

Štúdie

Margit Ruffing – Sloboda človeka, sloboda občana u Kanta (DE)	3
Peter Šajda – Antropológia, filozofia náboženstva, sociálna kritika. Buberova reflexia Kantovej filozofie (SK)	16
Eugen Andreanský – Kantovské motívy vo filozofii športu (SK)	32
Eva Zelizňaková – Súčasná kríza medzinárodného práva vo svetle Kantovej právnej filozofie (SK)	43

Eseje

Pavol Sucharek – True (Kantian?) Detective: Ilúziou proti dezilúzii (EN)	53
--	----

Recenzie

Heather M. Roff: Global Justice, Kant and the Responsibility to Protect (E. Zelizňaková) (SK)	57
Recenzenti	60

Contents

STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA

1/2020, ročník 9

Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

Studies

Margit Ruffing – Kant on the Freedom of Man, the Freedom of the Citizen (DE)	3
Peter Šajda – Anthropology, Philosophy of Religion, Social Criticism: Buber's Reception of Kant's Philosophy (SK)	16
Eugen Andreanský – Kantian Motives in the Philosophy of Sport (SK)	32
Eva Zelizňaková – The Current Crisis of International Law in the Light of Kant's Legal Philosophy (SK)	43

Essays

Pavol Sucharek – True (Kantian?) Detective. Fighting Illusion with Disillusion (EN)	53
---	----

Reviews

Heather M. Roff: Global Justice, Kant and the Responsibility to Protect (E. Zelizňaková) (SK)	57
---	----

Reviewers	60
-----------------	----

Kant on the Freedom of Man, the Freedom of the Citizen

Abstract: The Western understanding of the law and state of a free secular state is essentially based on Kant's view of the rule of law, which can be considered undisputed. Despite all empirically proven inadequacy: Is there an alternative? Neither mere legal positivism – which says that right applies and is just, because and as soon as it is set – has not proven itself in history. The question of “justice of the law” must be asked and requires philosophical reflection on the connection between law and morality. It can be answered with the help of a “metaphysics of morals”, as formulated by Kant. The peculiarity of Kant's theory of the state is then based on the fact that it is to be understood as a part of his ethics. An adequate understanding of freedom, which must be thought of as inner – freedom of man – and outer – civil liberty – can, like the concepts of duty and law, serve as the foundation of a “moral policy”.

Keywords: Inner and Outer Freedom, Arbitrariness, Duty, Rule of Law, Legislation

Sloboda človeka, sloboda občana u Kanta

Abstrakt: V západnom chápaní práva a štátu sa slobodomyselný, sekulárny štát zakladá v podstate na Kantovom ponímaní právneho štátu; táto platnosť je nesporná. Pri všetkej empiricky doloženej nedostatočnosti sa vynára otázka: existuje nejaká alternatíva? V dejinách sa neosvedčil ani číry právny pozitivizmus, podľa ktorého právo platí a je spravodlivé, pretože je, a len čo je kodifikované. Je nutné nastoľovať otázku „spravodlivosti práva“, čo vyžaduje filozofickú reflexiu súvislosti práva a morálky. Odpovedať na ňu možno “metafyzikou mravov”, ako ju skoncipoval Kant. Osobitosť Kantovej teórie štátu spočíva v tom, že je potrebné chápať ju ako časť jeho etiky. Primerané chápanie slobody, ktorú treba vnímať ako vnútornú (freedom of man) a vonkajšiu (civil liberty), môže, tak ako pojmy povinnosť a zákon, slúžiť ako fundament „morálnej politiky“.

Kľúčové slová: vnútorná a vonkajšia sloboda, svojvôľa, povinnosť, právny štát, zákonodarstvo

Der Freiheitsbegriff ist zentral für das kantische Denken und verbindet nicht nur theoretische und praktische Philosophie, sondern auch die beiden Teile der Ethik, die Rechts- und die Tugendlehre. Im Zentrum der folgenden Überlegungen zur Freiheit des Menschen als handelnden Weltwesens und Freiheit des Bürgers stehen die Begriffe Recht – Zwang, Gesetz – Pflicht. Es geht dabei nicht darum, in der Debatte über die Einheit der Ethik oder die Eigenständigkeit von Recht und Moral die Position zu verteidigen, dass sich das Recht aus dem Gesetz der Vernunft ableiten lasse. Es ist aber offensichtlich, dass diese Debatte die Notwendigkeit der philosophischen Reflexion auf den Zusammenhang von Recht und Moral zum Ausdruck bringt, die Kant zufolge als *Metaphysik der Sitten* – d.h. „ein System der Erkenntnis a priori aus bloßen Begriffen“ – zu *haben*, selbst *Pflicht* ist (vgl. Einleitg. i. d. MS).

Im Kontext der theoretischen Philosophie löst Kant „der Antinomie der Vernunft dritten Widerstreit“, wie es in der *Kritik der reinen Vernunft* heißt, mit der notwendigen Annahme einer zweiten Art von Kausalität auf, ohne die sich die Geschehnisse in der Welt nicht erklären lassen: „Man kann sich nur zweierlei Causalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freiheit.“ (KrV, B 560). Doch dabei, dass man sich ein Gesetz oder Gesetzgebung der Freiheit *denken kann*, um besser zu verstehen, was geschieht, bleibt Kant nicht stehen. Denn bereits hier zeigt sich, dass schon die Idee der Freiheit Folgen hat: Sie öffnet den Blick auf den praktischen Charakter der Vernunft und wird damit für die praktische Philosophie selbst grundlegend: „Es ist überaus merkwürdig, daß auf diese transscendentale Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe“, sagt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*. Es folgt die berühmte Definition der „Freiheit im praktischen Verstande“ als „Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ (KrV, B 562).

Kant unterscheidet einen negativen Freiheitsbegriff, demzufolge Freiheit die Eigenschaft des Willens vernünftiger Wesen ist, unabhängig von fremden Ursachen bestimmt zu werden und zu wirken, und einen positiven, demzufolge Freiheit die Eigenschaft des Willens ist, sich selbst ein Gesetz zu sein und sich selbst Gesetze zu geben, d.h. Autonomie (des Willens). Der negative Freiheitsbegriff ist mit der theoretischen Überlegung verbunden, dass sich nicht alles, was geschieht, naturgesetzlich erklären lässt; er legt nahe, dass Beziehungen zwischen Erscheinungen in der Welt, die von Naturgesetzlichkeit nicht unmittelbar betroffen und von einem anderen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang bestimmt zu sein scheinen, von eben dieser Unabhängigkeit, also *aus Freiheit*, geregelt werden. Was auf diese Weise in der Welt geschieht, ist

Ausdruck des Willens vernünftiger Wesen, der in die Welt wirkt, also das Handeln von Menschen nach anderen Regeln als der bloßen Naturgesetzlichkeit. Es stellt sich demnach die Frage, welches Gesetz das nicht von der Naturkausalität bestimmte Handeln von Menschen regelt, die von ihrer Vernunft gemäß deren Bestimmung Gebrauch machen.

Die Antwort auf diese Frage gibt Kant mit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, indem er aus den denkenden, aber nicht philosophisch ausgebildeten Menschen verständlichen Begriffen des guten Willens und der Pflicht das Gesetz der Vernunft ableitet, den kategorischen Imperativ. Die Selbstgesetzgebung des vernünftig bestimmten Willens impliziert das Festhalten an der transzendentalen Idee der Freiheit, auch wenn deren Wahrheit theoretisch nicht bewiesen werden kann: Freiheit ist wirklich, sie wirkt praktisch dadurch, dass der menschliche Wille nicht allein durch sinnliche Antriebe und Neigungen, d.h. durch die physische Natur des Menschen, sondern auch von ihr unabhängig bestimmt werden kann:

Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen. (KrV, B 562)

Diese Überlegungen setzen nicht nur voraus, dass die Vernunft mehr ist als ein Vermögen der theoretischen Spekulation, und mehr als die Fähigkeit, im Handeln und Urteilen der Menschen natürliche Kausalverhältnisse zu erkennen und diese klug zum Erreichen individueller Zwecke zu nutzen: Freiheit in praktischer Hinsicht ist nichts weniger als Möglichkeitsbedingung der Selbstbestimmung des Menschen als eines moralischen pflichtbewussten Wesens. In der *Metaphysik der Sitten* findet sich dafür eine knappe Aussage über die Unabhängigkeit der Vernunft von naturgesetzlicher Notwendigkeit und ihr besonderes Vermögen, nicht nur das Denken zu bestimmen, sondern auch das Tun der mit ihr begabten Weltwesen: Freiheit wird hier mit dem „Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein“ (MS, AA 06: 214) gleichgesetzt. Hier ist nun auch der Ort, an dem Kant den freien „Gebrauch der Willkür“ differenziert, damit die Qualität der „Gesetze der Freiheit“ näher bestimmt und die Einteilung einer Metaphysik der Sitten begründet wird, ihrem Objekt, der Freiheit der Willkür, entsprechend, die als äußere für die Gemeinschaft durch das Recht und als innere für den Einzelnen durch die Pflicht bestimmt ist.

In der kantischen Auffassung der Freiheit als äußerer und innerer spie-

gelt sich das Spannungsverhältnis zwischen Gesinnung und Tat wider, in dem der Mensch steht. Die innere und äußere Zweckmäßigkeit des Handelns, die die transzendente Idee des Freiheitsbegriffes regelt, ist es, die den inneren Zusammenhang von Rechts- und Tugendlehre begründet. Da das Vermögen des Menschen, sich überhaupt Zwecke zu setzen, nicht getrennt werden kann von seinem Vermögen der Vernunft, praktisch zu sein, also der Fähigkeit der Willensbestimmung aus Pflicht, ist der Dreh- und Angelpunkt für gelingende menschliche Gemeinschaft der freie Willensentschluss des Einzelnen, insofern dieser sich als moralitätsfähiges Vernunftwesen begreift: Die Willensbestimmung als Ort der inneren Freiheit geht nicht darin auf, sich überhaupt Zwecke zu setzen, sondern besteht darin, Maximen zu wählen und sich selbst an diese zu binden. Den Begriff der Pflicht verwendet Kant im Bewusstsein von dessen vollem Umfang,¹ wenn er ihn als einen der Begriffe anführt, die „der MS in ihren beiden Theilen gemein“ sind, und als „Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft“ (MS, AA 06: 222) definiert. Bemerkenswerterweise spricht Kant hier nicht von „dem“ kategorischen Imperativ als einem einzigen, dem moralischen Vernunftgesetz der Grundlegungsschrift, sondern erklärt alle Imperative der Möglichkeit nach für kategorisch, durch die als objektiv-notwendig gedachte Handlungen geregelt werden (vgl. MS, AA 06: 222) – und dazu können auch Gesetze zum Schutz der *äußeren* Freiheit eines jeden vor der Willkür der anderen gehören.

Die innere Verbindung von Recht und Moral, von äußerer und innerer Freiheit, liegt in diesen metaphysischen Anfangsgründen, den auf der Idee der Freiheit beruhenden apriorischen Prinzipien beider Lehren. Die Unterscheidung von äußerer und innerer Freiheit hat aber noch weitere Implikate.

In der Einleitung in die *Rechtslehre* definiert Kant zunächst den Rechtsbegriff; Freiheit ist ein Konstituens von dessen Bestimmung: „Recht ist [...] der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“ (MS, AA 06: 230/§ B: Was ist Recht?). In Bezug auf das *Rechthandeln* heißt es weiter: „Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit

¹ Bis zum 16. Jahrhundert schwang im deutschen Begriff der Pflicht noch die ursprüngliche Bedeutung des althochdeutschen *phiht* (phliht) mit: Verbindung, Gemeinschaft, später auch Pflege, Sorge, Fürsorge. Zu Kants Zeiten war daraus „Verbindlichkeit“ geworden, sich selbst an etw. binden, im Sinne von sich im Handeln an Gebote und Gesetze (des Anstands, der Moral, der Religion ...) halten. In diesem Sinne wird der Pflichtbegriff bei Kant auch verwendet. Er definiert ihn als „Handlung, zu welcher jemand verbunden ist“ oder „Materie der Verbindlichkeit“ (MS, AA 06: 223). Pflicht ist immer auf ein Gesetz bezogen, das eine Handlung gebietet oder verbietet, je nachdem ob das, was als Pflicht vorgestellt wird, zu tun oder zu unterlassen ist.

der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.“ (Ibid./§ C: Allgemeines Princip des Rechts.)

Die Rechtslehre befasst sich also mit den Bedingungen rechten Handelns, die die Vereinigung der freien Willkür eines jeden mit der jedes anderen ermöglichen, d.h. sie bedeutet die Lehre von allgemeinen Gesetzen, die die Freiheit schützen, und zwar durch eine äußere Gesetzgebung. *Freiheit wird hierbei verstanden als „Unabhängigkeit von eines anderen nöthigender Willkür“, als das einzige angeborene, „ursprüngliche jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht“* (MS, AA 06: 237).

Aus dieser prioritären Rolle der Freiheit in der Rechtslehre ergibt sich das „Recht zu zwingen“, um die Hindernisse des Zusammenbestehens von jedermanns Freiheit zu verhindern. Zwang betrifft lediglich die äußere Freiheit und ist gewissermaßen ein negatives Recht mit dem Zweck, Hindernisse der Freiheit zu verhindern. Dieser Zweck kann als für alle Menschen vernünftigerweise geltend angesehen werden. Dabei ist er üblicherweise nicht im Bewusstsein des Handelnden präsent, weder als Handlungsgrund noch -ziel, und muss es auch gar nicht sein: Der Zweck, Hindernisse der Freiheit zu verhindern, regelt lediglich den durch äußere Gesetzgebung bestimmten Handlungsrahmen, der nicht verlassen werden darf, wenn kein Unrechthandeln stattfinden soll.

Zu Beginn der *Tugendlehre* wendet sich Kant aber dem Geschehen der inneren Gesetzgebung zu, der Unterschied zur äußeren wird gerade dort deutlich, wo dieselben Begriffe in anderer Hinsicht verwendet werden, nämlich Zwang, Zweck und Freiheit:

Ein Anderer kann mich zwar zwingen etwas zu thun, was nicht mein Zweck (sondern nur Mittel zum Zwecke eines Anderen) ist, aber nicht dazu, daß ich es mir zum Zweck mache [...]. [...] sich selbst einen Zweck zu setzen, der zugleich Pflicht ist, ist kein Widerspruch: weil ich da mich selbst zwingen, welches mit der Freiheit gar wohl zusammen besteht. (MS, AA 06: 381f.)

Die „innere Freiheit“, die von der äußeren Gesetzgebung nicht oder nur indirekt betroffen ist, hat also ganz andere Voraussetzungen, nämlich „seiner selbst in einem gegebenen Fall Meister [...] und über sich selbst Herr zu sein [...], d.i. seine Affecten zu zähmen und seine Leidenschaften zu beherrschen“ (MS, AA 06: 407). Dennoch gibt es einen engen systematischen Zusammenhang von äußerer und innerer Freiheit, der sich auch historisch an Kants moralphilosophischen Schriften nachzeichnen lässt. Dabei scheint eine gewisse Umdeutung des Pflichtbegriffs in Bezug auf das Verhältnis von Gesetz und Wille stattzufinden, was eine Rolle für die Bestimmung des Verhältnisses von Recht und Moral spielt.

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* sagt Kant, dass der „Wille nichts anders als praktische Vernunft“ sei, da es für die Ableitung der Handlungen aus Gesetzen Vernunft braucht. Dennoch ist der Wille „nicht an sich völlig der Vernunft gemäß“ (GMS 04: 412). Er ist „seiner Natur nach“ den Begriffen der Vernunft „nicht notwendig folgsam“, da frei woraus folgt, dass sich das vernünftige Wesen bewusst an die Vernunft binden muss und sein Wille sich selbst Gesetze gibt – das ist Autonomie.

Kant nimmt später, in der *Metaphysik der Sitten* (1797), eine Differenzierung zwischen Wille und Willkür vor, die in dieser Schärfe in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) noch nicht vorlag: Es ist hier nun nicht mehr die Rede von Willensfreiheit, sondern von „freier Willkür“. Die subjektiven Maximen aus freier Willkür gehen von der Sinnlichkeit aus und haben unterschiedlichste Inhalte – und müssen sich deshalb für eine *allgemeine* Gesetzgebung qualifizieren. Das kann lediglich dadurch geschehen, dass sie dieser nicht widersprechen dürfen: Der kategorische Imperativ ist in seiner Allgemeinheit also das *formale* Prinzip der Pflicht, und gilt zunächst im Sinne einer Rechtspflicht (die das Handeln nach Gesetzen vorschreibt, die das Zusammenbestehen von jedermanns äußerer Freiheit mit der der Anderen gewährleistet, auch durch äußeren Zwang).

Während Kant also im 3. Abschnitt der Grundlegungsschrift zur Erklärung der Möglichkeit des Kategorischen Imperativs dem menschlichen Willen selbst Freiheit als Eigenschaft zuschreibt, also von einem freien *Willen* spricht, gibt er in der „Einleitung in die Metaphysik der Sitten“ an, dass der Wille „weder frei noch unfrei genannt werden“ (MS, AA 06: 226) könne. Insofern er „unmittelbar auf die *Gesetzgebung* [meine Hervorhebung, MR] für die Maxime der Handlungen [...] geht“ (ibid.), hat er, wie die praktische Vernunft selbst, den Charakter der Notwendigkeit. Doch allein die Willensbestimmung „um des Gesetzes [der Vernunft] willen“, oder, wie es in der GMS heißt, „aus Pflicht“, bzw. „um der Pflicht willen“ kann als moralisch gut angesehen werden.² (Eine Handlung kann natürlich die Verbindlichkeit der Pflicht auch ignorieren, „pflichtwidrig“ sein; es leuchtet ein, dass sie dann nicht moralisch gut ist.)

² Hier entsteht ein systematisches Problem, auf das Gerold Prauss schon vor Jahren hingewiesen hat, das Kant sich mit der Einführung dieses dritten Aspekts der Willensbestimmung, „pflichtmäßig“ neben „pflichtwidrig“ und „aus Pflicht“, einhandle: Denn „aus Pflicht“ zu handeln, beschreibt eindeutig die einzige Motivationslage, die zu einem guten Willen und moralischem Handeln führt. Und dieses „aus Pflicht“ meint nichts anderes als „aus Freiheit“. Es gibt also nichts als die Alternative: Man kann so verfahren – handeln aus Pflicht, aus Freiheit – oder eben nicht. Wie aber kann denn ein freies Wesen überhaupt „aus Neigung“ und „pflichtgemäß“ agieren, was genau soll das bedeuten? Vgl. Gerold Prauss: *Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel*. 2008.

In der Grundlegungsschrift, in der nur von Moral die Rede und die Ethik noch nicht in Rechts- und Tugendlehre unterteilt ist, führt Kant weitere Begriffe ein, um das Verhältnis von Wille und Gesetz zu beschreiben: Es gibt die der Pflicht gemäße oder pflichtmäßige Handlung; sie bleibt indifferent, ihre äußerliche Pflichtgemäßheit ist moralisch nicht relevant. Auch wenn sich pflichtgemäßes Handeln und Handeln aus Pflicht nur nach Grad und Art ihrer Verbindlichkeit (nur Handeln aus Pflicht drückt „Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft“ aus, MS, AA 06: 226) unterscheiden, lässt Kant die pflichtgemäße Handlung nicht als ‚moralisch gut‘ gelten.

Drei Jahre nach Erscheinen der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), gibt Kant den der Pflicht nur „gemäßen“ Handlungen einen anderen Sinn: Im Unterschied zu den unmoralischen pflichtwidrigen Handlungen und den moralischen aus Pflicht werden pflichtgemäße Handlungen jetzt als „gesetzmäßige“ bezeichnet, der „Moralität“ wird die „Legalität“ gegenübergestellt:

Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermitteltst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen: so wird die Handlung zwar *Legalität*, aber nicht *Moralität* enthalten. (*Kritik der praktischen Vernunft*, AA 05: 71.)

Die Willensbestimmung gemäß dem moralischen Gesetz durch ein Gefühl, d.h. aus sinnlichem Antrieb, ergibt eine Legalität enthaltende Handlung. Hier lässt sich also ein Übergang zwischen Moral und Recht finden, oder, in anderen Worten, zwischen „innerer“ und „äußerer“ Handlung, zwischen der Regelung innerer Freiheit zu moralischem Handeln aus Pflicht, durch autonome Willensbestimmung, und der äußeren Freiheit zu pflichtgemäßem, gesetzmäßig-legalen Handeln, das aber auch dem moralischen Gesetz gemäß, ihm also nicht entgegen ist. Aus dem „gesetzmäßig“ wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* zunehmend „gesetzlich“, dann auch „rechtlich“ und „juridisch“.

In der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793, 1794) gibt Kant dann auch die Antwort auf die Frage nach der moralischen Qualität der pflichtmäßigen oder rechtlichen Handlung: Sie wird hier nun den guten Handlungen zugeordnet (vgl. RGV, AA 06: 30f.), die Unterscheidung bezieht sich nun auf die Alternative „moralisch gute“ und (nur) „gesetzlich gute“ einerseits von „unmoralischen“, d.h. „moralisch bösen“ und „ungesetzlichen“

Handlungen andererseits.

In der *Metaphysik der Sitten* (1797/98) schließlich kommt dann die bereits erwähnte Differenzierung der Begriffe Wille und Willkür hinzu: „Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. [...] Nur die Willkür [...] kann frei genannt werden [...]“ (MS, AA 06: 226). Das bedeutet allerdings nicht, dass sie rechtmäßige oder unrechtmäßige, moralische oder egoistische Maximen wählen kann, sondern weil sie auf Grund der Funktion überhaupt Maximen zu wählen, d.h. Regeln mit sinnlichen Bestimmungsgründen, nicht von der unbedingten Notwendigkeit des Vernunftgesetzes betroffen ist – sonst würden *a priori* alle Maximen dem kategorischen Imperativ entsprechen, wären *per se* zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualifiziert, was ganz offensichtlich nicht der Fall ist. Die Wahl von Maximen geschieht also aus menschlicher Willkür, die nicht notwendig rein vernünftig ist, sondern auch Zwecke verfolgen kann, die dem Wohlbefinden des egoistischen Sinnenwesens Mensch dienen.

Menschliche Willkür wird durch sinnliche „Antriebe zwar afficirt, aber nicht“ – notwendig – „bestimmt“ – darin liegt ihre Freiheit; negativ ausgedrückt, in der „Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe“, positiv ausgedrückt ist sie „das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein“ (MS, AA 06: 213). Das lässt sich folgendermaßen umschreiben: Wenn ich den kategorischen Imperativ als Gesetz meines eigenen Willens ansehe, das die Willkür bestimmt, also meine Entscheidung darüber, ob ich Maximen sinnlichen Antrieben (Gefühle, Neigungen, Bedürfnisse) entsprechend wähle oder den Antrieb im Gesetz der Vernunft suche, verwirkliche ich „innere“ Freiheit. Das ist gemeint, wenn Kant davon spricht, dass das Gesetz der inneren Freiheit kein rein formales ist, sondern eins, das auf einem Zweck beruhen muss, der zugleich Pflicht ist. Nur so können Maximen, die ja der Erreichung ‚willkürlicher‘ Zwecke dienen, gebildet werden, die den subjektiven Zweck frei-willig einem objektiven unterordnen. „Tugend“ ist nach Kant also keine Eigenschaft des menschlichen Charakters, etwas, das man besitzt, sondern die Vorstellung, sich einem objektiv und allgemein „guten“ Zweck untergeordnet zu haben – „als ob den Menschen die Tugend besitze“ (MS, AA 06: 406; Einleitung zur Tugendlehre). Sie bedeutet gleichwohl „eine moralische Stärke des Willens“, die darin besteht, einen Menschen zur Ausübung seiner Pflicht zu nötigen, im Sinne eines Selbstzwangs. Dabei fungiert der vernünftige Wille als Gesetzgeber, die praktische Vernunft konstituiert sich „zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt“ (s. MS, TL, AA 06: 405).

Sofern die Willkür aber durch Vernunftgesetze bestimmt wird, bringt sie moralische Maximen hervor, die sich sowohl auf äußeren als auch inneren Gebrauch der Willkür beziehen:

Die[.] Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen moralisch. So fern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie juridisch; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Übereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, die mit den zweiten die Moralität der Handlung. Die Freiheit, auf die sich die erstern Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äußeren Gebrauche, diejenige aber, auf die sich die letztere beziehen, die Freiheit sowohl im äußern als innern Gebrauche der Willkür sein, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird. (MS, AA 06: 214)

Das innere Geschehen der vernunftgeleiteten Genese der Moralität im Bewusstsein des Menschen mit legislativer und exekutiver Funktion der beteiligten „Agenten“ wird mit dem Austritt der Menschen aus dem rechtlosen Naturzustand vergleichbar beschrieben. Das äußere Geschehen, die historische Konstitution eines Rechtsstaates, ist wiederum Bedingung der Möglichkeit der Moralisierung – woran Kant in der Aufklärungsschrift „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Hinsicht“ keinen Zweifel lässt.

Erstmals formuliert Kant als „Axiom der äußeren Freiheit“ den Grundsatz, auf dem seine gesamte Rechtslehre beruht und der uns Heutigen im säkularen Rechtsstaat ganz selbstverständlich erscheint. Wenn er von der Freiheit als „Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür“ spricht, als dem „einzige[n], ursprüngliche[n], jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende[n] Recht“ (s. MS, Einteilung der RL, AA 06: 237f.), beschreibt er nichts anderes als eine apriorische Befindlichkeit des Menschen, eine Qualität des Menschseins selbst. Das ursprüngliche Recht auf (äußere) Freiheit wird folgerichtig auch als „angeborenes“ bezeichnet: Unabhängig von und vor aller Staatsbildung gilt für den Menschen, dass er die Befugnis hat, „sein *eigener Herr* zu sein“ – in der Tugendlehre heißt es „Herr über sich selbst zu sein“ – dass er von anderen nicht zu etwas „verbunden“, d.h. verpflichtet, werden kann, „als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann“ (ibid.). Die äußere Freiheit als „Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür“ impliziert also auch eine – innere – Gleichheit der Menschen: Sie steht jedem zu, muss gegenseitig und wechselweise anerkannt und berücksichtigt werden. Und auf dieser Grundlage definiert Kant dann später (§ 41 und folgende) den „rechtlichen Zustand“: „Der rechtliche Zustand ist dasjenige Verhältniß der Menschen unter einander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines Rechts theilhaftig werden kann [...]“. ³ Das heißt, dass es sich

³ MS, RL, AA 06: 305–306. Es heißt weiter: „[...] das formale Princip der Möglichkeit desselben,

nicht nur um nominelle Rechte des Subjekts handelt, sozusagen „auf dem Papier“, sondern dass Bedingungen dafür zu schaffen sind, dass diese subjektiven Rechte objektiv gesetzt werden, um das Verhältnis der Menschen untereinander ihrem Grundrecht entsprechend zu regeln. Im Unterschied zu Gottfried Achenwall, der in seiner damals vieldiskutierten Naturrechtslehre den *status naturalis* vom *status socialis* unterscheidet, spricht Kant in seinen Vorlesungen über Achenwalls Kompendium in den 1770-er und 1780-er Jahren vom *status juridicus*, der dem *status naturalis* gegenübersteht. Auch der Begriff der „Nötigung“, der von Achenwall verwendet wird, erfährt bei Kant eine Auslegung: Nötigen ist demnach das In-Not-Bringen eines anderen durch Gewaltanwendung.⁴

Der rechtliche Zustand, oder sagen wir ruhig: der Rechtsstaat im kantischen Sinne, ist die Bedingung dafür, dass die Menschen ihre Grundrechte auch ausüben, leben können. Man kann von „Grundrechten“ im Plural sprechen, weil das ursprüngliche Recht auf Freiheit als ein umfassendes, „einziges“, auch andere impliziert, die ein System bilden. Zunächst heißt die Unabhängigkeit von „eines anderen nötigenden Willkür“, wie Kant Freiheit hier definiert, das Recht auf Freiheit von fremder Gewalt, oder positiv ausgedrückt: das Recht auf körperliche Unversehrtheit, ja, das Recht auf Leben. Ein weiteres zentrales Moment des Freiheitsrechtes ist die „Qualität“ des Menschen, „sein eigener Herr zu sein“, also das Selbstbestimmungsrecht. Und dazu gehört auch das Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit als „Befugniß seine Gedanken mitzutheilen“ (vgl. MS, Einteilung der RL, AA 06: 238).⁵

Der *status juridicus*, oder „Rechtsstaat“ ist, wie oben erläutert, die Bedingung dafür, dass der Mensch als Bürger dieses rechtlich geordneten Gemeinwesens sein ursprüngliches Recht auf Freiheit mit den genannten Implikationen auch ausleben

nach der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens betrachtet, heißt die öffentliche Gerechtigkeit, welche in Beziehung entweder auf die Möglichkeit, oder Wirklichkeit, oder Nothwendigkeit des Besizes der Gegenstände (als der Materie der Willkür) nach Gesetzen in die beschützende (*iustitia tutatrix*), die wechselseitig erwerbende (*iustitia commutativa*) und die austheilende Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) eingetheilt werden kann.“

⁴ Begriffsgeschichtlich wird übrigens in den nächsten Jahrzehnten aus dem *status juridicus*, oder auch auf Deutsch: dem „rechtlichen Zustand“ über den „rechtlichen Status“ der „Rechts-Staat“. Also auch in dieser Hinsicht kann Kant als „Erfinder“ des Begriffs des Rechtsstaates gelten.

⁵ Interessant ist übrigens, dass Kant in diesem Zusammenhang das Lügenverbot der „Tugendlehre“ relativiert; es heißt, jeder habe das Recht, anderen „etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig [...], weil es bloß auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht“ – er erläutert dazu in einer Fußnote, dass „[i]m rechtlichen Sinne [man] aber will [...], daß nur diejenige Unwahrheit Lüge genannt werde, die einem anderen unmittelbar an seinem Rechte Abbruch thut, z.B. das falsche Vorgeben eines mit jemandem geschlossenen Vertrags, um ihn um das Seine zu bringen“, es müsse also zwischen der Lüge im originär moralischen Sinne und der im rechtlichen Sinne unterschieden werden, denn jeder ist ja auch frei, die Mitteilungen des anderen anzunehmen oder nicht.

kann. Doch dieser Zustand, das rechtliche Staatswesen, steht selbst unter Bedingungen. Kant nennt als „formales Prinzip“ seiner Möglichkeit die „öffentliche Gerechtigkeit“ (s. § 41 der „Rechtslehre“ der MS, AA 06: 306), die er näher spezifiziert als die „beschützende (*iustitia tutatrix*)“ – die Institution der öffentlichen Gesetzgebung, die die Rechte der Bürger „bestimmt“, artikuliert, im Sinne der Sicherung und Garantie; und die „austheilende (*iustitia distributiva*)“ Gerechtigkeit, die das meint, was wir heute unter „Justiz“ verstehen, d. h. die öffentliche Gerichtsbarkeit. Diese beiden *iustitiae* ergänzt Kant durch eine dritte Form, die „die wechselseitig erwerbende (*iustitia commutativa*)“ *iustitia commutativa*, und definiert diese als die „zwischen Personen in ihrem wechselseitigen Verkehr geltende Gerechtigkeit“ oder „öffentlichen, durchs Polizeigesetz geordnete[n] Markt“, der das Verhältnis zwischen Besitzer und Erwerber einer Sache, Kauf und Verkauf, regelt.⁶

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass ein rechtlicher Zustand nur dann vorliegt, wenn eine öffentliche Gesetzgebung, ein geordneter öffentlicher Markt und eine öffentliche Gerichtsbarkeit gegeben sind. Ohne diese drei Gerechtigkeits-Institutionen ist ein Rechtsstaat nach Kant nicht möglich; allerdings reichen sie auch nicht aus, einen Rechtsstaat zu gewährleisten, d.h. sie alleine machen ihn nicht aus und sind keine hinreichende Bedingung für ihn: Es ist sogar ein Unrechtsstaat denkbar, wenn Gesetzgebung, Rechtsprechung und Marktordnung nicht nach der „Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens“ betrachtet werden.

Entscheidend also für die Einzelnen und ihr Verhältnis im *status civilis* untereinander, ist die Tatsache, dass sie einen Rechtsstaat „unter einem sie vereinigenden Willen“, also eine Verfassung (*constitutio*) brauchen, um Teilhaber des Rechts zu sein. Das Heraustreten aus dem Naturzustand und Eintreten in den bürgerlichen soll eine *Maxime*, ein subjektiver Grundsatz jedes Einzelnen sein. Nur dann, wenn „ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen“, kann Unrecht tun ausgeschlossen werden – denn niemand würde etwas über sich selbst beschließen, was ihm selbst Unrecht täte. Es geht um die Qualität der Beschlüsse, die deren allgemeine Geltung (für alle) legitimiert. Unter der Bedingung, dass der verfassungsgebende Akt Ausdruck des eigenen gesetzgebenden Willens ist, kann „Rechtmäßigkeit [...] [des Staates] allein gedacht werden“: Die Menschen geben

⁶ Die *iustitia tutatrix* und *iustitia distributiva* sind zwei Formen der öffentlichen Gerechtigkeit, die im 18. Jahrhundert bekannt waren, aber durch Kant näher bestimmt und umgedeutet wurden. Aus der letztgenannten entstand der allgemeine Begriff „Justiz“, der bis in die 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts beides bedeutete, „Rechts-Handhabung“ durch die Gerichte und „Rechts-Gesetzgebung“. Joachim Hruschka weist im ersten (gleichnamigen) Kapitel seines Buches *Kant und der Rechtsstaat* (Freiburg/München 2015) darauf hin, dass die Begriffe „*iustitia commutativa*“ und „*iustitia distributiva*“ Ausdrücke verwendet, die in der aristotelisch-scholastischen Tradition vorkommen, dort aber mit anderer Bedeutung. Hobbes habe durch seine Kritik dieser Tradition die Umdeutung der Terminologie durch Kant vorbereitet, vgl. dort S. 31.

ihre – „wilde, gesetzlose“ – äußere Freiheit auf, um als Bürger eines Rechtsstaates ihre „Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit [...] unvermindert wieder zu finden“. Zweck des Rechtsstaates ist nicht die Herstellung von Wohl und Glück der Einzelnen, sondern umgekehrt besteht deren Pflicht, den „Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien“ anzustreben.

Doch *wie* kann sich der allgemeine Volkswille ausdrücken, wenn nicht quantitativ in Mehrheitsbeschlüssen, die durch Umfragen oder Wahlen abgefragt werden? Für die Qualität des allgemein Gewollten ist allerdings eine bewusste Reflexion auf das dem Gemeinwesen vernünftigerweise Angemessene erforderlich, ein Bewusstsein des Menschen, Teil einer Gemeinschaft zu sein, der er sich nicht entziehen kann; das Bewusstsein, dass die unvermeidliche Sozialität⁷ zum Menschsein gehört. Keine emotional geprägte Glaubensgemeinschaft, kein privat-geselliges Wohlgefühl kann diese Einsicht in die Notwendigkeit des Strebens nach einem rechtlichen Zustand ersetzen.

Der kategorische Imperativ in seiner Allgemeinheit muss vom Einzelnen gedacht werden als Gesetz des eigenen Willens, um sich moralisch gute subjektive Maximen für den Umgang mit sich selbst und anderen setzen zu können. Den „Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien“ zu wollen, ist eine unmittelbare Anwendung des kategorischen Imperativs auf die Vereinigung einzelner, entspricht also bereits einem vernünftigen Gesetz aus vernünftigem Willen. Aber ebenso muss die äußere Situation es zulassen, „Herr über sich selbst zu sein“, was voraussetzt, dass ein bestimmtes Maß an gesellschaftlichem Frieden und Wohlstand erreicht ist, ausreichend um sich von der „Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ zu distanzieren.

Die Feststellung des Allgemeinwillens braucht dabei notwendig den öffentlichen Diskurs – der Aufklärer Kant nennt die „Publizität“ als Kriterium des Rechtshandelns, als ethisches und zugleich juridischen Prinzip.⁸ Die Hindernisse der äußeren Freiheit gehen letztlich zurück auf einen defizitären Gebrauch der inneren, mit der Folge des falschen Anspruchs an den Rechtsstaat, er sei für mein individuelles Wohlergehen zuständig; der Vernachlässigung des Bewusstseins, als Bürger eines Rechtsstaates in einer relativ (im Vergleich zu Kants Zeiten) aufgeklärten Zeit zu leben; der Nachlässigkeit, Öffentlichkeit zu schaffen für echte oder vermeintliche Rechtsverletzungen... Möglicherweise ändert sich aber auch diese aufklärerische Aufgabe der Bürger im Zeitalter der Digitalisierung, weil „Öffentlichkeit“ allmählich zu etwas wird, was die Reflexion – und damit den Gebrauch des eigenen Verstandes – beeinträchtigt; dieses Thema wäre eine eigene Untersuchung wert.

⁷ Wenn auch als „ungesellige Geselligkeit“, wie es schon im frühen Aufsatz über die „Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ von 1784 heißt.

⁸ Vgl. *Zum ewigen Frieden*, AA 08: 381.

Festzuhalten ist, dass die regulative Funktion der Idee der Freiheit darin besteht, gesellschaftliche Prozesse und politische Entwicklungen nicht ausschließlich so anzusehen, als ob sie einer Naturgesetzlichkeit unterworfen wären, die die Erscheinungen der Welt erklärt und in jeder Hinsicht berechenbar und vorhersehbar macht. Menschliche Willkür kann Vernunftgesetzen folgen. Und sie sollte es auch tun.

Bibliographie

- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft* (KrV, B).
Kant, I. *Die Metaphysik der Sitten* (MS, AA 06).
Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS 04).
Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV AA 05).
Kant, I. *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (RGV, AA 06).
Kant, I. *Zum ewigen Frieden* (ZuF AA 08).
Hruschka, J. (2015). *Kant und der Rechtsstaat*. Freiburg/München: Alber.
Prauss, G. (2008). *Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel*. Freiburg: Verlag Karl Alber.

Dr. Margit Ruffing

Kant-Forschungsstelle am Philosophischen Seminar
Johannes Gutenberg-Universität Mainz
Mainz, Deutschland
mruffing@uni-mainz.de

Antropológia, filozofia náboženstva, sociálna kritika.

Buberova reflexia Kantovej filozofie¹

Peter Šajda

Trnavská univerzita
v Trnave

Anthropology, Philosophy of Religion, Social Criticism: Buber's Reception of Kant's Philosophy

Abstract: The aim of the article is to present the key moments of Buber's reception of Kant's thought. Buber discusses Kant's philosophy repeatedly focusing on issues in the areas of anthropology, philosophy of religion, and social philosophy. These areas constitute the fundamental framework of Buber's own philosophy. After examining Buber's early reception in his pre-dialogical period I analyze the three main thematic lines of his reception: the philosophical-religious, the anthropological and the social-philosophical one. I explore both the affirmative and the critical moments of Buber's reception and I map the evolution of his attitude to Kant. In the conclusion I present an overall balance of Buber's reception of Kant's intellectual legacy.

Keywords: Buber, Kant, Anthropology, Philosophy of Religion, Ethics, Social Criticism, History of Reception

Antropológia, filozofia náboženstva, sociálna kritika. Buberova reflexia Kantovej filozofie

Abstrakt: Cieľom príspevku je predstaviť hlavné momenty Buberovej recepcie Kantovho myslenia. Buber sa na viacerých miestach svojho diela podrobnejšie zaoberá Kantom, pričom sa sústreďí na problémy z oblasti antropológie, filozofie náboženstva a sociálnej filozofie. Tieto oblasti tvoria základný rámec jeho vlastnej filozofie. Po preskúmaní Buberovej ranej recepcie v predialogickom období analyzujem všetky tri hlavné tematické línie Buberovej recepcie: filozofickónáboženskú, antropológickú i sociálnofilozofickú. Sledujem afirmatívne i kritické momenty tejto recepcie a mapujem vývoj Buberových postojov ku Kantovi. Na záver predkladám celkovú bilanciu Buberovej reflexie Kantovho intelektuálneho odkazu.

¹ Príspevok vznikol na Katedre filozofie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0871/18.

Kľúčové slová: Buber, Kant, antropológia, filozofia náboženstva, etika, sociálna kritika, dejiny recepcie

Cieľom predkladaného príspevku je predstaviť hlavné momenty recepcie Kantovej filozofie v diele židovského mysliteľa Martina Bubera (1878 – 1965). Buber sa zaoberá Kantom už v mladosti a recepcia Kantových myšlienok sa vinie celým jeho dielom. Na Kanta odkazuje v dvoch desiatkach diel, spomína ho v korešpondencii i vo verejných vystúpeniach. Hoci vo väčšine prípadov ide len o krátke poznámky ku Kantovi, na niekoľkých miestach podrobnejšie reflektuje Kantovu filozofiu. Na túto reflexiu sa zameriam, pričom budem sledovať jej tri hlavné tematické línie: filozofickónáboženskú, antropologickú a sociálnofilozofickú.

Hoci Buberova filozofia býva interpretovaná ako protest proti nemeckému idealizmu,² v nasledujúcich častiach ukážem, že Buberov vzťah ku Kantovi má viacero polôh. Okrem kritiky uňho nájdeme aj afirmatívny postoj, ba dokonca aj zrejmý obdiv. Moje skúmanie sa sústreďuje na Buberovu explicitnú recepciu Kanta; implicitnú recepciu, ktorej dokazovanie má často špekulatívny charakter, ponechám bokom. Nebudem sa zaoberať ani hodnotením adekvátnosti Buberovej interpretácie Kanta. Mojim zámerom je poskytnúť čo najkomplexnejší obraz hlavných momentov Buberovej recepcie, ktoré rezonujú aj v množstve krátkych poznámok ku Kantovi, rozptýlených v jeho diele. Po krátkom predstavení Buberových raných kontaktov s Kantom budem analyzovať hlavné tematické línie jeho recepcie a na záver zhrniem a vyhodnotím jej charakteristické znaky.

1. Buberova recepcia Kanta v ranom preddialogickom období

Kantovo myslenie zohralo dôležitú úlohu už v Buberovej ranej mladosti, keď bol žiakom poľského gymnázia v Lvove.³ Vo veku štrnásť rokov ho zasiahla hlboká

² Pozri napríklad Theunissen, M.: *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*. Cambridge, MA: MIT Press, 1984, s. 257–258; Wyschogrod, E.: *The Demise of the Aufhebung and the Rise of the Between: From Ethics to Philosophy of Religion in Martin Buber*. In Olivetti, M. M. (Ed.): *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*. Padova: CEDAM, 1996, s. 729; Wachinger, L.: *Der Glaubensbegriff Martin Bubers*. München: Max Hueber, 1970, s. 56. Viac podrobností o Buberovej recepcii nemeckého idealizmu možno nájsť v Šajda, P.: *Buber and German Idealism: Between Philosophical Anthropology and Philosophy of Religion*. In Stewart, J. (Ed.): *The Palgrave Handbook of German Idealism and Existentialism*. London: Palgrave Macmillan, 2020.

³ Buber, M.: *Begegnung. Autobiographische Fragmente*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960, s. 16–19. K Buberovej ranej reflexii Kanta pozri Friedman, M.: *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber*. New York: Paragon House, 1991, s. 15–18; Werner, H.-J.: *Martin Buber*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1994, s. 22–29; Schmidt, G. G.: *Martin Buber's Formative Years: From German Culture to Jewish Renewal, 1897 – 1909*. Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press, 1995, s. 22–23.

existenciálna kríza, ktorá mala rodinný, duchovný a filozofický rozmer. Po dlhšom období, strávenom u starých rodičov, sa presťahoval späť k otcovi, ktorý sa medzičasom druhýkrát oženil. Identifikácia s novým rodinným prostredím sa ukázala ako mimoriadne náročná. Ku kríze rodinných vzťahov sa pridala duchovná kríza, ktorá sa vyznačovala veľkými výkyvmi vnútorného naplnenia. Po absolvovaní bar micva zažil Buber veľké náboženské nadšenie, ktoré vystriedal stav vnútornej vyprahnutosti a zmätenosti.⁴ Pocit nestálosti sa prejavil aj v jeho filozofickom uvažovaní, ktoré sa sústredilo na otázku času. Za kľúčovú považoval otázku hraníc, respektíve bezhraničnosti času. Obe základné riešenia – stanovenie hraníc času i téza, že čas je bezhraničný – sa mu javili ako absurdné a psychicky ho rozrušovali. Plný úzkosti bol až na pokraji zrútenia.⁵ Buberova snaha o získanie oporných bodov pre riešenie tejto otázky v prírodných vedách sa ukázala ako neúspešná. Spoľahlivú teoretickú oporu však našiel vo filozofii, konkrétne v Kantovom diele *Prolegomena ku každej budúcej metafyzike, ktorá sa bude môcť nazývať vedou*, ktoré mu svojou koncepciou času a priestoru pomohlo prekonať krízu. Buber si osvojil chápanie času a priestoru ako „formálnych podmienok našej zmyslovosti“ a „čistých foriem nášho zmyslového nazerania“,⁶ čo mu umožnilo ukotviť jeho dovtedy konfúzne uvažovanie. Pre jeho ďalšie myslenie je tiež dôležité, že ho kantovské chápanie času a priestoru podnietilo k reorientácii uvažovania o nekonečnosti. Abstraktnú nekonečnosť matematických vied nahradil pojmom večnosti, ktorý bol uchopiteľný existenciálnym a personalistickým spôsobom.⁷ Táto reorientácia mu pomohla zvládnuť duchovnú krízu, keďže umožnila spojenie filozofickej reflexie so židovskou spirituálnou tradíciou.

Buber prehľbil svoju znalosť Kantovej filozofie počas univerzitných štúdií. Na univerzite v Lipsku navštevoval v rokoch 1897 – 1899 kurz Maxa Heinza *Objasnenie Kantových prolegomen* a kurz Wilhelma Wundta *Kantova filozofia a filozofia kantovských škôl*.⁸ Z tohto obdobia pochádza aj jeho prvá zachovaná písomná reflexia Kantovej filozofie v eseji „O Schopenhauerovej náuke o vznešenom“, ktorú napísal na seminár Paula Bartha Úvod do filozofie z pohľadu Schopenhauerovho diela *Svet ako vôľa a predstava*. V eseji vysvetľuje a obhajuje Kantovu náuku o vznešenom, ktorú kladie do protikladu k Schopenhauerovej náuke.⁹ Oboch

⁴ Shapira, A.: *Hope for Our Time. Key Trends in the Thought of Martin Buber*. Albany: State University of New York Press, 1999, s. 75–76.

⁵ Buber, M.: *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, s. 17; Buber, M.: *Das Problem des Menschen*. In: *Werke*, Bd. 1 – 3. München: Kösel & Lambert Schneider, 1962, Bd. 1, s. 328.

⁶ Buber, M.: *Begegnung. Autobiographische Fragmente*, s. 17–18.

⁷ *Ibid.*, s. 19.

⁸ Buber, M.: *Aufstellung der von Buber 1896 – 1901 belegten Universitätsveranstaltungen*. In: *Werkausgabe*, Bd. 1 – 22. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001ff., Bd. 1, s. 301–302.

⁹ Buber, M.: *Zu Schopenhauers Lehre vom Erhabenen*. In *Werkausgabe*, Bd. 1 – 22. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001ff., Bd. 1, s. 131–147. Ku Kantovej koncepcii vznešeného pozri Tomašovičová,

mysliteľov zaraďuje medzi tvorcov dualistických koncepcií, ktoré rozlišujú vznešené a krásu. Pri interpretácii Kantových pozícií vychádza z náuky o estetických kategóriách v *Kritike súdnosti*, pričom Kantovu náuku bezvýhradne preberá a afirmatívne opisuje jej základné momenty, rozlíšenia a definície. Jeho základnou tézou je, že v porovnaní s Kantom neprináša Schopenhauer nič nové, jeho náuka o vznešenom je derivatívna a diskvalifikujú ju početné nezrovnalosti.¹⁰ Nedôsledný dualizmus a slabé príklady sú ďalšími dôvodmi, pre ktoré treba Schopenhauerovu náuku odmietnuť a uprednostniť Kantovu náuku. Buberova recepcia Kanta je v tomto prípade nekritická až obdivná.

2. Kantova filozofia náboženstva medzi realizmom a antirealizmom

Filozofickónáboženská línia Buberovho vyrovnávania sa s Kantom má dlhodobý charakter a najvýraznejšie je prítomná v cykle prednášok *Náboženstvo ako prítomnosť* (1922) a v diele *Temnota Božia* (1952).

V úvode roka 1922 predstavil Buber v židovskom vzdelávacom centre vo Frankfurte tematický blok prednášok *Náboženstvo ako prítomnosť*. Tieto prednášky sa stali podkladom pre jeho najznámejšie dielo *Ja a Ty* (1923).¹¹ Hoci je Kantova explicitná prítomnosť v diele *Ja a Ty* minimálna, frankfurtské prednášky dokazujú, že Buber sa v čase jeho vzniku zaoberal Kantovým myslením.¹² Kantovej filozofii náboženstva sa Buber podrobne venuje v druhej prednáške, v ktorej kriticky reflektuje redukcii náboženstva na jeho etický rozmer. Hoci je ku Kantovi prevažne kritický, paralelne uňho pretrváva aj pozitívna recepcia kantovských motívov. Jej zrejým dôkazom je skutočnosť, že pôvodný názov diela *Ja a Ty* bol *Prolegomena k filozofii náboženstva*.¹³ Inšpirácia Kantom je evidentná vzhľadom na Buberovu pozitívnu skúsenosť s Kantovým dielom *Prolegomena ku každej budúcej metafyzike* v existenciálnych zápasoch mladosti.

V druhej prednáške cyklu *Náboženstvo ako prítomnosť* Buber analyzuje Kantovu filozofiu náboženstva v rámci úvah o inštrumentalizácii nábožen-

J.: Vynáranie vznešeného. *Filozofia*, 63, (7), 2008, s. 593–596.

¹⁰ Buber, M.: Zu Schopenhauers Lehre vom Erhabenen, s. 147.

¹¹ Horwitz, R.: *Buber's Way to I and Thou*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1978, s. 33.

¹² Na možný implicitný vplyv Kantovho myslenia na dielo *Ja a Ty* poukazujú títo autori: Friedman, M.: *Martin Buber. The Life of Dialogue*. London/New York: Routledge, 2002, s. 199–200; Lothstein, A. S.: To be is to be relational: Martin Buber and John Dewey. In M. Friedman (Ed.): *Martin Buber and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press, 1996, s. 35; Rotenstreich, N.: *Immediacy and its Limits: A Study in Martin Buber's Thought*. Chur: Harwood Academic Publishers, 2009, s. 70; Bizoň, M.: *Vzájomnosť medzi Ja a Ty. Dialogická filozofia Martina Bubera*. Trnava: UCM, 2017, s. 31–32.

¹³ Horwitz, R.: *Buber's Way to I and Thou*, s. 22, s. 163.

stva. Poukazuje na to, že v dejinách sa vyskytli pokusy podriaďiť náboženstvo rôznym cieľom a využiť ho ako nástroj na ich dosiahnutie. Náboženstvo v takých prípadoch stráca svojbytnosť, prestáva byť cieľom samo osebe a je zahrnuté do agendy iných oblastí. Využíva sa ako prostriedok na dosiahnutie nenáboženských cieľov v sociálnej, politickej či kultúrnej oblasti. Buber upozorňuje aj na pokusy podriaďiť náboženstvo etickým cieľom, napríklad využiť ho ako prostriedok na mravnú reguláciu určitého spoločenstva. Túto tendenciu vidí aj v Kantovej filozofii,¹⁴ ktorá eliminuje samostatnosť a bezprostrednosť náboženstva tým, že ho podmieňuje etickým výkonom. Kant nahrádza priamy prístup k náboženskej sfére nepriamym prístupom cez mravný zákon, čím mení zmysel náboženstva. Náboženské presvedčenia a praktiky, ktoré sa neukážu ako eticky relevantné, strácajú dôležitosť. Význam náboženského obsahu sa posudzuje podľa externých kritérií, preto náboženstvo nie je „nezávislou veličinou, ale niečím, čo závisí od inej veličiny“.¹⁵ Etická instrumentalizácia náboženstva má za následok nielen zúženie významu náboženstva, ale aj reduktívny pojem Boha. Dochádza k devalvácii tradičných Božích atribútov, keďže jedinou funkciou Boha je garantovať mravný zákon.¹⁶ Buber považuje kantovské podriadenie náboženstva etike za dysfunkčné a kritiku Kanta zahŕňa do svojej dlhodobej polemiky s filozofickými koncepciami, ktoré podporujú nerovnovážny vzťah náboženstva a etiky. Buber sa k tejto téme vráti v neskorších spisoch, pričom jeho odpoveďou na hierarchické modely vzťahu náboženstva a etiky bude chasidský rovnovážny model.¹⁷

Buber pokračoval v kritikej reflexii Kantovho pojmu náboženstva a Boha v dvoch kapitolách diela *Temnota Božia*. V kapitole *Náboženstvo a realita* analyzuje Kantovu odpoveď na otázku skutočnosti Boha. Túto analýzu realizuje na pozadí sporu dvoch filozofickónáboženských paradigiem v dejinách myslenia. Kvôli prehľadnosti ich označíme pojmami *náboženský realizmus* a *náboženský antirealizmus*, ktoré sú bežné v súčasnej filozofii náboženstva,¹⁸ hoci Buber tieto pojmy nepoužíva. Podľa Bubera prevažuje v niektorých ob-

¹⁴ Buber, M.: *Religion als Gegenwart*. In R. Horwitz (Ed.): *Buber's Way to I and Thou*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1978, s. 61. Podľa Bubera sa táto tendencia preniesla aj do novokantovstva a je zrejma v myslení Hermanna Cohena. Porov. Horwitz, R.: *Buber's Way to I and Thou*, s. 166–169; Casper, B.: *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2002, s. 303–304. Ku Kantovej filozofii náboženstva pozri Dörflinger, B.: *Čo požaduje Kantova filozofia náboženstva od historických náboženstiev*. *Studia Philosophica Kantiana*, 8, (1), 2019, s. 3–13.

¹⁵ Buber, M.: *Religion als Gegenwart*, s. 50.

¹⁶ *Ibid.*, s. 61–62.

¹⁷ Porov. Šajda, P.: *Buberov spor s Kierkegaardom. O vzťahu náboženstva k etike a politike*. Bratislava: Kalligram, 2013, s. 101–109.

¹⁸ Meister, C.: *Introducing Philosophy of Religion*. London/New York: Routledge, 2009, s. 14–18.

dobiach prvý smer, v iných zase druhý. Východiskom náboženského realizmu je presvedčenie, že Boh je objektívne existujúca bytosť, ktorá je nezávislá od ľudského vedomia a je len čiastočne prístupná ľudskému poznaniu. Táto nevyhnutná bytosť presahuje kontingentnú sféru, v ktorej existuje človek, ktorý je od Boha závislý.¹⁹ Východiskom náboženského antirealizmu je presvedčenie, že Boh je skutočný len ako predmet ľudského vedomia, neexistuje samostatne a nemá význam o ňom hovoriť nezávisle od ľudskej skúsenosti. Náboženstvo je imanentnou zložkou tejto skúsenosti a sféra transcendencie je v skutočnosti súčasťou sféry imanencie. Komunikácia s Bohom je buď intrasubjektívnou komunikáciou so sebou samým, alebo intersubjektívnou komunikáciou s inými ľuďmi.²⁰ Podľa Bubera sa Kant nepriklonil definitívne ani k jednej paradigme a v jeho diele nájdeme tvrdenia, ktoré zodpovedajú prvej i druhej paradigme. Ako príklad antirealistickej línie v Kantovej filozofii náboženstva Buber uvádza výrok „Boh nie je vonkajšou substanciou, ale len morálnym vzťahom v nás“.²¹ Realistická línia je zas výrazná v Kantových neskorých spisoch, ktoré predpokladajú objektívnu a nezávislú existenciu Boha, ktorý je „zdrojom každého morálneho záväzku“.²² Podľa Bubera sa v Kantovom neskorom myslení stupňuje váhanie, ktoré vyplýva z vnútorného napätia štruktúr jeho pojmu Boha a náboženstva. Kantov prístup k otázke skutočnosti Boha sa vyznačuje osciláciou medzi realizmom a antirealizmom.

Buber skúma Kantov pojem Boha aj v kapitole *Láska k Bohu a idea Boha*, v ktorej vychádza z pascalovského rozlíšenia Boha Abraháma a boha filozofov.²³ Prvý pojem chápe realisticky a dialogicky: Boh je osoba, ku ktorej sa človek reálne vzťahuje a najvyššou podobou takéhoto vzťahu je láska. Druhý pojem chápe antirealisticky: Boh je intelektuálny konštrukt, ktorý slúži určitému filozofickému cieľu, a existuje len ako súčasť vzťahu človeka k sebe samému. Buber sa zameriava výlučne na Kantovo neskoré dielo, najmä na jeho nedokončený spis o transcendentálnej teológii.²⁴ Opäť podčiarkuje dvojznačnosť Kantovho prístupu k otázke skutočnosti Boha, ktorú sa Kantovi nepodarilo odstrániť ani v neskorom diele. Kant na jednej strane trvá na antirealistickej pozícii, že Boh nie je „bytosť mimo mňa samého“,²⁵ ale len vnútorný

¹⁹ Buber, M.: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*. In: *Werke*, Bd. 1 – 3. München: Kösel & Lambert Schneider, 1962, Bd. 1, s. 511.

²⁰ *Ibid.*, s. 511.

²¹ *Ibid.*, s. 515.

²² *Ibid.*, s. 515.

²³ *Ibid.*, s. 539.

²⁴ V tejto súvislosti pozri aj Kupš, T.: *Idea Boha v Opus postumum*. *Studia Philosophica Kantiana*, 8, (5), 2016, s. 32–41.

²⁵ Buber, M.: *Gottesfinsternis*, s. 541.

morálny princíp, no na druhej strane rozvíja realistický pojem Boha, ktorý má dialogické a personalistické znaky. K stretu realistického a antirealistického chápania Boha dochádza u Kanta aj pri interpretácii jedincovho vzťahu k Bohu. Popri intelektuálnom výkone integrovania pojmu Boha do celkového rámca poznania uznáva Kant aj intelektuálno-existenciálny výkon, ktorý okrem reflexie idey Boha zahŕňa aj osobný vzťah k nemu ako k samostatnej bytosti.²⁶ Podľa Bubera sa Kantovi v tomto prípade podarilo formulovať dialogický pojem Boha, ktorý on sám hodnotil pozitívne. Kant však následne označuje tento pojem za „osud ľudstva“,²⁷ čím devaluje moment slobodného osobného rozhodnutia. Tým narušuje dialogickú dynamiku, ktorú pôvodne do tohto pojmu vložil. Podobné akty sebaopretia nachádza Buber aj na iných miestach. Kant napríklad označuje otázku Božej existencie za kľúčový predmet filozofického skúmania, no inde ju neváha označiť za absurdnú.²⁸ Buber tieto protirečenia nepovažuje za prejav nepozornosti alebo nedôslednosti Kantovho myslenia, vníma ich skôr ako prejav Kantovej kontinuálnej polemiky so sebou samým.

Kantova neschopnosť jednoznačne sa prikloniť k náboženskému realizmu alebo antirealizmu vyvolala vlnu reakcií, ktoré zdôraznili jednoznačnú voľbu. Buber v tejto súvislosti odkazuje na Hegelovu filozofiu náboženstva, ktorá odmieta chápať Boha ako imanentnú entitu závislú od ľudského vedomia a jednoznačne trvá na jeho nezávislosti a suverenite. Hegelovo vymedzenie sa voči Kantovi však prináša nový problém, keďže jeho deantropologizácia pojmu Boha vedie k inej krajnosti. Boh ako *absolútne* a *univerzálny duch* je neprekonateľne vzdialený od bežnej ľudskej reality, stráca dialogické znaky a medzi ľudskou a božskou sférou neexistuje priame komunikačné spojenie.²⁹ Hegel teda nahrádza kantovskú verziu boha filozofov svojou vlastnou verziou.

Podľa Bubera sa nejednoznačný prístup k sporu náboženského realizmu a antirealizmu objavil aj u neskorších mysliteľov, ktorí nadviazali na Kanta. V novokantovstve sa najvýraznejšie vyskytuje u Hermanna Cohena, ktorý sa od čisto antirealistického pozície prepracoval k snahe o syntézu oboch prístupov.³⁰ Taká syntéza sa síce ukázala ako nemožná, no Cohenovi umožnila objaviť vzťah k Bohu ako k osobnej bytosti, ktorú možno milovať. Cohen však ani v neskorom diele úplne neopustil pôvodné antirealistické pozície.

²⁶ Ibid., s. 541.

²⁷ Ibid., s. 541.

²⁸ Ibid., s. 541.

²⁹ Ibid., s. 516.

³⁰ Ibid., s. 542–549.

3. Kantova antropologická otázka ako východisko

Po emigrácii z Nemecka v roku 1938 získal Buber miesto profesora sociálnej filozofie na Hebrejskej univerzite v Jeruzaleme. V úvodnom cykle prednášok sa sústredil na základné antropologické témy, ktoré rozvinul v diele *Problém člověka* (1943). Toto dielo sa venuje otázke Čo je člověk?, ktorú v modernite s novou naliehavosťou nastolil Kant. Buber zasadzuje Kantovu otázku i jeho pokus odpovedať na ňu do širších dejinno-filozofických súvislostí: mapuje antropologické iniciatívy, ktoré predchádzali Kantovi i tie, ktoré nasledovali po ňom. Analyzuje Kantovu odpoveď na otázku, ktorú sám nastolil, a napokon ponúka svoju vlastnú odpoveď. Dejiny modernej filozofickej antropológie sa podľa Bubera odvíjajú od Kanta, pretože práve on určil „úlohu, pred ktorou stojí filozofická antropológia“.³¹

Buberova analýza antropologických iniciatív, ktoré sa objavili v dejinách myslenia, sa opiera o rozlíšenie medzi „epochami zabývania“ a „epochami bezdomovectva“.³² V prvom type období sa antropologické myslenie väčšmi nerozvíja, pretože otázka človeka sa nejaví ako problém. Miesto človeka vo svete sa zdá byť ustálené a niet dôvodu ho spochybňovať. Z antropologického hľadiska je produktívnejší druhý typ období, v ktorých sa stráca istota postavenia človeka vo svete. Tieto obdobia sa vyznačujú spochybnením statusu človeka, rastom samoty, stratou zakorenenia a otázka človeka sa stáva akútnou. Kríza núti človeka k novému sebaepochopeniu.

Buberov prehľad predkantovských antropologických iniciatív začína Aristotelom, pre ktorého nie je otázka človeka zvláštnym problémom. Človek je súčasťou usporiadaných procesov sveta, je súcnom medzi súcniami, jeho vnútorný svet ho výraznejšie neodlišuje od iných súcien. Filozofické skúmanie sa týka človeka len v súvislosti so skúmaním širšieho sveta, sám osebe nepredstavuje problém.³³ Na hlbšie antropologické skúmanie nemá Aristoteles dôvod.

Zásadne iný charakter má Augustínova filozofia, pre ktorú je otázka človeka ústredná. Človek sa odlišuje od iných súcien, lebo ako jediný je stvorený na Boží obraz, čo preňho predstavuje kontinuálnu výzvu. V každom momente sa rozhoduje medzi duchom a hmotou, dobrom a zlom, len on má nesmrteľnú dušu, ktorej osud ešte nie je rozhodnutý. Človek tak stojí pred otázkou, ktorým smerom sa vyberie, ako bude formovať sám seba. Augustín nekladie antropologickú otázku monologickým spôsobom, neadresuje ju sám sebe. Táto otázka má uňho dialogický, personalistický a teologický charakter: *Kto teda som, Bože môj?*³⁴ Tým

³¹ Buber, M.: *Das Problem des Menschen*, s. 310.

³² *Ibid.*, s. 317.

³³ *Ibid.*, s. 317–318.

³⁴ *Ibid.*, s. 319.

anticipuje spôsob, akým antropologickú otázku položí dialogická filozofia, ktorá sa vymedzí voči monologickým tendenciám modernej filozofie. Augustín zdôrazňuje otázku človeka v dobe, keď sa rúcajú istoty starého sveta a dochádza k civilizlačnému zlomu. Spoločenská kríza je aj krízou obrazu človeka, ktorý sa musí kreovať nanovo.

Po stabilizovaní spoločenských podmienok a rozšírení kresťanského svetonázoru prináša stredovek nový obraz usporiadaného sveta s novými istotami. Vo filozofii sa najmä vďaka Tomášovi Akvinskému presadzuje predstava sveta, v ktorom má človek pevné miesto a obýva ho ako svoj dom.³⁵ Tento svet sa skladá z rôznych sfér, ktoré tvoria jednotný zmysel. Otázka človeka sa nejaví ako naliehavá. Podľa Bubera tento filozofický model sveta stráca platnosť až Kopernikovými objavmi a ich reflexiou v Pascalovej filozofii. Antropologická otázka sa dostáva do centra pozornosti až radikálnou zmenou miesta človeka v kozme. Zanedbateľnosť človeka zoči-voči nesmiernemu rozsahu vesmíru a prienik do hlbín ľudského organizmu a duše núti človeka k novému sebaapochopeniu a k hľadaniu nového miesta vo svete. Pascal odmieta ideu sveta ako domu, v ktorom sa človek môže bezpečne zabývať, a hľadá momenty, vďaka ktorým je naoko bezvýznamná ľudská bytosť jedinečná. Hoci Pascal tvorí nový obraz sveta, ktorý zodpovedá pozícii moderného človeka, nový kozmologický domov pre človeka už nehľadá.³⁶

Spôsob, akým Pascal uchopil problém človeka, je Buberovi blízky, keďže on sám sa zaoberal podobným problémom. Otázku významu človeka v nesmiernom, neprebádanom a nebezpečnom kozme, v potenciálne neobmedzenom časopriestore, pochopil ako kľúčovú otázku modernity. Buber sa pri odpovedi na túto otázku inšpiroval Kantom, vďaka ktorému nahradil metafyzický a prírodovedný prístup k problému času a priestoru antropologickým prístupom. Hoci mu Kant neposkytol vyčerpávajúcu odpoveď na vzťah človeka ku kozmickým sféram, poskytol mu východisko, keď otázku nasmeroval na človeka samého. Túto reorientáciu považuje Buber za produktívnu aj pre Pascalovu filozofiu. Kant pomáha položiť otázku miesta človeka v kozme zmysluplným spôsobom: „Kantova odpoveď Pascalovi by sa dala formulovať asi takto: to, čo k tebe prichádza zo sveta a desí ťa, tajomstvo jeho priestoru a času, je tajomstvom tvojho vlastného pochopenia sveta a tajomstvom tvojho vlastného bytia. Tvoja otázka Čo je človek? je teda skutočná otázka, na ktorú musíš hľadať odpoveď“.³⁷ Pre Bubera je najpodstatnejšia skutočnosť, že poriadok a zmysel kozmu treba hľadať v úzkej spojitosti s človekom, kozmológia a antropológia sú dve strany toho istého problému.³⁸

³⁵ Ibid., s. 320.

³⁶ Ibid., s. 324.

³⁷ Ibid., s. 329.

³⁸ Buberova kombinácia antropológie a kozmológie smeruje k akémusi „úctivému stretu so svetom okolo nás“. Porov. Vydra, A.: O dotýkaní, ktoré neuchopuje. *Filozofia*, 62, (5), 2007, s. 454.

Hoci Buber nepochybuje o tom, že práve Kant umožnil modernej filozofii odhaliť antropologickú podstatu problémov, ktoré sa predtým riešili bez súvislosti s problémom človeka, Kantovu odpoveď na antropologickú otázku nepovažuje za uspokojivú. Kant síce správne identifikoval kľúčovú otázku modernej filozofie, no k odpovedi na ňu pristúpil neadekvátnym spôsobom. Podľa Bubera Kant nerešpektoval zásadnú charakteristiku filozofickej antropológie, ktorá sa od iných vied o človeku líši tým, že sa usiluje uchopiť problém človeka v jeho celkovosti. Filozofická antropológia nesmie nasledovať metodiku vied, ktoré sa zameriavajú na vybrané momenty človeka a jeho bytia a skúmajú ich v izolácii od iných momentov. Ak má byť otázka Čo je človek? zodpovedaná podstatným spôsobom, nemôže odpoveď spočívať len v syntéze parciálnych odpovedí z rôznych oblastí. Kant sa však vybral práve touto cestou, keď sa zameral na partikulárne črty bytia človeka a antropologickú otázku v jej pôvodnej celkovosti ponechal nezodpovedanú. Keď Kant skúma rôzne aspekty ľudského bytia, ako fantáziu, úprimnosť, lož či sny, zaoberá sa parciálnymi problémami a celkový problém stráca zo zreteľa.³⁹ Preto jeho odpoveď na otázku Čo je človek? nemôže byť smerodajná pre filozofickú antropológiu 20. storočia. Buber a dialogická filozofia preberajú Kantovu otázku a jej zakotvenie v centre filozofie, no hľadajú vlastnú odpoveď, ktorá nesúvisí s Kantovými pokusmi o riešenie problému človeka.

Buber považuje za potrebné zdôrazniť skutočnosť, že ani u neskorších predstaviteľov nemeckého idealizmu sa nepodarilo zodpovedať antropologickú otázku spôsobom, na ktorý by dialogická filozofia mohla nadviazať. Sústreďí sa najmä na trajektóriu Hegelovho antropologického skúmania a ukazuje, ako po sľubných začiatkoch smeruje k neproduktívnej abstrakcii. Hoci mladý Hegel koriguje Kantov prístup k odpovedi na antropologickú otázku tým, že odmieta skúmanie jednotlivých aspektov ľudského bytia a zameriava sa na „jednotu celého človeka“,⁴⁰ jeho skúmanie sa postupne depersonalizuje a orientuje na abstraktný univerzálny rozum. Hegelove vrcholné diela tak charakterizuje zásadný odklon od antropologického ukotvenia filozofie.⁴¹ U Hegela tiež dochádza k filozofickej konštrukcii nového „domu vo svete“ pre človeka, ktorého moderné vedecké objavy a ich filozofická reflexia zbavili starých istôt. Tento pokus resuscituje antické a stredoveké ambície umožniť človeku nájsť pevné miesto v neistom kozme. Hegel tak prichádza s filozofickou iniciatívou, ktorá podľa Pascala, Kanta i Bubera už nemá význam.

³⁹ Buber, M.: *Das Problem des Menschen*, s. 310–311.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 330.

⁴¹ *Ibid.*, s. 329.

4. Kant a otázka moderného sociálneho mysliteľa

Popri filozoficko-náboženských a antropologických témach sa Buber venuje Kantovi aj v súvislosti so sociálnym myslením. V inauguračnej prednáške *Požiadavka ducha a dejinná skutočnosť*, ktorú predniesol v roku 1938 na Hebrejskej univerzite v Jeruzaleme, sa zameriaval na charakteristické znaky sociálneho mysliteľa. Ako východisko si zvolil kritiku súdobých nemeckých sociológov, ktorí definovali sociológiu ako objektívnu vedu bez hodnotového náboja.⁴² Buber zastáva stanovisko, podľa ktorého je sociológia filozofickou disciplínou – sociálnou filozofiou –, ktorej cieľom je dosiahnuť sociálnu zmenu.⁴³ Tento prístup nepovažuje za novátorský, pretože myslitelia, ktorí stáli pri zrode modernej sociológie, ju chápali práve v tomto duchu. Henri de Saint-Simon, Auguste Comte či Lorenz von Stein rozvíjali sociológiu ako sociálnu kritiku s cieľom napraviť problematické nastavenie sociálnych štruktúr.⁴⁴ Zdrojom sociologického myslenia bolo teda povedomie sociálnej krízy.

Podľa Buberovej vízie je úlohou sociálneho mysliteľa podnietiť sociálnu zmenu a teoretickým vkladom prispieť k riešeniu sociálnych problémov. Preto treba zodpovedať otázku, v akom vzťahu má byť sociálny mysliteľ k politickej moci, ktorá je kľúčovým faktorom pri presadzovaní sociálnej zmeny. Pri pohľade do dejín Buber identifikuje tri základné prístupy k nastaveniu tohto vzťahu, ktoré spája s Platónom, Kantom a starozákonným prorokom Izaiášom. Platónov prístup spočíva vo fúzii politického a filozofického princípu, čo v praxi znamená, že sociálne myslenie i politickú moc reprezentuje tá istá osoba. To možno realizovať dvomi spôsobmi: buď sa sociálny mysliteľ stane vládcom, alebo si vládca osvojí princípy a životné poslanie sociálneho mysliteľa. Fúzia filozofického a politického princípu sa však v reálnom živote neosvedčila, príkladom sú neúspešné pokusy Platónových žiakov Diona a Kallippa uskutočniť tento ideál v Syrakúzach. Ich politické zlyhania a vzájomný konflikt, ktorý skončil Dionovou smrťou, boli prejavom hlbších problémov, ktoré obsahuje myšlienka filozofa vládcu.⁴⁵

Druhý prístup ku vzťahu sociálneho mysliteľa a politickej moci reprezentuje Kant, ktorý odmieta zlúčenie filozofie a politiky v jednej inštancii. Kant poukazuje na skutočnosť, že výkon politickej moci neprospieva slobodnej činnosti rozumu, ktorá je zatienená účelovým politickým uvažovaním. V diele *O večnom mieri* sa vymedzuje priamo voči Platónovej koncepcii⁴⁶ a kritizuje presvedčenie, že filo-

⁴² Buber, M.: Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit. In *Werke*, Bd. 1 – 3. München: Kösel & Lambert Schneider, 1962, Bd. 1, s. 1055, s. 1058.

⁴³ *Ibid.*, s. 1058.

⁴⁴ *Ibid.*, s. 1055–1056.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 1061.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 1061.

zofický a politický princíp možno tesne spojiť a udržať v rovnováhe. Praktická skúsenosť ukazuje, že politický princíp preváži a podriadi si filozofický princíp. Preto sa ako vhodné riešenie javí voľnejšia súčinnosť oboch princípov. Úlohou sociálneho mysliteľa je formulovať návrhy sociálnej zmeny a verejne ich predložiť na zváženie politickej moci. Úlohou vládcu je umožniť takúto súčinnosť a predložené návrhy zvážiť: „králi... by sa nemali zbaviť triedy filozofov alebo ju umlčať, mali by filozofom umožniť vyjadriť sa na verejnosti“.⁴⁷ Buberovo hodnotenie Kantovho návrhu vzťahu sociálneho mysliteľa a politickej moci je ambivalentné. Na jednej strane Buber súhlasí s Kantovým odmietnutím Platónovej idealistickej vízie spojenia oboch princípov v jednej osobe, na druhej strane považuje Kantovo riešenie za minimalistické. Pokladá ho za určitú formu rezignácie, ktorá je odrazom Kantovho skeptického pohľadu na možnosti filozofa reálne ovplyvniť politické procesy a docieľiť sociálnu zmenu.⁴⁸ U Kanta je vzdialenosť medzi sociálnym mysliteľom a politickou mocou priveľká a ich vzájomná súčinnosť prislabá. Podľa Buberu má *duch* väčšiu schopnosť preniknúť do oblasti *moci* bez toho, aby sa podriadil jej pravidlám.

Tretí prístup, ktorý je najbližší Buberovej vlastnej predstave súčinnosti filozofického a politického princípu, reprezentuje prorok Izaiáš. Charakteristickou črtou tohto prístupu je oddelenie rolí sociálneho mysliteľa a politického vládcu, pričom úlohou prvého je byť stálym zdrojom „kritiky a požiadavky“ pre druhého.⁴⁹ Sociálny mysliteľ sa však neobracia len na vládcu, ale na všetkých členov spoločnosti, pretože spravodlivá spoločnosť vyžaduje účasť všetkých svojich zložiek. Izaiáš adresuje svoje prorocké poslanstvo vládcovi i ľudu. Vládcovi pripomína, že pôvodcom každej moci je Boh, ktorý je večným kráľom Izraela, a vládcu bude súdiť za to, ako využil politickú moc.⁵⁰ Prorok poukazuje na sociálnu nespravodlivosť a žiada sociálnu spravodlivosť. Keď sa obracia k ľudu, pripomína mu jeho časť zodpovednosti za zlepšovanie sociálnych podmienok. Ľud sa nemá vzdať svojho podielu na tvorbe spravodlivejšej spoločnosti a pasívne očakávať spravodlivosť „zhora“. Buber vidí v Izaiášovej činnosti predobraz činnosti sociálneho mysliteľa svojej doby. Hoci takýto mysliteľ nekoná z Božieho poverenia, jeho úloha je rovnaká ako v prípade proroka: byť hlasom kritiky a požiadavky vo vzťahu k politickej moci i vo vzťahu k tým, ktorí môžu prispieť k sociálnej zmene na rôznych úrovniach spoločnosti.

⁴⁷ Ibid., s. 1061.

⁴⁸ Ibid., s. 1062.

⁴⁹ Ibid., s. 1068–1069.

⁵⁰ Ibid., s. 1066.

5. Polohy a línie Buberovej recepcie

Buberova recepcia Kantovej filozofie má viacero polôh. Raná recepcia počas stredoškolských a vysokoškolských štúdií sa vyznačuje obdivom a vďačnosťou za inšpiráciu počas kritického obdobia osobnej destabilizácie. V tomto období Buber rozširuje svoje znalosti Kantovej filozofie, pričom v centre jeho záujmu je dielo *Prolegomena ku každej budúcej metafyzike*. Pozitívny vzťah ku Kantovi pretrváva aj neskôr, čo dokazuje skutočnosť, že Buber zamýšľal nazvať svoje najznámejšie dielo *Ja a Ty* podľa Kantových *Prolegomen*. Hoci pozitívne momenty nájdeme v celej Buberovej recepcii, čoraz väčší priestor dostáva kritika Kantových pozícií a celkový charakter recepcie sa mení na ambivalentný. Buber sa najskôr vymedzuje voči Kantovej redukcii náboženstva na pomocnú oblasť etiky, potom kritizuje jeho pojem náboženstva a Boha i osciláciu medzi náboženským realizmom a antirealizmom. Odmietá Kantovu nedostatočnú odpoveď na antropologickú otázku, ako aj jeho skeptický prístup k možnosti vplyvu sociálneho myslenia na politickú moc. Pozitívne momenty, ktoré sa vyskytujú paralelne s kritickou líniou recepcie, sú ocenenie Kantovho umiestnenia antropológie do centra modernej filozofie a súhlas s jeho odmietnutím syntézy filozofického a politického princípu. V afirmatívnej recepcii Kantovho dôrazu na antropologickú otázku rezonuje Buberova pozitívna skúsenosť s Kantom v krízach mladosti.

V Buberových spisoch, v ktorých sa podrobnejšie venuje Kantovi, sme identifikovali tri hlavné tematické línie. Prvá je filozofickónáboženská a zameriava sa na dva základné momenty. Prvým je kritika Kantovho podriadenia náboženstva etike, ktoré Buber vníma ako dysfunkčnú inštrumentalizáciu náboženstva. Kant prezentuje reduktívny pojem náboženstva ako oblasti, ktorá môže byť využitá na podnietenie etického konania. Mnohé aspekty náboženstva strácajú dôležitosť a pojem Boha sa zužuje. Druhým momentom je analýza Kantovej oscilácie medzi náboženským realizmom a antirealizmom. Kantov reduktívny pojem náboženstva a Boha ho predisponuje k príklonu k antirealistickej paradigme, ktorá sa vyskytuje naprieč jeho tvorbou. Kantovou filozofiou náboženstva sa však vinie aj realistická línia, ktorá sa posilňuje v neskorom diele. Táto línia Bubera prirodzene zaujíma, pretože Kant sa od „boha filozofov“ dostáva k „Bohu Abraháma“ a integruje do pojmu Boha osobné a dialogické charakteristiky. Kant si však realistický pojem Boha neosvojí bezvýhradne a jeho vzťah k otázke skutočnosti Boha zostáva nejednoznačný. Buber poukazuje na podobnú osciláciu medzi antirealizmom a realizmom v tvorbe kľúčovej postavy novokantovstva Hermanna Cohena.

Druhá línia Buberovej recepcie je antropologická a sústreďuje sa na otázku Čo je človek?, ktorú Kant zvýraznil bezprecedentným spôsobom. Buber oceňuje

Kantov dôraz na rolu človeka v kríze modernity, ktorú spôsobili nové vedecké objavy v rovine makrokozmu i mikrokozmu. Kant nachádza spôsob, ako zachovať jedinečnosť človeka zoči-voči nesmiernym sféram, ktoré ho obklopujú, bez toho, aby sa uchýlil k predmodernej snahe o konštrukciu metafyzického „domu vo svete“. Kant potvrdzuje líniu Pascalovho skúmania neistého postavenia človeka v kozme a otvára tomuto skúmaniu nové horizonty. Antropologizuje kozmologické otázky, ktoré Pascala i mladého Bubera uvrhli do existenciálnej krízy. Problém Kantovho antropologického uvažovania spočíva v tom, že mu chýba celkové zameranie. Na antropologickú otázku, ktorú položil, dokáže odpovedať iba z parciálnych hľadísk, no nedokáže filozoficky reflektovať jednotu celého človeka. Práve to je podľa Bubera hlavným poslaním filozofickej antropológie, ktorá sa od ostatných vied o človeku odlišuje prekonaním parciálneho záberu. Pre diaľogickú filozofiu teda Kantova odpoveď nemôže byť smerodajná, riadiť sa môže len jeho otázkou.

Tretia línia recepcie sa zameriava na sociálne myslenie, pričom Buber vníma sociálnu kritiku, sociálnu filozofiu a sociológiu ako tri aspekty toho istého projektu. Odmietá koncepciu sociológie ako objektívnej empirickej vedy a žiada návrat k jej kritickým koreňom. Ústrednou otázkou je rola sociálneho mysliteľa pri politickom presadzovaní sociálnych zmien. Táto otázka má aj existenciálny rozmer, keďže Buber po emigrácii z nacistického Nemecka nanovo hľadá zmysel svojho pôsobenia v role sociálneho mysliteľa. Pri skúmaní vzťahu sociálneho mysliteľa k politickej moci vníma Kanta ako predstaviteľa jednej z dvoch krajností. Na jednu krajnosť, ktorou je Platónov návrh fúzie filozofického a politického princípu, reaguje Kant druhou krajnosťou – minimalistickou verziou komunikácie sociálneho mysliteľa s politickou mocou. Sociálny mysliteľ verejne predkladá svoje návrhy sociálnych zmien, no neangažuje sa v priamej spolupráci či konfrontácii s politickou mocou. Buber situuje svoj prístup k otázke vzťahu sociálneho mysliteľa a politickej moci medzi tieto dve krajnosti a žiada, aby sociálny mysliteľ pôsobil ako korektív vládnucej moci i širšej spoločnosti a neustále pripomínal potrebu budovania spravodlivej spoločnosti.

Z celkovej perspektívy môžeme povedať, že Buberovo celoživotné vyrovnanie sa s Kantom sa týka kľúčových tém jeho vlastného myslenia. Antropologické, filozofickónáboženské a sociálnofilozofické témy definujú základný rámec jeho filozofického uvažovania. Hoci sa Buber jasne vymedzil voči nemeckému idealizmu, nemožno tvrdiť, že by jeho recepcia Kanta bola len protestnou reakciou. Táto ambivalentná recepcia má viacero polôh a kritická línia sa v nej vinie paralelne s afirmatívnou líniou. Kant však bol podľa Bubera mysliteľom, ktorého charakterizovala značná intelektuálna neistota, ktorú sa mu nepodarilo odstrániť ani v neskorom diele.

Bibliografia

- Bizoň, M. (2017). *Vzájomnosť medzi Ja a Ty. Dialogická filozofia Martina Bubera*. Trnava: UCM.
- Buber, M. (1960). *Begegnung. Autobiographische Fragmente*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Buber, M. (1962). Das Problem des Menschen. In *Werke*, Bd. 1 – 3. München: Kösel & Lambert Schneider, Bd. 1, 307–407.
- Buber, M. (1962). Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie. In *Werke*, Bd. 1 – 3. München: Kösel & Lambert Schneider, Bd. 1, 503–603.
- Buber, M. (1962). Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit. In *Werke*, Bd. 1 – 3. München: Kösel & Lambert Schneider, Bd. 1, 1053–1069.
- Buber, M. (1978). Religion als Gegenwart. In Horwitz, R. (Ed.): *Buber's Way to I and Thou*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 43–153.
- Buber, M. (2001ff). Zu Schopenhauers Lehre vom Erhabenen. In *Werkausgabe*, Bd. 1 – 22. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, Bd. 1, 131–147.
- Buber, M. (2001ff). Aufstellung der von Buber 1896 – 1901 belegten Universitätsveranstaltungen. In *Werkausgabe*, Bd. 1 – 22. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, Bd. 1, 301–304.
- Casper, B. (2002). *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Dörflinger, B. (2019). Čo požaduje Kantova filozofia náboženstva od historických náboženstiev. *Studia Philosophica Kantiana*, 8, (1), 3–13.
- Friedman, M. (1991). *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber*. New York: Paragon House.
- Friedman, M. (2002). *Martin Buber. The Life of Dialogue*. London/New York: Routledge.
- Horwitz, R. (1978). *Buber's Way to I and Thou*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Kupš, T. (2016). Idea Boha v Opus postumum. *Studia Philosophica Kantiana*, 8, (5), 32–41.
- Lothstein, A. S. (1996). To be is to be relational: Martin Buber and John Dewey. In M. Friedman (Ed.): *Martin Buber and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press, 33–50.
- Meister, C. (2009). *Introducing Philosophy of Religion*. London/New York: Routledge.
- Rotenstreich, N. (2009). *Immediacy and its Limits: A Study in Martin Buber's Thought*. Chur: Harwood Academic Publishers.

- Schmidt, G. G. (1995). *Martin Buber's Formative Years: From German Culture to Jewish Renewal, 1897 – 1909*. Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press.
- Shapira, A. (1999). *Hope for Our Time. Key Trends in the Thought of Martin Buber*. Albany: State University of New York Press.
- Šajda, P. (2013). *Buberov spor s Kierkegaardom. O vzťahu náboženstva k etike a politike*. Bratislava: Kalligram.
- Šajda, P. (2020). Buber and German Idealism: Between Philosophical Anthropology and Philosophy of Religion. In Stewart, J. (Ed.): *The Palgrave Handbook of German Idealism and Existentialism*. London: Palgrave Macmillan.
- Theunissen, M. (1984). *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Tomašovičová, J. (2008). Vynáranie vznešeného. *Filozofia*, 63, (7), 592–599.
- Vydra, A. (2007). O dotýkaní, ktoré neuchopuje. *Filozofia*, 62, (5), 451–456.
- Wachinger, L. (1970). *Der Glaubensbegriff Martin Bubers*. München: Max Hueber.
- Werner, H.-J. (1994). *Martin Buber*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Wyschogrod, E. (1996). The Demise of the *Aufhebung* and the Rise of the Between: From Ethics to Philosophy of Religion in Martin Buber. In Olivetti, M. M. (Ed.): *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*. Padova: CEDAM, 1996, 727–746.

doc. Peter Šajda, PhD.

Katedra filozofie

Filozofická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave

Trnava, Slovenská republika

peter.sajda@truni.sk

Kantian Motives in the Philosophy of Sport

Abstract: The paper focuses on the problem of the relationship between Kant's philosophy and modern philosophical opinions on the nature of sport. It turns out that several elements of Kant's ethics, aesthetics as well as moral philosophy can be used in reflections on sports competition, however, not to the same extent.

Keywords: Kant, Philosophy of Sport, Ethics, Aesthetics, Perpetual Peace

Kantovské motívy vo filozofii športu

Abstrakt: Príspevok sa sústreďuje na problém vzťahu Kantovej filozofie k moderným filozofickým názorom na povahu športu. Ukazuje sa, že viaceré prvky Kantovej etiky, estetiky, ako aj sociálnej filozofie sú využiteľné pri úvahách o športovom súboji, aj keď nie všetky v rovnakej miere.

Kľúčové slová: Kant, filozofia športu, etika, estetika, večný mier

I.

Filozofické reflexie športu ponúkajú množstvo tém a inšpirácií pre historikov filozofie, ako aj pre tých autorov, ktorí sa usilujú dať filozofii športu systematický charakter. Najčastejšie sa v súvislosti so športom nazeraným z filozofického uhla pohľadu akcentujú jeho etické a estetické súvislosti. Neodmysliteľnou súčasťou športu, hier a telovýchovných aktivít sú však aj také charakteristiky, ktoré sú predmetom záujmu sociálnej a politickej filozofie, filozofickej antropológie alebo teórie kultúry (prirodzene, zoznam tém nie je uzavretý). Filozofia športu je teda hraničnou disciplínou, akýmsi priesečníkom, v ktorom sa stretávajú rozličné filozofické motívy a tradície. Niet divu, že pri reakcii na rôzne výzvy a problémy filozofie športu dokážeme vystopovať aj prvky Kantovej filozofie, resp. úvahy pokračujúce v kantovskej línii. Pretože šport je komplexným fenoménom s mnohými parametrami, existuje široká oblasť implementácie kantovského filozofického základu.

Niektoré z atribútov a sprievodných znakov vrcholového aj rekreačného športu priam nabádajú pozrieť sa na nich prostredníctvom Kantovej filozofickej koncepcie. Za úvahu napríklad stojí miesto športu s ohľadom na vzťah medzi prírodou a kultúrou, ak ho chápeme ako fyzickú aktivitu v určitom sociálno-kultúrnom rámci. Samostatnou kapitolou je aplikácia pojmu účelu či účelnosti s prihliadnutím na oblasť športu.

V nasledujúcom texte naznačím a zdôvodním zmysluplnosť takeého nazerania na problémy v oblasti filozofie športu, ktoré je ovplyvnené Kantovou kritickou filozofiou, so špeciálnym dôrazom na jeho etické, estetické a sociálno-politické úvahy.

II.

Pri koncipovaní a riešení problémov filozofie športu má špeciálne miesto Kantova etická teória. Niektorí autori z radov filozofov športu pripúšťajú vplyv Kantovej filozofie, zvlášť pri koncipovaní etiky športu, no neostávajú pri nekritickej reprodukcii Kantových myšlienok. Výsledkom je obohatenie kantovského základu o novšie vplyvy. Napríklad J. Court a V. Gerhardt, ktorí sa hlásia ku kantovskej tradícii, sú prívržencami funkcionálneho prístupu, ktorý sa usiluje získať maximy morálneho konania výhradne z vnútornej logiky samotného športu, nie z externých zdrojov ukotvenia morálky. Sú to rôzne funkcie hry a súťaženia, ktoré poskytujú mravné kánony, na ktorých celkovo spočíva šport.¹

V literatúre sa dokonca môžeme stretnúť s aplikáciou formulácií Kantovho kategorického imperatívu na podmienky športov a hier. Jednou z možností je nasledovná formulácia: „Zúčastni sa hry tak, aby si hru nikdy nepovažoval iba za prostriedok k cieľu, ale vždy zároveň ako cieľ samotný.“² Inou verziou by mohlo byť nasledovné: *konaj v súlade s maximou, ktorú by mohol chcieť nasledovať každý, kto vstúpi do súťaže proti tebe*.³ Samozrejme, v tomto duchu by sme mohli pokračovať a ponúkať ďalšie variácie, ktoré by zahŕňali zmienku o ďalších hráčoch, celej hráčskej komunite atď. Nie je to však nevyhnutné k tomu, aby sme dokázali posúdiť využiteľnosť Kantovej etickej teórie v oblasti filozofie športu. Kantovský etický diskurz obsahujúci pojmy prostriedkov a cieľov sa netýka iba realizácie samotnej hry športovcami a vzájomného rešpektu medzi nimi, ale aj širšieho športového kontextu, napríklad otázky trénerstva, resp. vzťahu trénera k svojim zverencom⁴,

¹ Pawlenka, C.: Philosophy of Sport in Germany: An Overview of Its History and Academic Research. *Journal of the Philosophy of Sport*, 37, (2), 2010, s. 273.

² Lopez Frias, F. J.: A Kantian View of Suits' Utopia: 'A Kingdom of Autotelically-Motivated Game Players'. *Journal of the Philosophy of Sport*, 44, (1), 2017, s. 147.

³ Pawlenka, C., ibid.

⁴ J. Fry s prihliadnutím na kantovský pojem *riše účelov* analyzoval a hodnotil rôzne praktiky vys-

činnosti rozhodcov, fenoménu fanúšikovstva, vzťahov športovcov a verejnosti a pod. Ak sa v súvislosti s etickým posudzovaním práce trénerov zameriame na Kantov príkaz zaobchádzať s inými ľuďmi ako s cieľmi, nie ako s čírymi prostriedkami, vzniká otázka, nakoľko to postačuje v reálnych situáciách trénerskej praxe. Je potrebné brať ohľad na to, že mnohé problémy súvisiace s tréňovaním „sú natolko komplexné, že tréneri potrebujú využívať väčší rozsah mravných zdrojov, nielen tento jediný princíp, alebo prinajmenšom potrebujú konkrétny návod, ako by mala byť Kantova formula aplikovaná v rôznych kontextoch.“⁵

Zladovanie zásad kantovskej etiky s hlavnými motiváciami sprevádzajúcimi športové zápolenie nie je úplne bezproblémové. Na jednej strane stojí Kantovo chápanie mravných aktérov, konajúcich slobodne, autonómne a racionálne v súlade so zákonmi morálky a s prihliadnutím na iných aktérov, považovaných tak tiež za slobodné a racionálne bytosti, ktoré sú účelmi a nie prostriedkami konania. Na druhej strane máme do činenia s cieľom zvíťaziť, prevýšiť a zdolať protivníka v športovom súboji. Ako je možné prekonať túto disproporciu? H. Reidová poukazuje na to, že športové víťazstvo nie je možné v kantovských termínoch ustanoviť ako všeobecný cieľ, pretože nie je možné požadovať, aby vyhral každý účastník takej hry, ktorá môže mať iba jedného víťaza. Je však možné, aby sme „racionálne žiadali, aby sa každý *usiloval* zvíťaziť v hre, a týmto spôsobom dospieť k životaschopným princípom športovej etiky.“⁶ Požiadavka na vytvorenie možnosti usilovať sa o víťazstvo je v súlade s kantovskými etickými princípmi, pričom zameralie sa na víťazstvo nemusí byť v konflikte s takto formulovanou požiadavkou (ide viac-menej o modifikáciu známej zásady tolerancie: *nesúhlasím s tvojimi názormi, ale urobím všetko pre to, aby si ich mohol vysloviť*).

Keďže šport je vo väčšine prípadov spojený s interakciou medzi hráčmi a s činnosťou, ktorá má fyzický základ, významnou sa stáva antropologicky postavená otázka prirodzených ľudských sklonov, vplývajúcich na obľúbenosť hier a športových aktivít. Ide o otázku prejavov prírody či prirodzenosti človeka v spoločenskom rámci. Kant vo svojej *Antropológii z pragmatického hľadiska* uvažuje o spoločných rysoch rôznych hier, akými sú udieranie do lopty, zápasenie, bežecké preteky, ale aj šach, kartové hry či vrhanie kociek. To, čo ich napriek odlišnostiam v pravidlách a realizácii spája dohromady, je skutočnosť, že sú nevedomým prejavom pudenia k odvážnym činom a meraniu si síl s inými ľuďmi, ktoré je iniciované múdrou prírodou. Nereflektovaným zámerom týchto aktivít je snaha, aby

kytujúce sa v činnosti trénerov športových kolektívov. Blížšie pozri: Fry, J. P.: *Coaching a Kingdom of Ends*. *Journal of the Philosophy of Sport*, 27, (1), 2000, s. 51–62.

⁵ Simon, R. L.: *The Ethics of Sport: What Everyone Needs to Know*. New York: Oxford University Press, 2016, s. 165.

⁶ Reid, H. L.: *Introduction to the Philosophy of Sport*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2012, s. 115.

v ľuďoch neochabovala prirodzená životná sila. Kant odhaľuje pravú povahu hry, a aj keď sú dvaja súperi presvedčení, že hrajú proti sebe,

v skutočnosti príroda hrá s nimi oboma, o čom ich rozum veľmi jasne presvedčí, ak uvážia, ako zle boli prostriedky, hodiace sa k ich cieľom, nimi vybraté. Ale dobré rozpoloženie, ktoré pociťujú, pokiaľ sú týmto spôsobom stimulovaní, [...] je z toho istého dôvodu príčinou sklonu k prudkej a dlhotrvajúcej vášni.⁷

Na zaujímavé súvislosti narazíme, ak neberieme do úvahy šport iba ako bližšie nediferencovaný, všeobecne chápanú entitu, ale podrobíme komparatívnej analýze rôzne druhy športov. Špeciálnu pozornosť si zaslúžia napr. kolektívne športy, resp. športy, v ktorých je možné identifikovať priamych súperov. Disponujú osobitnou formou kompetitívnosti a štruktúrou vzťahov.⁸ Niektoré športy boli podrobené kritike z hľadiska ich morálnej hodnoty. Diskusia medzi teoretikmi športu sa rozvinula v prípade bojových športov, zvlášť pokiaľ ide o tzv. zmiešané bojové umenia, t. j. o šport, ktorý pripúšťa plný fyzický kontakt medzi súpermi, celú paletu úderov, chvatov, kopov a kombináciu prvkov rôznych iných bojových športov, vykonávaný s minimom pravidiel, ale aj s veľkým rizikom zranenia, zapríčineným zo strany protivníka.⁹ Je otázne, nakoľko sa s bojovými športmi (bojovými umeniami) ako hlavný cieľ identifikuje úsilie fyzicky zdolať protivníka či dokonca mu nejako ublížiť. Interpretácie nie sú v tomto zmysle jednotné, vyskytujú sa aj obhajujúce stanoviská, ktoré aj bojovým umeniam pripisujú tú istú motiváciu ako iným športom, t. j. získať čo najviac bodov a pod. Otázkou ostáva, či aj v takomto chápaní nie sú dané športy v rozpore (nielen) s kantovskou etickou teóriou, kategorickým imperatívom či chápaním inej bytosti (športovca) nie ako prostriedku, ale predovšetkým ako cieľa. Podobne to platí aj pre iné, predovšetkým kolektívne športy, v ktorých dochádza k intenzívnejšiemu kontaktu medzi hráčmi (hokej, americký futbal a pod.).¹⁰ Ukazuje sa tu potreba citlivého nastavenia štandardov fair play. Diskusia teda nesmeruje len k etickej evaluácii športov a hier, ale aj k výzvam a návrhom, ako by bolo možné tieto športy reformovať.¹¹

⁷ Kant, I.: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000, s. 99–100.

⁸ V rámci teórie športu je možné sa stretnúť aj s prácami, ktoré ľahšou popularizačnou formou ukazujú na filozofické aspekty niektorých športov a hier. Aj keď ich teoretická hodnota nie je príliš vysoká, občas naznačujú význam Kantovej filozofie pre formovanie filozofických úvah o športe. Pozri napr. Santerre, Ch.: Towards a Kantian Hockey. In Baillargeon, N. – Boissinot, Ch. (Eds.). *Hockey and Philosophy*. Ottawa: The University of Ottawa Press, 2015, s. 205–222.

⁹ Pozri napr. Kershner, S. – Kelly, R.: Rights and Consent in Mixed Martial Arts. *Journal of the Philosophy of Sport*, 47, (1), 2020, s. 105–120.

¹⁰ Pozri napr. Sailors, P. R.: Personal Foul: An Evaluation of the Moral Status of Football. In *Journal of the Philosophy of Sport*, 42, (2), 2015, s. 269–286.

¹¹ Russell, J. S.: Competitive Sport, Moral Development and Peace. In Torres, C. R. (Ed.). *The*

III.

Neodmysliteľnou súčasťou športových aktivít je ich chápanie v zmysle estetických kategórií. Aplikovateľné sú napr. pojmy krásy, vznešenosti či geniality. Nie je nič výnimočné charakterizovať športový výkon, akciu, zápas či podujatie ako pekné, efektné, „oku lahodiace“, prípadne iným prívlastkom, ktorý evokuje estetický zážitok porovnateľný s recepciou umeleckého diela. Posudzovanie športu z hľadiska estetických kvalít, predovšetkým so zámerom identifikovať niečo, čo disponuje krásou, je vecou estetického postoja. Ide však o to, do akej miery je možné estetický rozmer športu stotožniť s umením. Predstavuje šport z estetického hľadiska niečo výnimočné? A na druhej strane: dá sa vôbec redukovat' pôžitok z realizácie a reflexie športového výkonu (podujatia a pod.) na estetický vzťah?

Ak sa na tento problém dívame prostredníctvom Kantovej estetickej teórie, narážame na určité úskalia. Ide predovšetkým o uplatnenie pojmov nezainteresovanosti a účelnosti bez účelu, ktoré sprevádzajú estetický súd vkusu.

Podľa A. Edgara pri striktnom uplatnení Kantovej estetiky sa pre adekvátne chápanie športu ukazujú dva základné problémy. Prvý spočíva v tom, že estetika postavená na nezainteresovanosti súdu vkusu by pôsobila triviálne, pretože takýto postoj je možné zaujať voči čomukoľvek, či už ide o posudzovanie krásy „jablka, áut či matematických dôkazov. To, že niekto dokáže posudzovať šport esteticky, nie je nič výnimočné a nakoniec to vôbec nevypovedá o špeciálnej kvalite športu.“¹² Okrem toho je nanajvýš otázne, či úplná nezainteresovanosť účastníkov a recipientov športového súboja je v princípe vôbec možná, či sa tým nevytráca niečo pre šport typické. Druhým problémom je to, či a ako je možné také estetické hodnotenie, ktoré by bolo špecifické len pre šport. Je vôbec šport „osobitnou výzvou pre estetické posúdenie?“¹³ Táto nejednoznačnosť vyústila až do diskusie, či vôbec môžeme a máme do filozofickej teórie športu prenášať estetické kategórie, a to špeciálne tie, ktoré by šport radili do oblasti umenia.¹⁴ Otázkou tiež ostáva, či je možné uchopiť šport ako síce estetickú, ale nie umeleckú disciplínu. V každom prípade, estetická hodnota športu sa ukazuje ako nedostatočná pre vymedzenie športu ako takého. To, čo sa pri prílišnom dôraze na estetizáciu športu vytráca, je moment súťaženia, potenciálnej výhry alebo naopak zlyhania a pod., teda prvky podstatné pre chápanie športu.

Ak by sme sa predsa len pokúšali šport zaradiť medzi umenia v kantovskom chápaní, je potrebné brať do úvahy Kantovo rozlíšenie medzi hodnotnejšími

Bloomsbury Companion to the Philosophy of Sport. London: Bloomsbury Publishing, 2014, s. 240–242.

¹² Edgar, A.: *Aesthetics of Sport*. In McNamee, M. – Morgan, W. J. (Eds.). *Routledge Handbook of the Philosophy of Sport*. London, New York: Routledge, 2015, s. 72.

¹³ Ibid.

¹⁴ Pozri *ibid.*, s. 72–78.

krásnymi umeniami na jednej strane a menej hodnotnými príjemnými umeniami na strane druhej. Krásne umenia podľa Kantovej *Kritiky súdnosti* patria k predstavám, ktoré sú účelné samy osebe, a hoci v tomto prípade ide o tzv. účelnosť bez účelu, krásne umenia podľa Kanta podporujú „kultúru duševných síl k družnému oboznamovaniu sa“.¹⁵ Príjemné umenia naopak súvisia iba s pôžitkom, nepredstavujú trvalú hodnotu a nestimulujú premýšľanie (typickým príkladom je spoločenské stolovanie okorenené nezáväznými rozhovormi v príjemnej atmosfére). Ukazuje sa, že miesto športu by sme mali hľadať skôr medzi príjemnými umeniami. Kant v prípade kritérií kladených na krásne umenia uvažoval ako o vnímateľnej forme, tak aj o obsahu, ktorý súvisí s ideami. Umelecké dielo krásneho umenia by totiž malo podnecovať estetické idey uskutočňované cestou slobodnej hry poznávacích schopností. V tomto smere môžeme vysloviť pochybnosť, či športový výkon (podujatie, zápas atď.) spĺňa túto požiadavku, pretože aj keď disponuje vnímateľnou formou, zlyháva práve v prípade spomínaného uplatnenia slobodnej hry poznávacích schopností. Preto nie je možné postaviť šport na úroveň krásnych umení.

Ako v prípade krásnych umení, tak aj v kontexte príjemných umení Kant vyzdvihuje ich spoločenskú a komunikovateľnosť. Ide celkom prirodzene o atribúty, ktorými disponuje aj šport. Pripomeňme, že Kant delil umenia na základe analógie s hovorením, resp. s komunikačným aktom. Na to, aby si ľudia medzi sebou sprostredkovávali svoje myšlienky a pocity, využívajú rôzne vlastnosti verbálnej aj nonverbálnej komunikácie. Len spojenie slov, posunkov a tónov podľa Kanta predstavuje úplné vyjadrenie hovoriaceho, iba s prihliadnutím na tieto tri faktory môžeme hovoriť o komunikačnom akte. Kantovo vymedzovanie umenia prostredníctvom analógie s komunikáciou nie je náhodné, najmä ak prihliadneme na významnú úlohu tzv. spoločného zmyslu (*sensus communis*) pri recepcii estetických kvalít. Intersubjektívnosť je teda zahrnutá do centra úvah o umení, kráse, vznešenom a pod. A práve pojem spoločného zmyslu tvorí cenný inšpiračný zdroj pre reflexiu športu ako špecifického produktu intersubjektívnych (a komunikačných) ľudských aktivít. Charakter športovej súťaže, zápasu, súboja a pod. je determinovaný spoločenským a komunikačným základom.

IV.

Žiaden šport (hlavne vrcholový) sa neodohráva v kultúrnom, spoločenskom, politickom a ekonomickom vákuu. To sa prejavuje v organizačnej rovine športu, ktorá zahŕňa množstvo vzťahov smerom dovnútra aj vonok. Z globálneho hľadiska si azda najväčší ohlas získala idea olympijských hier.

¹⁵ Kant, I.: *Kritika soudnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2015, s. 141.

Kantove úvahy o človeku a spoločnosti je bez výraznejších prekážok možné napojiť na myšlienku olympizmu a olympijských hier, ktorá sa zrodila v lone antickej gréckej kultúry. Dá sa dokonca povedať, že ideové východiská novovekej filozofie a etiky, ktoré okrem iného reprezentuje aj Kantovo dielo, vdýchlo olympijskej tradícii nový život, bližší súčasnému človeku a rešpektujúci sociálne determinanty modernej spoločnosti. Jedným z najdôležitejších atribútov olympijských hier ako najväčšieho organizovaného športového podujatia je jeho spojenie so stavom mieru medzi štátmi. To predpokladá ďalšie dôležité východiská, ktoré sú potrebné pre zabezpečenie mierového stavu a spolupráce medzi ľuďmi a národmi. H. Reidová¹⁶ pripomína tri základné poznatky o povahe mieru, ktorými nás obohacuje myšlienka olympijských hier. Prvým poznatkom je, že stav mieru je potrebné nastoliť zámerne a premyslene – je dôležité doslovne si vyhraď čas a miesto, v ktorom je možné realizovať prímerie, mier zbraní či zastavenie konfliktov.¹⁷ Olympijská súťaž, a v nej prítomná športová rivalita, je trochu paradoxne aktivitou neutralizujúcou spor, ktorý by mohol existovať a často aj existuje medzi súpermi mimo športového kontextu. Druhý poznatok, ktorý nám sprostredkovaná olympijský šport, je ten, že myšlienka mieru sa nevyhnutne spája s myšlienkou rovnosti medzi ľuďmi.¹⁸ Napriek mnohým kultúrnym, etnickým, sociálnym, politickým a iným odlišnostiam či rozdielnemu pôvodu sú si športovci rovní s ohľadom na pravidlá hry, ktorými je šport riadený. Ide tu o špeciálne uplatnenie požiadavky rovnosti pred zákonom. Napokon po tretie: pri príprave, organizácii a priebehu olympijských súťaží je potrebné rešpektovať odlišnosti medzi ľuďmi v rámci širšej, ba čo možno najširšej komunity.¹⁹ Najdôležitejším statusom účastníkov zápasu, hry alebo súťaže je status športovca, nie špecifický status príslušníka rasy, národa, etnika či konfesie.

Všetky tri vyššie spomínané poučenia, ktoré nám o povahe mieru dáva olympijské hnutie, sú plne v súlade s Kantovými úvahami v oblasti etiky a sociálno-politickej filozofie, predovšetkým v súvislosti s pojmami svetoobčianstva a večného mieru. Požiadavka prímeria počas konania hier už v časoch antiky čiastočne súvisela s myšlienkou pohostinnosti vo vzťahu k prichádzajúcim návštevníkom. Kant princíp všeobecnej pohostinnosti (hospitality) povýšil do podoby jedného z nevyhnutných článkov pre nastolenie večného mieru – *svetoobčianske právo sa má obmedziť na podmienky všeobecnej hospitality*.²⁰ Takisto rovnosť s ohľadom na pravidlá (rovnosť pred zákonom) nachádza oporu v Kantovom uvažovaní o večnom mieri,

¹⁶ Reid, H. L.: Olympic Sport and Its Lessons for Peace. *Journal of the Philosophy of Sport*, 33, (2), 2006, s. 205–214.

¹⁷ Ibid., s. 207–209.

¹⁸ Ibid., s. 209–210.

¹⁹ Ibid., s. 211–212.

²⁰ Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 25.

keďže Kant navrhuje chápať vzťahy medzi ľuďmi, t. j. racionálnymi a slobodnými bytosťami, ako zmluvné, špeciálne s jeho preferenciou republikánskeho štátneho zriadenia. Olympijská myšlienka v neposlednom rade podporuje ideu kozmopolitizmu, čo do veľkej miery konvenuje s Kantovými názormi na potrebu a povahu svetoobčianstva. Rivalita v medziach pravidiel, rešpektujúca humanistické a svetoobčianske princípy, je neodmysliteľným prvkom jednak kantovských úvah, ako aj olympijského hnutia. Športový súboj je okrem toho skvelým príkladom kantovskej nedružnej družnosti, kde konflikt a súperenie sú sprevádzané samotnou potrebou ľudí združovať sa, pričom jedno podmieňuje druhé. Prirodzené antagonistické napätie medzi sklonom človeka spolčovať sa a zároveň jeho sklonom vydeľovať sa a súperiť²¹ je motorom rozvoja spoločnosti smerom k morálnemu celku, ale stojí tiež v pozadí stretávania sa s cieľom športovo sa konfrontovať. Výhodou je, že takáto konfrontácia je v porovnaní so skutočným ozbrojeným konfliktom relatívne neškodná, prebieha napriek svojim fyzickým predpokladom skôr v náznakovej, symbolickej rovine. Platí, že v športovom súboji „športovec môže participovať na symbolicko-esteticknej reprezentácii osobného konania a interpersonálneho spoločenstva v jeho najlepšej podobe, bez fyzického, finančného a spoločenského nebezpečenstva, ktoré spôsobujú morálno-hrdinské skutky, ale so zmyslom pre slobodu, pokrok a vzájomný rešpekt. Niet divu, že ľudia majú radi šport.“²²

Osobitnou kapitolou je komercializácia športu, predovšetkým jeho vrcholových podôb. Vrcholový šport ako typický prejav modernej spoločnosti sa stal súčasťou trhových vzťahov, ekonomického úžitku, reklamy rôznych produktov či dokonca politických cieľov. Jedným z dôsledkov je obchod so športovcami, predovšetkým s hráčmi kolektívnych športov, ovplyvňovanie športových aj mimošportových aktivít športovcov zo strany sponzorov a mnoho ďalších prejavov komerčného využitia športu. Je predmetom diskusie, nakoľko tieto procesy smerujú k úplnému zdeformovaniu vnútornej hodnoty športu a vznešených cieľov športových aktivít. Napriek nepopierateľnému vplyvu na rozvoj a popularizáciu športu je faktom, že športovci sú vnímaní ako tovar s príslušnou trhovou hodnotou, jednoducho vyjadriteľnou vo finančných sumách. Jednou z možných interpretácií v kantovskom zmysle je, že ide o nerešpektovanie mravnej dôstojnosti dotknutých osôb, v tomto prípade športovcov. Kant totiž prezentuje stanovisko, v súlade s ktorým je mravné konanie možné len vo vzťahu rozumných bytostí, v ktorom je vôľa rozumnej bytosti považovaná za zákonodarnú, inak by iné rozumné bytosti nemohla považovať za účely osebe. Kant do svojich etických úvah zakomponováva pojem dôstojnosti: rozum teda vzťahuje každú maximu tejto všeobecne zákonodarnej vôle ku každej druhej vôli a rovnako ku každému konaniu voči sebe samému, a to nie kvôli ne-

²¹ Ibid., s. 61.

²² Schmid, W. T.: A Kantian Theory of Sport. *Journal of the Philosophy of Sport*, 40, (1), 2013, s. 107–133.

jakej praktickej pohnútke či budúcemu prospechu, ale na základe idey *dôstojnosti* rozumnej bytosti, ktorá neposlúcha žiaden zákon ako ten, ktorý zároveň sama dáva. V riši účelov má všetko buď *cenu*, alebo *dôstojnosť*. To, čo má cenu, je možné nahradiť aj niečím iným ako *ekvivalentom*, naproti tomu to, čo sa povznáša nad akúkoľvek cenu a čo preto neprípúšťa žiaden ekvivalent, má *dôstojnosť*.²³

Kant pripisuje *trhovou cenu* tomu, čo sa vzťahuje k všeobecným ľudským sklonom a potrebám, *afektívnu cenu* zasa tomu, čo je primerané určitému vkusu (t. j. zapáčeniu sa v neúčelnej hre duševných síl), *dôstojnosť* však iba tomu, čo tvorí podmienku, v súlade s ktorou môže byť niečo účelom samým osebe.²⁴ V prípade dôstojnosti teda nejde o relatívnu či relativizovanú hodnotu, alebo o nejakú kvantitatívne vyčíslenú cenu, je to skôr vnútorná hodnota.

A. Walsh kladie otázku, či komercializácia skutočne vedie k dôsledku, že s vrcholovými športovcami sa zaobchádza iba ako s prostriedkami, tovarom či relatívnou hodnotou (cenou).²⁵ Mohli by sme namietat, že zmluvný obchodný vzťah, ktorý športovca stotožňuje s materiálnou hodnotou, je postavený na báze dobrovoľnosti a predpokladá jeho slobodnú vôľu, nejde teda o nič neetické. Takisto môžeme operovať s málo presvedčivým argumentom, podľa ktorého je finančné ocenenie športovca zároveň vyjadrením úcty voči nemu, presnejšie voči jeho športovým kvalitám. O čosi silnejšie pôsobí pripomienka, že aj keď Kant hovoril o nemožnosti zaobchádzať s iným človekom *iba* ako s prostriedkom a nie ako s účelom samým osebe, nevylučuje to možnosť zaobchádzať s ním *aj* ako s prostriedkom (a samozrejme zároveň vždy aj ako s účelom). V podobnom zmysle môžeme komercializáciu športu obhájiť tým, že sa vždy týka iba športovca ako športovca, nie športovca ako človeka v jeho celku. V každom prípade tu však prinajmenšom ostáva odôvodnené podozrenie, že z etického hľadiska nie je komercializácia športu úplne v poriadku.

V.

Mnohé z vyššie uvedených myšlienok naznačujú, že chápanie športu v duchu Kantovej praktickej filozofie je v princípe možné a má oporu v rôznych Kantových dielach. W. Schmid pri návrhu základov kantovskej teórie športu vychádza systematicky z celkového obrazu Kantovej filozofie. Šport môže byť z Kantovej perspektívy vnímaný

²³ Kant, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha: OIKOYMENH, 2014, s. 53–54.

²⁴ *Ibid.*, s. 54.

²⁵ Walsh, A.: Sport, Commerce and the Market. In McNamee, M. – Morgan, W. J. (Eds.). *Routledge Handbook of the Philosophy of Sport*. London, New York: Routledge, 2015, s. 421.

ako forma ľudskej skúsenosti ponúkajúca príležitosť pre určitý druh ľudského sebazpoznania, ktoré je nedosiahnuteľné prostredníctvom kategórií vedeckého poznania. Taká teória sa vzťahuje na úsilie o konceptualizáciu Kantovho systému ako celku, v ktorom má veda obmedzenú, ale epistemologicky privilegovanú úlohu, etika je v strede a metafyzika je nahradená fenomenológiou ľudského seba porozumenia a sebayjadrenia v rozmanitosti kultúrnych foriem.²⁶

Do tohto obrazu zapadá aj šport ako jedna z foriem, v ktorej sa prirodzené vlohy pretavujú do určitej podoby kultúry. Nie všetky úvahy, ktoré majú kantovský základ, je možné bez výraznejších problémov a úprav aplikovať v oblasti filozofie športu. Jedno je však isté: konfrontácia s Kantovým myšlienkovým svetom ponúka konceptuálne prostriedky pre filozofické uchopenie športu.

Bibliografia

- Edgar, A. (2015). Aesthetics of Sport. In McNamee, M. – Morgan, W. J. (Eds.). *Routledge Handbook of the Philosophy of Sport*. London, New York: Routledge, 69–80.
- Fry, J. P. (2000). Coaching a Kingdom of Ends. *Journal of the Philosophy of Sport*, 27, (1), 51–62.
- Kant, I. (2000). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant, I. (1996). *K večnému mieru*. Bratislava: Archa.
- Kant, I. (2015). *Kritika soudnosti*. Praha: OIKOYMENH.
- Kant, I. (2014). *Základy metafyziky mravů*. Praha: OIKOYMENH.
- Kershner, S. – Kelly, R. (2020). Rights and Consent in Mixed Martial Arts. *Journal of the Philosophy of Sport*, 47, (1), 105–120.
- Lopez Frias, F. J. (2017). A Kantian View of Suits' Utopia: 'A Kingdom of Autotelically-Motivated Game Players'. *Journal of the Philosophy of Sport*, 44, (1), 138–151.
- Pawlenka, C. (2010). Philosophy of Sport in Germany: An Overview of Its History and Academic Research. *Journal of the Philosophy of Sport*, 37, (2), 271–291.
- Reid, H. L. (2012). *Introduction to the Philosophy of Sport*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Reid, H. L. (2006). Olympic Sport and Its Lessons for Peace. *Journal of the Philosophy of Sport*, 33, (2), 205–214.

²⁶ Schmid, W. T., *ibid.*, s. 108.

- Russell, J. S. (2014). Competitive Sport, Moral Development and Peace. In Torres, C. R. (Ed.). *The Bloomsbury Companion to the Philosophy of Sport*. London: Bloomsbury Publishing, 228–244.
- Sailors, P. R. (2015). Personal Foul: An Evaluation of the Moral Status of Football. *Journal of the Philosophy of Sport*, 42, (2), 269–286.
- Santerre, Ch. (2015). Towards a Kantian Hockey. In Baillargeon, N. – Boissinot, Ch. (Eds.). *Hockey and Philosophy*. Ottawa: The University of Ottawa Press, 205–222.
- Schmid, W. T. (2013). A Kantian Theory of Sport. *Journal of the Philosophy of Sport*, 40, (1), 107–133.
- Simon, R. L. (2016). *The Ethics of Sport: What Everyone Needs to Know*. New York: Oxford University Press.
- Walsh, A. (2015). Sport, Commerce and the Market. In McNamee, M. – Morgan, W. J. (Eds.). *Routledge Handbook of the Philosophy of Sport*. London, New York: Routledge, 411–425.

prof. PhDr. Eugen Andreanský, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie

Filozofická fakulta, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

Košice, Slovenská republika

eugen.andreansky@upjs.sk

The Current Crisis of International Law in the Light of Kant's Legal Philosophy

Abstract: The paper is a response to the current crisis of the international community and international law, which is just one of the many consequences of the ongoing crisis caused by the corona virus. Tensions between political liberalism, based on individual freedom and equal opportunities within the rule of law, and the economic liberalism of the globalized market require a revision of the fundamental ideas of Kant's legal philosophy and his system of public law in order to remove its instrumentalist distortions. In the works *The Metaphysics of Morals*, part *The Doctrine of Right* and *The Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*, Kant writes about three conceptually different and interdependent levels of public law: civil (*ius civitatis*), international (*ius gentium*), and cosmopolitan (*ius cosmopoliticum*). Each level regulates a different area of legal relations and is governed by its own regulatory idea. The absolute effectiveness of Kant's system of law requires the simultaneous action of all three levels. The result of this synergy is the creation of a state of a global legal certainty, a global legal state as a guarantee of perpetual peace, which is, in the sense of Kant's philosophy of law, the only regulatory idea for any mutual (political) human endeavour.

Keywords: Kant, Public Law, Crisis, International Law, Global Legal Condition, World Republic

Súčasná kríza medzinárodného práva vo svetle Kantovej právnej filozofie

Abstrakt: Štúdia je reakciou na aktuálnu krízu medzinárodného spoločenstva a medzinárodného práva, ktorá sa prejavila ako jeden z množstva dôsledkov prebiehajúcej koronavírusovej krízy. Napätie vo vzťahu politického liberalizmu, postaveného na slobode jednotlivca a rovnosti príležitostí v rámci vlády zákona právneho štátu, a ekonomického liberalizmu globalizovaného trhu vyvoláva potrebu opätovného preskúmania zásadných ideí Kantovej právnej filozofie a jeho systému verejného práva s cieľom odstrániť jeho inštrumentalistické deformácie. V dielach

¹ Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA 1/0280/18 „Kant a filozofia dejín“.

Metafyzika mravov, časť *Učenie o práve* a *K večnému mieru* hovorí Kant o troch konceptuálne rozdielných a vzájomne podmienených úrovniach verejného práva: štátoobčianskom (*ius civitatis*), medzinárodnom (*ius gentium*) a svetoobčianskom (*ius cosmopoliticum*). Každá z úrovní upravuje inú oblasť právnych vzťahov a riadi sa vlastnou regulatívnou ideou. Pre absolútnu účinnosť Kantovho systému práva sa vyžaduje súčasné pôsobenie všetkých troch úrovní. Výsledkom tejto súčinnosti je vytvorenie stavu globálnej právnej istoty, globálneho právneho stavu ako záruky večného mieru, ktorý je v zmysle Kantovej filozofie práva jedinou regulatívnou ideou pre akékoľvek spoločné (politické) ľudské snaženie.

Kľúčové slová: Kant, verejné právo, kríza, medzinárodné právo, globálny právny stav, svetová republika

I.

Aktuálny celosvetový boj so šírením ochorenia COVID-19 spôsobeného koronavírusom a s globálnou krízou vyvolanou jeho hospodárskymi, spoločenskými a politickými dôsledkami nevedie globálne spoločenstvo reprezentované poprednými medzinárodnými inštitúciami, vedú ho národné štáty, považované pred krízou za anachronický koncept 19. storočia. Táto situácia poukazuje na potrebu prehodnotiť pozíciu súčasného medzinárodného spoločenstva a medzinárodného práva.

Súčasná kríza medzinárodného práva je len ďalšou z podob hlbšej hodnotovej a spoločensko-politickej krízy, v ktorej politický liberalizmus postavený na slobode jednotlivca a rovnosti príležitostí v rámci vlády zákona právneho štátu naráža na ekonomický liberalizmus globalizovaného trhu. Medzinárodnoprávna ochrana ľudských práv, Medzinárodný trestný tribunál, existencia OSN či samotná štruktúra Európskej únie, postavené na princípoch politického liberalizmu, sú zdanlivo úspešnou implementáciou postupujúcej idey Kantovho mierového projektu. Tieto inštitúcie sú však konfrontované s realitou ekonomického pragmatizmu, v ktorom sa globálny trh stal kľúčovým determinantom pre akékoľvek vnútroštátne a medzinárodné ekonomické a politické dianie a postupne si uzurpoval aj sféru práva.

Uplatňovanie medzinárodného práva je tak v súčasnosti

obmedzené a nekonzistentné, ovplyvnené nerovnou distribúciou peňazí a moci medzi štátmi spôsobom, ktorý Kant nedokázal predvídať. Inštitucionalizácia a implementácia medzinárodného práva v konečnom dôsledku závisí od jednotlivých štátov a ich rozdielna ekonomická moc má vplyv na ich ochotu spolupracovať a hradiť náklady konkrétnej inštitúcie. Osud svetoobčianskeho práva tak súvisí so záujmami mocností²,

² Kleingeld, P.: Kant's Cosmopolitan Law: World Citizenship for a Global Order. *Kantian Review*, 2, (1), 1998, s. 72–90.

konštatuje P. Kleingeldová. Masová migrácia, narastajúci počet vojnových konfliktov, eskalácia násilia prameniaceho z pocitu menejcennosti³ či absencia globálnej trhovej regulácie sú najvypuklejšími dôsledkami zlyhávania medzinárodnoprávných inštitúcií.⁴ Dianie počas najčerstvejšej krízy tento nelichotivý stav iba potvrdzuje. Kantova idealistická právna teória, ktorá je základom moderného politického liberalizmu, sa nezdať byť realite vzdialenejšia. Aktuálna kríza preto vyvoláva potrebu opätovného preskúmania zásadných ideí Kantovej právnej filozofie a jeho systému verejného práva s dôrazom na úlohu a postavenie medzinárodného a sve-toobčianskeho práva.

V diele *K večnému mieru* Kant hovorí: „Spoločenstvo medzi národmi Zeme (či už ide o spoločenstvo v širšom, alebo užšom zmysle) dosiahlo také štádium vývoja, že porušenie práva na jednom mieste sa pociťuje na miestach všetkých“⁵; podobne sa vyjadruje aj v *Učení o práve*, keď vo svojom ideovom ťažení proti súdobému kolonializmu píše: „usádzanie sa (v cudzích krajinách), ba čo viac, zakladanie osád s úmyslom ich pripojenia k domovskej krajine zároveň vedie k tomu, že zlo a násilie spáchané na jednom mieste našej Zeme pocítíme všade.“⁶ Možno tu teda hovoriť o ranom pokuse zaoberať sa problematikou globalizácie nielen v súvislosti s ekonomickými či politickými, ale aj morálnymi väzbami, čo dáva Kantovej teórii normatívny rámec.⁷

II.

V dielach *Metafyzika mravov*, časť *Učenie o práve* a *K večnému mieru* hovorí Kant o troch konceptuálne rozdielnych úrovniach verejného práva: štátoobčianskom (*ius civitatis*), medzinárodnom (*ius gentium*) a sve-toobčianskom (*ius cosmopoliticum*).⁸ V zmysle Kantových politických spisov sa dá vždy určiť, akým smerom sa má v ideálnom prípade viesť realizácia konkrétneho stupňa práva.

³ Na vnútroštátnej aj medzinárodnej úrovni.

⁴ Problémom je aj aspekt zodpovednosti na medzinárodnej úrovni, na ktorý upozorňuje A. Reinisch. Reinisch, A.: *Securing the Accountability of International Organisations*, s. 131–149.

⁵ Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 26.

⁶ Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*. Das Bonner Kant-Korpus. Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken, Band VI, 2007, s. 203–495, AA 6:353.

⁷ V diele *K večnému mieru* označuje Kant prirodzenoprávných filozofov Grotia, Pufendorfa a Vattel, ktorých myšlienky boli v jeho dobe dominantné v argumentáciách o morálnej legitimitate vedenia vojny či dokonca spravodlivej vojny, za „márných utešiteľov“. Kant, I.: *K večnému mieru*, s. 21. K tomu viac aj zaujímavý príspevok A. Ripsteina: Just War, Regular War, and Perpetual Peace. *Kant-Studien*, 107, (1), 2016, v ktorom hovorí, že o práve síce nemôže byť rozhodnuté vojnou, ale je možné nájsť právo v stave vojny, ak budeme predpokladať, že vojna môže rozhodnúť o spore, a tak v inom zmysle vyriešiť otázku práva.

⁸ *Ibid.*, s. 15.

Koncept občianskych práv spadá u Kanta pod jurisdikciu vnútroštátneho práva (alebo Kantovou terminológiou štátoobčianskeho práva), ktoré vyjadruje vzťah človeka k štátu, ktorého je občanom, a jeho verejným inštitúciám. Ideálom tejto prvej úrovne verejného práva je „vláda zákona“, teda viazanosť štátnej moci platným právom bez ohľadu na to, kto je jej vykonávateľom. Ide o vládu zákona, nie ľudí.⁹ Druhú úroveň verejného práva predstavuje právo národov alebo právo štátov, ktoré sa vzťahuje na vzájomné vzťahy konkrétnych štátnych celkov. Regulačnou ideou, ktorá riadi túto úroveň verejného práva, je „zväz štátov zabraňujúci vojne“¹⁰.

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, tak 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.¹¹

Pomocou analógie medzi jednotlivcom a štátom, ktorú Kant použil pre objasnenie potreby ustanovenia právneho stavu, vysvetľuje Kant aj prechod štátov od prirodzeného stavu k stavu občianskemu (právnemu) a obsah takto vzniknutých právnych medzištátnych vzťahov. Pri tejto analógii však naráža tak na hranice dosahu globálnej spravodlivosti (keďže „musíme vziať do úvahy nielen vzťahy jedného štátu voči druhému ako celku, ale tiež vzťah jednotlivcov jedného štátu a jednotlivcov druhého štátu a rovnako aj vzťah jednotlivca voči cudziemu štátu ako celku“¹²), ako aj na hranice morálneho rozmeru takého spojenectva. S. Zákutná upozorňuje, že podľa Kanta, výrazne inšpirovaného Humovou teóriou, chcú „štáty dosiahnuť zisk z obchodu, z toho dôvodu sa vyhýbajú vojne. Tým podporujú mier, ale nie je to z morálnych dôvodov.“¹³

Ak Kant vytvoril tretí stupeň verejného práva, *ius cosmopoliticum*, musel byť presvedčený o tom, že predchádzajúce dve úrovne práva dostatočne nepokryjú všetky potenciálne existujúce právne vzťahy a neobsahujú v sebe dostatočný univerzálne platný normatívny rozmer. Až posledný stupeň verejného práva totiž sleduje konečný cieľ – večný mier v podobe globálneho právneho stavu.

⁹ Prezentované je kontinentálne ponímanie vlády zákona, t. j. „Rechtsstaat“, ktoré na rozdiel od anglosaského „rule of law“ zdôrazňujúceho ochranu občana pred štátnou mocou kladie dôraz na právnú istotu založenú na viazanosti predstaviteľov štátnej moci zákonom a zároveň na nezávislosti zákona od štátnej moci.

¹⁰ Kant I.: *K večnému mieru*, ibid., s. 23.

¹¹ Ibid.

¹² Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, ibid., AA 6:344.

¹³ Zákutná, S.: *Kantova idea svetoobčianstva v kontexte politického myslenia Európy 18. storočia*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2013, s. 68.

Regulatívnu ideou práva ako celku je teda večný mier, ktorý Kant definuje v závere *Metafyziky mravov* takto:

Možno povedať, že toto všeobecné a pokračujúce utváranie mieru nie je iba časťou, ale predstavuje celý konečný účel vo vnútri hraníc čistého rozumu, lebo mierový stav samotný je zákonmi zaistený stav „môjho“ a „tvojho“ v rámci určitého množstva na seba vzájomne pôsobiacich ľudí, ktorí spolu tvoria štát založený na pravidlách nepochádzajúcich zo skúsenosti, ktorá by sa pokladala za to najlepšie ako norma pre iných, ale musia byť prevzaté prostredníctvom čistého rozumu *a priori* z ideálu právneho spojenia ľudí pod verejnými zákonmi (...) a (táto idea) môže v kontinuálnom približovaní priviesť až k najvyššiemu politickému dobru, k večnému mieru.¹⁴

„Konečný účel *Učenia o práve* spočíva teda v postupnom vytváraní mierového stavu medzi štátmi a národmi na Zemi. Cesta k nemu vedie cez reformy (zlepšenia) na základe stálych zákonov.“¹⁵ Problémom súčasného medzinárodného práva je, že sa snaží o pokrytie sféry, ktorá patrí inej úrovni verejného práva.

Nevyhnutnosť morálnej reakcie na globálne previazané vzťahy¹⁶ je vyjadrená v Kantovej idei svetoobčianskeho práva, keďže

úcta, ktorú každý štát (aspoň slovne) vzdáva pojmu právo, predsa dokazuje, že v človeku možno nájsť ešte väčšiu, aj keď zatiaľ len driemajúcu morálnu vlohu na to, aby v sebe predsa len raz ovládol zlý princíp (ktorý nemôže zaprieť) a aby v to dúfal aj u iných ľudí. Inak by totiž štáty, ktoré spolu chcú viesť vojnu, nepoužívali slovo právo (...).¹⁷

Svetoobčianske právo preto nie je vhodné spájať s naivnou predstavou právneho poriadku ideálneho globálneho štátu všetkých národov Zeme. Najvyšším cieľom Kantovej legalistickej perspektívy je totiž založenie globálneho právneho stavu, ktorý sa pokúsím objasniť.

III.

Každá ľudská bytosť sa ako fyzická entita realizuje v určitom obmedzenom časovom úseku na určitom mieste obmedzeného zemského povrchu, a toto fyzické vymedzenie je pre všetkých ľudí univerzálne platné. Nárok na životný priestor je tak

¹⁴ Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, ibid., AA 6:355.

¹⁵ Belás, L.: Kantova filozofia politiky. *Artykuly teoretyczne i historyczne*, 12, 2012, s. 125–134.

¹⁶ Muthu, S.: Productive Resistance in Kant's Political Thought: Domination, Counter-Domination, and Global Unsocial Sociability. In Flikschuh, K. – Ypi, L. (Eds.): *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 68–99.

¹⁷ Kant, I.: *K večnému mieru*, ibid., s. 21.

podstatou vrodeneho práva každého človeka na slobodu. Bez životného priestoru nemôže byť nikto *sui generis*, lebo celkom závisí od vôle iných; toto právo teda zasahuje do samotnej podstaty slobody každého človeka. Životný priestor nadobúdame pôvodne, jednostranne a nedobrovoľne svojím narodením, faktom začatia svojej existencie na svete; toto nadobudnutie nazýva Kant pôvodnou spoločnou držbou (*communio possessionis originaria*). Momentom narodenia človek prichádza do bezprostredného fyzického kontaktu so zemským povrchom a nikto ho z neho nemôže vylúčiť bez toho, aby zároveň vylúčil jeho existenciu ako fyzickej bytosti. „Pretože narodenie nie je žiadnym činom toho, kto sa narodil, a teda mu tým nemôže byť spôsobená žiadna nerovnosť právneho stavu (...)“¹⁸ tým, že by mu nebol priznaný životný priestor, a teda aj status *sui generis*, slobodnej racionálnej ľudskej bytosti.

Pôvodná spoločná držba všetkých ľudí na Zemi predchádza všetkým právnym úkonom (lebo je vytvorená samou prírodou)“ a zároveň: „všetci ľudia sú pôvodne (tzn. pred akýmkoľvek právnym úkonom) oprávnenými držiteľmi pôdy, čo znamená, že majú právo byť tam, kam ich príroda alebo náhoda (bez ich vlastnej vôle) umiestnila.“¹⁹

Idea pôvodnej spoločnej držby však „nie je empirickým konceptom závislým od premenlivých podmienok, ako je to u primitívneho spoločného vlastníctva (*communio primaeva*)“²⁰, ale je to „praktický racionálny koncept, ktorý obsahuje apriórny princíp, podľa ktorého jediného môžu ľudia užívať miesto na Zemi v súlade s platnými zákonmi.“²¹ Pôvodná spoločná držba je preto ideovým podkladom univerzálnej normativity svetoobčianskeho práva, keďže predchádza akémukoľvek úkonu, ktorý si nárokuje mať všeobecnú platnosť právneho úkonu. Predchádza teda aj akémukoľvek vlastníckemu právu ako odvodenému, dvojstrannému (Kant neuznáva existenciu *res nullius*) a dobrovoľnému prejavu slobodnej vôle jednotlivca, uznanému a potvrdenému všeobecnou vôľou určitého spoločenstva, ktorá je vyjadrená formou vnútroštátneho, resp. štátoobčianskeho práva.

Podobne ako sú vlastnícke práva jednotlivcov vyjadrením prejavu ich slobodnej vôle, uznanej platným právnym poriadkom príslušného štátu, tak sú hranice štátov, ako časť zemského povrchu v ich vlastníctve, nadobudnuté až odvodeným právnym úkonom, prejavom slobodnej, všeobecnej vôle občanov týchto štátov, akceptované všeobecnou vôľou medzinárodného spoločenstva na základe plat-

¹⁸ Kant, I.: *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, s. 71.

¹⁹ Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, ibid., AA 6:262.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

ných zákonných pravidiel medzi štátmi, ktoré dnes považujeme za medzinárodné právo. Aj hranice štátov sú však len empirickým faktom odvodeným od fyzickej existencie svojich občanov na konkrétne vymedzenom fyzickom území. Hranice štátov sú preto vecou náhody, neistým stavom, sú dôsledkom súhrnu historických udalostí, spoločenského konsenzu, ducha doby, ekonomickej a/alebo vojenskej sily či iných náhodných faktorov, ktoré majú na uznanie hraníc vplyv.

Kým nedospejeme do stavu celosvetového spoločenstva, nemožno vlastníctvo jednotlivcov ani hranice štátov ponímať ako niečo definitívne a nemenné. Kým sa neustanoví univerzálna spoločenská zmluva zakladajúca univerzálne spoločenstvo ľudí, svetoobčiansku spoločnosť, ani o vlastníctvi určitého územia (či už jednotlivca, alebo štátu) nemožno tvrdiť, že má nad objektom svojho vlastníctva absolútnu moc, zotrúva totiž v stave právnej neistoty.

Kant nás vo svojich úvahách o svetoobčianskom práve zároveň neustále upozorňuje na potrebu uvedomenia si konečnosti priestoru zemského povrchu:

Guľový tvar Zeme zjednocuje všetky miesta na jej povrchu; lebo ak by bol jej povrch nekonečnou planinou, ľudia by sa mohli rozptýliť tak, že by spolu nemuseli prísť do žiadneho kontaktu, a tak by ani spoločenstvo nebolo nevyhnutným dôsledkom ľudskej existencie na Zemi.²²

Podobne v súvislosti s obsahom svetoobčianskeho práva hovorí: „Toto právo (pohostinnosti) patrí všetkým ľuďom z dôvodu ich práva na spoločnú držbu zemského povrchu, na ktorom, keďže ide o guľovú plochu, sa nemôžu rozptýliť donekonečna.“²³ Z dôvodu spoločného zdieľania jednej planéty s obmedzeným priestorom je vytvorenie ľudského spoločenstva nevyhnutné. Kant síce vidí zmysel vojen v rozptýlení národov do rôznych kútov Zeme, tento proces však nemôže prebiehať donekonečna, ľudia totiž nemôžu večne utekať pred nespravodlivosťou alebo prenasledovaním a usadzovať sa na neutrálnych miestach. Zem má svoje limity a konečný počet únikových miest.

Táto geografická argumentácia spolu s politickou realitou rastúcej vzájomnej prepojenosti medzi ľuďmi dáva podnet pre vznik etického štandardu, prostredníctvom ktorého by sa jednotlivci a štáty mohli pokúšať o vzájomné vzťahy nevykorisťovateľským spôsobom.²⁴

V dôsledku konečnosti zemského povrchu a vzájomnej prepojenosti ľudí sa to-

²² Ibid., AA 6:262.

²³ Kant, I.: *K večnému mieru*, s. 24. Modifikovala som český preklad tohto diela, ktorý používa termín spoločné vlastníctvo, nie spoločná držba. Vzhľadom na uvedený zásadný rozdiel týchto právnych inštitútov bolo toto spresnenie nevyhnutné.

²⁴ Muthu, S.: *Justice and Foreigners: Kant's Cosmopolitan Right*, s. 34.

tiž „porušenie práva na jednom mieste pocituje na miestach všetkých.“²⁵

Kant spája uvedené argumenty v záverečnej časti *Učenia o práve* nasledovne:

Idea rozumu o mierovom, ak nie priam priateľskom spoločenstve všetkých národov Zeme, ktoré môžu vstupovať do vzájomne aktívnych vzťahov, nie je filantropickým (etickým), ale právnym princípom. Príroda všetkých (prostredníctvom guľovitého tvaru planéty, ktorú obývajú ako *globus terraqueus*) obmedzila v rámci stanovených hraníc; preto jediným mysliteľným spôsobom, ktorým môže niekto vlastniť obývateľné územie na Zemi, je držba nejakej časti daného celku, na ktorý má každý pôvodné právo. Tak sú všetky národy pôvodne členmi spoločenstva určitého územia, a nie právnym spoločenstvom držby a užívania pôdy (*communio*) ani spoločenstvom vlastníctva, je to spoločenstvo fyzicky možného recipročného pôsobenia (*commercium*), t. j. neustálych vzájomných vzťahov, kde každý môže navrhovať ostatným výmenné styky a každý má právo tak konať bez toho, aby s ním cudzinec zaobchádzal ako s nepriateľom. Toto právo, pokiaľ pripustí možnosť zjednotenia všetkých národov pod všeobecnými zákonmi regulujúcimi ich vzájomné vzťahy, sa môže nazývať svetoobčianskym právom (*ius cosmopoliticum*).²⁶

Pôvodné spoločenstvo držby Zeme nie je spoluvlastníctvom Zeme, ale spoločenstvom možnej vzájomnej interakcie. Zemský povrch je pôvodne spoločný v dôsledku možnosti fyzickej prítomnosti človeka, je to reálny priestor v určitom časovom úseku, ktorý máme všetci k dispozícii a na ktorom máme všetci podiel.

IV.

Idea svetoobčianskej spoločnosti teda pramení z idey pôvodnej spoločnej držby. Tak ako pôvodná spoločenská zmluva, ktorá zakladá občiansku spoločnosť, nie je historickým faktom, ani pôvodné spoločenstvo držby nie je reálnou udalosťou svetových dejín, len ideou praktického rozumu. Ak je na priznanie reálne vymožitelných práv potrebné „odobrenie“ všeobecnej vôle, na globálnej úrovni zostane akékoľvek právo len dočasným, až kým sa spoločenská zmluva nerozšíri na celú ľudskú populáciu (podobne ako to Kant pripúšťa v prirodzenom stave, ktorý nemusí byť nevyhnutne stavom nespravodlivým a vzájomné vzťahy môžu napriek absencii zákona bezproblémovo fungovať). Až potom sa totiž môžu stať medziľudské vzťahy upravené právom univerzálne platnými a nemennými. Až univerzálna všeobecná vôľa môže potvrdiť univerzálne platné práva. Kým sa tak nestane, je z globálnej perspektívy každé právo len dočasné, ohrozené neistotou bezzákonného stavu.

Najvyšším cieľom Kantovej legalistickej perspektívy je preto založenie globálne-

²⁵ Kant, I.: *K večnému mieru*, ibid., s. 26.

²⁶ Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, ibid., AA 6:352.

ho právneho stavu, nie globálneho štátu, v ktorom spolupôsobí systematické prepojenie všetkých troch rovín verejného práva. Kant to vyjadril nasledovne: „Ak čo i len jednému z týchto troch možných foriem právneho stavu chýba princíp, ktorý by obmedzoval vonkajšiu slobodu prostredníctvom práva, potom aj systém ostatných foriem bude nevyhnutne naštŕbený a musí sa nakoniec zrútiť.“²⁷ Nie je to totiž globálny dosah svetoobčianskeho práva, ktorý by ho odlišoval od medzinárodného práva, ale jeho snaha o vyjadrenie normatívneho ideálu, ktorý by odpovedal na etické otázky, vynárajúce sa s prehlbovaním globalizácie. Kant predpokladá, že oblasť právnych vzťahov upravených svetoobčianskym právom sa týka samostatnej kategórie verejnej spravodlivosti, a to takej, ktorá uznáva, že všetky medziľudské vzťahy, ktoré vznikajú v rámci globálnej spoločnosti, spájajú ľudí navzájom ako spoluobčanov Zeme napriek skutočnosti, že obývajú jej rôzne časti. Ľudstvo spája potreba spravodlivosti vo vzájomných vzťahoch, a to napriek tomu, že tak štáty, ako aj jednotlivci sa nemôžu pri tomto type spravodlivosti odvolávať na nejakú moc, na ktorej majú všetci podiel a ktorá by ich zjednocovala.

Spravodlivosť ako etická kategória, ktorá je v jazyku Kantovej filozofie práva vyjadrená ako vláda zákona, presahuje hranice štátov. S rastúcim filozofickým a empirickým uchopením sveta ako celku vďaka technológiám a médiám a v dôsledku zvyšovania pohybu osôb, skupín, kultúr a myšlienok (a ich zákonitej konfrontácie) čoraz častejšie vnímame krivdy, ktoré sa dejú na rôznych miestach Zeme, citlivo vnímame inakosť a odlišnosť „toho iného“.²⁸ Dnešnej spoločnosti diktátu morálne vyprázdneného ekonomického pragmatizmu, formujúceho tak vnútroštátne, ako aj medzinárodné politické rozhodnutia a degradujúceho právo na nástroj presadzovania globálneho trhu, preto nevyhnutne potrebujeme vrátiť etický aspekt. Pre absolútnu účinnosť Kantovho systému práva sa vyžaduje súčinnosť pôsobenia všetkých jeho jednotlivých „stavebných“ prvkov. Len tak budeme schopní realizovať svoj potenciál postupne sa približovať k stavu univerzálneho, právne regulovaného svetového spoločenstva v rámci spoločenského pokroku. Ten možno dosiahnuť buď politickými prostriedkami širokej participácie na tvorbe pravidiel prostredníctvom spoločnej akcie a rozumu, alebo bude vynútený prostredníctvom apolitických prostriedkov prírodných zákonitostí. Kant verí, že autonómne a dôstojne sa k pokroku môžeme dopracovať prostredníctvom práva, ktorého cieľom budú univerzálne akceptovateľné a konsenzuálne prijaté pravidlá spravodlivého spolužitia ako garancia skutočnej globálnej realizácie slobody všetkých ľudských bytostí ako občanov sveta. Skutočná sloboda totiž nie je záležitosťou jednotlivca, odkazuje Kant.

Kant ako idealistický pragmatik presúva dosiahnutie stavu takejto globálnej

²⁷ Ibid., AA 6:311.

²⁸ Kyslan, P.: Kantovo svetoobčianstvo ako výzva pre súčasnosť. *Studia Philosophica Kantiana*, 6, (1), 2017, s. 33.

účinnosti svojho systému do vzdialenej budúcnosti. Stav globálnej právnej istoty však musí zostať regulatívnou ideou pre akékoľvek spoločné (politické) ľudské snaženie. Vo svetle aktuálnych udalostí máme k dosiahnutiu kantovského ideálu ešte veľmi ďaleko.

Bibliografia

- Belás, L. (2012). Kantova filozofia politiky. *Artykuły teoretyczne i historyczne*, 12, 125–134.
- Kant, I. (1996). *K věčnému míru*. Bratislava: Archa.
- Kant, I. (2007). *Metaphysik der Sitten*. Das Bonner Kant-Korpus. Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken, Band VI, 2007, 203–495, MS, AA 6.
- Kant, I. (1999). *K věčnému míru, O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Praha: Oikymenh.
- Kleingeld, P. (1998). Kant's Cosmopolitan Law: World Citizenship for a Global Order. *Kantian Review*, 2, (1), 72–90.
- Kyslan, P. (2017). Kantovo svetoobčianstvo ako výzva pre súčasnosť. *Studia Philosophica Kantiana*, 6, (1), 29–39.
- Muthu, S. (2000). Justice and Foreigners: Kant's Cosmopolitan Right. *Constellations*, 7, (1), Oxford: Blackwell Publishers.
- Muthu, S. (2014). Productive Resistance in Kant's Political Thought: Domination, Counter-Domination, and Global Unsocial Sociability. In: Flikschuh, K. – Ypi, L. (Eds.): *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 68–99.
- Reinisch, A. (2001). Securing the Accountability of International Organisations. *Global Governance*, 7, 131–149.
- Ripstein, A. (2016). Just War, Regular War, and Perpetual Peace. *Kant-Studien*, 107, (1), 179–95.
- Zákutná, S. (2013). *Kantova idea svetoobčianstva v kontexte politického myslenia Európy 18. storočia*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove.

JUDr. Eva Zelizňaková, MSc., PhD.

eva.zeliznakova@gmail.com

nezávislá vedecká pracovníčka/independent scholar

Pavol
Sucharek

University of Prešov

True (Kantian?) Detective. Fighting Illusion with Disillusion

True (Kantian?) Detective. Fighting Illusion with Disillusion

Abstract: Duty represents a perfect model and the outcome of all our interconnected illusory orders. The duty, so markedly present in the genre of a crime series, is like a free play of illusions and subsequent disillusionments: the belief in revealing the truth and its ultimate victory, a justly punished culprit, an uncorrupted judge and investigator, etc. What attracts crowds of viewers to the True Detective series can be described as a kind of common microcosm, almost religious, miniature form of fleeting touch with the boundaries of reality, shining through the clouds of everyday disillusionments (the factual impossibility of defining truth, universal injustice, etc.). However, True Detective asks another serious question: Does the pursuit of consistency in action, total consistency and moral fulfillment of obligations not mean the worst possible threat to the individual? Does the Kantian principle of duty, conceived to the extreme, not lead to its own (and worse, voluntary) extinction?

Keywords: True Detective, Illusion, Moral Law, Duty

True (Kantian?) Detective: Ilúziou proti dezilúzií

Abstrakt: Povinnosť predstavuje dokonalý model a vyústenie všetkých našich vzájomne prepojených iluzórnych poriadkov. Povinnosť, ktorá je tak markantne prítomná v žánri kriminálneho seriálu, je ako voľná hra ilúzií a následných dezilúzií: viera v odhalenie pravdy a jej konečné víťazstvo, spravodlivo potrestaný vinník, neskorumpovaný sudca a vyšetrovateľ atď. To, čo k seriálu True Detective priťahuje dav divákov, možno označiť za akýsi spoločný mikrokozmos, priam náboženskú, miniatúrnu formu letmého dotyku s hranicou skutočnosti, presvitajúcu pomedzi mračná každodenných dezilúzií (faktická nemožnosť definovania pravdy, univerzálna nespravodlivosť atď.). True Detective však kladie ešte jednu závažnú otázku: neznamená pre jednotlivca snaha o dôslednosť v konaní, o totál-

nu dôslednosť a morálne plnenie povinností, tú najhoršiu možnú hrozbu? Nevedie kantovský princíp povinnosti, domyslený do krajných dôsledkov, k vlastnému (a čo je horšie, dobrovoľnému) zániku?

Kľúčové slová: True Detective, ilúzia, morálny zákon, povinnosť

“Faced with a world that is illusion”, writes the French philosopher Jean Baudrillard, “all the great cultures have striven to manage the illusion by illusion – to treat evil with evil, so to speak. We alone seek to reduce the illusion with truth – which is the most fantastical illusion.”¹ Of course, in their essence, all religious systems, Western or Eastern, constitute the negation of the reality of this world: the truth is simply elsewhere. In the Vedas, the universe is presented as an illusory variable – *Maya* – i.e. a system of changes that do not have their own reality. For example, also Christianity understands reality as one of the possible, not necessarily existing, worlds, which is based on a special metaphysical construct of “creation from nothing” – *creatio ex nihilo*. Moreover, beginning with Basil the Great, Christian theology has long denied the ontological reality of evil, which it has defined as “the absence of good”. However, the denial of reality, which may appear to the average person as a symptom of madness, has its undeniable inner rationality and is characterized by deep human wit – are we not saying that “one nail drives out another”? Would it not be the most tragic event in human history if we really found the ultimate truth? If there was no space left for illusions and subsequent disillusiones?

I think that the extremely popular criminal drama *True Detective* (HBO 2014–2019), plays with this very idea. The story follows two, more precisely three, criminologists investigating a mysterious and occult murder that they are partially able to close. They simultaneously interview other people, who investigate a similar or directly related crime. It is for that reason that the story unfolds in two distinct times: the present (the base time) in which the protagonists construct their own version of the events, and the past (flashbacks) that shows the viewer how the story truly happened. The story told in the base time is, from the perspective of the protagonists quite believable, but from the perspective of the viewer, who has the opportunity to confront it with reality, it is clearly fiction that, in the most important aspects, does not conform to reality in any way. If we disregard this fact, however, we may arrive at an incomparably more important fact that each of the protagonists of the story is, in a sense, a prisoner of his own illusions and at the same time a ferocious fighter against them. It is necessary to state

¹ Baudrillard, J.: *Passwords* (transl. by Chris Turner, first published as *Mots de passe. Pauvert, département des Éditions Fayard* 2000). London/New York: Verso, 2003, p. 62.

that from a relatively clearly formulated pessimistic vision of the world (Matthew McConaughey *alias* agent Rustin Cohle), the protagonists are gradually willing and able to communicate their convictions less and less.

In any case, all of them are convinced pessimists and nihilists, for them, human life is nothing but an inflated bubble which is best summed up by agent Rust: “... death, and futility... in all your life, all your love, all your hate, all your memory, all your pain, it was all the same thing. It was all the same dream, a dream that you had inside a locked room. A dream about being a person. And like a lot of dreams, there’s a monster at the end of it.” The agents see the world through their everyday confrontation with the victims, in its brutality and terrifying nakedness; violence, murder, every-present corruption that goes all the way to secretaries and senators...the climax is definitely a child fried in a microwave...they do not have any illusions about human goodness, final purpose and prevalence of truth, and the viewer must agree with them whether he wants to or not. *Vanitas vanitatum et omnia vanitas.*²

We come to realize that the world of illusions has no bottom. The explanation is contained in the question: Are the agents in their tireless effort not driven by “the most fantastic of illusions” – faith in revealing a final truth? (After all, none of them ever doubted that the web of the case extends much farther, and that the true criminals, or rather the prime movers of the chain of causes and effects, will never be justly punished). Are they not fighting against the illusory property and emptiness of this world by employing yet another illusion in the form of the Kantian conviction of *the primacy of duty* (the conservation of that which has never existed, meaning “the good old times,” “decent America,” etc.)? Do they not try to convince themselves that people deserve the truth, even though they firmly believe that the truth is of no concern to them? That, in principle, the truth goes directly against our interests?

Especially agent Rust represents a typical Kantian figure. Same as Kant, he is also fascinated by two things: the starry sky above Alaska, and moral law consisting in the awareness of duty. It is known that duty (to close a case, carry out revenge, disclose results, identify the perpetrator), in the criminal genre, maintains an exclusive role, is above the law, and quite often even against it. When Kant defines duty, he speaks of it in terms of a “moral law” or “categorical imperative”; which means that it is a non-conditioned action which is not enforced by external circumstances, and which corresponds to one’s conscience as well as universal reason. Duty thus constitutes a universal answer to Rust’s fundamental question: “*What do we owe each other for our mutual illusions?*”

Ultimately, the *true detective* is the one who authentically, even consciously

² Vanity of vanities! All is vanity (*Eccl.* 1,2).

self-destructively, applies his life to the principle of duty. Despite the breakdown of memory, the unreliability of the mosaic, and the loss of overall coherence (Season 3, Mahershala Ali *alias* agent Wayne Hays). Despite the clear consciousness of the futility of individual action and inconsequence of the cause. Each case is closed in the manner that it opens newer and newer cases. One story involves several others, and a part of the final verdict is also the possibility of appeal... duty above all. I ask myself if this generally accepted regulator of action is not just another illusion that we have created in order to rewrite the neural pathways after the death of critical thinking.

Bibliography

- Baudrillard, J. (2003). *Passwords* (transl. by Chris Turner, first published as *Mots de passe*. Pauvert, département des Éditions Fayard 2000). London/New York: Verso.
- Kant, I., & Wood, A. (1996). *Critique of Practical Reason* (1788). In M. Gregor (Ed.), *Practical Philosophy* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, pp. 133–272). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pizzolato, N. (2014–2019). *True Detective* 1–3. HBO.

doc. Mgr. Pavol Sucharek, PhD.

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

Prešov, Slovenská republika

pavol.sucharek@unipo.sk

Eva
Zelizňaková

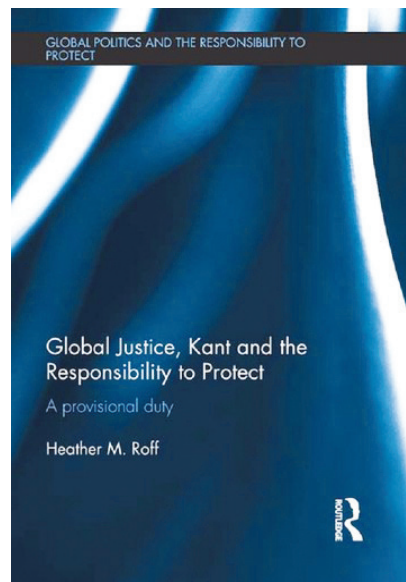
Global Justice, Kant and the Responsibility to Protect

Heather M. Roff: *Global Justice, Kant and the Responsibility to Protect*. Routledge, 2013, 216 s. ISBN 978-0415660815.

V reakcii na zverstvá spáchané počas konfliktov v 90. rokoch 20. storočia na Balkáne a v Rwande a tiež na neschopnosť medzinárodného spoločenstva týmto zločinom zabrániť, prijali členské štáty OSN v roku 2005 novú bezpečnostnú normu, ktorej cieľom je ochrana civilistov pred genocídou, etnickými čistkami, vojnovými zločinmi a zločinmi proti ľudskosti.

Zásada zodpovednosti za ochranu vychádza z troch pilierov: (i) štát nesie hlavnú zodpovednosť za ochranu svojho obyvateľstva pred genocídou, vojnovými zločinmi, zločinmi proti ľudskosti a etnickými čistkami; (ii) medzinárodné spoločenstvo musí štátom pomáhať pri plnení ich povinnosti chrániť; (iii) keď štát pri ochrane svojho obyvateľstva zjavne zlyhá alebo je sám páchatelom týchto zločinov, medzinárodné spoločenstvo je zodpovedné za prijatie spoločného postupu.

Norma, ktorá v sebe obsahuje provokujúce napätie medzi suverenitou štátu na jednej strane a externým zásahom do tejto suverenity na strane druhej a ktorá zakladá legitimitu vojenskej intervencie odôvodnenú humanitárnym účelom, spustila celosvetovú diskusiu na poli humanitných a spoločenských vied. Len samotné vydavateľstvo Routledge vytvorilo samostatnú edíciu venovanú téme politiky a zásade zodpovednosti za ochranu, v ktorej dodnes vyšlo takmer dvadsať



titulov. Jedným z príspevkov do zaujímavého diskurzu je titul *Globálna spravodlivosť, Kant a zodpovednosť za ochranu* od Heather M. Roffovej.

Roffová predstavuje zásadu zodpovednosti za ochranu ako všeobecnú morálnu a zároveň právnu povinnosť a rozčarovaná skúsenosťami s implementáciou tejto normy počas ôsmich rokov jej platnosti, prejavuje úprimný záujem o praktické riešenie ochrany civilistov počas prebiehajúcich vojnových konfliktov. Autorka hľadá argumentačnú bázu pre legálne nespochybniteľný spôsob donútenia štátov zaujať ku konfliktom jednoznačné stanovisko namiesto prázdnych politických proklamácií a pre zabránenie ďalším selektívnym prístupom medzinárodného spoločenstva k použitiu humanitárnych vojenských zásahov.

Nie je veľkým prekvapením, že sa pri svojom vedeckom zameraní na oblasť etiky, práva, politiky, medzinárodnej bezpečnosti a ochrany ľudských práv vo svojej prvej monografii obrátila práve na Kantovu etiku a filozofiu práva, keďže za posledné dve dekády výskumu v oblasti medzinárodnej etiky a práva sa Kantova praktická filozofia, zvlášť Kantovo dlho opomínané a často znevažované dielo *Metafyzika mravov*, dostala do zaslúženého stredobodu záujmu súčasných bádateľov.

Kniha na ploche šiestich kapitol skúma stav súčasného medzinárodného spoločenstva a konštatuje, že napriek existencii medzinárodného práva sa globálna spoločnosť nachádza stále v rovine prirodzeného stavu, v ktorom majú všetky normatívne povinnosti len dispozitívny charakter. Vychádza pritom z Kantovej koncepcie prirodzeného stavu, podľa ktorej prirodzený stav nie je stav prírodný, bez akýchkoľvek pravidiel a obmedzení, človek tu nie je človeku vlkom, avšak všeobecná akceptácia slobody a práv druhého je celkom závislá od ľubovôle každého subjektu takého spoločenstva. V prirodzenom stave síce existujú rozumom zdôvodnené nároky, a z nich vyplývajúce povinnosti, ale o ich presadení rozhoduje ten subjekt, ktorý má v takomto stave dominantnejšie postavenie. Kant však zároveň podotýka, že takýto prirodzený stav nemusí byť nevyhnutne stavom nespravodlivým iba preto, že tí, ktorí v ňom žijú, sa voči sebe správajú z pozície veľkosti sily, ktorou disponujú, ale je to stav bezprávia, v ktorom v prípade vzniku sporu, pokiaľ ide o práva, neexistuje žiadny spôsobilý sudca, ktorý by vyniesol právoplatné rozhodnutie.

Z tejto pozície potom vychádza autorka pri zdôvodnení nevyhnutnosti reálnej inštitucionalizácie medzinárodného práva, t. j. ustanovenia nespochybniteľnej a nezávislej tretej strany disponujúcej reálnou donucovacou mocou, ktorú v Kantovom systéme práva predstavuje štát; podľa Roffovej je na medzinárodnej úrovni tento status potrebné priznať už etablovaným inštitúciám medzinárodného práva, výrazne legitimizovaným, reformovaným, posilneným a disponujúcim navyše nevyhnutnou mocenskou zložkou.

Len takto inštitucionalizované a legitimizované má medzinárodné spoločenstvo právomoc a zodpovednosť poskytnúť verejnosti všeobecne záväzné pravidlo jeho prijatím a vyhlásením; právomoc a zodpovednosť vytvoriť predpoklady na aplikáciu pravidla v praxi a právomoc a zodpovednosť za to, že v prípade sporu jeho súdy vynesú konečné a záväzné rozhodnutie.

Pre praktickú implementáciu bezpečnostnej normy OSN, zodpovednosti za ochranu, by to na rozdiel od súčasného stavu znamenalo, že v prípade ohrozenia civilistov na akomkoľvek mieste našej planéty by sa táto povinnosť ochrany realizovala automaticky, s cieľom predísť alebo zabrániť genocíde, etnickým čistkám, vojnovým zločinom či zločinom proti ľudskosti.

Roffová priznáva, že naliehavosť prebiehajúcich konfliktov a utrpenie civilného obyvateľstva neposkytuje čas na vytváranie želaného právneho stavu, preto hľadá spôsob, akým možno autorizovať a vynútiť použitie vojenských humanitárnych zásahov (t. j. implementáciu zásady zodpovednosti za ochranu) v realite súčasného medzinárodného práva. Oporu prekvapujúco nachádza v Kantových *lex permissiva*, jednej z najproblematickejších častí Kantovej filozofie práva. Autorčina precízna analýza *lex permissiva* robí z tretej kapitoly kľúčovú časť tejto knihy, čím sa snaží vytvoriť teoretickú cestu k všeobecnej vynútiteľnosti humanitárnych vojenských zásahov v prirodzenom stave medzinárodného práva.

V poslednej kapitole overuje autorka svoju argumentáciu na príklade dvoch prebiehajúcich vojnových konfliktov: v Líbyi a v Sýrii. Kým v Líbyi reagovalo medzinárodné spoločenstvo promptným humanitárnym vojenským zásahom, Sýria bola ponechaná napospas svojmu osudu. Aj keď s odstupom siedmich rokov od vydania titulu môžeme cynicky skonštatovať, že sa na stave občianskych vojen bez ohľadu na prístup k implementácii zásady zodpovednosti za ochranu okrem počtu obetí ani v jednej z krajín dodnes nič nezmenilo, kniha napriek tomu obsahuje zaujímavé postrehy a argumentačné východiská, s ktorými možno ďalej pracovať.

JUDr. Eva Zelizňaková, MSc., PhD.

eva.zeliznakova@gmail.com

nezávislá vedecká pracovníčka/independent scholar

Recenzenti Reviewers

Doz. Mag. Dr. Georg Cavallar – Universität Wien

Mgr. Adrián Kvokačka, PhD. – Prešovská univerzita v Prešove

Mgr. Peter Kyslan, PhD. – Prešovská univerzita v Prešove

prof. PhDr. František Mihina, CSc. – Prešovská univerzita v Prešove

Alexey Salikov, PhD. – National Research University, Higher School of Economics, Moscow

prof. PhDr. Oľga Sisáková, CSc. – Prešovská univerzita v Prešove

prof. PhDr. Jana Sošková, CSc. – Prešovská univerzita v Prešove

doc. Mgr. Sandra Zákutná, PhD. – Prešovská univerzita v Prešove