej občianskej konštitúcie rozpracováva aj na základe ostrovného filozofického myslenia novoveku. Kant opúšťa grécke myslenie o človeku, spoločnosti, dejinách, ale z čoho stále vychádza, sú Aristotelove úvahy o spravodlivosti. Nemožno chápať spoločnosť, jej poriadok a hlavne podmienky ľudského života, ktoré chce Kant objasniť, bez skúmania človeka, ktorého vidí v interakcii s inštitúciami, inými ľuďmi alebo politickým zriadením. Dnešní bádatelia sa prikláňajú k téze o „konfliktnéj povahe človeka“

⁴ Foucault, M. : *Slová a veci*. Bratislava: Kalligram, 2000, s. 347.

⁵ Kant, I. : *O obecném rčení: Je-li něčto správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi. K věčnému míru*. Praha: Oikoymenth, 1999, s. 73.

⁶ Kneller, J. : *Introducing Kantian Social Theory*. In: *Autonomy and Community*. J. Kneller – S. Axinn. New York: State University of New York Press, 1998, s. 4.

a uvažujú o možnostiach „riešenia konfliktnej stránky nášho spolužitia“⁷. Kant v *Kritike praktického rozumu* píše: „Človek je síce dosť nesvätý, ale ľudstvo v jeho osobe mu musí byť sväté.“⁸ Základným predpokladom uvažovania o človeku ako spoločenskej bytosti je jeho schopnosť sám si uložiť zákon, a tak pochopiť a realizovať povinnosti z neho vyplývajúce. Toto je téza, ktorá sa rozpracováva systematicky u Kanta, ale potom aj u Fichteho, Hegela a iných. Hegelova pozícia, že človek sa spoznáva v spoločnosti, iba potvrdzuje charakter sociálnej filozofie, ktorý máme od Rousseaua. Základným pohybom je pohyb od antropologických pozícií k sociálnofilozofickým skúmaniam, ktoré otázku „Čo je človek?“ môžu presnejšie objasniť. Jaspers uvádza, že odpoveď na otázku, čo je človek, nie je možná, pretože „dôstojnosť človeka je v obhajobe jeho nezaraditeľnosti. Človek je človekom, pretože uznáva dôstojnosť v sebe i v každom inom človeku“⁹. Jaspers vidí vystihnutie tohto problému v Kantovom vyjadrení, že nijaký človek nesmie byť inému človeku iba prostriedkom, ale každý je účelom. Tento problém ľudskej dôstojnosti Kant akcentuje a vysvetľuje v *Základoch metafyziky mravov*.

Idea sociálnej zmluvy u Kanta znamená možnosť stanoviť zákon. M. Diesselhorst píše, že u Kanta ide o „nevyhnutnosť sociálnej zmluvy, tentoraz zvlášť z pôvodného právneho zákona (urprünglichen Rechtsgesetz)“¹⁰. Kant predstavuje sociálnofilozofické pozície s akcentom na nevyhnutnosť občana aktívne vystupovať. U občana predpokladá, že pozná pravidlá spoločenského konania, pozná obmedzenia, ale zároveň pozná význam svojej slobody, smerujúci k všeobecnému spoločenskému prospechu. A ako podotýka aj F. Dustdar, „blaho a šťastie nie sú u Kanta cieľom zriadenia, ale iba jeho logickými dôsledkami“¹¹. Priama povinnosť uskutočňovania cudzieho šťastia ako našej povinnosti a zároveň cieľa ostáva na našej vôli. H. Fink poznamenáva, že „Kantova ríša účelov – kde sloboda jednej osoby nezahŕňa neslobodu druhých – je najdokonalejším prejavom rovnostárskeho liberalizmu bez konfliktu a nezhôd“¹². Ako východisková sa v tejto súvislosti javí rovnosť, o ktorej Kant píše: „Rovnosť ľudí v jednom štáte si nijako neprotirečí s najväčšou nerovnosťou, čo do množstva a stupňa ich vlastníctva, nech už ide o telesnú alebo duševnú prevahu nad ostatnými, či o bohatstvo, alebo o práva vôbec (ktorých môže existovať mnoho) vzťahnuté k ostatným; takže blaho jedného veľmi záleží na vôli druhého (blaho

⁷ Campsová, V. – Giner, S.: *Pohľady na občiansku kultúru*. Bratislava: Kaligram, 2000, s. 13.

⁸ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, 1990, s. 106.

⁹ Jaspers, K.: *Malá škola filozofického myslenia*. Bratislava: Kalligram, 2002, s. 56.

¹⁰ Diesselhorst, M.: *Naturzustand und Sozialvertrag bei Hobbes und Kant. Zugleich ein Beitrag zu den ursprünglichen des modernen Systemdenkens*. Göttingen: Verlag Otto Schwartz & Co., 1988, s. 65.

¹¹ Dustdar, F.: *Vom Mikropluralismus zu einem makropluralistischen Politikmodell: Kants wertgebundener Liberalismus*. Berlin: Berliner Buchdruckerei Union, 2000, s. 77.

¹² Fink, H.: *Social philosophy*. London & New York: Routledge, 2015, s. 57.

chudobného na vôli bohatého), jeden druhého musia poslúchať [...] pretože nikto nemôže nikoho donútiť inak než s pomocou verejného zákona [...] Nikto však nemôže toto oprávnenie k prinúteniu (a teda právo vzhľadom na ostatných) stratiť inak než vlastným zločinom.“¹³ Dosahovanie blaženosti je tiež silný sociálnopolitický stimul u Kanta. Ale Kant uvažuje inak ako tradiční autori: „Reč tu totiž nie je o blaženosti, ktorú by poddaný mohol očakávať ako dôsledok založenia či správy politického spoločenstva; avšak ide tu na prvom mieste iba o právo, ktoré tak má byť každému zaistené [...] Pokiaľ najvyššia moc vydáva zákony, ktoré smerujú predovšetkým k blaženosti (blahobyť občanov, nárast obyvateľstva a pod.), tak to nie je účelom zriadenia občianskej ústavy, avšak iba prostriedkom na zaistenie právneho stavu [...]“¹⁴. H. Ehmke píše, že „Kant dopracoval štát o jeho sociálny rozmer“¹⁵, pričom sociálny rozmer štátu nespočíva v založení štátu blaha, ale v nastolení spoločenských podmienok, v ktorých je možné také blaho dosahovať. Kant odmieta stavovsko-korporatívne organizovanie spoločnosti a uznáva formálno-právne. Navyše, o sociálnej homogenite takejto obchodnej spoločnosti bol Kant presvedčený a nemohol ju uznať ako triednu spoločnosť, ako spoločnosť úplnej nerovnosti a neslobody.¹⁶ Takúto spoločnosť Kant jednak nepoznal a jednak odmietal. V zmysle politickom teda dochádza k vynúteniu si všeobecného blaha zo strany vládcu (vlády), nakoľko tu vzniká požiadavka korigovať aktivity jednotlivých členov spoločnosti smerom k spoločnému blahu, ktoré má vládca (vláda) na zreteli. Fenomén šťastia je podľa Kanta „prvým účelom prírody, druhý je kultúra“¹⁷. Aj keď Kant myslí na šťastie občanov, pri nastoľovaní právnej moci a spravodlivého koordinovania vzťahov v spoločnosti sa drží kategoriálnych princípov, ktoré nenesú v sebe protichodnosť a ich zmysel tkvie vo všeobecnej platnosti. Preto „hoci Kant zastáva názor, že v konečnom dôsledku byť podporovaný verejným právom nie je šťastie občanov, ale „právna podmienka“, ktorá zaistí a ochráni ich práva (alebo zákonnú slobodu), žiada, aby mohla byť navodená stabilita, trvalý sociálny poriadok. Na zaručenie toho, že štát alebo občianska spoločnosť je stabilná, dostatočne silná, aby potlačila cudzích odporcov, a schopná udržať seba samu ako komunitu, má zákonodarca zaviesť práva, aby prispel k prosperite ľudí [...] Čo môže byť nazvané „prospešným

¹³ Kant, I.: *O obecném rčení: Je-li něci správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi. K věčnému míru*, ibid., s. 70.

¹⁴ Kant, I.: *Domnělý začátek lidských dějin*. In: *K věčnému míru*. I. Kant. Bratislava: Archa, 1996, s. 75 – 76.

¹⁵ Ehmke, H.: *Wirtschaft und Verfassung: die Verfassungsrechtsprechung des Supreme Court zur Wirtschaftsregulierung*. Karlsruhe. C. F. Müller, 1961, s. 257.

¹⁶ Kersting, W.: *Die wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Paderborn: Mentis Verlag, 2007, s. 304.

¹⁷ Kant, I.: *Kritika soudností*. Praha: Odeon, 1975, s. 212.

zákonodarstvom, je, podľa Kanta, ospravedlniteľné, len ak je to nevyhnutné pre pokračujúcu existenciu občianskej spoločnosti¹⁸. Ako podmienka právnej spoločnosti vystupuje u Kanta autonómne a zodpovedné individuum, ktoré sa dožaduje práv, a kľúčovou smernicou právneho vedomia „sa stáva bezpodmienečná povinnosť vážiť si cudzie právo a povinnosť hájiť vlastné právo.“¹⁹ Generalizujúci tieto úvahy, môžeme hovoriť o úcte k podstate človeka ako o úlohe občana a člena spoločnosti. Sociálny poriadok má predstavovať umožnenie rozvoja takých cností, ako sú svedomitosť, čestnosť a dôslednosť. Tie dokážu správnym smerom orientovať realizáciu egoistických záujmov, podporovaných ľudskými vlastnosťami, akými sú ctibažnosť, panovačnosť či chamtivosť. Tieto záujmy sa v konečnom dôsledku stávajú všeobecnými záujmami. Spoločenský antagonizmus je preto v tomto smere vyjadrením úsilia dosiahnuť výhody a blahobyť (povedzme reprezentantov nedružnosti) a vo vzťahu k iným je určením primátu spravodlivosti nad súcitom (družnosť).²⁰ V konečnom dôsledku to, čo zapríčiňuje spoločovanie sa ľudí, čo je príčinou tvorby spoločenských vzťahov a konštruuje spoločnosť, je práve antagonizmus – „nedružná družnosť“. Kant píše: „Antagonizmom tu rozumiem nedružnú družnosť ľudí, t. j. ich sklon vstupovať do spoločnosti, spájajúci sa však s plným odporom, ustavične hroziacim túto spoločnosť rozdeliť.“²¹ Kant z toho vyvodzuje: „Práve tento odpor budí teraz všetky sily človeka a vedie ho k premáhaniu jeho sklonu k lenivosti, a tak je hnaný [...] dosiahnuť určité postavenie medzi svojimi druhmi. Tu sa robia ozajstné kroky od surovosti ku kultúre, ktorá sa zakladá na spoločenskej hodnote človeka.“²² Kant opatrne formuluje problém sociálna v rámci svojej filozofie dejín. Spomínaný antagonizmus má prejav a zároveň vonkajší pôvod aj „v ekonomických vzťahoch a vlastníctve výrobných prostriedkov. To vedie do druhej historickej epochy, charakterizovanej nespokojnosťou a konfliktom“²³. D. Hüning poznamenáva: „Presadenie občianskeho štátu, ktorý vykonáva svoju moc na udržiavanie a zabezpečenie kapitalistických vlastníckych vzťahov, zodpovedá pripravenosti občanov štátu nielen zhodnúť sa s národnými právami a ekonomickými donucujúcimi vzťahmi, ale potvrdiť ich ako normálne, resp. primerané podmienky jednotlivého pokroku a úspechu.“²⁴ Aj keď sa Kantovi dajú pripísať liberálne

¹⁸ Rosen, A. D.: *Kant's Theory of Justice*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1996, s. 174.

¹⁹ Maksimov, S. I.: *Filosofia práva I. Kanta kak projekt pravovogo občestva*. In: Stepina, B. C. – Motrošilovoj, H. B. a kol.: *Immanuel Kant: Nasledne i projekt*. Moskva: Kanon+, 2007, s. 354.

²⁰ *Ibid.*, s. 354

²¹ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*. In: *K večnému mieru*. I. Kant. Bratislava: Archa, 1996, s. 61.

²² *Ibid.*, s. 61.

²³ Wood, A. W.: *Kant's Historical Materialism*. In: *Autonomy and Community*. J. Knepper – S. Axinn. New York: State University of New York Press, 1998, s. 24.

²⁴ Hüning, D.: *Kant a téza o doux commerce*. O vzťahu obchodného ducha, práva a mieru v Kantovej

prístupy, Kantov liberalizmus vyznieva umiernené, či už ide o ekonomiku, či o politiku, a hlavným dôvodom nie je zrejme to, že ide o raný liberalizmus. Kantovi ide primárne o slobodné myslenie ako také a jeho overovanie. Spája ho s princípmi osvietenstva a píše: „K tomuto osvieteniu netreba nič iné než slobodu [...] zo všetkých strán počujem kričať: nerozumierte! Dôstojník hovorí: nerozumierte, execúrujte! Finančný úradník: nerozumierte, platte! Duchovní: nerozumierte, verte! (Len jeden jediný pán na svete hovorí: rozumierte, ako chcete a o čom chcete, ale počúvajte!) Vo všetkých týchto prípadoch ide o obmedzovanie slobody. Ale ktoré obmedzovanie slobody je prekážkou osvietenstva? A ktoré mu je dokonca na prospech? Odpovedám: verejné používanie vlastného rozumu musí byť vždycky slobodné a len ono môže priniesť osvietenie medzi ľudí; naproti tomu súkromné používanie rozumu možno veľmi obmedziť, pričom by to nejakým zvlášť neprekážalo pokroku osvietenia. Verejným používaním vlastného rozumu však rozumiem také, pri ktorom niekto používa svoj rozum ako učenec pred celou verejnosťou čitateľského sveta. Jeho súkromným používaním nazývam, keď smie použiť svoj rozum v nejakej jemu zverenej občianskej funkcii.“²⁵ M. Foucault v reakcii na Kantov spis *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* prináša túto definíciu kritiky: „Kritika je v istom zmysle príručkou rozumu, ktorý sa v Aufklärung stal dospelým; a naopak Aufklärung je epochou kritiky“, a predtým Foucault píše, že „Aufklärung tu nie je obyčajným procesom, v ktorom jednotlivci objavujú záruku svojej vlastnej slobody. Aufklärung je tam, kde sa prekrýva univerzálne, slobodné a verejné používanie rozumu“.²⁶ Kant hľadá a upozorňuje na mechanizmy a spôsoby, ktoré by jednotlivcovi poskytli záruku slobody a záruku mieru a poriadku. Len spoločenská stabilita môže ukázať možnosti vzniku takýchto konkrétnych inštitúcií, zákonov, funkcií a vzťahov či záväzných noriem. E. Várossová uvádza kantovský motív nedružnej družnosti ako základ dynamizácie a pokroku spoločnosti vo všetkých jej oblastiach – od materiálnych bohatstiev až po najvznešenejšie duchovné plody. Zároveň poukázala na konšteláciu sociálneho poľa a predovšetkým jeho schopnosť korigovať tieto pôvodné dispozície človeka v požadovanom smere stability a vzájomného

filozofii dejín (Prekl. K. Stacho). In: *Studia Philosophica Kantiana. Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie*, 2015, roč. 4, č. 1, s. 34.

²⁵ Kant, I.: Odpoveď na otázku: Co je to osvícenství? In: *Filozofický časopis*, 1993, roč. 41, č. 3, s. 382 – 383.

²⁶ Foucault, M.: *Dits et écrits*. Paris: Présent, 1994, s. 567, 566. Bližšie ku vzťahu Foucaulta ku Kantovi, k jeho pojmu Aufklärung pozri Foucault, M.: Co je to osvícenství? In: *Filozofický časopis*, roč. 41, č. 3, 1993, s. 363 – 379. Východiskovou tézou je: „Od Hegela cez Nietzscheho či Maxa Webera k Horkeimerovi alebo Habermasovi sotva existovala nejaká filozofia, ktorá by nebola s touto otázkou konfrontovaná. Čo je onou udalosťou nazývanou Aufklärung, ktorá prinajmenšom sčasti predurčila to, čím dnes sme, ako myslíme i ako konáme? Predstavme si, že *Berlinische Monatschrift* stále ešte vychádza a pýta sa svojich čitateľov: „Čo je to filozofia?““ (s. 363).

spolunažívania. „Inak Kant zastáva liberalistické hľadisko voľnej hry týchto síl, pretože človek v prírodno-historických podmienkach podlieha zákonu plného rozvoja schopnosti ako každé časovo a priestorovo empirické bytie.“²⁷ Predpokladom takejto dynamizácie je dynamický intelektuálny pohyb, na ktorý, ako na produkt osvietenstva, reaguje Kant. Hoci Kantove myšlienky osvietenstvo prekonávajú, ako prehlasuje E. Cassirer, sú zároveň jeho konečnou sublimáciou a najhlbším zdôvodnením. V. P. Andrušenko pripomína, že revolučnosť francúzskeho osvietenstva Kant preniesol do rovnovážneho riečiska sociálneho reformátorstva, morálneho zdokonalenia spoločnosti, samozrejme, so zámerom usporiadať spoločnosť pre neustály progres. Ďalej tvrdí, že práve Kantove úvahy o revolúcii, spôsobe určenia vlády, sú značne kompromisné a na tomto kompromise sa zrodili hlboko konštruktívne idey, s ktorými vošiel do histórie sociálnej filozofie.²⁸ Lebo tým, že neponechal fenomén vôle spoločnosti svojmu voľnému prejavu, prejavu svojvôle, ale ho opatril obmedzeniami, ktorými nesleduje nič iné ako pokoj a blaho ľudstva, prechádza Kant od individuálneho k sociálnemu svetu. K. Deligiorgi v kapitole *The Idea of Culture of Enlightenment* svojej knihy *Kant and the Culture of Enlightenment* k tomuto problému výstižne poznamenáva: „[...] idea verejného používania rozumu nie je deskriptívna, ale normatívna. V tomto smere Kant zakladá súvislosť medzi racionálnou argumentáciou a sociálnou praxou, a teda naznačuje podstatné momenty, ktoré vyplývajú z jeho koncepcie osvietenstva ako verejného rozvažovania. To nám umožní predstaviť si osobitú kultúru osvietenstva.“²⁹ Tento fakt možno vnímať v Kantovej *Idei ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, o ktorej si P. Strasser myslí, že „je vyjadrením nespokojnosti s procesom osvietenstva, ktorému hrozí, že sa stane prirodzeným, t. j. že napriek pokračujúcemu a rastúcemu pochopeniu a ovládnutiu prírody zostane pre zdokonalenie človeka arbitrárnym, v ktorej sa rozum už nepodieľa na telose prírody obrátenej k človeku“³⁰. Neostávame len pri prírodnom určení, máme rozum a musíme ho formovať ako rozum sociálny. Osvietenie poukazuje viacej na prítomný stav spoločnosti a z tohto hľadiska uvažuje Kant nad budúcim usporiadaním spoločnosti a jej vývojom. Naplnenie ľudskosti ako podstaty človeka sa môže udiť iba v spoločnosti. Až v nej sa ukáže, overí, ako sme (občiansky i morálne) pokročili, čo však môžu o nás povedať iba iní. Kant v *Náboženstve v medziach číreho rozumu* pripomína, že „najvyššie dobro nemožno dosiahnuť iba úsilím jednotlivca smerom k vlastnému mravnému zdokonaleniu, ale vyžaduje si namiesto toho

²⁷ Várossová, E.: Tolerancia ako ľudský fenomén. In: *Filozofia*, 1995, roč. 50, č. 1, s. 6.

²⁸ Andrušenko, V. P.: *Istorija socialnoj filosofiji*. Kijiv: Tandem, 2000, s. 241.

²⁹ Deligiorgi, K.: *Kant and the Culture of Enlightenment*. Albany, New York: State University of New York Press, 2005, s. 59.

³⁰ Strasser, P.: *Die verspielte Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, s. 24.

spojenie takých indivíduí do celku pracujúceho pre ten istý cieľ – systém dobre usporiadených ľudských bytostí, v ktorom a prostredníctvom ktorého môže nastať samotná jednota najvyššieho mravného dobra³¹. V tej istej práci však Kant vysvetľuje, že ľudia sa môžu spolčovať iba pod zákonnými cnosťami. Po nariadení tejto idey sa spoločnosť nazýva etickou, a pokiaľ sú tieto zákony verejné, eticko-občianskou (v protiklade k právno-občianskej spoločnosti) alebo etickým politickým spoločenstvom. Právno-občiansky (politický) stav je vzťahom ľudí navzájom a v ňom sa akoby ruší vzdialenosť medzi ľuďmi, stávajú sa spoločenskými pod verejnými právnymi zákonmi. Ľudia sú tak pospolu zákonným tlakom. Eticko-občiansky stav je taký, keď sa ľudia spolčujú beznátlakovo, pod jasnozrivosťou zákonných cností.³² Ph. J. Rossi smerovanie k tomuto stavu spája so záujmom rozumu a vysvetľuje: „Vzájomná spolupráca v spoločnom počínaní na vytvorenie zdieľaného sveta vzájomnej interakcie – teda vytvorenie etického spoločenstva – toto môže byť považované za plný sociálny prejav toho, čo Kant vyjadruje pojmom záujem rozumu.“³³

Kant sa dostáva k zdôvodneniu práva a politiky, podobne ako jeho predchodcovia, uvažovaním o živote človeka v prírodnom stave, status naturalis je teda mimo práva, ale nie mimo spoločnosti. Tu možno podotknúť, že takýto stav nie je u neho vojnovým, o čom bol presvedčený Hobbes a na potrebu takéhoto rozlišovania stavov upozornil už J. Locke. Ide o divokosť, teda nezávislosť od zákonov. Ďalej z toho vyplýva, že Kant predpokladá spoločnosť, spoločenskú zmluvu a vzťahy vytvorené na jej základe ako predpoklad či základ vzniku štátu a v ňom právneho stavu, kde je nevyhnutná sila či tlak zákona. Pred tým však nutne funguje priamy tlak človeka na človeka. S problémom reštrikcií sa však Kant vysporiadal, poznajúc už Hobbesovho *Leviathana*, prostredníctvom reakcie na Hobbesa samého na viacerých miestach, hlavne v spise *Über den Gemeinspruch*. Reštrikcie sa môžu vyvinúť do rôznych podôb. Musí fungovať sila, ktorá ustriehe to, čo navodzuje sociálny útlak. V tomto smere sa naplňa úmysel prírody. Na jej vlohách nám daných sa zakladá produktívny sociálny poriadok, čo Kant naznačuje vo *Štvrtej vete Idey*: „[...] ľudia, ktorí by boli dobrotiví ako ovce, čo pasú, dodali by svojej existencii sotva väčšiu hodnotu, než má tento ich domáci statok; prázdnotu stvorenia by vzhľadom na svoj účel, ktorým je rozumná príroda, nezaplnili. Vďaka buď teda prírode za neznášanlivosť, za

³¹ Kant, I.: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: Kant, I.: *Werke in sechs Bänden. Band IV. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. (Herausgegeben von Wilhelm Weischedel). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, s. 756.

³² Ibid., s. 752, 753.

³³ Rossi, Ph. J.: *The social authority of reason: Kant's critique, radical evil and the destiny of humankind*. New York: State University of New York Press, 2005, s. 151.

neukojenú žiadostivosť mať alebo vládnuť!“³⁴ Tým Kant naznačuje, že na človeka sú oprávnené a nevyhnutne kladené požiadavky, ktoré musí naplniť, a svoju spoločenskú aktivitu má vnímať ako sebevlastnú povinnosť. Rozum musí zvládnuť toto napätie síl, ustriechnuť a podporiť rozvoj prírodných vlôh, a tým stimulovať našu moralizáciu socializáciou. L. Belás konštatuje, že „Kantov dejinný a najmä *geschichtsphilosophische Einsicht* viedol k presvedčeniu, že jedine cez médium spoločnosti môže ideálna úloha mravného sebauvedomenia nájsť svoje skutočné empirické naplnenie“³⁵. Spoločenské telesá sú hnané antagonizmom, nedružnou družnosťou. Podľa Kanta je sociálne spravodlivá (morálna) iba osoba, ktorá rešpektuje a navodzuje sociálny poriadok a sociálnu slobodu. „Občianskemu individuu mohla byť jeho sloboda zaručená iba vtedy, keď sociálna kontrola, ktorá bola do tej doby zaručovaná predovšetkým prostredníctvom externého podmanenia, detailnej regulácie jednotlivých oblastí života a masívnych sankcií, našla dostatočnú a efektívnejšiu oporu v subjektivite individua, keď teda mohla byť prostredníctvom morálneho svedomia a pravidiel ekonomickej racionality presunutá do vnútornej sebakontroly.“³⁶ Kant to vystihol vo *Štvrtej vete Idey ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*: „Antagonizmom tu rozumiem nedružnú družnosť ľudí, t. j. ich sklon vstupovať do spoločnosti, spájajúci sa však s plným odporom, ustavične hroziacim túto spoločnosť rozdeliť. Vloha na to je očividne v ľudskej prírode. Človek má náklonnosť spolčovať sa; totiž v takom stave sa cíti viac než človekom, to jest cíti rozvoj svojich prírodných vlôh. Má však aj veľký sklon vydeľovať sa (izolovať); lebo zároveň v sebe nachádza nedružnú vlastnosť chcieť všetko riadiť len podľa svojho ponímania, preto očakáva všade odpor, takisto ako vie o sebe, že sám je náchylný na odpor voči iným. Práve tento odpor budí teraz všetky sily človeka a vedie ho k premáhaniu jeho sklonu k lenivosti, a ten je hnaný ctibažnosťou, panovačnosťou alebo chamtivosťou dosiahnuť určité postavenie medzi svojimi druhmi, ktorých síce nemôže zniesť, ale ktorých sa ani nemôže vzdať. Tu sa robia 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 zakladáť 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.“³⁷ V tejto výpovedi sa skrýva sociálnofilozofický potenciál a reflexia „sociálneho“ v dejinách.

³⁴ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, ibid., s. 62.

³⁵ Belás, L.: Kantova praktická filozofia v kontexte súčasnosti. In: *Studia Philosophica Kantiana. Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie*, 2015, roč. 4, č. 2, s. 10.

³⁶ Günther, K.: Mezi zmocněním a disciplinovaním. Odvědnost v současném kapitalismu. In: *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalizmu*. Ed. A. Honneth. Praha: Filozofia, 2007, s. 151.

³⁷ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, ibid., s. 61 – 62.

Kľúčovou je tu idea spoločenskej zmluvy, ktorá umožňuje tvorbu sociálnych vzťahov, ktoré sa dajú rozumne vytvárať, a následne sa vytvorí spoločenská organizácia ľudí otvorená na národnej, medzinárodnej a svetovej úrovni. „Kant veril, že spoločnosť zvyšuje slobodu jednotlivca, skôr než ju znižuje. Vytvorila možnosť regulácie ľudských vzťahov racionálnym spôsobom namiesto toho, aby ich ponechala na milosť zvieracej prirodzenosti. Hovoril o spoločenskej zmluve ako o pôvode občianskej spoločnosti, ale (ako Rousseau) iba na pripomenutie, že právne predpisy by mali byť vždy také, aby s nimi mohli ľudia dobrovoľne súhlasiť.“³⁸ Rozum sa má podieľať na vystavaní takých sociálnych podmienok, v ktorých tento účel nájde svoje naplnenie.

Kant v spise z roku 1793 *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* píše: „Medzi všetkými zmluvami, ktorými sa množstvo ľudí spojuje do spoločnosti (pactum sociale), je zmluva o zriadení občianskej ústavy medzi ľuďmi (pactum unionis civilis) takého zvláštneho druhu, že hoci má vzhľadom na porovnanie s každou inou zmluvou (ktorá rovnako tak smeruje k nejakému ľubovoľnému, spoločensky žiaducemu cieľu) mnoho spoločného, predsa len sa od všetkých ostatných podstatne odlišuje princípom svojho založenia (constitutionis civilis). Vo všetkých spoločenských zmluvách sa stretávame so spojením mnohých za nejakým (spoločným) účelom (ktorý všetci zdieľajú); avšak také spojenie, ktoré je samo osebe účelom (ktorý má každý zdieľať) a ktoré je teda nepodmienenou a prvou povinnosťou v každom vonkajšom vzťahu ľudí vôbec, ktorí sa nemôžu vyhnúť vzájomnému vplyvu, možno nájsť iba v istej spoločnosti, ktorá sa nachádza v občianskom stave, a teda vytvára politické spoločenstvo.“³⁹ J. Kneller uvádza: „Okresávanie a výcvik ľudskej sociálnej prirodzenosti je len jedným krokom k vývoju spoločnosti, ktorým sa približuje ku zjednotenému politickému spoločenstvu, spoločenstvu, ktorého členovia sú označovaní ako rozumné bytosti, ktoré sa pokúšajú privodiť na zemi najvyššie mravné dobro.“⁴⁰ Najvyššou sociálnou povinnosťou u Kanta je povinnosť žiť, t. j. nerezignovať na dané sociálne podmienky. „Praktizovanie povinnosti je najvyšším dobrom. Kant vyžaduje povinnosť ako najvyššie možné dobro na svete (najčistejšia morálka na celom svete v kombinácii s takým univerzálnym šťastím, až je s ním v súlade).“⁴¹ Na splnenie povinností je nevyhnutné existovať a pracovať v podmienkach daných spoločnosťou, hoci s jej

³⁸ Fink, H.: *Social philosophy*, ibid., s. 58.

³⁹ Kant, I.: *O obecném rčení: Je-li něci správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi. K věčnému míru*, ibid., s. 67 – 68.

⁴⁰ Kneller, J.: *Introducing Kantian Social Theory*, ibid., s. 10.

⁴¹ Brincat, C. A.: Kant's Highest Good: Individuality, Society and Perpetual Peace. In: *Proceedings of the Eight International Kant Congress. Memphis 1995*. Ed. R. Hoke. Volume II, Part 2, Sections 10-18. Milwaukee: Marquette University Press, 1995, s. 850.

systémom nesúhlasíme. V tomto prípade musíme brať ohľad aj na rast vlastnej spoločenskej hodnoty do tej miery, do akej je kompatibilná s našim osobným presvedčením. Už pred Kantom Hume píše: „V skratke, poslušnosť je novou povinnosťou, ktorá musela byť vynájdená na podporu spravodlivosti; a rovnosť musí byť podporená lojalitou.“⁴² Kant tento moment Humových úvah neopomína, navyše ho obohacuje o rozmer legitímnosti. Píše: „Prirodzene, chcenie všetkých jednotlivých ľudí žiť v zákonnom zriadení podľa princípu slobody (distributívna jednota vôle všetkých) na tento účel nestačí, ale treba, aby tento stav chceli všetci spolu (kolektívna jednota zjednotenej vôle); toto riešenie ťažkej úlohy sa vyžaduje na to, aby vznikol celok občianskej spoločnosti, a keďže teda ponad túto rozdielnosť partikulárneho chcenia všetkých musí pristúpiť ešte jeho zjednocujúca príčina, aby vytvorila spoločnú vôľu, čo však nedokáže nikto zo všetkých, tak pri realizácii onej idey (v praxi) nemožno počítať s nijakým iným začiatkom právneho stavu než s násilným, na prinucovaní ktorého sa potom založí verejné právo; čo potom, prirodzene (keďže tu aj tak možno málo počítať s takým morálnym zmýšľaním zákonodarcu, že po zjednotení sa divokej masy do národa ponechá na ňu, aby svojou spoločnou vôľou vytvorila právne zriadenie) dovoľuje už vopred očakávať v ozajstnej skúsenosti veľké odchýlky od onej idey (teórie).“⁴³ Kant na bližšie pochopenie tejto nutnosti používa metaforu ohrady: „Vstúpiť do toho stavu donucovania núti človeka, tak veľmi chtivého nespútanej slobody, núdza, a to najväčšia zo všetkých, totiž tá, ktorú si ľudia navzájom spôsobujú sami, lebo ich náklonnosti zapríčiňujú, že v divokej slobode nemôžu dlho vedľa seba obstáť. V takej ohrade, akou je občianske zjednotenie, dosahujú však potom tieto náklonnosti ten najlepší účinok; tak, ako sa stromy v lese práve tým, že každý sa snaží odňať druhému vzduch a slnko, navzájom nútia hľadať oboje nad sebou, čím dosahujú pekný rovný vzrast; zatiaľ čo tie, čo vyhánajú svoje vetvy slobodne a oddelene od druhých, rastú zmrzačene, krivo a pokrútené.“⁴⁴ Pýtame sa, ako môžeme byť donucovaní a slobodní? Kant vychádzal z pozícií J. J. Rousseaua, že človek je autonómna bytosť, ktorá sa zároveň rodí do spoločnosti, kde prostredníctvom rôznych inštitúcií môže urobiť aj veľa pozitívnych zásahov, kontrol a regulácií. Základným článkom spoločnosti je človek a jeho reakcie na sociálnu skutočnosť. Ide o potvrdenie pozície J. J. Rousseaua, ktorý v spise *O spoločenskej zmluve* píše: „Musíme nájsť takú formu združenia, ktoré by spoločnými silami bránilo a ochraňovalo osobu a majetok každého člena a podľa ktorej by každý poslúchal iba samého seba, aj keby sa zjednotil s ostatnými

⁴² Hume, D.: Eseje o morálke, politike a literatúre. In: Človek – dejiny – kultúra II. Eds. Belás, L. – Andreanský, E. Prešov: Filozofická fakulta PU, 2008, s. 239.

⁴³ Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 38 – 39.

⁴⁴ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, ibid., s. 63.

a ostával by tak isto slobodný ako predtým. To je základný problém, ktorý rieši spoločenská zmluva.⁴⁵ Je potrebné mať na pamäti, že „občiansky stav je vzťahom slobodných ľudí, ktorí sú podriadení donucovacím zákonom, pretože si to vyžaduje sám rozum“⁴⁶. Že je takéto donucovanie k rešpektovaniu verejných zákonov rozumné, pochopí len človek, ktorý si uvedomí, „že vyjdenie človeka z raja, ktorý mu rozum predstavoval ako prvý pobyt jeho druhu, nebolo ničím iným ako prechodom zo surovosti zvieracieho tvora do ľudstva, z behárika inštinktu k vedeniu rozumom, slovom: z poručníctva prírody do stavu slobody,“ píše Kant v diele *Domnelý začiatok ľudských dejín*.⁴⁷ Tu pramení naša sloboda, na ktorej môžeme stavať občiansku spoločnosť. Občianska ústava zakladá vzťah slobodných ľudí podliehajúcich prinucovaciemu zákonu, ktorý však nenaruša ľudskú slobodu vo vzťahoch spoločnosti, čo vyplýva z rozumu samotného. Podlieham zákonom, ktoré by som si určil i ja sám. Avšak s ohľadom na blaženosť, na ktorú rozum neberie ohľad, nemôžeme skoncipovať spoločenský princíp či zákon, ktorý by bol v zhode so slobodou každého, lebo každý hľadá blaženosť, ako sám uzná za vhodné. Avšak má sa uplatniť princíp slobody, rovnosti a samostatnosti. V každom politickom spoločenstve musí existovať poslušnosť, ale musí tam byť prítomný i duch slobody, aby sa rozum nedostal sám so sebou do sporu a nevznikli tzv. tajné spoločnosti. Byť slobodný znamená pochopiť absolútnu prednosť povinnosti voči spoločnosti. Na pojem slobody sa automaticky viažu i apriórne princípy občianskeho stavu, ktorými sú rovnosť a samostatnosť. Myšlienka slobody je myšlienkou praktického konania a u Kanta z tohto pojmu vyviera praktické kritické filozofovanie. U Kanta je politické usporiadanie v prvom rade to, ktoré má zabezpečiť spoločenské dobro, minimálne musí zabezpečiť mier. V tomto kontexte sa človek so svojou nedružnou družnosťou musí bezpodmienečne vystaviť povinnosti. Zároveň sa týmito zmenami problematizuje otázka slobody. „Môže sa síce zdať, že hodnota spoločnosti je záporná, ak sa meria šťastím jednotlivca. Skutočné kritérium tejto hodnoty nespočíva v tom, čo sociálna a politická komunita dosiahne z hľadiska potrieb jednotlivca, z hľadiska zabezpečenia jeho empirickej existencie, ale v tom, čo prináša ako prostriedok jeho výchovy orientovanej na slobodu.“⁴⁸ Tá sa definuje jedine tak, že vytvorí individu miesto v spoločnosti, a to tak, že spozná hodnotu slobody zistením, že jej hranicou je druhý človek. V nej je síce najväčšia sloboda, ale podľa Kanta táto spoločnosť určuje a zabezpečuje i hranice tejto slobody. Dosiahnutie takejto slobody predstavuje najvyššiu úlohu ľudstva, a to z toho

⁴⁵ Rousseau, J. J.: *Rozpravy*. Praha: Svoboda, 1989, s. 227.

⁴⁶ Kant, I.: *O obecném rčení: Je-li něčci správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi. K věčnému míru*, ibid., s. 68.

⁴⁷ Kant, I.: *Domnelý začiatok ľudských dejín*, ibid., s. 81.

⁴⁸ Cassirer, E.: *Kants Leben und Lehre*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, s. 238.

dôvodu, že „musí byť najvyššou úlohou, ktorú príroda dala ľudskému druhu, spoločnosť, v ktorej sa na najvyššom možnom stupni spája sloboda pod vonkajšími zákonmi s nevyvrátiteľnou mocou, t. j. úplne spravodlivé občianske zriadenie [...]“⁴⁹. K takejto slobode napomáha jedine občianska spoločnosť. Cieľom vylepšovania sociálnej organizácie má byť dokonalé občianske zriadenie, ktorého problém vybudovania sa dá riešiť „zákonnými vonkajšími úpravami vzájomných vzťahov medzi štátmi a nemôže byť rozriešený bez medzinárodného mierového usporiadania“⁵⁰. Kant hľadá pravidlá, ktoré by medzi národmi a štátmi mohli fungovať a podobali by sa pravidlám vzťahov medzi ľuďmi, aj keď vie, že táto situácia je predsa len iná. Z. Bauman hovorí, že „sloboda je charakterizovaná koexistenciou dvoch výrazne odlišných situácií [...]“, že „znamená sociálny vzťah a asymetriu v spoločenských podmienkach“.⁵¹ Avšak predtým musí človek spoznať slobodu sám v sebe. Nás však ešte zaujíma pohnútka, pre ktorú vedome vstupuje do týchto interakcií individuum – sociálny aktér –, lebo Kant sa predtým pýta na aktéra, na občana. E. Cassirer dôsledným štúdiom Kantovej filozofie prichádza k tvrdeniu: „Základná antitéza tvoriaca podstatu celkového Kantovho názoru na dejiny smeruje k tomu výsledku, ktorý predstavuje teodicea, inherentné etické posúdenie dejín, ak sa človek domnieva, že cesta k pravde, k ideálnej jednote ľudstva vedie iba cez boj a protiklady, že jedinou cestou k autonómii je cesta prostredníctvom nátlaku.“⁵² Prvé spoločenské skupiny nevznikli podľa E. Cassirera „v dôsledku akejsi tendencie k spoločnosti, pôvodne implantovanej do človeka, ale skôr v dôsledku potreby, pričom táto potreba neskôr sformovala jednu zo základných podmienok vybudovania a upevnenia sociálnej štruktúry.“⁵³ Spoločenské telesá sú budované na základe antagonizmu, nedružnej družnosti. Sociálne teleso „nie je udržiavané pohromade na základe pôvodnej harmónie individuálnych vôlí, prostredníctvom oného mravno-sociálneho základu založeného na optimizme Shaftesburyho a Rousseaua, ale jeho existencia je zakorenená v priťahovaní a odpudzovaní, antagonizme síl. Tento protiklad tvorí zárodok a predpoklad každého sociálneho poriadku.“⁵⁴ Zachovanie tohto poriadku vyžaduje potrebu zachovania individuality a autonómie každého jednotlivca. Spomínaný antagonizmus sa stáva motorom spoločnosti, ba čo viac, je možnosťou jej existencie. A zároveň stimuluje u človeka uvedomenie si svojej nevyhnutnej potreby byť spoločenským. Je to základné prirodzené vytvorenie spoločenskosti. My sa však máme snažiť dostať sa od tejto nevyhnutnosti

⁴⁹ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, ibid., s. 63.

⁵⁰ Loewenstein, F.: *Civilizace a obchod*. In: *Filosofický časopis*, 1993, roč. 41, č. 3, s. 467.

⁵¹ Bauman, Z.: *Sloboda*. Praha: SLON, 2003, s. 18.

⁵² Cassirer, E.: *Kants Leben und Lehre*, ibid., s. 238.

⁵³ Ibid., s. 239.

⁵⁴ Ibid.

k uvedomenej a riadenej spoločenskosti, k možnosti robiť svet jednoduchším a ľahším pre seba i ostatných, pretože „nedružná družnosť je neuvedomeným chodníkom, ktorý sú ľudia nútení nasledovať zo stavu prirodzenosti do občianskej spoločnosti [...] Nedružná družnosť, ktorá núti ľudí, aby zostávali spolu pod spoločenskou zmluvou, pokračuje obrábaním a zušľachtňovaním ľudí v občianskej spoločnosti“⁵⁵. Spoločenská zmluva však nevzniká, je to niečo, čo tu je, nie je ani aktom, ani faktom, ale praktickým princípom a napomáha morálny vývoj, odzrkadľujúci sa v kultúre. „Všetka kultúra a umenie, ktoré krásia ľudstvo, najkrajší spoločenský poriadok, sú plody nedružnosti, ktorá sa núti sama disciplinovať a takto vynúteným umením úplne rozvíjať zárodky prírody.“⁵⁶ Človek je súčasťou prírody, ale cez svoju slobodnú vôľu sa dostáva do pozície sebaurčovateľa a napreduje tak k dokonalosti. Dokonca sa Kant vyslovuje, že bez slobody niet príčinnosti, ktorá môže vytvoriť bohatstvo. To potrebuje štát, aby bol mocnosťou, z ktorej opäť pramenia ďalšie atribúty občianskej spoločnosti. Ph. J. Rossi však upozorňuje, že „je tu stále nedokončená vec ohľadom formulovania pojmu sociálneho rešpektu, ktorý si ľudia priznávajú na základe svojej vzájomnej slobody, a ukázanie toho, ako taký sociálny rešpekt preukazuje sociálnu autoritu prináležiacu rozumu“⁵⁷. Kant v *Metafyzike mravov* upozorňuje na neresti narúšajúce povinnosť úcty voči iným, ktorá musí byť zachovávaná vždy. Sú nimi pýcha, ohováranie a výsmech. Kant do formulácie kategorického imperatívu vkladá požiadavku žiť v zhode s rozumovou prirodzenosťou, vážiac si seba i druhých ľudí, zavrhnúť lož, skúposť,⁵⁸ pretože tieto neresti sa pridržiavajú princípov priamo protirečiacich charakteru ľudí ako morálnych bytostí, t. j. vnútornej slobode a vrodenej dôstojnosti človeka.

M. Riedel uvádza, že v prípravách k *Über den Gemeinspruch* si Kant poznamenáva: „Skôr ako budeme mať poddaných štátu, musíme mať občanov. Vzhľadom na spoločnú existenciu má prednosť pactum civile, ten, ktorého existencia závisí od vôle iného, ten, kto neexistuje slobodne, nemá ani hlasu.“⁵⁹ Kant „spoločenskú zmluvu či dohodu (pactum sociale = pactum unionis civilis) nechápe ako fakt, ale ako normu, ktorá spočíva a priori na princípoch rozumu, a tak sa stáva meradlom („ideou“) občianskej spoločnosti ako javu [...]“⁶⁰. Kant

⁵⁵ Kneller, J.: *Introducing Kantian Social Theory*, ibid., s. 8, 9.

⁵⁶ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, ibid., s. 63.

⁵⁷ Rossi, Ph. J.: *The social authority of reason: Kant's critique, radical evil and the destiny of humankind*, ibid., s. 157.

⁵⁸ Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*. In: *Werkausgabe in zwölf Bänden. Bd. VIII. I. Kant*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, s. 552.

⁵⁹ Riedel, M.: *Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie*. In: *Materialien zu Kants Rechts-philosophie. Zwi Batscha (Hrsg.)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, s. 140.

⁶⁰ Riedel, M.: *Der Begriff der „Bürgerlichen Gesellschaft“ und das Problem seines geschichtlichen*

oddelil fakt od normy, či modernejšie formulované, prísne rozlišoval medzi deskriptívnymi a preskriptívnymi výrokmi teórie zmluvy.⁶¹ M. Riedel ďalej píše: „Keď sa vzťahuje pojem zmluvy alebo dohody na spoločnosť a od nej odvodenú vládnu moc – nechcem lokalizovať, kde sa to stalo prvýkrát –, tak sa vždy vzťahuje na občiansku spoločnosť ako celok, a nie na individúa ako jej časti. Zhrnuté do pravidla: pre klasickú teóriu občianskej spoločnosti určite existuje spoločenská zmluva (*pactum societatis*), ale neexistuje žiadna dohoda medzi individuími (*pactum singulorum*).“⁶² Kant sa s týmto zistením vysporiadal tak, že podľa neho človek ako účastník spoločenskej zmluvy je autonómny subjekt a od jeho určenia a usporiadania sa formuje spoločnosť ako celok. „Ale jednotlivec je zároveň súčasťou sociálneho spoločenstva, ktoré existuje jedine prostredníctvom jednotlivcov a v nich. Ak by sa jednotlivec úplne vzdal rozumového vývoja, opustil by tak doslovne aj život sociálneho spoločenstva. Podľa Kanta nie je žiadny jednotlivec schopný zmysluplného rozumového vývoja mimo kontextu spoločenstva.“⁶³ Spoločenská zmluva zakladá štát, ktorý je schopný pretaviť sociálne požiadavky ľudí do usporiadaného systému. Je najskôr ideou rozumu a predpokladom spoločenského života. Kant hovorí o štáte, ktorý disponuje trojakou mocou: vládnu (zákonodarnou), výkonnou a súdnou. Problémom je zdôvodnenie prechodu a ustanovenia verejného práva, a teda nastolenia spravodlivosti a jej legitímnosti. K tomu Kant v § 42 *Metafyziky mravov* píše: „Zo súkromného práva v prirodzenom stave vyplýva postulát verejného práva: máš opustiť predošlý stav a povinne vstúpiť so všetkými do vzťahu koexistencie, do právneho stavu, t. j. toho, ktorý navodzuje distributívnu spravodlivosť. Základ toho možno vyvodíť analyticky z pojmu práva regulujúceho vonkajšie vzťahy v protiklade k sile.“⁶⁴ Aj keď Kantovi ide hlavne o udržanie sociálneho poriadku.

Kant označuje občana (*cives*) pojmom *Staatsbürger*, preto je zviazaný so zákonodarstvom členov spoločnosti a pod pojmom *gemeines Wesen* chápe spoločenstvo, jeho občanov aktívnych vo sfére právnej spôsobilosti, politického splnomocnenia a ekonomickej samostatnosti.⁶⁵ Politická sloboda je teda slobodou človeka občianskej spoločnosti, ktorá ponúka človeku možnosť, resp. očakáva od neho, ako dokáže svojou čiastkou prispieť do celku, ktorý pracuje pre

Ursprungs. In: *Staat und Gesellschaft*. E.W. Böckenförde (Hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, s. 134.

⁶¹ *Ibid.*, s. 136.

⁶² Riedel, M.: *Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie*, *ibid.*, s. 131.

⁶³ Gold, S. A.: *Unnecessary Evil. History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*. New York: State University of New York Press, 2001, s. 89.

⁶⁴ Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, *ibid.*, s. 424.

⁶⁵ Oelmüller, W.: *Die unbefriedigte Aufklärung*. Frankfurt am main: Shurkamp Verlag, 1969, s. 121.

každého. Prečo sa tak proklamuje politická sloboda? Liberálni myslitelia, medzi nimi napríklad F. A. von Hayek, píše, že v tomto smere úvah a argumentácií ide o slobodný rozvoj ekonomickej činnosti, ktorá bola nečakaným a nezamýšľaným produktom politickej slobody.⁶⁶ Zjavne to ťažko dosahujú nemajetní, a preto majú status označovaný pojmom *societas domestica*. Pod pojmom *gemeines Wesen* sa v 18. storočí myslel štát. Kant v *Metafyzike mravov* v § 46 hovorí o slobode, rovnosti a samostatnosti ako o atribútoch občana. Práve naplnenie samostatnosti umožní byť aktívnym, a nie pasívnym občanom. Autonómia človeka – občana – sa však konštituuje ešte na počiatku, pred spoločenským vedomím. V § 44 píše: „To nie je ani tak skúsenosť, cez ktorú sa poučame o maxime násilnosti ľudí a ich zlobe, skôr, ako sa dostaví vonkajšie navzájom potlačujúce vládovské zákonodarstvo, nie je to ani nejaký fakt, čo pretvára túto násilnosť prostredníctvom verejného práva na nevyhnutný prostriedok, avšak aj keby boli takí poslušní a zákon milujúci, ako sa dá, tak predsa leží a priori v pojme rozumu taký (bezprávný) stav, ktorý povstáva pred verejným zákonným stavom, nemôže nikdy rozdelených ľudí, národy a štáty navzájom stojace proti sebe zabezpečiť pred násilím, pokiaľ nebude každý schopný zo svojho práva urobiť to, čo sa im zdá právne a dobré, a nezávisieť tak od názorov iných.“⁶⁷ Z toho vyplýva, že len na základe uvedomenia si bezprávnosti a násilia, môžeme pochopiť a zaviesť do spoločnosti právny stav.

Kant, uvažujúc nad ľudstvom, píše v *Piatej vete*: „Najväčším problémom ľudského druhu, do riešenia ktorého ho núti príroda, je dosiahnutie všeobecnej, právom sa riadiacej, občianskej spoločnosti.“⁶⁸ Občianska spoločnosť sa u Kanta stáva ideou, ktorá sa má naplňať z popudu prírody a kde my máme vytvárať podmienky pre vznik a uplatnenie takejto spoločnosti. Tradične ide o časovo a spoločensky viazaný spôsob hovorenia, ktorý vzniká emancipáciou európskeho meštianstva od politickej a cirkevnej moci stredovekej feudálnej spoločnosti počas 17. a 18. storočia a ďalej s pokročilejším uvoľňovaním občianskej spoločnosti do navzájom antagonistických sociálnych skupín, ktorými sa vyznačuje triedna spoločnosť 19. storočia (buržoázna spoločnosť), založená na procese zužitkovania kapitálu a práce.⁶⁹ Kant zdieľal dôveru liberálov, že privatizáciou občianskej spoločnosti by sa takéto sociálne predpoklady mohli samy od seba vytvoriť ako prirodzená základňa právneho stavu a politicky funkčnej verejnosti alebo sa už dokonca začali presadzovať. A pretože sa takéto spoločenské zriadenie, ako sa zdalo, už zreteľne rýsovalo ako *ordre naturel*, nebolo pre Kanta ťažké v rámci filozofie dejín predpokladať, že z tlaku prírody

⁶⁶ Hayek, F. A.: *Cesta do otroctví*. Brno: Barrister & Principal, 2008, s. 32.

⁶⁷ Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, ibid., s. 430.

⁶⁸ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, ibid., s. 62.

⁶⁹ Riedel, M.: *Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie*, ibid., s. 125.

vzišiel práve tento právny stav, ktorý mu umožnil urobiť z politiky záležitosť morálky. „Fikcia spravodlivosti, ktorá je vlastná slobodnému obchodu, robí presvedčivým zjednotenie bourgeois a homme, zainteresovaných súkromných vlastníkov a autonómnych indivíduí.“⁷⁰ Čím je Kant inovatívny a originálny oproti svojim predchodcom v úvahách o občianskej spoločnosti? Pre Kanta občianska zmluva v sebe neobsahuje iba hospodárske a politické komponenty ako u Locka, ale má aj etické a občianskoprávne vyznenie, a preto sa musí idea občianskej spoločnosti zaoberať centrálnymi pojmami slobody a rovnosti.⁷¹ Konštituovanie občianskej spoločnosti si kladie isté požiadavky. Hlavnou je tá, na ktorú narážame v Kantovom spise *Odpoveď na otázku: Čo je to osvietenstvo?*, kde formuluje jasné sociálne poslanstvo: „Osvietenstvo je vykročenie človeka s ním samým zavinenej nesvojprávnosti. Nesvojprávnosť je neschopnosť používať svoj vlastný rozum bez cudzieho vedenia [...] Táto nesvojprávnosť je zavinená nami samými, keď jej príčinou nie je nedostatok rozumu, ale nedostatok rozhodnosti a odvahy používať ho bez cudzieho vedenia. Sapere aude! Maj odvahu používať svoj vlastný rozum!, je teda heslo osvietenstva.“⁷² Sociálne idey ľudského rozumu sú v hierarchii uskutočniteľných ideí najvyššie. Majú silu pretvárať realitu tak, že jej dejinný odkaz sa stáva trvalým momentom pochopenia ľudského snaženia vo všeobecnosti. Takouto ideou je idea slobody. Táto sloboda by človeku, podľa Kanta, ostala bez mravného zákona neznáma. Mravný zákon je všeobecný zákon, ktorý nám dáva čistý rozum. K tomu Kant uvádza v *Kritike praktického rozumu* výstižný príklad so šibenicom, na ktorom ukazuje rozdielnosť osobných a spoločenských súvislostí konania v zmysle mravného zákona.⁷³ L. Belás ešte upozorňuje na *Tretiu vetu Idey*, na jej úvod, ktorý hovorí o človeku oslobodenom od inštinktu a dokonalosti dosiahnutej vlastným rozumom tým, že je zodpovedný za ľudstvo tak vo svojej osobe, ako aj v osobe každého druhého.⁷⁴

Oprávnenosť spoločenskej zmluvy sa prejavuje v práve, ktoré zo svojej

⁷⁰ Habermas, J.: *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha: Filosofia, 2000, s. 194.

⁷¹ Dustdar, F.: *Vom Mikropoluralismus zu einem makropoluralistischen Politikmodell: Kants wertgebundener Liberalismus*, ibid., s. 77.

⁷² Kant, I.: *Odpověď na otázku: Co je to osvětenství?*, ibid., s. 381.

⁷³ „Predpokladajte, že by niekto tvrdil, že by nemohol svojej rozkošnickej náklonnosti odolať, keby sa mu naskytl milovaný predmet a príležitosť. Neodolal by jej však, keby pred domom, kde sa mu naskytuje táto príležitosť, postavili šibenicu, aby ho hneď po ukončení rozkoši na ňu obesili? Netreba dlho hádať, čo by odpovedal. Opýtajte sa ho však, či by pokladal za možné premôcť svoju veľkú lásku k životu, keby ho panovník pod hrozbou toho istého bezodkladného trestu smrti žiadal falošne svedčiť proti nejakému čestnému mužovi, ktorého by pod vymyslenými zámienkami rád zničil. Možnože sa neodvážia tvrdiť, či by to urobil, alebo nie, no bez rozpakov musí pripustiť, že má na to možnosť. Usudzuje teda, že niečo môže urobiť preto, lebo si to uvedomuje, že to urobiť má, a poznáva v sebe slobodu, ktorá by mu bez mravného zákona ostala neznáma.“ (Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, s. 51 – 52.)

⁷⁴ Belás, L.: *Dejiny a politika*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2006, s. 37, 45.

povahy vyžaduje podriadenie a povinnosť, z čoho potom môžu prameniť osobné benefity. Výsledkom sociálnych vôľových určení nemôže byť nič iné ako povinnosť. „Občianska spoločnosť nie je súkromnou hrou inteligentnej debaty mimovládnych inštitúcií, a nie ešte proti nim. Je to skôr komplexný pojem pre sociálne jednotky, v ktorých je občianstvo hlavným princípom. Všetci členovia vlastnia určité rovnaké oprávnenia, ktoré majú kvalitu spoločenských noriem [...] Hľadanie občianskej spoločnosti a nakoniec svetovej občianskej spoločnosti je hľadaním rovnakých práv v ústavnom rámci, ktorý udomáčkuje moc, aby sa všetci mohli tešiť z občianstva ako základu svojich životných šancí.“⁷⁵ Význam morálky v sociálnej filozofii Kanta je previazaný s otázkou slobody. Potrebne je vyjasniť si vzťah morálky a práva a ich presadzovanie v rôznych častiach sveta. Kant ho vysvetľuje aj takto: „Bezmocní chudáci sa musia nasýtiť, a ak sú deťmi, opatrovať. Prečo? Pretože sú ľudia a nie sú beštie. Toto pramení nie z práva chudákov ako občanov, ale z ich potreby ako ľudí.“⁷⁶ M. G. Plattel prirovnáva rozdiel medzi právom a morálkou k rozdielu medzi spravodlivosťou a láskou. Avšak spája ich pojem „normy“. Morálka podáva vnútorné normy a právo je tým, čo vonkajší život človeka reguluje.⁷⁷ Občianstvo znamená možnosť zmeny životného štýlu, ako forma spoločnosti znamená cieľavedomú rozumovú aktivitu v normatívnom a zároveň konštruktívnom sociálnom poriadku. Občiansky stav ako stav právny je a priori založený na princípoch: „1. slobody každého člena spoločnosti ako človeka, 2. rovnosti každého so všetkými ostatnými ako poddaného, 3. samostatnosti každého člena politického spoločenstva ako občana.“⁷⁸ Ide o princípy, ktoré sú predpokladom toho, že sa spory v spoločenskom stave budú môcť riešiť. Súbežné fungovanie týchto princípov nazýva Kant občiansky stav, v ktorom ide na prvom mieste o právo. Základom sporu medzi osobami je, ak jedna činí druhej bezprávie. Právo môže zabezpečovať iba štát, *societas civilis* je pre Kanta zároveň štát. „Teda spoločenská zmluva požaduje, že právo musí byť schopné vedenia jednotného súhlasu tých, na ktorých sa aplikuje. Inak je to nespravodlivé.“⁷⁹ Členovia takejto spoločnosti (*societas civilis*), t. j. štátu, ktorí sú zjednotení za účelom vytvorenia zákonov, sú občania. Idea spravodlivosti je pre Kanta dôvodom i možnosťou života ľudí na Zemi. U Kanta rozlišujeme

⁷⁵ Dahrendorf, R.: *Moderný sociálny konflikt*. Bratislava: Archa, 1991, s. 77, 78.

⁷⁶ Kant, I.: *AA XIV. Handschriftlicher Nachlaß: Mathematik, Physik und Chemie, Physische Geographie*. Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter, 1925, Refl. 8000.

⁷⁷ Plattel, M. G.: *Der Mensch in der Gesellschaft. Sozialphilosophie II*. Köln: J. P. Bachem, 1966, s. 29.

⁷⁸ Kant, I.: *O obecném rčení: Je-li něci správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi. K věčnému míru, ibid.*, s. 68 – 69.

⁷⁹ Dodson, K.: Kant's Idea of the Social Contract. In: *Proceedings of the Eight International Kant Congress Memphis 1995*. Volume II, Part 2, Sections 10-18. Ed. R. Hoke. Milwaukee: Marquette University Press, 1995, s. 756.

dva spoločenské stavy: 1. status extra socialis, 2. status socialis. Ako upozorňuje v § 41 *Metafyziky mravov*, stav extra socialis vníma ako stav prírodný, bezprávny, ktorému sa nedostáva žiadna distributívna spravodlivosť, nazývaný tiež status originarius. Avšak dáva do pozornosti aj to, že jeho opozitom nie je spoločenský stav, tak ako sa domnieval Gottfried Achenwall, ale občiansky stav – status civilis. To znamená, že v rámci spoločenského stavu Kant pripúšťa ešte ďalší stav, ktorý môže byť spoločenským, ale nie je výlučne právnym stavom. Tým stavom je náhodný prirodzený stav (zufälliger Naturzustand) – status adventitius.⁸⁰

Kantove sociálnofilozofické úvahy výrazne reflektujú ľudskú prirodzenosť a predstavujú ju ako východiskový problém. Kant hovorí, že „nepatrí k ľudskej prirodzenosti z vlastnej vôle upúšťať od násilia, predsa to však v naliehavých prípadoch nie je nemožné [...] Práve vzájomné protikladné pôsobenie sklonov, z ktorých vzniká zlo, ponúka rozumu slobodnú hru, v ktorej si ich môže všetky podrobiť a namiesto zla, ktoré sa samo ničí, uskutočniť vládncim dobro, ktoré, keď tu raz je, udržuje sa ďalej samo od seba“⁸¹. Toto samo dobro nie je v sociálnom význame pre Kanta cieľom, teda nejde o dobrú, ale právom sa riadiacu a spravodlivú spoločnosť občanov. Nakoniec je to aj tak núdza, ktorá založila spoločenské zväzky a „tiež vytvorila rozhodujúce podmienky pre nastolenie a upevnenie sociálnej štruktúry. Sociálne teleso sa teda podľa Kanta nemôže objasniť prostredníctvom pôvodnej vnútornej harmónie jednotlivých vôľ ani cez mravno-sociálne vlohy. Jeho bytie a trvanie korení v priťahovaní a odpudzovaní, t. j. v antagonizme síl. Tento protiklad vytvára zárodok a predpoklad každého spoločenského poriadku“⁸². Paradoxne spoločenské zoskupenia, ako pripomína Cassirer, nevznikajú z „akejsi tendencie k spoločnosti, pôvodne implementovanej do človeka, ale skôr v dôsledku potreby, pričom táto potreba neskôr sformovala jednu zo základných podmienok vybudovania a upevnenia sociálnej štruktúry“⁸³. Kant v *Metafyzike mravov* v *paragrafe 44* opisuje vznikanie takejto štruktúry: „A preto prvé, čo mu pripadá prijať, keď sa nechce zriecť všetkých práv, je zásada: musí sa vymaniť z prirodzeného stavu, v ktorom sa každý riadi podľa svojej vlastnej hlavy, a spojiť sa so všetkými ostatnými (s ktorými sa dostáva do vzájomnej interakcie, ktorej sa nemôže vyhnúť), podriaďiť sa verejnému zákonnému vonkajšiemu tlaku, teda vstúpiť do stavu, v ktorom sa mu uzná, zákonne zabezpečiť to, čo mu prináleží a čoho sa prostredníctvom dostatočnej moci (ktorá nie je osobná, ale vonkajšia) zúčastní, t. j. má v prvom rade vstúpiť

⁸⁰ Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, ibid., s. 423.

⁸¹ Kant, I.: *O obecném rčení: Je-li něci správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi. K věčnému míru*, ibid., s. 89.

⁸² Cassirer, E.: *Kants Leben und Lehre*, ibid., s. 239.

⁸³ Ibid.

do občianskeho stavu.⁸⁴ Človek musí mať právne zabezpečený priestor, v ktorom realizuje svoje možnosti, teda spoločenský priestor.

Idea občianskej spoločnosti u Kanta v sebe zahŕňa akési dejinno-emancipačné smerovanie k svetoobčianskej spoločnosti. Všímajúc si spisy *K večnému mieru, Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle a Domnelý začiatok ľudských dejín*, vidíme, že svetoobčianstvo je nutné, ale zároveň aj prirodzené. Vyplýva to z Kantových úvah nad dejinným vývojom a analýzou ľudskej prirodzenosti a tiež z úvah nad potrebami individua. „Kant sa domnieval, že je obzvlášť ťažké byť ľahostajným k toku dejín, ktorý poskytuje určitý dejinný dôkaz, dostupný v jeho dobe politického pokroku smerom k svetoobčianskemu stavu, lebo tento dôkaz indikuje, že svojimi vlastnými racionálnymi návrhmi môžeme urýchliť príchod takého obdobia, ktoré by bolo veľmi vhodné pre našich potomkov [...] Aj keď sa dejiny zameriavajú na politický vývin, skutočným zámerom Kantových filozofických dejín je podporovanie svetoobčianskych podmienok.“⁸⁵ Svetoobčianstvo podporuje a rozširuje životné podmienky človeka, ktorý obsadil planétu, a ukazuje mu nové možnosti so zreteľom na nekonfliktnosť sociálnych skupín, štátov či kultúr. Kantova sociálna filozofia má znaky univerzalizmu. Kant v *Základoch metafyziky mravov* hovorí o potrebe „pozitívneho súhlasu s ľudstvom ako účelom samým osebe“ a za tým ešte píše, že „princíp ľudstva nie je odvodený od skúsenosti [...], keďže sa vzťahuje na všetky rozumné bytosti“ a aj preto, že ľudstvo nie je predmetom, z ktorého urobíme účel sami pre seba, ale ľudstvo stojí proti našim subjektívnym účelom ako objektívny účel, ktorý nezohľadňuje nič, ale má byť ako zákon, „najvyššou obmedzujúcou podmienkou všetkých subjektívnych účelov“⁸⁶. Kant, pozerajúc sa na človeka, uvažuje takto: „[...] z takého krivého dreva, z akého je vytvorený človek, nemožno vykreslať nič celkom rovné. Príroda nám umožnila len priblížiť sa k tejto idei. Že sa uskutočňuje aj najneskôr, to plyní navyše i z toho, že sa na to vyžadujú správne pojmy o prírode možného zriadenia, veľká, veľkou zbehlosťou vo svete vycvičená skúsenosť a nad to všetko dobrá vôľa, pripravená ju prijať; také tri veci sa však môžu naraz spolu vyskytnúť veľmi ťažko, a ak sa to aj stane, tak len veľmi neskoro, po mnohých márných pokusoch.“⁸⁷ V týchto vyjadreniach sa Kant vzdáva od osvietenského optimizmu, ktorý očakával promptné riešenie sociálnych vzťahov, a nachádza mnoho prekážok pri dosahovaní spravodlivej občianskej spoločnosti. Píše: „Pri smutnom pohľade ani nie tak na to zlo, ktoré postihuje ľudský rod z prirodzených príčin, ako skôr na

⁸⁴ Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, ibid., s. 430.

⁸⁵ Gold, S. A.: Progress and Prophecy. The Case for a Cosmopolitan History. In: *Geschichtsphilosophie und Kulturkritik. Historische und systematische Studien*. Johannes Rohbeck und Herta Nagl-Docekal (Hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, s. 268.

⁸⁶ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004, s. 59.

⁸⁷ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, ibid., s. 64.

ono zlo, ktoré si ľudia spôsobujú sami navzájom, sa myseľ predsa len rozohreje nádejou, že by to v budúcnosti mohlo byť lepšie. Táto nádej je spojená s nezištnou dobrou vôľou, pretože budeme už dávno ležať v hrobe a nebudeme žať plody, ktoré sme z časti sami zasiali.⁸⁸ Cesta za nastolením spravodlivosti v spoločnosti je z pohľadu Kanta zložitá a jej cieľ je veľmi vzdialený. V tomto smere je žiakom J. J. Rousseaua, ktorý mal najväčšie obavy o človeka. Kant má tie isté obavy, avšak spoločnosť vníma pozitívnejšie ako ženevský filozof a vkladá do nej tie najväčšie očakávania, na konci ktorých stojí spoločnosť ako morálny celok.

Zhrnutie

Kant a problém spoločnosti

Kant vychádza zo základnej potreby vážiť si človeka, a tým smeruje svoju sociálnu filozofiu na požiadavku obnovenia práv ľudstva. Osobitne sa venuje potrebe jednak zaistenia ochrany ľudí vo všeobecnosti a tiež ich základným spoločenským právam (požiadavkám), ktoré spočívajú v práve, ekonomike a politike. Tým, čo človeka privádza do spoločnosti, je núdza, ktorá ho doslova núti spolčovať sa s inými ľuďmi za istým účelom. Tieto účely môžu byť rôzne, môžu pochádzať z rôznych náklonností, ktoré sa navzájom líšia, preto sa Kant zameriava na zabezpečenie právneho rámca, ktorý má vymedziť pôsobenie a legitímnosť týchto rôznych jednotlivých nárokov. V tomto zmysle rozhoduje charakter idey spoločenskej zmluvy. Problémom sa stáva vedenie dobrého a čínorodého života, v ktorom dochádza k sebauskutočneniu človeka. Kant hľadá príčiny, ktoré by zamedzovali rozvoju jednotlivca, rozvoju prinášajúcemu do spoločnosti pozitívny vývoj a pokrok, a preto sa zasadzuje za aktívne modelovanie sociálnej reality a predstavuje ideu tzv. politického spoločenstva, spoločenstva občanov angažujúcich sa vo veciach verejných. V priestore problematiky práva a politiky sa vynára niekoľko osobitých sociálnofilozofických výsledkov k problémom, akými sú problém spravodlivosti, ktorý pokladá za prioritný princíp právnej občianskej spoločnosti, a problém sociálneho poriadku. Kant je presvedčený, že na prvom mieste ide o právo. V tomto smere odhaľuje jeho apriórne základy. Na konci ľudského sociálneho organizovania sa očakáva úplne spravodlivé občianske zriadenie a vznik morálneho celku.

Kľúčové slová: človek, spoločenská zmluva, občianska spoločnosť, antagonizmus, právo, morálka, pokrok, občiansky stav, sociálna filozofia

⁸⁸ Kant, I.: *O obecném rčení: Je-li něci správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi. K věčnému míru*, ibid., s. 86 – 87.

Summary

Kant and the Problem of Society

Kant was working on the assumption of basic need to respect man, and thus his social philosophy is directed to the demand for the restoration of human rights. It specifically addresses the need to ensure the protection of people in general, as well as their basic social rights (requirements), which consist of law, economy, and politics. What drives man to society is an emergency that literally forces him to associate with other people for a given purpose. These purposes may be different, may come from different affinities that differ from one another, so Kant aims to provide a legal framework to define the influence and legitimacy of these different individual claims. In this sense, the character of the idea of the social contract decides. The problem is the leadership of a good and active life, in which a person's self-realization occurs. Kant searches for the causes that would hinder the development of the individual, of the development that brings positive development and progress to society, and therefore advocates active modelling of social reality and represents the idea of the so-called political community, the community of citizens involved in public affairs. In the field concerning the issues of law and politics, several distinct social-philosophical outcomes are brought about by problems such as the problem of justice, which is considered to be the priority principle of a civil society, and the problem of social order. Kant is convinced that law occupies first place. In this respect, he reveals a priori basics of law. At the end of human social organization, a completely just civic establishment and the emergence of a moral unit are expected.

Key words: man, social contract, civil society, antagonism, law, morality, progress, civil status, social philosophy

Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0238/15 „Kantove idey rozumu a súčasný svet“.

PhDr. Marek Stachoň, PhD.

Katedra sociálnej práce

Pedagogická fakulta

Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici

Ružová ul. 13

97411 Banská Bystrica, SR

marek.stachon@umb.sk

Účinnosť akejkoľvek spoločenskej normy vyjadrenej formou všeobecne záväzného príkazu, zákazu alebo dovolenia, ktorá má byť súčasťou právneho poriadku, je podmienená existenciou inštitúcie, ktorá zabezpečuje účinky dopadu tejto normy na určených adresátov. Na to, aby bola zabezpečená účinnosť Kantovho konceptu svetoobčianskeho práva, je nutné zodpovedať dve základné otázky: Aká inštitúcia je oprávnená na výkon verejnej moci vo vzťahu ku globálnemu spoločenstvu ako adresátovi takej normy? Aká spoločenská norma je natoľko univerzálna, aby sa mohla stať ideálom, voči ktorému možno posudzovať relevantnú existujúcu prax?

Problém inštitucionalizácie svetoobčianskeho práva

Zabezpečenie globálneho uplatňovania svetoobčianskeho práva si nevyhnutne vyžaduje existenciu inštitúcie, ktorá musí disponovať všeobecnou globálnou legitimitou, keďže má realizovať svetoobčianske právo v zmysle vynucovania dodržiavania rovnakých pravidiel donucovacej moci s globálnym dosahom.

Súčasne platné medzinárodné právo totiž už de facto čiastočne zahŕňa oblasť kantovského konceptu svetoobčianskeho práva v zmysle medzinárodnoprávnej ochrany jednotlivcov nadnárodnými inštitúciami, avšak iba ako arbiter, ovplyvnený ekonomickými, politickými a inými nerovnosťami medzi štátmi dnešného sveta.¹ Táto inštitúcia by musela byť globálne legitimizovaná, a keďže má implementovať svetoobčianske právo v zmysle rovnakých pravidiel, prostredníctvom donucovacej a súdnej moci, ktoré sa vzťahujú na všetkých obyvateľov planéty bez rozdielu, zároveň by to nevyhnutne predpokladalo akceptovateľnosť univerzálne platných pravidiel naprieč civilizačnými rozdielmi. Druhá otázka teda znie: Voči akému univerzálnemu ideálu v rámci svetoobčianskeho práva posudzovať relevantnú existujúcu prax?

Mnohí teoretici medzinárodnoprávných vzťahov zvyčajne spájajú Kantovu ideu svetoobčianstva s apélom na vytvorenie globálneho štátu. Kant sa naozaj

¹ Pri dôslednom uplatňovaní platného medzinárodného práva by pred haagským súdnym tribunálom mal stáť rovnako S. Milošević, ako aj G. W. Bush, či vedúci predstavitelia nadnárodných spoločností existujúcich krajiny „tretieho sveta“.

v niekoľkých menších esejach zaoberá ideou svetového štátu či svetovej republiky, pričom používa explicitnú analógiu medzi štátmi a jednotlivcami ako dvoma druhmi morálnych subjektov: „Pre štáty v ich vzájomnom vzťahu nemôže na základe rozumu existovať iný spôsob, ako vyjsť zo stavu bez zákona naplneného samými vojnami, než že sa, rovnako ako jednotliví ľudia, vzdajú svojej divokej (bezzákonnej) slobody, podrobia sa verejným donucovacím zákonom, a tak vytvoria jeden (avšak stále sa zväčšujúci) štát národov (*civitas gentium*), ktorý by nakoniec zahŕňal všetky národy Zeme.“² Tak ako sa jednotlivci vzdávajú svojej divokej slobody pre právnú istotu občianskeho stavu, tak štáty opúšťajú vojnový stav v prospech zabezpečenia právnej istoty mierového stavu.

Mier je fundamentálnym stavom na realizáciu slobody jednotlivca a je ním rovnako aj na realizáciu slobody štátu, ktorá znamená možnosť pokojného fungovania spoločnosti, spravovanej vlastným vnútroštátnym právnym poriadkom. Inštitucionalizácia je preto na zabezpečenie verejného poriadku nevyhnutná. Ak by neexistovala autorita, ktorá by pôsobila s funkciami *trias politica* vnútroštátneho práva: „nemožno pochopiť, na čom by som (štát) chcel zakladať dôveru vo svoje právo, ak nie na ekvivalente občianskeho spoločenského zväzku, t. j. na slobodnom federalizme, ktorý musí rozum nevyhnutne spájať s pojmom medzinárodného práva.“³ Tento „mierový zväz (*foedus pacificum*), ktorý by sa od mierovej zmluvy (*pactum pacis*) odlišoval tým, že táto zmluva by sa usilovala o iba ukončenie jednej vojny, zatiaľ čo mierový zväz o ukončenie všetkých vojen navždy.“⁴ Istota mierového zväzu štátov, ktorý zabráňuje vojne, ako regulatívna idea medzinárodného práva, bude v súlade s Kantovým systémom práva dosiahnutá len vtedy, ak sa bude môcť oprieť o donucovaciu moc. Kľúčovým argumentom je totiž skutočnosť, že akékoľvek záväzky a zákony bez vyvodzovania zodpovednosti nie sú ničím iným ako prázdnyimi slovami. Inštitucionalizovaná a centralizovaná donucovacia moc by potom mala voči štátom, ako jej podriadeným, hoci spoluvytvárajúcim subjektom, fungovať v zmysle verejného práva ako nadriadená inštitúcia.

Problém je, že Kantov zväz štátov, ktorý nazýva federalitou, „nemá za cieľ získať nejakú štátnu moc, iba zachovať a zaistiť slobodu jedného štátu preňho samého a zároveň pre ostatné spojenecké štáty bez toho, aby sa tieto štáty museli (ako ľudia v prirodzenom stave) podrobiť verejným zákonom a ich násiliu.“⁵ Načo nám je bezmocný federatívny zväz štátov bez reálnej donucovacej moci?

O. Höffe vníma záver druhého definitívneho článku k večnému mieru: „ak nemá byť všetko stratené, má (brániť vojne) namiesto pozitívnej myšlienky svetovej

² Kant, I.: K večnému mieru. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 23.

³ Ibid., s. 22.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., s. 23.

republiky len jej negatívna náhrada, totiž trvalý a stále sa rozširujúci zväz zabráňujúci vojne [...]“⁶, ako Kantovo váhanie medzi voľnou federáciou štátov a svetovou republikou, aby dal nakoniec prednosť federatívnemu usporiadaniu pred globálnym štátom z pragmatických, nie principiálnych dôvodov, štáty totiž jednoducho nie sú pripravené vzdať sa svojej suverenity.⁷ Zväz štátov, vzájomne účelovo spojených proti vojne, je teda len náhradou pozitívnej idey svetovej republiky (ktorá je síce *in thesi* správna, ale, ako sám pripúšťa, *in hypothesi* je nerealizovateľná).⁸

Keďže však Kant odmieta Rousseauovu geograficky ohraničenú federáciu,⁹ následne by sa taký zväz štátov mal rozšíriť globálne za účelom zabezpečenia celosvetového mieru. Höffe poukazuje na normatívnu slabinu tohto riešenia v limitoch hypotézy demokratického mieru. Problémom tejto hypotézy totiž je, že hranice medzi zónou mieru a štátmi mimo nej dokazujú, že ani expandujúca federácia nemôže nastoliť všeobecný a trvalý mier presne preto, že rozširujúca sa federácia nie je nikdy skutočne globálna. Európania majú často sklon nahliadať na túto zónu mieru ako na zónu „civilizovaných národov“, a tým odmietať republikánsku požiadavku globálnej právnej rovnosti.¹⁰ Kantova svetová republika má byť totiž skutočne globálna, nie regionálna. Prečo Kant napriek tomu trvá na svetovej republike, ktorá zostáva nedosiahnuteľným ideálom?

Kant totiž vychádza z hobbesovského modelu prirodzeného stavu a logika takéhoto prístupu ho núti uprednostniť donucovaciu svetovú republiku pred voľnou federáciou štátov. V súlade s ideovým základom štruktúry jeho systému práva však možno túto voľnú federáciu štátov, ktorej účelom je brániť vojne a ktorá funguje bez donucovacieho aparátu, vnímať ako prechodný stav, ako vývojový stupeň smerom k svetovej republike. Len svetová republika totiž dokáže zabezpečiť globálny právny stav, a tým aj celosvetový mier.

Keďže ani štáty, tak ako jednotlivci, sa z dôvodu konečnosti zemského povrchu nemôžu vyhnúť vzájomnej interakcii, je ich právnou povinnosťou vytvoriť svetovú republiku, ktorá bude garantom globálne platného právneho stavu. To, že je svetový právny stav nevyhnutný, dokazuje už spomínaný citát z *Učenia o práve*: „*a priori* idea rozumu (nezákonného) stavu nám bude neustále pripomínať, že kým sa neustanoví verejný zákonný poriadok, nemôžu byť jednotlivci, ľud ani štáty

⁶ Ibid.

⁷ Höffe, O.: Völkerbund oder Weltrepublik? In: *Politische Philosophie der nationalen Beziehungen*. Eds. Ch. Chaszczka – W. Kersting. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998, s. 109 – 132.

⁸ Kant, I.: K večnému mieru, *ibid.*, s. 23.

⁹ Na Rousseauovom koncepte dnes napr. stojí spoločnosť štátov Európskej únie kontinentálne geograficky ohraničená (od toho sa odvíjajú zaujímavé polemiky ohľadom prijatia Turecka ako ázijského štátu do EÚ).

¹⁰ Höffe, O.: *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 202.

nikdy bezpečné pred násilnými činmi jedného voči druhému, lebo každý bude mať svoju vlastnú pravdu o tom, čo znamená právo a dobro preňho, nezávisle od názoru ostatných. Preto prvým rozhodnutím, ktoré musí jednotlivec urobiť, ak sa nechce zrieknuť všetkých konceptov práva, je prijať princíp, podľa ktorého musí opustiť prirodzený stav, v ktorom každý sleduje svoje vlastné túžby, a zjednotiť sa so všetkými ostatnými (teda s tými, ktorým sa nemôže vyhnúť), aby sa podriadil verejne zákonnému vonkajšiemu donúteniu. Musí preto vstúpiť do stavu, v ktorom je každému to, čo sa uzná za jeho vlastné, stanovené zákonom a zaručené príslušnou mocou (ktorá nie je jeho vlastná, ale voči nemu vonkajšia). Inými slovami, musí v prvom rade vstúpiť do občianskeho stavu.¹¹ Tento citát dokazuje, že pre Kanta nie je vytvorenie celosvetového právneho stavu problémom antropologickým, ale štrukturálnym.¹² Federácia alebo zväz štátov je ako negatívna náhrada svetovej republiky medzistupňom (fungujúcim na platforme medzinárodného práva) vývoja ľudskej spoločnosti.

Kant navrhuje federáciu štátov ako náhradu, lebo je politickým realistom, ktorý uvažuje pragmaticky. Ak by sa totiž štáty chceli spájať do svetovej republiky hneď, „podľa svojej idey medzinárodného práva“¹³, kde „každý bude mať svoju vlastnú pravdu o tom, čo znamená právo a dobro preňho“¹⁴, nebolo by to vyjadrením všeobecnej vôle všetkých obyvateľov sveta.¹⁵ Kant totiž nehovorí o ustanovení svetovej republiky jednotlivými štátmi, ako jej zakladajúcimi subjektmi, ale: „ak tomu bude priať šťastena, dokáže, že mocný a osvietený ľud [nie štáty, pozn. E. Z.] bude môcť ustanoviť republiku, potom táto republika vytvorí akýsi stred federatívneho spojenia

¹¹ Kant, I.: AA 6:312 „so liegt es doch a priori in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Recht zu thun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen; mithin das Erste, was ihm zu beschließen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will, der Grundsatz sei: man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung zu gerathen er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt und durch hinreichende Macht (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zu Theil wird, d. i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten“.

¹² Cavallar, G.: *The Rights of Strangers. Theories of International Hospitality, the Global Community, and Political Justice Since Vitoria*. England: Ashgate, 2002, s. 345.

¹³ Kant, I.: K večnému mieru, *ibid.*, s. 23.

¹⁴ Kant, I.: AA 6:312 „jedes seinem eigenen Recht zu thun, was ihm recht und gut dünkt“.

¹⁵ Podobne chyba vôle „zdola“ v otázke zjednotenej EÚ. Spoločenstvu európskych štátov vytvoreného primárne za ekonomickým účelom očividne chyba dodatočná motivácia pre takú úroveň spolupráce, na akej sa snažia fungovať európske inštitúcie v Bruseli (funguje *trias politica* akoby spoločnej republiky napriek tomu, že doposiaľ nebola EÚ takto označená, občania jednotlivých štátov však očividne majú problém vnímať tieto inštitúcie a ich fungovanie ako vyjadrenie spoločnej, všeobecnej európskej vôle).

pre iné štáty, aby sa k nej pripojili, a tak si zaistili podľa idey medzinárodného práva stav slobody.¹⁶ Až takáto svetová republika by potom mohla zabezpečovať realizáciu slobody jednotlivcov prostredníctvom inštitucionalizovanej moci.

Kantov dôraz na to, že skutočnými tvorcami svetovej republiky sú jednotlivci, nie je samoúčelný. Jednotlivci sa prejavom spoločnej, všeobecnej vôle spájajú do štátov, štáty fungujú na základe tejto všeobecnej vôle, vyjadrením všeobecnej vôle má byť preto v konečnom dôsledku aj vytvorenie svetového štátu. Štáty sú vyššími štrukturálnymi jednotkami ľudskej spoločnosti. Kým nefungujú štáty ako vyššie stavebné jednotky, nemožno očakávať ani vytvorenie svetového štátu z vôle štátov bez skutočnej vôle jednotlivcov ako základných stavebných jednotiek svetovej republiky tak, aby reálne fungovala podľa kantovských princípov.

Ak by teda voľná federácia štátov postupne zahrnula všetky krajiny sveta, chýbala by jej ešte ku skutočnej koncepcii svetového štátu forma, čiže určenie spôsobu realizácie donucovacej, štátnej moci. Pre založenie skutočnej svetovej republiky ľudskosti tak, aby Kantov systém práva fungoval, navrhuje O. Höffe minimálny svetový štát. Prečo len minimálny? Ide o určitý kompromis medzi despotizmom svetového štátu a bezzubosťou voľného zväzku štátov. Štáty by totiž mali naďalej zostať kľúčovými subjektmi s plne garantovanou integritou a sebaurčením, nemali by byť redukované na akési prechodné entity.¹⁷ Höffe toto odlišenie prezentuje ako rozdiel medzi primárnym (národným) a sekundárnym (svetovým) štátom, ktorému prislúcha len úzky okruh právomocí, preto ide o minimálny svetový štát. Takýto minimálny štát síce stále vyžaduje postúpenie určitej časti suverenity, ale len v minimálnom rozsahu.¹⁸ Toto stanovisko možno podporiť aj Kantovým odmietnutím doslovnej analógie medzi jednotlivcami a štátmi: „o štátoch nemôže podľa medzinárodného práva platiť to isté, čo platí podľa prirodzeného práva o ľuďoch v stave bez zákona: totiž, že majú vyjsť z tohto stavu (pretože štáty už majú vnútroštátne právne zriadenie, a teda odrástli z poručníctva iných, ktorí by ich podľa svojich právnych pojmov privádzali pod rozšírené zákonné zriadenie).“¹⁹ Preto ani svetová republika nebude celkom zrkadlom vnútroštátneho právneho usporiadania.

V podobnom duchu k tomu ponúka K. Flikschuh akceptovateľné, aj keď zdanlivo idealistické vysvetlenie: slobodné republiky sú vyspelejšími subjektmi v ponímaní vlastnej slobody než jednotlivci v prirodzenom stave pred-občianskej spoločnosti. Preto sú republiky schopné nenásilnej formy združovania v rozsahu, ktorý jednotlivci zatiaľ nedosahujú. Tri formy verejného práva predstavujú v Kantovom systéme práva vyššiu a sofistikovanejšiu úroveň slobodného spoločenstva. Svetoobčianske

¹⁶ Kant, I.: K večnému mieru, *ibid.*, s. 22.

¹⁷ K tomu viac Höffe, O.: Für und Wider eine Weltrepublik, *ibid.*, s. 204 – 222.

¹⁸ Höffe, O.: *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, *ibid.*, s. 203.

¹⁹ Kant, I.: K večnému mieru, *ibid.*, s. 22.

právo slobodného spoločenstva jednotlivcov rôznych štátov je tak najzreľšou a najvyššou formou právnych vzťahov.²⁰

Súčasná globalistická tendencia, opierajúca sa o prirodzenoprávne interpretácie Kantovho konceptu svetoobčianstva, podporujú smerovanie globálnej spoločnosti smerom k akejsi celosvetovej vláde, vytvoreniu nadnárodných inštitúcií s globálnymi kompetenciami či na druhej strane spoločnosti kontrolovanej intelektuálmi a medzinárodnými mimovládnymi organizáciami. G. Cavallar výstižne upozorňuje na to, že tento globálny entuziazmus opomína dôležitú aspektu zodpovednosti. Porušenie práva nemožno pripisovať štátom tak ako individuálnym subjektom a následne pre ne vyvodiť náležitú zodpovednosť. Znamenalo by to totiž prenášanie kolektívnej zodpovednosti. Zodpovednosť za činy štátu aj tak v konečnom dôsledku musia znášať jednotlivci, fyzické osoby, ako jeho základné štrukturálne jednotky.²¹

Predstavy o založení globálnej občianskej spoločnosti za účelom sprostredkovania hospodárskej výmeny, svetovej ekonomickej prosperity a nekonečného rastu a blahobytu, no bez reálnej zodpovednosti jej konkrétnych aktérov, bez dôsledného uplatňovania princípu rovnosti práva tak, ako je vnímaná dnes, sú preto inštrumentalistickou deformáciou Kantovej predstavy svetoobčianstva. Konečným účelom Kantovho svetového spoločenstva slobodných jednotlivcov, usmerňovaného globálne účinným právnym poriadkom, ktorý predstavuje v Kantovom systéme práva najvyššiu formu verejného práva v rámci minimálneho štátu, je totiž dosiahnutie globálne platného právneho stavu, ktorý má zavŕšiť úsilie ľudstva o dosiahnutie večného mieru.

Problém univerzálnosti svetoobčianskeho práva

Spoločenská norma, vyjadrená formou všeobecne záväznej a globálne vynúiteľnej právnej povinnosti, ktorá by sa vzťahovala na všetkých obyvateľov

²⁰ Flikschuh, K.: Kant and Modern Political Philosophy. In: *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*. Ed. L. Denis. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 185.

²¹ Aktuálnym príkladom kolektívnej zodpovednosti je riešenie následkov hospodárskej krízy z r. 2008, keď sa pre záchranu veľkých súkromných bánk prerozdělila zodpovednosť za dôsledky riskantných špekulatívnych operácií aktérov na daňových poplatníkov (tzv. privatizácia zisku a socializácia strát). Samotný problém zodpovednosti je v priznaní právnej subjektivity právnickým osobám, ktoré nikdy nemajú rovnaký stupeň zodpovednosti ako fyzické osoby, vidím v tom porušenie princípu rovnosti v práve. Táto téma však už presahuje rámec tejto práce a zaslúži si samostatný priestor. Na ďalší aspekt zodpovednosti na medzinárodnej úrovni upozorňuje A. Reinisch. Ak sa porušenie práv nedá pripísať konkrétnym subjektom (v zmysle fyzických osôb), je im takmer nemožné predchádzať alebo ich akokoľvek vynucovať, zvlášť v prípade predstaviteľov medzinárodných organizácií, vyzbrojených diplomatickou imunitou, v prípade hrozby súkromnoprávnou žalobou; to platí podobne v prípade imunity najvyšších štátnych predstaviteľov. (Reinisch, A.: Securing the Accountability of International Organisations. In: *Global Governance*, 2001, č. 7, s. 131 – 149.)

planéty bez rozdielu, nevyhnutne predpokladá akceptovateľnosť univerzálne platných pravidiel naprieč civilizačnými rozdielmi.

Nerešpektovanie kultúrnej rozmanitosti a používanie optiky vlastného spôsobu života na posudzovanie spôsobu života iných, vyzdvihovanie jednej kultúry na úkor kultúrnych rozmanitostí a implementácia vlastných kultúrnych štandardov na odľahlé kúty sveta spôsobila a neustále spôsobuje šírenie nespravodlivosti naprieč kontinentmi. Ak vychádzame z predpokladu prezentovaného Kantom v diele *Antropológia z pragmatického hľadiska*, že vzťah k pôde je najzákladnejšou charakteristikou spoločnosti, potom rozdelenie ľudskej spoločnosti na tri typy civilizačných okruhov – poľnohospodárov, pastierov, lovcov a zberačov – neznamená tri štádiá vývoja spoločnosti, ale tri rovnocenné typy kolektívneho spôsobu vedenia života.²²

Spôsob života pastierov, lovcov a zberačov nie je z Kantovho hľadiska iracionálny alebo dostatočne nerozvinutý, preto sa iný než usadlý spôsob života nemôže považovať za dôvod nerešpektovania práva týchto ľudí voči určitému územiu. Usadené, „civilizované národy“ porušujú slobodu ľudí patriacich do iného civilizačného celku tým, že neuznávajú iný spôsob života za rovnocenný. Spôsob života kolektívu je rovnako ako sloboda spôsobu života jednotlivca vecou slobodného rozhodnutia a sebaurčenia.

Kant odmieta súdobú filozofickú argumentáciu v prospech kultúrnej nadradenosti usadených národov: „napriek tomu predsa existujú dostatočne prijateľné argumenty na použitie násilia, ak je to pre dobro sveta ako celku. Čiastočne preto, že môže priniesť kultúru necivilizovaným národom (toto je zámienka, s ktorou dokonca aj Büsching [Anton Friedrich Büsching, 1724 – 1793, nemecký geograf, historik a teológ; pozn. E. Z.] chce ospravedlniť krviprelievania, ktoré sprevádzalo zavedenie kresťanstva v Nemecku); a čiastočne aj preto, že nám to môže pomôcť očistiť našu vlastnú krajinu od skazených ľudí a súčasne im alebo ich potomkom poskytnúť nádej na nápravu na nejakom inom svetadieli (ako Nové Holandsko) [historický názov Austrálie; pozn. E. Z.]. Predsa však všetky tieto zdanlivo dobré úmysly nemôžu zmyť škvrnu nespravodlivosti použitých prostriedkov.“²³ Podstatou týchto prostriedkov je totiž porušovanie

²² Muthu, S.: Justice and Foreigners: Kant's Cosmopolitan Right. In: *Constellations*, 2000, roč. 7, č. 1, s. 23 – 45.

²³ Kant, I.: AA 6:353 „obzwar die Rechtfertigungsgründe scheinbar genug sind, daß eine solche Gewaltthätigkeit zum Weltbesten gereiche; theils durch Cultur roher Völker (wie der Vorwand, durch den selbst Büsching die blutige Einführung der christlichen Religion in Deutschland entschuldigen will), theils zur Reinigung seines eigenen Landes von verderbten Menschen und gehoffter Besserung derselben oder ihrer Nachkommenschaft in einem anderen Welttheile (wie in Neuholdland); denn alle diese vermeintlich gute Absichten können doch den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaschen.“

základnej idey, že ľudia majú byť svojimi vlastnými pánmi (*sui generis*) a nikto nemá rozhodovať za iného, ako naložiť so svojím životom, alebo v kolektívnom meradle, ako usporiadať vlastnú spoločnosť. Keďže nikto nemá právo riadiť život druhého človeka, komunity alebo určitého spoločenstva, ani prinášanie toho, čo pod pojmom kultúra²⁴ chápu tzv. civilizované národy, nemôže byť povinnosťou, či už v etickom, alebo právnom zmysle.

Nepovažuje Kant napriek tomu predsa len poľnohospodársku spoločnosť za nadradenú? Len v tomto type spoločnosti možno totiž rozvinúť právo tak, ako to odprezentoval v *Učení o práve*. Až usadlý spôsob života vytvorí dopyt po riešeníach, ktoré poskytuje občianska spoločnosť a verejný právny poriadok. Z morálneho hľadiska však neexistuje rozdiel medzi týmito tromi civilizačnými okruhmi,²⁵ rovnako teda nemôžu existovať ani univerzálne štandardy na vedenie „správneho“ či „šťastného“ života.

Kant vyjadruje toto stanovisko v *Učení o práve* nasledovne: „dokážu sa dva susediace národy (alebo rodiny) navzájom znášať, pričom každý vedie iný spôsob využívania pôdy, napr. národ lovcov s národom pastierov alebo títo s národom roľníkov a pod.? Prirodzene; pretože spôsob, akým sa chcú usadiť na zemskom povrchu, je, pokiaľ si udržia hranice, otázkou ich vlastného uváženia (*res merae facultatis*).“²⁶

Čo znamená *res merae facultatis* z právneho hľadiska? Je to sféra ľudského konania, ktorá nie je upravená zákonom, ide o zákonom nekvalifikované konanie. „Každý môže konať, čo nie je zákonom zakázané, a nikoho nemožno nútiť, aby konal niečo, čo zákon neukladá.“²⁷ Ide o zákonné vyjadrenie *res merae facultatis* v súlade s právnym princípom pochádzajúcim z extralegálnej oblasti²⁸: „všetko,

²⁴ Alebo demokracia, šírením ktorej sa dnes zastierajú vojny vedené „civilizovanými“ a „demokratickými“ štátmi. Napriek jej republikánskej hodnote nie je v súlade s Kantovým konceptom slobody ju komukoľvek vnucovať.

²⁵ Podobne napr. pri probléme spravodlivosti sumarizuje A. Sen tri uhly pohľadu na spravodlivosť (utilitaristický, egalitársky a liberalistický), ktoré sa nikdy nestrnú, každý uhol pohľadu je správny na základe vlastnej línie argumentácie, nemožno ich preto posudzovať navzájom, žiadny uhol pohľadu nie je lepší či spravodlivejší, záleží na nastavení konkrétneho jednotlivca, ktorý uhol pohľadu na spravodlivosť je mu najbližší. Sen, A.: *The Idea of Justice*. London: Penguin Books, 2009.

²⁶ Kant, I.: AA 6:266 „Endlich ist die Frage: können zwei benachbarte Völker (oder Familien) einander widerstehen, eine gewisse Art des Gebrauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk oder den Ackerleuten, oder diese den Pflanzern u. dergl.? Allerdings; denn die Art, wie sie sich auf dem Erdboden überhaupt ansässig machen wollen, ist, wenn sie sich innerhalb ihrer Gränzen halten, eine Sache des bloßen Beliebens (*res merae facultatis*).“

²⁷ Ústava Slovenskej republiky, Zákon č. 460/1992 Zb., čl. 2 ods. 3.

²⁸ Ak právny poriadok ponímame ako dôsledok hodnotovej orientácie toho-ktorého spoločenského zriadenia, potom sa tieto axiologické princípy môžu logicky nachádzať aj v extralegálnej oblasti a proces ich verifikácie nie je podmienený ich umiestnením v platnom právnom poriadku, kde sa explicitne nachádzať nemusia. Stačí, ak ich v procese ich individualizácie vieme z platného právneho

čo nie je zakázané, je dovolené“ (tzv. „mlčanie zákona“). Podľa tejto zásady existujú práva takého charakteru, ktorých nositeľ ich môže alebo nemusí využiť celkom podľa vlastného uváženia. Nositeľ takýchto práv nie je viazaný žiadnymi obmedzeniami. Kant v *Úvode do Metafyziky mravov* pokračuje, keď ho definuje ako konanie, ktoré „nie je prikázané ani zakázané, je len dovolené, keďže neexistuje žiadny zákon ani morálna povinnosť, ktoré by takéto konanie obmedzovali. Toto konanie sa nazýva morálne indiferentným (*indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*)“.²⁹

Res merae facultatis je koncept právny a zároveň morálny a Kant ho používa naprieč celou svojou politickou filozofiou na podporu autonómie jednotlivca proti štátnej moci. Jednotlivci majú mať slobodu viesť vlastný život podľa vlastného uváženia, konať to, čo ich robí šťastnými, venovať sa tomu, čo ich naplňuje podľa vlastnej koncepcie šťastia, pokiaľ takéto konanie neporušuje dôstojnosť a vrozené právo na slobodu Druhého: „avšak dávať prednosť jednému stavu určenia vôle pred iným je len istým aktom slobody (*res merae facultatis*, ako hovoria juristi), v prípade ktorého sa vôbec neberie do úvahy, či určenie vôle je osebe dobré alebo zlé, je teda vzhľadom na oboje ľahostajné.“³⁰ Paralela vyjadrenia autonómie jednotlivca so spôsobom života celých spoločenstiev potom znie: žiadny spôsob života nie je morálne nadradený inému, ani spôsob života usadlých spoločností nemožno považovať za jediný správny, hodný globálneho rozšírenia a osvojenia.

Štátnu moc, ktorá usmerňuje svojich občanov aj v oblasti týchto indiferentných, morálne neutrálnych oblastí konania, označuje Kant za paternalistickú, je „najväčším mysliteľným despotizmom“, keďže zaobchádza so svojimi občanmi ako „s nepľnoletými deťmi, ktoré nedokážu rozoznať, čo je pre nich skutočne užitočné či škodlivé, sú tak nútení správať sa len pasívne a určenie spôsobu, akým majú byť šťastní, môžu očakávať len od úsudku vládcu a jeho dobroty, lebo jemu predsa o ich dobro ide.“³¹

Kant následne používa svoju antipaternalistickú argumentáciu k *res merae facultatis* aj na jednotlivé národy a ich kolektívny spôsob života, zvlášť pokiaľ ide o spôsoby využívania pôdy ako spôsobu sebazáchovy. Prinášať „civilizované“ hodnoty „necivilizovaným“ národom³² pre ich vlastné dobro neznamena nič

poriadku extenzívnym, účelovým a teleologickým výkladom vyabstrahovať, čo je v súlade s vnímaním práva ako normatívneho systému *sensu largo*, t. j. v najširšom zmysle.

²⁹ Kant, I.: AA 6:223 „Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist bloß erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar kein die Freiheit (Befugniß) einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht giebt. Eine solche Handlung heißt sittlich - gleichgültig (*indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*)“.

³⁰ Kant, I.: *K věčnému míru, O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Praha: Oikymen, 1999, s. 62.

³¹ Ibid., s. 69.

³² Dnes označované ako krajiny druhého a tretieho sveta.

iné ako paternalistický, a teda aj najvyšší možný despotický spôsob správania sa medzi národmi, nerespektujúc autonómiu spoločenstiev sveta určiť si vlastný spôsob života. Tak ako jednotlivci alebo štáty nemôžu nariaďovať, ako správne žiť v rámci konkrétneho spoločenstva, tak sa ani na medzinárodnej úrovni nemožno miešať do záležitostí autonómnych štátnych celkov, aby zostala zachovaná *sui generis*, dôstojnosť a rovnosť všetkých ľudí na svete.

M. Ruffing hovorí v súvislosti so svetoobčianstvom o morálnom *Bildung*, čo by predsa len naznačovalo potrebu istej výchovy k svetoobčianstvu. *Bildung* však nemožno chápať ako výchovnú či indoktrinálnu činnosť, ale rozvoj osobnosti jednotlivca, ktorý nasleduje motívy dané rozumom (*Vernunftrecht*) smerom k uvedomeniu si seba ako autonómnej, morálnej a racionálnej bytosti. Práve toto *Bildung* je bezpodmienečným predpokladom na dosiahnutie svetoobčianskeho povedomia.³³ Podobne S. Muthu kladie dôraz na to, že jednotlivec má u Kanta morálnu povinnosť rozvíjať svoje vlastné ľudské schopnosti, pretože len prostredníctvom jednotlivcov môžu dospieť celé spoločenstvá k morálnemu *Bildung* na globálnej úrovni.³⁴

Ak však nemožno vychovávať k morálnemu *Bildung*, vnucovať hodnoty zvonku, ak neexistuje povinnosť rozvíjať schopnosti Druhých, ako možno dospieť k ideí svetoobčianstva na celosvetovej úrovni? Kant sa tieto otázky priamo nepýta, ak by však platili všeobecne platné, univerzálne hodnoty, ktoré by si mali všetky národy osvojiť, potom by bolo povinnosťou národov k nim postupne prostredníctvom morálneho *Bildung* dospieť. Koncept *res merae facultatis* však univerzálne hodnoty popiera. Ako potom bez všeobecne platných hodnôt udržať Kantovu ideu autonómie národov a ich spôsobov života a zároveň neupadnúť do absolútneho morálneho relativizmu?

Odpoveďou je ľudský rozum a sloboda ako protívaha k *res merae facultatis*. Obe sú totiž vlastné každému človeku ako základnej normatívnej jednotke akejkolvek spoločnosti.

Záver

Ak Kant začlenil koncept svetoobčianskeho práva do svojho systému práva, urobil tak preto, že akceptuje súčasne odlišnosť spôsobu života národov a spoločenstiev ako prejavu slobody a slobodu ako prejav rozumu, ktorý je spoločný všetkým ľuďom bez ohľadu na ich kultúrnu príslušnosť. Lebo „sloboda (nebyť obmedzený vôľbou iného), pokiaľ môže koexistovať so slobodou každého v súlade so všeobecným zákonom, je jediným pôvodným právom, ktoré patrí

³³ Ruffing, M.: *Moralische Bildung und Kosmopolitismus bei Kant*. In: *Studia Philosophica Kantiana. Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie*, 2012, roč. 1, č. 1, s. 9 – 21.

³⁴ Muthu, S.: *Justice and Foreigners: Kant's Cosmopolitan Right*, ibid., s. 28.

každému človeku z titulu jeho ľudskosti.³⁵

Účinnosť svetoobčianskeho práva možno inštitucionálne zabezpečiť v rámci tzv. minimálneho štátu – svetovej republiky s minimálnymi funkciami –, ktorý predstavuje v Kantovom systéme práva najvyššiu a najsofistikovanejšiu úroveň slobodného spoločenstva jednotlivcov. Svetoobčianske právo slobodného spoločenstva jednotlivcov rôznych štátov je tak najzrelejšou a najvyspelejšou formou právnych vzťahov a jeho účelom je vytvoriť podmienky na realizáciu konečného cieľa ľudského spoločenstva: dosiahnutia večného mieru.

Svetoobčianske právo sa teda v užšom význame týka vzťahov medzi štátmi a jednotlivcami, upravuje ich vzájomné cezhraničné interakcie, týkajúce sa obchodu alebo komunikácie vo všeobecnosti, avšak jeho prvoradou úlohou je, v širšom význame, záväzok inštitucionalizovať politicko-právny poriadok pre istotu mierového spolužitia tak, ako si to vyžaduje jediné pôvodné ľudské „právo mať právo“, čiže vrodené právo človeka na slobodu.³⁶

Zhrnutie

Problém inštitucionalizácie a univerzálnosti svetoobčianskeho práva

Kant prichádza s ideou svetoobčianstva v dôsledku zvýšenia intenzity interakcie na globálnej úrovni vo svojej dobe. Ako správne predpokladal, táto interakcia sa stala v dôsledku vývoja ľudskej spoločnosti čoraz intenzívnejšou a pocit konečnosti zemskeho povrchu sa stal čoraz naliehavším. Kantov koncept svetoobčianskeho práva sa pokúša hľadať riešenia morálnych problémov, ktoré túto interakciu nevyhnutne sprevádzajú. Príspevok sa zaoberá dvomi otázkami: Aká inštitúcia by mala byť oprávnená na výkon verejnej moci pri globálnej implementácii svetoobčianskeho práva? Voči akému univerzálnemu ideálu by sa mala posudzovať relevantne existujúca prax naprieč civilizačnými, kultúrnymi a hodnotovými rozdielmi?

Kľúčové slová: svetoobčianske právo, inštitucionalizácia, svetová republika, univerzálny ideál, *res merae facultatis*

³⁵ Kant, I.: AA 6:237 „Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht.“

³⁶ K tomu viac Höffe, O.: Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace, *ibid*.

Summary

The Problem of the Institutionalisation and Universality of the Cosmopolitan Law

Kant is coming up with the idea of cosmopolitanism as a result of increasing intensity of interaction at the global level of his time. As he correctly assumed, the further development of human society resulted in intensifying this interaction that came along with more intense sense of the finality of the Earth's surface. His concept of cosmopolitan law is trying to find solutions to the moral problems that inevitably accompany this interaction. The paper deals with two questions: what institution should be entitled to exercise public authority in the global implementation of cosmopolitan law, and what universal ideal should be relevant to the existing practice in the light of the civilisation, cultural, and value differences across the globe?

Key words: cosmopolitan law, institutionalisation, world republic, universal ideal, *res merae facultatis*

Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0238/15, „Kantove idey rozumu a súčasný svet“.

JUDr. Eva Zelizňaková, MSc., PhD.

eva.zeliznakova@gmail.com

Nezávislá vedecká pracovníčka, titul PhD. získala v oblasti systematickej filozofie, venuje sa Kantovej filozofii práva a filozofii práva vo všeobecnosti. Momentálne pôsobí ako generálny štátny radca na Úrade vlády SR.

Jana
Gluchmanová –
Katarína
Komenská

20 rokov etiky na Filozofickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove

Prešovská univerzita v Prešove oslavuje v tomto roku viaceré jubileá. Prvé sa viaže k 350. výročiu vzniku Evanjelického kolégia v Prešove (1667), ktoré vstúpilo do dejín filozofického myslenia na Slovensku ako Prešovská škola. Prešovská univerzita v Prešove sa hlási k pokračovaniu jeho tradície. Ďalšie jubileum sa vzťahuje na rok 1997, keď vznikla Prešovská univerzita v Prešove oddelením prešovských fakúlt od Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Jednou zo zakladajúcich fakúlt od vzniku univerzity v roku 1959 bola aj Filozofická fakulta UPJŠ so sídlom v Prešove. V neposlednom rade sa s rokom 1997 spája aj vznik pracoviska a odboru etika na Filozofickej fakulte PU v Prešove, ktorý bol výsledkom dynamického rozvoja Katedry filozofie, na pôde ktorej vyrástol uvedený odbor. Napriek prvotným problémom, spojeným s etablovaním pracoviska, o jeho kvalite a vysokom potenciáli svedčí to, že už v roku 2005 získalo práva uskutočňovať štúdium na všetkých troch stupňoch vysokoškolského štúdia a rovnako aj práva na habilitačné a inauguračné konania. Reflektovalo to genézu vytvorenia pracoviska, ktoré v prvých rokoch patrilo pod Katedru filozofie, následne bolo súčasťou Inštitútu filozofie a etiky (ako samostatná Katedra etiky) a v roku 2014 to vyústilo do vzniku samostatného pracoviska pod názvom Inštitút etiky a bioetiky Filozofickej fakulty PU v Prešove.

Za 20 rokov sa etika na Filozofickej fakulte PU v Prešove etablovala nielen ako študijný program, ale aj ako disciplína, ktorej odborníci patria medzi špičkových autorov v oblasti morálnej filozofie, aplikovaných a profesijných etík. Úspechy pracoviska sú viditeľné aj na svetovej úrovni, keďže členovia inštitútu aktívne participujú na medzinárodných konferenciách, svetových filozofických kongresoch, výskumných projektoch a taktiež rozvíjajú spoluprácu s poprednými pracoviskami v Európe a vo svete. Potvrdením toho je skutočnosť, že v roku 2010 bolo na základe návrhu Výboru pre bioetiku pri Slovenskej komisii UNESCO a po schválení Odborom vysokoškolského vzdelávania UNESCO v Paríži zriadené pracovisko Katedry bioetiky UNESCO (UNESCO Chair in Bioethics) na Prešovskej univerzite v Prešove, alokované na Inštitúte etiky a bioetiky Filozofickej fakulty PU v Prešove. Tento štatút pracovisko opätovne obhájilo v roku 2015.

Významným faktorom potvrdzujúcim vysokú odbornú úroveň pracoviska etiky na Filozofickej fakulte PU v Prešove je aj fakt, že v Prešove sa rozvíja samostatná, originálna etická teória, etika sociálnych dôsledkov ako verzia neutilitaristického konzekvencializmu. Jej priekopníkom je Vasil Gluchman, ktorý na jej formulovaní pracuje od začiatku 90. rokov 20. storočia, keď publikoval základné tézy koncepcie.¹ Od tých čias on a jeho kolegovia doma i v zahraničí rozpracúvajú, kriticky zhodnocujú a komparujú svoje stanoviská so súčasnou konzekvencialistickou etikou, čoho výsledkom sú početné publikácie.²

Pri príležitosti 20. výročia vzniku pracoviska a odboru etika na Filozofickej fakulte PU v Prešove usporiadal Inštitút etiky a bioetiky Filozofickej fakulty v Prešove 18. medzinárodnú konferenciu z cyklu *Etické myslenie minulosti a súčasnosti (EMMS 2017/18)* pod názvom *Človek v súčasnej etike*. Konferencia sa konala v dňoch 13. – 14. septembra 2017 v hoteli Granit na Zemplínskej šírave. Organizátori privítali hostí z českých, poľských, ukrajinských a slovenských univerzít.

Konferenciu úvodným slovom otvoril Vasil Gluchman, ktorý v krátkom príhovore vyzdvihol zmysel a aktuálnosť podujatia, ocenil doterajšiu úspešnú spoluprácu s mnohými zahraničnými inštitúciami a poukázal na potrebu etickej reflexie v rôznych oblastiach života človeka. Po príhovore pokračoval plenárnou prednáškou *Človek súčasnosti*, v ktorej predstavil súčasné etické a filozofické prístupy ku skúmaniu problematiky v kontexte chápania človeka u Marthy Nussbaumovej.

Program konferencie pokračoval sekciou *Človek v súčasnom (bio)etickom*

¹ Gluchman, V.: *Angažovanosť, solidarita, zodpovednosť*. Prešov: Universum, 1994; Gluchman, V.: Etika utilitarizmu a neutilitaristický konzekvencializmus. In: *Filosofický časopis*, 1996, roč. 44, č. 1, s. 123 – 132; Gluchman, V.: Etika sociálnych dôsledkov – jej princípy a hodnoty. In: *Filozofia*, 1996, roč. 51, č. 12, s. 821 – 829; Gluchman, V.: Typologizácia morálky a mravných subjektov v etike sociálnych dôsledkov. In: *Filozofia*, 1998, roč. 53, č. 8, s. 523 – 537; Gluchman, V. – Sztombka, W.: Morálna zodpovednosť a etická koncepcia H. Jonasa. In: *Filozofia*, 1996, roč. 51, č. 5, s. 287 – 295.

² Dubiel-Zielińska, P.: Consequentialist and non-consequentialist overtones of the Code of ethics of an academic staff member in light of ethics of social consequences. In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 2015, roč. 5, č. 1 – 2, s. 105 – 113; Jemelka, P.: Environmentální etika, etika sociálních důsledků a evoluční ontologie. In: *Studia Philosophica*, 2016, roč. 63, č. 1, s. 69 – 83; Kalajtzidis, J.: *Etika sociálnych dôsledkov a hospodárska etika*. Brno: Tribun EU, 2012; Klembarová, J.: *Etické a morálne aspekty mentálneho postihnutia*. Prešov: FF PU, 2015; Komenská, K.: *Etika vzťahu k zvieratám (cez optiku etiky sociálnych dôsledkov)*. Prešov: VPU, 2014; Lešková Blahová, A.: *Bioetika v kontexte etiky sociálnych dôsledkov*. Prešov: FF PU, 2010; Misseri, L.: Gluchman y su ética socio-consecuencialista. In: *Dignidad y consecuencias: ensayos de una ética socio-consecuencialista*. Ed. V. Gluchman. Mar del Plata: Kazak Ediciones, 2014, s. 5 – 17; Platková Olejárová, G.: *Aplikácie etiky sociálnych dôsledkov v ekonomike*. Prešov: FF PU, 2009; Sachdev, K. N.: Normative analysis of human dignity among professionals. In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 2015, roč. 5, č. 3 – 4, s. 205 – 210; Švaňa, L.: „Etika“ vojny a terorizmu. Bratislava: Veda, 2016.

diskurze. Ako prvý vystúpil Ján Šlosiar s príspevkom *Kultúrny a mravný kontext zmyslu života*. Zdôraznil, že súčasťou kultúry človeka ako kultúrnej bytosti je predovšetkým tvorba hodnôt, v ktorých človek nachádza význam pre svoj život. Podľa autora práve ideové spracovanie týchto hodnôt (ktoré je limitované pravidlami mravného správania) dáva životu človeka zmysel. S témou *Kvalita života ako filozofický problém* ďalej vystúpila Eva Smolková, ktorá sa v príspevku zaoberala dvoma rovinami problému, a to ontologickou a sociálnou. Úvodný blok svojím vystúpením *K ontologickým predpokladom a morálnym konzekvenciám definovania/kritérií smrti v biomedicíne* uzavrel Marián Palenčár. Pozornosť upriamil na otázku definície/kritérií vymedzenia pojmu smrti. Cieľom jeho prednášky bola analýza základných podôb definovania smrti v biomedicíne v kontexte ich ontologických predpokladov a možných morálnych konzekvencií. Do tohto rámca možno zaradiť aj vystúpenie Wendy Drozenovej pod názvom *Pojetí osoby v etice péče, jeho problémy a kulturní kontext*, v ktorom sa zaoberala chápaním osoby v etike starostlivosti, zvlášť v súvislosti s feministickou etikou Virginie Heldovej.

Vystúpenia ďalších hostí boli rozdelené do viacerých súbežne prebiehajúcich sekcií, v ktorých účastníci reflektovali o problematike človeka v súčasných etických teóriách, ďalej v konfrontácii s problémami človeka vrátane ďalších bioetických výziev prítomnosti. Na to nasledujúci deň nadväzovali sekcie venované esteticko-etickým reflexiám človeka, vnímaniu človeka v rámci etiky sociálnych dôsledkov, ale aj aktuálnym etickým a morálnym problémom človeka v kontexte súčasnosti.

Druhý deň konferencie otvoril František Mihina prednáškou venovanou etickému odkazu diela významného slovensko-maďarského spisovateľa 20. storočia Sándora Máraia (*Morálne maximy Sándora Máraia alebo ethos non fecit saltus*) a filozoficko-etickým reflexiám o ňom. Po ňom vystúpil Pavol Markovič s témou *Ohlasy posthumanizmu v súčasnej slovenskej literatúre* a Lukáš Makky s prezentáciou o *Autentickosti umeleckej tvorby a estetickej recepcie ako esteticko-etického problému*.

Za zmienku stojí sekcia venovaná chápaniu človeka ako mravného subjektu v etike sociálnych dôsledkov, v ktorej prezentovali nové poznatky Ján Kalajtzidis, Michaela Petrufová Joppová, Katarína Komenská a Eva Demjanová. Ján Kalajtzidis v príspevku *Mravný subjekt v etike sociálnych dôsledkov a jeho komparácia v kontexte konzekvencializmu* v základných charakteristikách opísal a hlbšie definoval podmienky, ktoré si etika sociálnych dôsledkov stanovuje pre uvažovanie o mravnom subjekte. Tie konfrontoval s preferenčným utilitarizmom Petra Singera. Prezentácie Evy Demjanovej a Michaely Petrufovej Joppovej nadväzovali na problematiku mravného subjektu. Vzťahovali sa na antropologický a psychologický rozmer vymedzenia života mravného subjektu. Sekciu uzavrela

Katarína Komenská, ktorá svoju pozornosť upriamila na morálnu motiváciu konania mravného subjektu. Zdôraznila, že morálna motivácia (ako vnútorný apel na uskutočnenie kognitívne rozpoznaného morálneho záväzku) bola v procese etického rozhodovania a konania doteraz v značnej miere teoretikmi ignorovaná, resp. rozpoznávaná skôr intuitívne.

V popoludňajších hodinách bol na programe okrúhly stôl *Quo vadis etika v Prešove?* Záver konferencie sa tak niesol v duchu pripomenutia si 20. výročia vzniku pracoviska a odboru etika na Filozofickej fakulte PU v Prešove s cieľom spoločne premýšľať o ich budúcnosti. Pripravená prezentácia účastníkom poskytla historický prierez etablovania etiky na pôde Filozofickej fakulty PU v Prešove. V následnej diskusii účastníci uvažovali o ďalšej orientácii vedeckého výskumu na pracovisku, spôsoboch skvalitnenia doktorandského štúdia, ako aj o smerovaní vzdelávania v oblasti etiky a etickej výchovy v Prešove a na Slovensku.

Vďaka záverečnému okrúhlemu stolu tak konferencia bola aj otvorenou diskusiou o budúcich podobách etiky ako živej filozofickej rozpravy nielen v akademickom živote na pôde Filozofickej fakulty PU v Prešove, ale aj vo verejnom diskurze.

Zhrnutie

20 rokov etiky na Filozofickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove

V predkladanom článku je stručne reflektovaná genéza etablovania etiky ako academickej disciplíny na Filozofickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove. Okrem významných historických míľnikov spojených so založením študijného programu etiky na tomto pracovisku sa autorky snažia poukázať aj na výskumnú a metodologickú originalnosť výskumu etiky. To podkladajú nie len výskumným zameraním odborníkov z tohto pracoviska na súčasné problémy systematickej a aplikovaných etík (so špeciálnym záujmom o otázky bioetiky na Katedre bioetiky UNESCO), ale aj vytvorením vlastnej etickej „školy“, etiky sociálnych dôsledkov. Druhá časť príspevku informuje o konferencii Človek v súčasnej etike (EMMS 2017/18), ktorú organizoval Inštitút etiky a bioetiky s cieľom uctiť si 20. výročie etiky na Filozofickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove.

Kľúčové slová: etika, Filozofická fakulta PU v Prešove, študijný program, etika sociálnych dôsledkov

Summary

20 Years of Ethics at the Faculty of Arts at University of Prešov

In the presented paper, the development of ethics as an academic discipline at the Faculty of Arts, University of Prešov is briefly presented. Besides the important historical milestones connected to the establishment of the study program Ethics at this institution, the research and methodological originality of the research of ethics is emphasized in the paper. This idea is supported by the description of the research interests of ethicists at the faculty focused on contemporary issues of systematic and applied ethics and by presenting the original ethical theory developed at the faculty, ethics of social consequences. The latter part of the paper informs about the conference Man in Contemporary Ethics (ETPP 2017/18) which was organized by the Institute of Ethics and Bioethics with the aim to commemorate the 20th anniversary of ethics at the Faculty of Arts, University of Prešov.

Key words: Ethics, Faculty of Arts at University of Prešov, study program, ethics of social consequences

Mgr. Jana Gluchmanová

Inštitút etiky a bioetiky

Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

jana.gluchmanova@smail.unipo.sk

Mgr. Katarína Komenská, PhD.

Inštitút etiky a bioetiky

Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

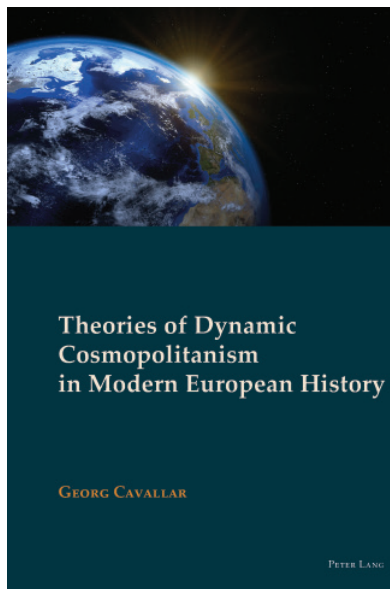
katarina.komenska@unipo.sk

František
Mihina

Teórie dynamického kozmopolitizmu¹ v modernej európskej histórii

Georg Cavallar: *Theories of Dynamics Cosmopolitanism in the Modern European History*. Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Wien: Peter Lang, 2017. 234 s. ISBN 9781787075689.

Je celkom prirodzené, že (všeobecne vzaté) najmä v oblasti spoločenských alebo humanitných vied je autorský záujem v nemalej miere podmienený problémami, procesmi, udalosťami, ktoré v istom zmysle *hýbu svetom*. Onen svet nemusí byť vždy *celý* svet, v uvedenej pozícii môže vystupovať jeho ľubovoľná časť. O *problémy* nikdy nie je núdza, je ich nadostač a nie vždy si s nimi dokážeme poradiť. To, čo absentuje, sú teda odpovede, ktoré by uspokojovali svojou potenciou riešiť alebo prispieť k ich riešeniu. K nemalému počtu tých, ktorých aktuálnosť sa radikálne prehlbuje, patrí (okrem mnohých iných aj) problém či fenomén *kozmpolitizmu*. Neobjavil sa *dnes* – má svoju pomerne dobre sledovateľnú historicitu –, v optike súčasnosti však ako dôsledok prekrýva viaceré priame či nepriame zdroje, ktorých štruktúra nie je vždy preukázateľná. Technické či technologické predstavujú len ich časť. Rovnako zaujímavé sú



¹ Letmý pohľad do etymológie nám prezrádza, že *kozmpolitizmus* ako pojem má svoj sémantický prazáklad v slove, ktoré spájame s gréckym *kosmopolitês*. Ono samo je vlastne *dvojslovie*, vytvorené zo slov *kosmos*, čo v preklade znamená „svet“, a *politês*, čo znamená „občan“. Odtiaľ pochádza chápanie „občan sveta“ alebo „svetoobčan“.

súvislosti kultúrne, civilizačné, náboženské či demografické.

Na začiatku tohto roku sa na európskom knižnom trhu objavila zaujímavá štúdia² v podobe monografickej knižnej publikácie pod názvom *Theories of Dynamic Cosmopolitanism in Modern European History* (Teórie dynamického kozmopolitizmu v modernej európskej histórii). Už samotný názov vzbudzuje pozornosť možného čitateľa: Ako sa v moderných európskych dejinách objavuje kozmopolitizmus, navyše dynamický? Aká je jeho historická váha, teda význam a vplyv? Predstavuje v tomto zmysle Európa jeden celok? A ako, hoci nie priamo, súvisí s procesmi a trendmi, ktorých prítomnosť evidujeme a pozorujeme v aktuálnom rôznorodo štruktúrovanom dianí na našom kontinente? V dobách minulých, ale aj v súčasnosti.

Uvedená Cavallarova práca vyšla ako 6. zväzok editorskej série *Nové vízie kozmopolitanizmu*, resp. v našom konotačnom okruhu *svetoobčianstva*. Edičný zámer celej edície je pomerne veľkorysý. V jeho motivácii je zámer či úsilie zistiť, aké sily, tlaky, dôsledky súčasných sociálnych zmien stoja v pozadí *kozmpolitnej* energie, ktorá oslabuje relevanciu národno-štátneho rozmeru. Podľa editorov celej série tzv. *transnacionálny obrat* emerguje tendencie k väčšej svetovej otvorenosti. *Kozmpolitné štúdie*, ako by mohol znieť názov pre zintenzívnenie aktivít výskumu súčasného kozmopolitizmu, pokrývajú celý rad vedných oblastí a využívajú široké spektrum metodologických postupov – prirodzene a celkom nevyhnutne, nakoľko ide o širokospektrálny spoločenský fenomén celosvetového rozsahu a významné dôsledky pre dynamiku budúceho planetárneho modelu jestvovania ľudského spoločenstva. V tomto zmysle sa kozmpolitné štúdie usilujú skúmať, ako kozmpolitné idey generujú impulzy smerom k sociálnej sfére, kultúre, právu, politickým a ekonomickým transformáciám, ktorých budúcu podobu nepoznáme.

Ako uvádza G. Cavallar v samom úvode svojej štúdie, „V otázke nemeckej viny³ (1947) nemecký filozof Karl Jaspers tvrdil, že právny koncept *zločinov proti humanite*, prijatý na Norimberskom súde, by mohol byť považovaný za začiatok nového kozmpolitného poriadku vzťahujúceho sa na individua či štáty ako súčasť medzinárodného práva“ (s. ix). Domáca legislatíva by naďalej nemala mať možnosť zbavovať nikoho zodpovednosti za zločiny proti ľudskosti. Povedané

² Knižná publikácia, ako sa v úvode vyjadruje jej autor, teda Georg Cavallar, je selekciou tematicky príbuzných konferenčných vystúpení, diskusií a podnetov z rôznych stretnutí autora v priebehu predchádzajúcej dekády. Autor je profesorom politickej filozofie na Universität Wien, zaujíma sa, okrem iného, o prienik kantovského filozofického dedičstva do súčasného sociálno-politického projektovania nielen európskej prítomnosti a možnej budúcnosti.

³ Jaspersova štúdia pod názvom *Otázka viny. Príspevok k nemeckej otázke* bola vydaná v českom preklade Jiřího Navrátila a s doslovom L. Hejdánka v nakladateľstve Mladá fronta v edícii Váhy v roku 1965.

inak, určitý druh činov spadá pod jurisdikciu prekračujúcu hranice jednotlivých štátnych subjektov – najmä vtedy, ak by hrozilo, že *domáca* jurisdikcia by z nejakých dôvodov zlyhala. Jaspersova práca je textom filozofickým, teda smeruje hlbšie, nie je deskripciou faktov – ponára sa do rovín, ktoré nie sú viditeľné optikou opisov bežných napríklad v prácach historikov. Samotný Karl Jaspers si uvedomoval, že je potrebné rozlišovať medzi štyrmi pojmami viny: kriminálnym, politickým, morálnym a metafyzickým. Jaspersova štúdia sa objavila pred viac ako polstoročím, hneď po II. svetovej vojne, a to v roku 1946. Autor nami recenzovanej práce nesústreďuje svoju pozornosť na to, čo zaujímalo K. Jaspersa – jeho úvahy tvoria len čosi ako *odrazovú rampu* pre rozvíjanie vlastných myšlienkových štruktúr, ktoré oscilujú okolo pojmu kozmopolitizmu, ktorým sa *pokrýva* celý rad zložitých súvislostí charakterizujúcich kinetiku procesov odohrávajúcich sa skryto či viditeľne vo svete súčasnosti.

Cavallarova monografia je vpravde *súčasná*, prinajmenšom v tom, že sa čitateľovi dostáva do rúk v tomto roku, teda v roku 2017. Pravdou však je, že ani vtedy, ani dnes nebolo a nie je jednoduché uchopiť tú *správnú* optiku – navyše, ktorá je práve takou? V nami sledovaných súvislostiach je potrebné zdôrazniť, že *kozmpolitizmus* a najrôznejšie projekcie *nového sveta*, *nového poriadku* a podobne zaznamenávajú stále vyššie frekvencie svojho výskytu, a to hneď v celom rade vedeckých disciplín, filozofiu nevynímajúc, aj keď práve tá môže ostať sama sebou, teda nebyť *vedou* v úzkom či dobovom zmysle slova, ale najmä iniciátorom, inšpirátorom, vizionárom a pod. Medzi tými, ktorých v tejto súvislosti Cavallar spomína, sú Daniele Archibugi, Ulrich Bec a David Held, nepriamo aj J. Derrida. Pre niekoho možno prekvapujúcim zakladajúcim otcom súčasných kozmopolitných teórií bol a zostáva podľa Cavallara práve Immanuel Kant (pozri s. ix).

Dynamický kozmopolitizmus je síce fenomén súčasný, no – tak ako v mnohých iných prípadoch – ani on sa neobjavil sčista-jasna ako blesk z modrého neba. Naopak! Cavallar sa hneď v úvode svojho knižného zamyslenia usiluje „ísť za hranice“ jeho súčasných prejavov, hľadať jeho priame či nepriame korene a podoby. Nesporne, ak niečo *prekračuje hranice* meniacej sa geopolitických štruktúry, mapy štátnych útvarov a podobne, potom nie je možné v našich civilizačných a kultúrnych súradniciach – mysliac pritom predovšetkým na priestor, ktorý označujeme ako *North Atlantic Culture* – abstrahovať od bytostného formatívneho vplyvu kresťanstva. Vymedzenie *humanizmu* v kresťanskom modeli nieslo znaky univerzalizmu, výlučnosti a súčasne všeobecnosti, utváralo pomyselný *dáždnik*, ktorý nedovolil, aby do hláv a myslí ľudí *prepadali* škodlivé, nezdravé, jednoducho *nekresťanské* idey. Cavallar pripisuje, zdá sa, že celkom oprávnene, christianizácii moderného sveta, resp. jeho nemalej časti, podstatné miesto, ak

myslíme na šírenie kozmopolitizmu ako platformy prekračujúcej atomizáciu chápania spoločenských či geopolitických štruktúr. Kozmopolitizmus je možné presadzovať aj vtedy, keď ho vôbec nespomenieme!

Nebolo to však len a výlučne kresťanstvo, ktoré malo a má silný kozmopolitný charakter. Cavallar uvádza, že druhú *kruciálnu ideu* priniesli „niektorí intelektuáli renesancie, osobitne Giovanni Pico della Mirandola (1463 – 1494), ktorý zdôrazňoval kreatívnu silu (*vis creativa*) ľudí a v diele *Oratio de hominis dignitate* (1486-1487) chápe individuum ako *tui ipsius quasi [...] plastes et factor*, teda ako ‚dizajnéra a tvorca seba samého‘ (s. xiii). Ani *ex nihilo*, ani stvoriteľský akt *najvyššieho* nevysvetľuje človeka – jeho možnosti sú tak v jeho vlastných rukách. Boh určil východiská, vlastnú povahu však vložil do rúk človeka samého! Dôstojnosť človeka po Picovi della Mirandolovi prestala byť statickou *veličinou*, podstatne sa zdynamizovala, nemá *hranice* v zmysle štátnych či národných útvarov, je – v tomto rozmere sebakreácie – všeludská. A k významným renesančným impulzom patrí aj inštalácia „idey globálnej morálnej zodpovednosti“ (s. xv) a globálnej „komunity komunikácie – postupne, teda nie zrazu a ani bez kritických reakcií, sa objavuje predstava o človeku ako *homo cosmopoliticus* (s. xv). Významné miesto tu patrí „barónovi z Verulam“, F. Baconovi, a najmä jeho dielam *Instauratio magna* a *Novum Organon* – to, čo je v silách človeka, nemá ani národný, ani štátny charakter, sú to spoločné potencie, genericky formované, nepoznajú žiadne hranice, sú kozmopolitné. Aj preto je potrebné práve takto ich vidieť a skúmať! Cavallar – s využitím celého radu myšlienok iných relevantných autorov – sa to práve takto pokúša vo svojej knižnej práci predložiť svojmu čitateľovi. Vo svojej recenzii v ďalšom aspoň naznačíme, ktorými témami sa zaoberá, ktorých autorov si všíma, čo zdôrazňuje a čo považuje za významné.

Z nášho pohľadu, vzhľadom na to, že recenzia Cavallarovej štúdie je určená pre časopis *Kantiana*, sa zmienime o kapitole štvrtej, ktorú autor charakterizuje názvom *Kantov dynamický republikánsky kozmopolitizmus* (s. 206 a n.). V predchádzajúcich častiach sa pokúsil ukázať, že teórie kozmopolitizmu v ranej modernej Európe sa sústreďovali na cezhraničné horizonty univerzalizácie ideí, projektov, konštrukcií. „Kant však bol jedným z prvých kozmopolitov, ktorí zdôrazňovali tzv. *domestic dimension* kozmopolitizmu“ (s. 105). Cavallar hľadá oporu svojho postoja ku Kantovi v celom rade kritikov i stúpcov Kantových postojov. Pripravený čitateľ má k dispozícii subtilne analýzy názorov obidvoch táborov, najmä však tých, pre ktorých bol Kant príliš veľkou autoritou na to, aby jeho sociálnu a politickú filozofiu chápali len ako jeden z možných projektov napríklad filozofie dejín 18. storočia. V tejto časti autor vedie svojho čitateľa k porozumeniu Kantovho filozofického modelu republikanizmu a mieru v intenciách dynamického kozmopolitizmu, jeho normatívnej mierovej

propozície. Mimo autorovho záujmu nezostávajú ani otázky, problémy a možné inšpirácie smerujúce k súčasnej aktuálnej situácii v Európe a vo svete. Pozornosť venuje aj Kantovej idei spoločnosti národov s otázkou, či ide o exkluzívnu federáciu liberálnych štátov alebo o tzv. inkluzívnu globálnu federáciu. V jednej (z viacerých možných) optík je Kant vykresľovaný ako „najväčší liberálny filozof“ (s. 138), ako „prívrženec adherentného kontinentálneho republikanizmu“ (ibid.) a pod. V podobnom zmysle je či môže byť pre filozofov, ale aj politológov zaujímavá aj nasledujúca, piata kapitola Cavallarovej práce, v ktorej sa sústreďuje na *čriečky* predstáv o dynamickom nacionálnom kozmopolitizme v dielach Rousseaua, Basedowa, Kanta, Schillera, Pestalozziho a Fichteho.

Teórie dynamického kozmopolitizmu charakterizujú modernú Európu a nesporne prekračujú jej hranice. Otázka, ktorú si Cavallar kladie, smeruje k hľadaniu odpovede, či a v akej miere je tento fenomén ukotvený v historickej kinetike globálnych procesov súčasnej spoločnosti, či je triumf komerčnej kozmopolitizácie naozaj nevratný, aké miesto ostáva pre iné faktory, napríklad historické kontingencie. Čitateľ, ktorý sa o problémy tohto druhu zaujíma, by mal siahnuť po práci Georga Cavallara – odmenou mu nebudú jasné a apodiktické odpovede, ale mnohé inšpirácie pre vlastné uvažovanie. A to nie je málo!

Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0238/15 „Kantove idey rozumu a súčasný svet“.

prof. PhDr. František Mihina, CSc.

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

Prešov, Slovenská republika

mihina@unipo.sk

Giorgio Tonelli

**Kantova raná teória génia
(1770 – 1779)****1. časť**

Tonelli, Giorgio. “Kant’s Early Theory of Genius (1770-1779): Part I.” *Journal of the History of Philosophy* 4:2 (1966), 109-132. © 1966 Journal of the History of Philosophy, Inc. Reprinted with permission of Johns Hopkins University Press.

Preklad vychádza výlučne v printovej verzii časopisu s povolením vydavateľa Johns Hopkins University Press, ktorému prekladateľka touto cestou ďakuje za súhlas s publikovaním.

Giorgio Tonelli

**Kantova raná teória génia
(1770 – 1779)
2. časť**

Tonelli, Giorgio. “Kant’s Early Theory of Genius (1770-1779): Part II.” *Journal of the History of Philosophy* 4:3 (1966), 209-224. © 1966 Journal of the History of Philosophy, Inc. Reprinted with permission of Johns Hopkins University Press.

Preklad vychádza výlučne v printovej verzii časopisu s povolením vydavateľa Johns Hopkins University Press, ktorému prekladateľka touto cestou ďakuje za súhlas s publikovaním.

prof. PhDr. Lubomír Belás, CSc.

prof. PhDr. Vasil Gluchman, CSc.

Dr hab. Tomasz Kupś, prof.

Mgr. Peter Kyslan, PhD.

prof. PhDr. František Mihina, CSc.

prof. PhDr. Ol'ga Sisáková, CSc.

doc. Mgr. Sandra Zákutná, 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 zvyčajne 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