

Editoriál (Sandra Zákutná) (SK)	3
Editorial (Sandra Zákutná) (EN)	5

Štúdie

Sandra Zákutná – Na úvod: Reflexie Kanta v 20. storočí (SK)	7
Dragan Jakovljević – O genéze a oprávnivosti pragmatického posunu v diskusii o probléme teodicey: od Kantovho ku Künigovmu riešeniu (DE)	13
Kristína Bosáková – Od Kanta k Heideggerovi. Nemecká filozofia v hermeneutickej interpretácii H.-G. Gadamera (SK)	28
Vladislav Suvák – Foucault: Kant a kritická ontológia nás samých (SK)	52

Preklady

Barbara Tyboň: Metafyzika ako etika. Levinas – Kant (Pavol Sucharek) (SK)	70
---	----

Recenzie

Martin Heuser: Zur Positivität des Rechts in der kritischen Naturrechtslehre Immanuel Kants Eine Studie zum metaphysischen Begriff des provisorisch-rechtlichen Besitzes (E. Zelizňaková) (SK)	99
Spomienka na Andrzeja Norasa (SK, DE)	102
Recenzenti	110

Contents

STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA

2/2020, ročník 9

Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné
uvažovanie

Editorial (Sandra Zákutná) (SK)	3
Editorial (Sandra Zákutná) (EN)	5

Studies

Sandra Zákutná – Introduction: Reflections on Kant in the 20 th century (SK)	7
Dragan Jakovljević – On genesis and justifiableness of pragmatic shift in discussing the issue of theodicy: From Kant's to Kueng's solution (DE)	13
Kristína Bosáková – From Kant to Heidegger: H.-G. Gadamer's hermeneutic interpretation of German philosophy (SK)	28
Vladislav Suvák – Foucault: Kant and the critical ontology of ourselves (SK)	52

Translations

Barbara Tyboň: Metaphysics and ethics. Levinas – Kant (Pavol Sucharek) (SK)	70
---	----

Reviews

Martin Heuser: Zur Positivität des Rechts in der kritischen Naturrechtslehre Immanuel Kants Eine Studie zum metaphysischen Begriff des provisorisch-rechtlichen Besitzes (E. Zelizňaková) (SK)	99
Obituary of Andrzej Noras (SK, DE)	102
Reviewers	110

Rok 2020, poznačený pandémiou nového koronavírusu, sa blíži ku koncu. Tento rok nám všetkým obrátil naruby zaužívaný spôsob života – zmenil systém našej práce i každodenné fungovanie, naše rodinné a pracovné stretnutia aj výučbu premenil na virtuálne a presunul nás do online priestoru. Od mnohých blízkych nás veľakrát úplne izoloval, zastavil naše plánované cesty a prekazil mnohé ďalšie plány. Ukázal nám, že nie je všetko také samozrejmé, ako sme boli zvyknutí, priniesol neistotu, obavy, strach a naučil nás väčšej pokore a rešpektu. Na druhej strane sa zdá, že táto pandémia upriamila pozornosť ľudí na významnú úlohu a pozíciu vedy v spoločnosti a zvýšila tak záujem o prácu vedcov, aj tých humanitných, čo môže byť dobrým signálom do budúcnosti.

S hlbokým zármutkom sme však pred niekoľkými dňami prijali správu o tom, že boj s koronavírusom prehral náš drahý kolega, člen redakčnej rady časopisu *Studia Philosophica Kantiana*, špecialista na filozofiu novokantovcov, profesor Andrzej Noras zo Sliezskej univerzity v Katoviciach. Spomienke na neho budú patriť záverečné strany tohto čísla časopisu.

Časopisu *Studia Philosophica Kantiana* sa v roku 2020 dotkla aj ďalšia zmena. Jeho zakladateľ a šéfredaktor, prof. PhDr. Ľubomír Belás, CSc., ktorý ho viedol od vzniku v roku 2012, odišiel do dôchodku a zo zdravotných dôvodov sa rozhodol nepokračovať v pozícii šéfredaktora. Touto cestou by som sa chcela prof. PhDr. Ľubomírovi Belásovi, CSc. poďakovať nielen za jeho dlhoročnú prácu pre tento časopis, ale aj za jeho celoživotné zaniechanie pre Kantovu filozofiu a za to, že na Inštitúte filozofie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove vybudoval pracovisko, ktoré sa stalo centrom kantovského

výskumu európskeho významu. Založenie časopisu bolo vyvrcholením jeho dlhoročných skúseností a vedeckého výskumu, do ktorého dlhodobo a systematicky zaškoľoval mladších kolegov a doktorandov, čím vytvoril výborné podmienky pre kontinuálne pokračovanie tohto výskumu na Inštitúte filozofie FF PU v Prešove.

Lubomír Belás vo svojom editoriáli k prvému číslu *Studia Philosophica Kantiana* napísal: „Naším skromným vydavateľským cieľom je získať si poctivou, trpezlivou prácou okruh náročných, kritických čitateľov a tiež i postupné zapojenie sa do interkultúrneho procesu výmeny myšlienok v širšom geografickom prostredí.“¹ Uvedomujúc si tento cieľ a zodpovednosť, ktorú vedenie časopisu znamená, píšem tieto riadky s vďakou za to, čo mňa a mojich kolegov profesor Belás naučil a aký inšpiratívny svet kantovského výskumu nám predstavil – nielen pri štúdiu Kantových spisov, ale aj pri nespočetných konzultáciách či organizovaní trinástich medzinárodných vedeckých konferencií na pôde Prešovskej univerzity v Prešove, na ktorých vystúpili špičkoví odborníci na Kantovu filozofiu. Mnohí z týchto odborníkov tvoria redakčnú radu časopisu *Studia Philosophica Kantiana*, čím zaručujú jeho vysokú úroveň, a patrí im moje veľké poďakovanie. Moje poďakovanie patrí aj kolegom a bývalým kolegom z Prešovskej univerzity v Prešove, bez ktorých práce a podpory by tento časopis nemohol jestvovať.

Do budúcich rokov hľadím s nádejou a záväzkom, že časopis *Studia Philosophica Kantiana* bude vďaka kvalitnej práci autorov, redakcie, redakčnej rady, recenzentov, ako aj vďaka svojim čitateľom naďalej zodpovedne plniť svoje poslanie. Ďakujem Vám za podporu.

Sandra Zákutná
šéfredaktorka
december 2020

¹ BELÁS, L.: Úvodom. *Studia Philosophica Kantiana* 1(1), 2012, s. 3.

The year 2020, marked by the global coronavirus pandemic, is coming to an end. This year turned the usual way of life upside down for all of us – it changed how we work and how we live day to day, turned private and work meetings, as well as classes, into virtual ones and moved us to the online space. It has often completely isolated us from our loved ones, stopped our travel plans, and thwarted many other intentions and projects. The pandemic has shown us that not everything is as obvious as it used to be; it has brought uncertainty, fear, and taught us greater humility and respect. On the other hand, the pandemic seems to have drawn people's attention to the important role and position of science in society, thus increasing interest in the work of scientists, including scientists in humanities, which may be a good sign for the future.

However, with deep sadness, a few days ago we received the news that the fight against coronavirus had been lost by our dear colleague, a member of the editorial board of *Studia Philosophica Kantiana*, a specialist in neo-Kantian philosophy, Professor Andrzej Noras from the University of Silesia in Katowice. The final pages of this issue will belong to him.

The journal *Studia Philosophica Kantiana* was affected by another change in 2020. Its founder and editor-in-chief, prof. PhDr. Lubomír Belás, CSc., who led it since its establishment in 2012, retired and decided not to continue in the position for health reasons. In this way, I would like to thank to professor Belás not only for his many years of work for this journal, but also for his lifelong zeal for Kant's philosophy and for building a workplace at the Institute of Philosophy of the Faculty of Arts of the University of Prešov which has become a centre

of Kantian research of European significance. The establishment of the journal was the culmination of his many years of experience and scientific research, in which he tutored younger colleagues and doctoral students systematically, thus creating excellent conditions for the continuation of this research at the Institute of Philosophy of the Faculty of Arts of the University of Prešov.

In his Editorial on the first issue of *Studia Philosophica Kantiana*, Lubomír Belás wrote: “Our modest publishing goal is to gain – by honest, patient work – demanding, critical readers and also to gradually engage in the intercultural process of exchanging ideas in a wider geographical environment.”¹ Realizing this goal and the responsibility that comes with editing this journal I am writing these lines with thanks for what professor Belás taught me and my colleagues and for the inspiring world of Kant’s research he presented to us – not only in studying Kant’s writings, but also in countless consultations or organizing thirteen international scientific conferences at the University of Prešov, at which top experts on Kant’s philosophy spoke. Many of these experts form the editorial board of the journal *Studia Philosophica Kantiana*, thus guaranteeing its high level, and they deserve my great thanks. My thanks also go to my colleagues and former colleagues from the University of Prešov, without whose work and support this journal could not exist.

I look to the coming years with hope and commitment that the journal *Studia Philosophica Kantiana* will continue to fulfil its mission responsibly thanks to the quality work of the authors, editorial board, editors, reviewers as well as its readers. Thank you for your support.

Sandra Zákutná
Editor-in-Chief
December 2020

¹ BELÁS, L.: Úvodom. *Studia Philosophica Kantiana* 1(1), 2012, p. 3.

Introduction: Reflections on Kant in the 20th century

Abstract: The introduction presents an overview of the studies and the translation that are published in the submitted issue of the journal *Studia Philosophica Kantiana*. All the texts have a common motif, which is reflections on Immanuel Kant by important thinkers of the twentieth century. The first paper deals with the issue of theodicy and the manner of its interpretation by Kant in comparison with the Swiss Catholic theologian Hans Küng. The author proposes a solution for the present day, which should also reflect theoretical aspects in the discussion of the issue of theodicy. The second paper presents Gadamer's dealings with German philosophy represented by Kant, Hegel, Husserl, and Heidegger, emphasizing Gadamer's relationship to Kant representing Kant as a metaphysician who sought to shift metaphysical topics from epistemology to ethics. The third paper focuses on Foucault's interpretation of Kant's critique of the present day represented by his understanding of *Aufklärung* and understands this interpretation as part of Foucault's genealogy of the modern subject. The final text is a translation of a study aimed at comparing Kant's and Levinas' ideas.

Keywords: Michel Foucault, Hans-Georg Gadamer, Immanuel Kant, Hans Küng, Emmanuel Levinas

Na úvod: Reflexie Kanta v 20. storočí

Abstrakt: Tento úvod predstavuje prehľad štúdií a prekladu, ktoré sú uverejnené v predloženom čísle časopisu *Studia Philosophica Kantiana*.

na. Všetky texty majú spoločný motív, ktorým sú reflexie o Immanuelovi Kantovi od významných mysliteľov dvadsiateho storočia. Prvá štúdia sa venuje problematike teodícey a spôsobom jej interpretácie u Kanta v porovnaní so švajčiarskym katolíckym teológom Hansom Küngom, pričom autor navrhuje aj riešenie pre súčasnosť, ktoré by malo v diskusii o probléme teodícey reflektovať aj teoretické aspekty. Ďalšia štúdia predstavuje Gadamerove vyrovnávanie sa s nemeckou filozofiou reprezentovanouantom, Hegelom, Husserlom a Heideggerom, pričom kladie dôraz na vzťah Gadamera ku Kantovi ako metafyzikovi, ktorý sa pokúsil posunúť metafyzické témy z oblasti epistemológie do oblasti etiky. Tretia štúdia sa zameriava na Foucaultovu interpretáciu Kantovej kritiky prítomnosti reprezentovanú Kantovým chápaním *Aufklärung*, ktorú chápe ako súčasť Foucaultovej genealógie moderného subjektu. Záverečným textom je preklad štúdie zameranej na porovnanie Kantových a Levinasových ideí.

Kľúčové slová: Michel Foucault, Hans-Georg Gadamer, Immanuel Kant, Hans Küng, Emmanuel Levinas

Predkladané štúdie a jeden obsiahly preklad v tomto čísle časopisu *Studia Philosophica Kantiana* napriek rôznorodosti tém spája skutočnosť, že sa všetky zaoberajú tým ako o Kantovi uvažovali významní myslitelia dvadsiateho storočia.

Dragan Jakovljević sa v príspevku „O genéze a oprávnenosti pragmatického posunu v diskusii o probléme teodícey: od Kantovho ku Küngovmu riešeniu“ venuje problematike teodícey a spôsobom jej interpretácie. V príspevku porovnáva Kantovu a Küngovu pozíciu, pričom v úvodnej časti upozorňuje na Kantov morálnoteoretický obrat v skúmaní teodícey smerom k pragmatickému pochopeniu. Následne sa autor od Kanta presúva k tomu, ako k problematike teodícey pristupuje švajčiarsky katolícky teológ Hans Küng, ktorý vyzýva na znášanie utrpenia v dôvere v Boha. Autor poukazuje na radikalizáciu pragmatického prístupu v náboženskej filozofii Künga a na posun argumentácie do morálno-existenciálnej roviny, ktorá však zotrúva v ambivalencii teoretickej a praktickej stránky problému. V tomto

kontexte, ako aj v kontexte súčasného sveta, autor ponúka riešenie, ktorým je kombinovaný interpretačný prístup, ktorý by okrem praktických pojal aj teoretické aspekty tohto problému.

Štúdia Kristíny Bosákovej „Od Kanta k Heideggerovi. Nemecká filozofia v hermeneutickej interpretácii H.-G. Gadamera“ sa venuje jednému z najvýznamnejších nemeckých filozofov 20. storočia, ktorý si nepochybne zasluhuje filozofickú reflexiu aj v našom filozofickom prostredí. Predkladaná štúdia je koncipovaná so zreteľom na Gadamerovu recepciu dejín filozofie, pričom, ako uvádza autorka, práve nemeckú filozofiu 19. a 20. storočia možno u Gadamera hneď po antickej gréckej filozofii označiť za najsilnejšiu a najdiskutovanejšiu tému v rámci jeho hermeneuticky koncipovanej recepcie dejín filozofie. Autorka predstavuje Gadamerovo vyrovnávanie sa s nemeckou filozofiou reprezentovanou Kantom, Hegelom, Husserlom a Heideggerom ako jeho dialóg s dejinami filozofie. Ako poznamenáva O. Sisáková, „z dialogickej filozofie Gadamer vyvodzuje stále širšie konzekvencie pre súčasné podoby komunikácie, budúcnosť spoločností, stretávanie kultúr, udržiavanie rozhovoru a riešenie sporov, afirmáciu inakosti, pre rozpúšťanie horizontov v zmierovaní minulosti a budúcnosti, pre celkový dialogický spôsob bytia ľudí.“¹ Z interpretácie Gadamera, ktorú prináša K. Bosáková, rovnako cítiť dôležitosť dialógu, prejavujúceho sa v Gadamerovom prístupe k svojim nemeckým predchodcom. Pri hodnotení Gadamerovho prístupu ku Kantovi autorka konštatuje, že objektom Gadamerovho záujmu nie je Kant ako teoretik poznania, ale Kant ako metafyzik, „ktorý sa pokúsil posunúť metafyzické témy z oblasti epistemológie na pole etiky, a tak nanovo sformulovať staré metafyzické otázky. Kantova metafyzika mravov potvrdzuje tézu o univerzálnosti, atemporálnosti a objektivite morálneho imperatívu a pre Gadamera predstavuje cenný pokus o revíziu a inováciu obsahu starej metafyziky“ (s. 37).

Vladislav Suvák vo svojej štúdii „Foucault: Kant a kritická ontológia nás samých“ ponúka cennú analýzu Foucaultovho vyrovnávania sa s Kantom. Ako autor upozorňuje, Foucault sa zaoberal Kantovým textom *Odpoveď na otázku: Čo je osvietenstvo?* už v r. 1978 v pred-

¹ SISÁKOVÁ, O.: Hans-Georg Gadamer – občan 20. storočia. *Filozofia* 55(4), 2000, s. 339.

náške Čo je kritika? pre Société française de Philosophie a vracia sa k nemu pri príprave anglickej verzie štúdie *What is Enlightenment?* pre Paula Rabinowa (s. 57). Čo je pre Foucaulta obzvlášť pôsobivé, je, že Kant sa pýta na prítomnosť ako na udalosť, do ktorej patrí ten, kto o nej premýšľa, kto o nej premýšľa práve v tejto chvíli. Rovnako pútavé je, že Kant sa pýta na prítomnú skutočnosť a zároveň sa pýta na to, čo robí on sám, keď premýšľa a píše o tejto prítomnej skutočnosti. Autor v súvislosti s Kantovou otázkou píše, že „*Aufklärung* je proces uvedomujúci si od prvého momentu sám seba – uvedomujúci si svoj vzťah k minulosti, prítomnosti, budúcnosti. *Aufklärung* je proces, ktorý sa musí uskutočňovať uprostred svojej vlastnej prítomnosti. *Aufklärung* je doba označujúca seba samu. Je to meno, zásada, motto“ (s. 58). Upozorňuje, že práve tento jedinečný prístup k prítomnosti by sme si mali všímať pri čítaní Kantovej odpovede na otázku, čo je *Aufklärung*. Autorovi sa touto štúdiou darí ukázať, že Kantova kritika prítomnosti (prostredníctvom chápania *Aufklärung*) je pre Foucaulta súčasťou genealógie moderného subjektu. V tejto súvislosti sa autor v štúdiu zameriava na dôležitosť *parrhésie*, „hovorenia pravdy“, resp. *enkrateie*, „sebaovládania“, a aj na príklade Aristippa ukazuje, že etická problematizácia slasti ako súčasť sebautvárania subjektu je dôležitá i pre takzvaný hedonizmus.

Štúdia „Metafyzika ako etika. Levinas – Kant“ Barbary Tyboňovej v preklade Pavla Suchareka, ktorý sa v slovenskom filozofickom prostredí na Levinasovu filozofiu špecializuje, predstavuje komplexnú analýzu Levinasovho prístupu ku Kantovi a zároveň poskytuje porovnanie oboch autorov. Autorka v úvode textu poukazuje na to, že Kantova novinka kriticismu podľa Levinasa spočíva v objave „zrady rozumu“ – faktu, že sa rozum môže nechať uniesť „hrou zvädzania“. „Preto vyvstáva potreba odvolať sa na iný ako naivný a spontánny rozum. Preto tiež musí jestvovať filozofia, ktorá by nebola len teoretickou dubletou zdravého sedliackeho rozumu alebo snahou o vedecké zdôvodňovanie“ (s. 70–71). Autorka sa v štúdiu venuje aj Levinasovmu hodnoteniu Kantovej politickej filozofie, poukazujúc na rozdielne chápanie štátu aj spoločnosti, a konštatuje, že „v protiklade k Levinasovej myšlienke pôvodnej pasivity je Kantov subjekt aktívny;

nekoná len na základe povinnosti, ale rovnako vzhľadom na túto povinnosť formuje aj vlastný charakter a bojuje o nadvládu cností nad svojimi prirodzenými sklonmi“ (s. 95).

Kant je mysliteľom, ktorý neprestáva inšpirovať dodnes. Mnohé jeho malé spisy sa stali predmetom skúmania až v druhej polovici 20. storočia a o ich aktuálnosti aj v dnešnej dobe svedčí bohatý filozofický diskurz. Obzvlášť dominantné sú diskusie na poli politickej a sociálnej filozofie. Kimberly Hutchingsová, profesorka v odbore politika a medzinárodné vzťahy na Queen Mary University v Londýne, sa vo svojej knihe *Kant, Critique and Politics* zameriava na práce štyroch významných filozofov 20. storočia – Habermasa, Arendtovej, Foucaulta a Lyotarda – a ukazuje, ako Kantova filozofia formovala sociálne a politické myslenie každého z nich. Hoci všetci, podľa nej, chápali a využili Kantove myšlienky inak, každého z nich významne ovplyvnili a u každého z týchto filozofov sa pokúša ukázať vlastný postup, ktorý je istou formou kritického uvažovania o politike.² Jednou z dominantných tém v rámci politickej filozofie je aj aktualizácia problematiky svetoobčianstva, pri ktorej sa mnohí vracajú práve ku Kantovi. Napríklad Kantov postup od svetoobčianskych princípov k svetoobčianskemu právu (ktoré je podporované štátnym a medzinárodným právom) predstavuje základ viacerých následných variantov kozmopolitizmu. Kant považoval stav človeka, ktorý si uvedomuje, že je občanom nejakého národa a súčasne členom spoločnosti svetových občanov, za najušľachtilejšiu ideu, ktorú môže človek považovať za svoj cieľ, ktorý ľudstvo nasmeruje k stavu večného mieru a spravodlivej spoločnosti.

Vyššie uvedené prístupy sú dôkazom toho, že reflexie o Kantovi v 20. a 21. storočí majú svoje opodstatnenie a texty na nasledujúcich stranách tohto časopisu preukazujú nielen aktuálnosť Kantových myšlienok, ale aj to, že autori pristupujú k riešeným problémom inovatívnym a originálnym spôsobom, ktorý má v rámci kantovského výskumu potenciál prispieť do ďalších filozofických diskusií.

² HUTCHINGS, K.: *Kant, Critique and Politics*. New York: Routledge 1996, s. 56.

Bibliografia

- BOSÁKOVÁ, Kristína, 2020. Od Kanta k Heideggerovi. Nemecká filozofia v hermeneutickej interpretácii H.-G. Gadamera. In: *Studia Philosophica Kantiana* 9(2), s. 28–21. ISSN 1338-7758.
- HUTCHINGS, Kimberly, 1996. *Kant, Critique and Politics*. New York: Routledge. ISBN 978-0415105088.
- JAKOVLJEVIĆ, Dragan, 2020. Zur Genese und Berechtigung der pragmatischen Verschiebung innerhalb der Diskussion des Theodizeeproblems: Von Kants bis Künigs Lösung. In: *Studia Philosophica Kantiana* 9(2), s. 13–27. ISSN 1338-7758.
- SISÁKOVÁ, Oľga, 2000. Hans-Georg Gadamer – občan 20. storočia. In: *Filozofia* 55(4), s. 335–341. ISSN 0046-385X.
- SUCHAREK, Pavol, 2014. Čas a transcendencia. Levinasove fenomenologické založenie problému intersubjektivity. In: O. SISÁKOVÁ, ed. *Modely reflexie vo filozofickej antropológii*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, s. 133–196. ISBN 978-80-555-1134-4.
- SUCHAREK, Pavol, 2013. Levinasova filozofia „ťažkej slobody“. In: A. JAVORSKÁ, R. ŠTAHEL a K. MITTERPACH, eds. *Metamorfózy slobody v dejinách myslenia*. Nitra: Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre, s. 163–172. ISBN 978-80-558-0509-2.
- SUVÁK, Vladislav, 2020. Foucault: Kant a kritická ontológia nás samých. In: *Studia Philosophica Kantiana* 9(2), s. 52–69. ISSN 1338-7758.
- TYBOŇ, Barbabra. 2020. Metafyzika ako etika. Levinas – Kant. Prel. P. Sucharek. In: *Studia Philosophica Kantiana* 9(2), s. 70–98. ISSN 1338-7758.

doc. Mgr. Sandra Zákutná, PhD.

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta

Prešovská univerzita v Prešove

Prešov, Slovenská republika

sandra.zakutna@unipo.sk

Dragan
Jakovljević

Universität
von Montenegro

**Zur Genese und Berechtigung der
pragmatischen Verschiebung innerhalb
der Diskussion des Theodizeeproblems:
Von Kants bis Kungs Lösung**

Dem Andenken an Werner Becker

**On genesis and justifiableness of pragmatc shift in discussing
the issue of theodicy: From Kant's to Kueng's solution**

Abstract: This paper discusses the classical theological issue of monotheistic religions, the problem of theodicy, and directions of its interpretation. The author first points to Kant's moral and theoretical shift while discussing that issue and his philosophical exposition which had not been discussed in the previous exegesis. This paves the way to a point of view that sees religious faith as practical and existential in its essence rather than being theoretical and doxastic. This same stance was later taken up by pragmatism and existentialism.

In the second part of the text, the author elaborates in detail and analyses the proposed solution put forward by the well-known Catholic theologian Hans Kueng who likewise insisted on the necessity of having a different attitude towards theodicy rather than a theoretical and speculative one. In that respect, he calls for enduring suffering with trust in God – while maintaining solidarity with those who suffer and attempting to suppress those relationships which cause suffering. Towards the conclusion of his discussion, the author advocates the necessity of a combined interpretative approach which would encompass both the practical and theoretical aspects of the given issue. Furthermore, he holds that the inclusion of the theoretical approach within the framework of the present discussion is also crucial.

Keywords: theodicy, pragmatism, existentialism, solidarity, suffering, cognitive aspects

O genéze a oprávnivosti pragmatického posunu v diskusii o probléme teodícey: od Kantovho ku Künigovmu riešeniu

Abstrakt: V tejto štúdii sa skúma klasický problém teológie monoteistických náboženstiev, problém teodícey, a spôsoby jeho interpretácie. Autor pritom upozorňuje na Kantov morálnoteoretický obrat v skúmaní daného problému a jeho takmer nepovšimnuté filozofické zdôvodnenie v rámci doterajšej exegézy. Tým sa pripravuje cesta k takému chápaniu, podľa ktorého je náboženská viera svojou podstatou prakticko-existenciálnej, nie teoreticko-doxastickej povahy. Na takéto chápanie neskôr nadviazal pragmatizmus a existencializmus.

V druhej časti state autor predstavuje problém a analyzuje jeho riešenie, ako ho poníma známy katolícky teológ Hans Künig, trvajúci zároveň na potrebe iného prístupu k teodíci: vyzýva pritom na znášanie utrpenia v dôvere v Boha – solidaritou s trpiacimi a pokusmi potláčať pomery, ktoré spôsobujú utrpenie. V závere svojich úvah autor zastáva názor, že je tu potrebný kombinovaný interpretačný prístup, ktorý by okrem praktických pojal aj teoretické aspekty diskutovaného problému. Dokonca sa nazdáva, že bez teoretického prístupu sa táto diskusia nezaobíde.

Kľúčové slová: teodícea, pragmatizmus, existencializmus, solidarita, utrpenie, kognitívne aspekty problému

1. Ein klassisches Problem für die Theologie monotheistischer Religionen und sein Verständnis

Seit der Gestaltung der theistischen Weltsicht bis zu den gegenwärtigen ontologischen Konzeptionen des monotheistischen Zuschnitts hin, hat das Theodizeeproblem nicht nur eine von den am meisten profilierten theoretischen Schwierigkeiten gebildet, sondern sich zugleich vielmehr als Prüfstein für deren Haltbarkeit überhaupt ge-

zeigt. Dies ist die Konsequenz des Umstands, dass die Theodizeeproblematik unmittelbar die Vorstellung von Gottes Natur berührt, die traditionellerweise so verstanden wird, dass Er nicht allein das höchste, allmächtige und allwissende, sondern zugleich das absolut gute und gerechte Wesen darstellt. Sie bezieht sich nämlich auch auf die Kontrastierung von den angeführten essentiellen Eigenschaften der Gottesnatur, im Kontext des klassischen Gottesbegriffes als des personalen Welterschöpfers und des Lenkers von Geschehnissen innerhalb dieser Welt einerseits, und der frequenten sowie sehr artikulierten Erfahrung des Vorkommens von großen Übeln, Destruktionen sowie Leiden in der menschlichen (teilweise auch in der natürlichen) Geschichte, die – wie es angenommen wird – unter der ständigen Aufsicht, wirkungsvoller Kontrolle und Steuerung Gottes stünde andererseits. Diese Kombination von Annahmen hat dann zu dramatischen weltanschaulichen Dilemmen geführt, unter der Berührung auch der Frage nach dem (echten) realen Korrelaten des Gottesbegriffes. Infolge von derartigen Dilemmen werden also unmittelbar die Grundlagen der (mono-)theistischer Ontologie gegebener Prägung selbst in Frage gestellt. Aus diesem Anlass wurden dann verständlicherweise durch Jahrhunderte heftige, mit Kontroversen beladene Diskussionen geführt, die nach einem Ausweg suchten. Darüberhinaus, wurden gewisse rationalistisch eingestellte Denker dadurch zur Befürwortung der Enthaltensamkeit angesichts des Vertretens von theistischer Sicht des Aufbaus der Wirklichkeit überhaupt motiviert. Darüber zeugt uns ausdrücklich auch der preußische Denker, Immanuel Kant, der gerade im Theodizeeproblem den Hauptgrund für die reservierte Haltung mancher Philosophen der Antike zur Ontologie des (monistischen) Theismus erblickt hat.

2. Kants pragmatisch-moraltheoretische Wende und ihre Begründung

So hat er in seiner „*Kritik der praktischen Vernunft*“ die folgende, in diesem Sinne charakteristische, ideengeschichtlich rückblickende These aufgestellt:

Wenn man in der Geschichte der griechischen Philosophie über den *Anaxagoras* hinaus keine deutlichen Spuren einer reinen Vernunfttheologie antrifft, so ist der Grund nicht darin gelegen, daß es den älteren Philosophen an Verstand und Einsicht fehlte, um durch den Weg der Spekulation, wenigstens mit Beihilfe einer ganz vernünftigen Hypothese, sich dahin zu erheben; was konnte leichter, was natürlicher sein, als der sich jedermann darbietende Gedanke, statt unbestimmter Grade der Vollkommenheit verschiedener Weltursachen eine einzige vernünftige anzunehmen, die *alle Vollkommenheit* hat? *Aber die Übel in der Welt schienen ihnen viel zu wichtige Einwürfe zu sein, um zu einer solchen Hypothese sich für berechtigt zu halten.* Mithin zeigten sie darin eben Verstand und Einsicht, daß sie sich jene nicht erlaubten und vielmehr in den Naturursachen herumsuchten, ob sie unter ihnen nicht die zu Urwesen erforderliche Beschaffenheit und Vermögen antreffen möchten.¹

Sogleich hat er aber eine solche Beurteilung jener „Hypothese“ im Rahmen der intellektuellen Perspektive der Antike, bezogen auf zwei unterschiedliche Bereiche des philosophischen Denkens hin, spürbar relativiert, indem er folgendes feststellte:

Aber nachdem dieses scharfsinnige Volk soweit in Nachforschungen fortgerückt war, selbst *sittliche Gegenstände*, darüber andere Völker niemals mehr als geschwätzt haben, philosophisch zu behandeln: da fanden sie allererst *ein neues Bedürfnis*, nämlich *ein praktisches*, welches nicht ermangelte, ihnen *den Begriff des Urwesens bestimmt anzugeben*, wobei die spekulative Vernunft das Zusehen hatte, höchstens noch das Verdienst, einen Begriff, der nicht auf ihrem Boden erwachsen war, auszuschmücken und mit einem Gefolge von Bestätigungen aus der Naturbetrachtung, die nun allererst hervortraten, wohl nicht das Ansehen desselben (welches schon gegründet war), sondern vielmehr nur das Gepränge mit vermeinter theoretischer Vernunftseinsicht zu befördern.²

¹ KANT, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, 1915, 178-179 (AA 05: 140), Hervh. z.T. v. Verf.

² KANT, I.: ebd.: 179 (AA 05: 140-141).

Es hört sich zwar einigermaßen paradox an, dass Kant die Übel in der Welt als einen starken rationalen Grund für die Enthaltensamkeit gegenüber der Hypothese einer einzigen vernünftigen Weltursache bzw. des monistischen Theismus innerhalb von *theoretischer* Weltdeutung offensichtlich zubilligt, und parallel dazu, in dem gleichen Grunde gar kein Hindernis für die Benutzung der Gotteshypothese im Bereiche des *praktischen* Denkens, wo er sie als ein unverzichtbares Postulat im praktischen bzw. moralischen Gebrauche der Vernunft ansieht! Dies mag freilich mit den internen konzeptionellen Konstellationen seiner philosophischen Systematik zusammenhängen. Also damit, welchen Zwecken innerhalb seiner *Postulaten*lehre die Gottesvorstellung dienen sollte, und was aus dieser Vorstellung er für diese Lehre eigentlich gebraucht hat. Nichtdestoweniger verbleibt der Eindruck einer gewissen Paradoxie, die Kant im Rahmen seiner Erklärung und damit eingeleiteten Wende von spekulativer zur praktisch-moralischen Handhabung der Gottesvorstellung nicht bewältigt, vielmehr anscheinend implizit undurchdacht gelassen hat! Mit diesem Kantschen Gedankengang wird zugleich des Weiteren das wichtige Thema angedeutet, inwiefern unser Gottesglaube *theoretisch-doxastischer*, und inwieweit dagegen *praktisch-existentialer* Natur sei, die auch im Rahmen moderner Religionsphilosophie eine prägende Bedeutung hat.³

Kant möchte also anscheinend vermuten, bereits in der Antike habe sich eine mit jener innerhalb seiner eigenen Philosophie erzielten vergleichbare *Wende* von der theoretischen („spekulativen“) zur *praktischen* Vernunft hinsichtlich der Behandlung von Gottesfragen vollzogen! Und hiermit scheint er bestrebt zu sein, in einer fast hegelianischen Manier, eigene Thesen aus einer teilweise einseitigen Interpretation der früheren Philosophiegeschichte – die etwa die Gotteslehre bei Aristoteles (also als der eigentümlichen, mit gegebenem Thema verknüpften geschichtlichen Bewegung des philosophischen Geistes) nicht berücksichtigt – zu rechtfertigen. Der für unsere Betrachtung relevante Hauptpunkt von solchen Kantschen

³ Eine instruktive Betrachtung über die Typen des Glaubens gibt: PETZOLDT, M.: *Die Frage nach der Rationalität von »Glauben«*, 2013, 340-372.

„Erinnerungen“ an die Entwicklungen innerhalb der antiken Philosophie ist wohl der, dass der Begriff von Gott, bzw.

des „Urwesens als höchsten Wesens“ nunmehr als ein „*ursprünglich nicht zur Physik d.i. für die spekulative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff*“ gilt.⁴

Es handelt sich wohl um eine These mit recht weitreichenden philosophischen Konsequenzen. Merkwürdigerweise hat die bisherige Exegese es anscheinend übersehen, dass dieser Übergang vom kosmologischen Gottesbegriff zu seiner Einordnung in die Sphäre des moralischen Denkens nicht allein mit Kants Auseinandersetzung mit der spekulativen Metaphysik zusammenhängt, sondern zugleich vom Theodizeeproblem seinen Ausgang nimmt, also als eine sozusagen resignierende konzeptionelle Folge, die aus der Schwierigkeit, dieses Problem zu lösen, gezogen wird. Und hier liegt zweifelsohne eine ideengeschichtlich wichtige Motivierung von Grundzügen der Religionsphilosophie Kants vor, die es zu beachten gilt. (Was aber merkwürdigerweise auch von einem solch weltanschauungskritischen Kant-Interpreten, wie Ernst Topitsch nicht bemerkt worden ist.) Umso eher möchte ich auf Letzteres mit Nachdruck hinweisen. Darüberhinaus hat diese klassische Umdeutung der Gottesfrage dann später eine erkennbare Resonanz auch innerhalb einiger wichtiger Strömungen der Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts finden können. Etwa innerhalb der *Existenzphilosophie* (Karl Jaspers u.a.), oder im *Pragmatismus* (William James), wo die spezifischen Nachwirkungen einer solchen Orientierung im Umgang mit der Gottesfrage spürbar sein dürften.

3. Die ambivalente Radikalisierung der pragmatischen Wende bei Hans Küng

Der bedeutende katholische Theologe unserer Zeit, Hans Küng, ist dann einen Schritt weiter gegangen und hat die These von der theo-

⁴ KANT, I.: ebd.: 178 (AA 05: 140).

retischen Unlösbarkeit des Theodizeeproblems aufgestellt. Für dieses Problem gibt es danach also *gar keine theoretische* Lösung, und man sollte eine solche auch nicht anstreben, sondern es stattdessen im Rahmen des praktischen Bereichs von passenden menschlichen *Haltungen* sowie *Verhaltensweisen* auflösen. Und zwar ausgehend vom Schweigen, über Mitleid und Solidarität mit den Betroffenen ... bis zu den Versuchen hin, das Vorkommen des Bösen und des Leidens innerhalb der menschlichen Lebenswelt soweit wie eben möglich zu bekämpfen. Es ginge nach KÜNG also um eine weitest-mögliche handelnde Sanierung bzw. Erträglichmachung von den durch das jeweilige Leidensgeschehen entstehenden Folgen für die betroffenen Menschen innerhalb jeweiliger Lebenssituationen. Uns eines Ausdrucks von Sigmund *Freud* bedienend, könnten wir diese Ansicht auch so formulieren: Zu handeln, um sich die „Schwere des Daseins erträglich zu machen“. In gewissen Fällen könne auf diesem Wege dann auch *eine Reduzierung* des vorliegenden Leides erzielt werden, also aufgrund *eines tätigen* Umgangs mit ihm, anstatt aller theoretischen Versuche, es verständlich zu machen.

So hebt KÜNG hervor, dass im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem Theodizeeproblem „*eine andere Grundhaltung*“ (als theoretische) gefordert wird, eine „Einsicht“, zu der er „bisher keine überzeugende Alternative gefunden“ habe:

Leid, übergroßes, unschuldiges, *sinnloses Leid* – individuelles wie kollektives – *läßt sich nicht theoretisch verstehen, sondern nur praktisch bestehen*. Für Christen und Juden gibt es auf das Theodizeeproblem nur eine *praktische Antwort*. [...] Gott ist und bleibt für den Menschen letztlich unbegreiflich, und doch ist diesem Menschen die Möglichkeit geschenkt, diesen unbegreiflichen Gott statt Resignation oder Verzweiflung ein unerschütterliches, *unbedingtes Vertrauen* entgegenzubringen. [...] So haben ungezählte Juden (und einige Christen) in den KZs darauf vertraut, daß es einen Sinn hat, das eigene Leid hinzunehmen, den verborgenen Gott anzurufen und anderen Menschen, soweit noch möglich, beizustehen.⁵

⁵ KÜNG, H.: *Denkwege. Ein Lesebuch*, 1992: 194, 197.

Vielmehr gehörten *Leiden* und *Hoffnung* „für die Schrift unlösbar zusammen“: Hoffnung auf einen Gott, der sich „als Gott der rettenden Liebe erweisen und durchsetzen wird“. So lässt sich „vom leidenden Gottesknecht Jesus her erkennen und oft in beinahe verzweifelter Hoffnung in Protest und Gebet“ folgendes bekennen:

- daß Gott auch dann noch, wenn das Leiden scheinbar sinnlos ist, verborgen anwesend bleibt;
- daß Gott uns zwar nicht vor allem Leid, wohl aber in allem Leid bewahrt;
- daß wir so, wo immer möglich, Solidarität im Leiden beweisen und mitzutragen versuchen sollten;
- ja, daß wir das Leid so nicht nur ertragen, sondern, wo immer möglich, bekämpfen, bekämpfen weniger im Einzelnen als in den leidverursachenden Strukturen und Verhältnissen.⁶

Ausgehend von dem *Durchstehen im Vertrauen* zum verborgen anwesenden Gott und seiner Güte sowie Barmherzigkeit, kann uns eine solche „*lebbare Antwort*“ dann dazu helfen, das Leid zu „verarbeiten“. Hiermit deutet sich laut Küng ein *dritter Weg* an (neben dem der *Gottlosigkeit* und jenem der spekulativen *Gottgläubigkeit*) zur Beantwortung des Theodizeeproblems, der zugleich „der mittlere, bescheidene Weg“ ist: „*der Weg des unerschütterlichen, nicht irrationalen, sondern durchaus vernünftigen Gottvertrauens*“⁷.

Stellt nun eine solche Lösung wirklich „*nur eine praktische Antwort*“ auf das Problem des Leidens in der Welt dar, wie dies vom Küng selbst vorgesehen wird? Aus den vorherigen Argumenten Künigs würde jedoch hervorgehen, dass er sich zumindest einiger *kognitiv-theoretischer Annahmen* bedient, auf die seine Lösung angewiesen ist:

- (i.) die Annahme vom Dasein eines uns *verborgenen Gottes*, der am Weltgeschehen doch stets teilnimmt und über die Eigenschaften der Allmacht, Güte und Barmherzigkeit verfügt;
- (ii.) dazu die besondere Annahme, dieser Gott sei bereit, unsere

⁶ KÜNG, H.: ebd.: 196, Hervh. v. Verf.

⁷ KÜNG, H.: ebd.: 198.

Gebete zu erhören, er werde uns in allem Leid bewahren und letztendlich zur *Erlösung* hinführen;

(iii.) die methodologische Annahme, wonach wir den religiösen Glauben als kein dogmatisches Für-wahr-halten, sondern eher als ein personales, auf Gott gerichtetes Vertrauen, also als *fiduziellen* Glauben verstehen sollten;

(iv.) eine zu (i.), und (ii.) *ergänzende*, unterstützende Berufung auf die konventionelle *Tradition* in Form von einigen relevanten Angaben der Heiligen Schriften: etwa die dort kodifizierte Verbindung von *Leiden* und *Hoffnung*, aber auch die berühmte *Hiob*-Geschichte, die aus ihr hervorgehende Belehrung, oder letztlich das überlieferte „Schriftwort“ mit dem *die schweigende* Reaktion von Aaron auf den Bericht von der Tötung seiner beiden Söhne durch Gottes Feuer festgestellt wird.^{8,9} Es ginge also um Aussagen und Verhalten von wichtigen biblischen Figuren, die als Vorbild genommen werden, sowie um die tradierten Annahmen geschichtstheologischen Inhalts.¹⁰

Insofern dürften hier faktisch doch gewisse Elemente *auch eines theoretischen* Verständnisses des Theodizeeproblems vorliegen – entgegen der Selbstdarstellung KÜNGs. (In diesem Punkte ist also sein Selbstverständnis der eigenen Konzeption korrekturbedürftig.)

Die letztgenannte Annahme (iii.) scheint im Rahmen von KÜNGs Konzeption die Brücke zu bilden, über die dann der Weg von (i) und (ii) zu den eigentlich praktischen bzw. pragmatischen Bestandteilen dieser Konzeption führt:

(iv.) in Begegnung mit dem Großen Leid zunächst *das Schweigen* zu praktizieren, also dieses schweigend zu ertragen, anstatt nach theologisch-theoretischen Antworten bzw. spekulativen Rechtferti-

⁸ vgl.: KÜNG, H.: ebd.: 193.

⁹ „Von Ijob her können Menschen darauf vertrauen, dass Gott auch des Menschen *Protest* gegen das Leid respektiert und sich schließlich doch als ein Schöpfer manifestiert, der ihn vom Leiden erlöst“ (KÜNG, H.: ebd.: 194).

¹⁰ An einer anderen Stelle weist Küng auch auf Folgendes hin: „Aus allem, was Jesus sagt und tut, wird klar: Der Wille Gottes ist nichts anderes als *das Wohl der Menschen*“ (KÜNG, H.: ebd.: 135). Durch solche theoretische Einsicht kann dann das allgemeine *Vertrauen* zu Gott sowie die *Hoffnung* auf die Erlösung begründet werden. Am Hintergrund von derartigen Einsichten werden also die von Küng befürworteten Haltungen und Verhaltensweisen zum Problem des Leidens in der Welt eigentlich sinnvoll bzw. vernünftig!

gungen zu suchen;

(v.) den Leidenden in ihrem Leid *tätig beizustehen*, *Mitleid* und *Solidarität* mit ihnen auszuüben und zu versuchen, das Leid mit ihnen gewissermaßen zu teilen und mitzutragen;

(vi.) das Leid und es verursachende Verhältnisse nach Möglichkeit auch *zu bekämpfen*, sich diesen aktiv zu widersetzen.

Es sei noch bemerkt, dass sich die besondere Wichtigkeit von der Annahme (iii.) für Küng auch darin zeigt, dass er zu ihr am Ende der Darlegung seiner Konzeption zurückkehrt bzw. diese mit ihr abschließt. Dies liegt vermutlich an ihrer offensichtlich *vermittelnden* Rolle zwischen den theoretischen Bestandteilen dieser Konzeption einerseits und den praktischen andererseits.

Insgesamt gesehen, dürfte sich also eine stille charakteristische Ambivalenz dieser Lösung zeigen, die faktisch aus den Bestandteilen *heterogener* (also nicht allein *praktischer*, sondern zugleich auch *theoretischer*) Natur zusammengesetzt ist. Dieser Befund unserer Analyse von Küngs Ausführungen ließe sich kaum verneinen. Daher würde es nun gelten, die fälligen Konsequenzen zu ziehen. Dazu würden sich vor allem zwei Möglichkeiten anbieten:

(a.) Entweder Küngs Lösung für das Problem des Leidens explizit als in der Tat *eine kombinierte*, d.h. *theoretisch-praktische* anzusehen, oder aber

(b.) zuzugeben, dass diese Lösung auch die Berufung auf bestimmte kognitiv-methodologische Annahmen einschließt, sich an solche anlehnt, dabei aber jene praktischen konzeptionellen Bestandteile (iv.-vi.), die aus gewissen psychologischen Einstellungen, Haltungen sowie Verhaltensweisen bestehen, als doch eben *aus-schlaggebend*, den eigentlichen Richtungssinn der ganzen Konzeption ausmachend einzustufen.

Es scheint, dass Küngs eigenen Einsichten und Bestrebungen eher die zweite Deutungsmöglichkeit (b.) entsprechen würde. Dabei wäre aber weiterhin eine Korrektur bei der Einstufung dieser Konzeption unumgänglich, zumal sie nicht mehr als eine „nur prakti-

sche Antwort“, sondern nur noch eine „*vornehmlich, hauptsächlich praktische Antwort*“ bezeichnet werden könnte. Nichtsdestoweniger betont Küng mit Nachdruck die entscheidende Wichtigkeit *der praktischen* Bestandteile des richtigen Umgangs mit dem Theodizeeproblem. (Was man auch so auslegen könnte, dass die Annahmen (i.-iii.) eher eine interpretative Umrahmung bzw. Hintergrundannahmen für die befürwortete Lösung bilden, die aber allein unter der verpflichtenden Beibehaltung von (iv.-vi.) funktionieren kann.)

Mit einem solchen Vorgehen wurde eine Tendenz angedeutet, der sich dann in ihrer Grundausrichtung einige unter den katholischen sowie protestantischen Theologen (I.U. Dalferth u.a.) angeschlossen haben. Gibt es nun zu dieser Tendenz zu einer *praktischen Bewältigung* des Problems des Leidens in der Welt keine gangbare Alternative? Können die grundsätzlich relevanten kognitiven Annahmen doch mehr in die Diskussion dieses Problems einbezogen, ihnen eine wichtigere Rolle eingeräumt werden?

4. Die anhaltende Unverzichtbarkeit auch des kognitiven Zugangs zum Theodizeeproblem

Bei der Theodizeefrage handelt es sich um eine Problematik, deren rationaler Erfassbarkeit zugegebener Weise klare Grenzen durch die Transzendenz Gottes sowie seinen Status des Absoluten im Rahmen der religiösen Weltauffassung gesetzt sind. In einem ähnlichen Sinne bemerkt auch Anselm *Grün*:

Es bleibt bei allen Versuchen, Gott zu verstehen, unser Einverständnis, dass Gott ganz anders ist und dass er sich nicht nach unserer Theologie richtet, sondern vielmehr so ist und handelt, wie es seinem Wesen entspricht. In der Unbegreiflichkeit des Leids, das durch Naturkatastrophen verursacht wird, gilt es, sich immer mehr dem unbegreiflichen Gott zu überlassen.¹¹

¹¹ GRÜN, A.: *Womit habe ich das verdient? Die unverständliche Gerechtigkeit Gottes*, 2012, 30.

Diese Sicht der Lage, die so manche gute Gründe für sich hätte, wird von einer Reihe namhafter Autoren geteilt. Und dass Gott, *der ganz anders* ist, wurde nicht nur von Theologen behauptet, sondern auch von einem solch berühmten Sozialphilosophen wie Max *Horkheimer*. Dabei bleibt die grundlegende Einsicht bestehen, Gott sei *nicht kognitiv verfügbar* wie die anderen Entitäten. Ihn kann man nicht gleichermaßen rational erfassen und erforschen. Er übersteigt menschliche kognitive Fähigkeiten. Und insofern ist solchen Autoren wie V. Frankl, F. Kutschera u.a. Recht zu geben. Trotzdem, ohne Erhebung des Anspruchs, über Gott und sein Wirken wie über die innerweltlichen Gegenstände theoretisieren zu können, sollte unser Glaube nicht von einem *kognitiv irrationalen* Hintergrund hergeleitet werden. Insofern bleibt uns nichts anderes übrig, als uns durch die uns mögliche Denkfähigkeit einer Erfassung dieser Frage und in dieser Folge auch des Sinnes des uns im Rahmen der Menschheitsgeschichte begegnenden Leidens einigermaßen anzunähern versuchen. Also doch von unserem Verstand Gebrauch zu machen – sei es auch nur in Gestalt von auf die anhaltende Ungewissheit und Verfehlers- bzw. Scheiternsrisiken angewiesenen, inhaltlich fragmentarischen Vermutungen. Denn jene Frage ist zu wichtig, zu sehr und zu tief unsere eigene Existenz berührend, als dass wir uns es leisten könnten, auf solche Versuche gänzlich zu verzichten und uns stattdessen nur auf gewisse Haltungen und Verhaltensweisen zu beschränken.

Der Weg des fiduziellen Glaubens, des vertrauensvollen Verlassens auf die Botschaften bestimmter religiöser Traditionen, der Offenbarung und Hinweisungen von heiligen Schriften, darüber hinaus auf Gottes Werk selbst, leistet einerseits eine sehr wichtige tröstende, orientierende sowie ermutigende Funktion für die Gläubigen. Er macht andererseits aber hiermit jene *denkerische*, mit eigentümlichen Risiken beladene Bemühungen bzw. rationale Vermutungen bei aller ihrer anhaltenden Unvollkommenheit doch nicht ganz überflüssig. Ob sich jemand eher zum Weg des Glaubens oder zu dem des Denkens im Umgang mit dem Phänomen des Leidens bereit findet, mag zwar die Frage einer persönlichen Entscheidung

bleiben. Neben dem Standpunkt des Glaubens als Vertrauen wird dabei indes auch noch die Rationalität des *autonomen menschlichen Denkens* angefragt.

Wie jedoch von Kutschera feststellte: „Leiden ist der Punkt, an dem es mit dem Glauben ernst wird“¹². Ich würde hinzufügen, freilich *nicht der einzige* Punkt, wohl aber ein solcher, an dem sich die Wege für menschlichen Umgang mit der Religion scheiden. Und gerade wenn es um solche wichtigen Punkte geht, die von zentraler Bedeutung für den religiösen Glauben sind, können wir nicht ohne Weiteres auf eine *theoretisch-kritische Erörterung* gänzlich verzichten – auch dann, wenn solche Fragen zugleich bestimmte pragmatische Aspekte aufweisen. Wie wir es gesehen haben, konnte auch Hans Küng die Einbeziehung von bestimmten kognitiven Annahmen ontologischer Natur nicht abweisen. Allem Anschein nach, weil es auch für ihn einsehbar war, dass das anderweitige Vorgehen zu einem pragmatisch gesinnten *Dezisionismus* hinführen würde, der dem *Irrationalismus*verdacht ausgesetzt wäre. Derartige kognitiven Annahmen sowie die Berufungen auf die konventionelle Tradition, die entsprechende Haltungen und Verhaltensweisen im Umgang mit dem Problem des großen Leidens in der Welt sinnvoll machen, bleiben dann im Prinzip ein möglicher Gegenstand kritischer Diskussion.

Freilich besteht Küng darauf, „eine *theoretische Antwort* auf das Theodizee-Problem“ „*gibt es nicht!*“¹³. Nun, eine *vollständige*, alle relevanten Aspekte des Problems deckende Antwort vermutlich nicht. Daher gibt es aber darunter auch solche wichtigen Aspekte, die eben *ein theoretisches* Verstehen bzw. einen theoretischen Hintergrund für jene praktische Beantwortung erforderlich machen, die er anstrebt. Und für solche Aspekte sollte es also dann wohl eine theoretische Antwort *auch geben*, falls die gesamte Konzeption funktionsfähig bleiben soll. Im Unterschiede zu Küng – obwohl sich dies u.U. auch als eine Frage von unterschiedlichen möglichen Akzentuierungen des eigentümlichen Stellenwertes von kognitiv-theoretischen

¹² KUTSCHERA, F. von: *Die großen Fragen. Philosophisch-theologische Gedanken*, 2000, 334.

¹³ vgl.: KÜNG, H.: ebd.: 191.

bzw. praktischen Bestandteilen innerhalb der Behandlung dieser Problematik verstehen ließe – würde ich deshalb hier lieber explizit von *einer kombinierten* Lösung sprechen. Also einer Lösung, die beide Arten von relevanten Aspekten berücksichtigt und diesen bei der Lösungsformulierung gebührend in Rechnung zu stellen sucht. Dies wäre übrigens zugleich ein Weg gewesen, um jene interpretative Einseitigkeit zu überwinden, die durch die vorher dargelegte pragmatisch-moraltheoretische Wende Kants in der Religionsphilosophie eingeleitet wurde. Eine Wende, die bei mehreren modernen philosophischen Schulen bzw. Autoren dann noch nachgewirkt, und dabei auch zu manchen bedenklichen Folgen geführt hat. Die *theoretischen Voraussetzungen* des praktischen Umgangs mit dem Leid in der Welt bzw. dem Theodizeeproblem gänzlich außer Acht zu lassen, auf ihre Einbeziehung und Diskussion verzichten zu wollen, dies wäre ein philosophischer Holzweg – wie es auch unsere Analyse von Kungs Konzeption klar gezeigt hat. Damit wird nicht das Bedürfnis geleugnet, sich auch praktisch mit diesem Problem auseinanderzusetzen: Solidarität und Mitempfinden mit den Leidenden zu zeigen, das Leid mit den Anderen mitzutragen bereit zu sein, zu einer tätigen Reduzierung des Leidens soweit nur möglich beizutragen ...

Bibliographie

- KANT, Immanuel, 1915. *Kritik der praktischen Vernunft*, 6. Aufl., hrsg. von Karl Vorländer. Leipzig.
- KÜNG, Hans, 1992. *Denkwege. Ein Lesebuch*, hrsg. von K.- J. Kuschel, München/Zürich.
- GRÜN, Anselm, 2012. *Womit habe ich das verdient? Die unverständliche Gerechtigkeit Gottes*. München: dtv.
- KUTSCHERA, Franz von, 2000. *Die großen Fragen. Philosophisch-theologische Gedanken*. Berlin-New York: De Gruyter.

- PETZOLDT, Matthias, 2013. *Die Frage nach der Rationalität von »Glauben«*. In: FATIĆ, A. (Hrsg.): *Denkformen*, Festschrift für D. Jakovljević, Belgrad.
- JAKOVLJEVIĆ, Dragan, 2006. *Religije i vrednosti* [*Religions and Values*], Podgorica-Belgrad.

Prof. Dr. Phil. Dragan Jakovljević

University of Montenegro

Faculty of Philosophy

Institute for Philosophy

MNE-81400 Nikšić, Montenegro

Od Kanta k Heideggerovi. Nemecká filozofia v hermeneutickej interpretácii H.-G. Gadamera

Kristína
Bosáková

Univerzita
Pavla Jozefa Šafárika,
Košice

From Kant to Heidegger: H.-G. Gadamer's hermeneutic interpretation of German philosophy

Abstract: The following paper provides an analysis of the influence of German philosophy in the work of Hans-Georg Gadamer. For Gadamer, German philosophy is mainly represented by Kant, Hegel, Husserl and Heidegger. After ancient Greek philosophy, German philosophy is the second most powerful and most discussed topic in Gadamer's hermeneutical reception of the history of philosophy. It is clear that, inspired by Hegel and Heidegger, Gadamer definitely succeeds in reuniting research into the history of philosophy with his own philosophical hermeneutics. Moreover, Gadamer is very successful in maintaining the natural historical continuity with the older philosophers, but with the necessary philosophical distance.

Keywords: history of philosophy, hermeneutics, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger

Od Kanta k Heideggerovi. Nemecká filozofia v hermeneutickej interpretácii H.-G. Gadamera

Abstrakt: Nasledujúca štúdia analyzuje vplyv nemeckej filozofie vo filozofickej tvorbe Hansa-Georga Gadamera. Kľúčovými postavami Gadamerových komentárov sú Kant, Hegel, Husserl a Heidegger. Nemeckú filozofiu možno u Gadamera hneď po antickej gréckej filozofii označiť za najsilnejšiu a najdiskutovanejšiu tému v rámci jeho hermeneuticky koncipovanej recepcie dejín filozofie. Je zrejmé, že sa

Gadamerovi po vzore Hegela a Heideggera podarilo úspešne spojiť výskumy na pôde dejín filozofie s jeho vlastným hermeneutickým učením. Možno dokonca tvrdiť, že Gadamer bol vo svojich snahách ešte úspešnejší, keďže sa mu podarilo spojiť svoje vlastné filozofické učenie s učeniami svojich predchodcov a učiteľov na základe prirodzenej dejinnej kontinuity, no so zachovaním potrebného ideového odstupu.

Kľúčové slová: dejiny filozofie, hermeneutika, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger

Úvod

Gadamerove filozofické snahy nie sú v našich podmienkach stále dostatočne docenené. K tomu, aby sa to aspoň čiastočne zmenilo, prispelo jednak už v roku 2010 vydanie dlho očakávaného českého prekladu prvého dielu Gadamerovej *Pravdy a metódy*¹ a potom aj kolektívna monografia *Proměny hermeneutického myšlení* kolektívu autorov Hroch, Konečná, Hlouch, tiež z roku 2010. Napriek tomu si dovoľím tvrdiť, že filozofovi, ktorý vo svojej tvorbe analyzuje takmer jedno celé storočie dejín západného myslenia, nie je stále venovaná taká pozornosť, akú by si naozaj zaslúžil.

Cieľom tejto štúdie je ponúknuť komplexný pohľad na problematiku vzťahu Gadamerovej hermeneutiky k nemeckej filozofii vôbec, avšak s dôrazom na filozofiu Immanuela Kanta, jediného osvieten-ského filozofa, ktorý si podľa Gadamera zaslúži a vyžaduje jeho interpretačnú pozornosť. Na prvý pohľad sa záber štúdie môže javiť ako príliš široký, no je potrebné si uvedomiť, že Gadamerova hermeneutika je dôsledkom výrazného a dlhodobého vplyvu jeho filozofických predchodcov, ktorý, ako neskôr podotýka H. Khan, zároveň prekračuje a prekonáva. Je preto potrebné vsadiť aj Gadamerovu

¹ V českom preklade môžeme nájsť len prvý diel tohto rozsiahleho textu. Publikácia vyšla v preklade D. Mika v roku 2010 pod názvom *Pravda a metoda I. Nárys filozofické hermeneutiky*. Druhý diel zatiaľ do češtiny ani do slovenčiny preložený nebol, niektoré jednotlivé štúdie však už v českom preklade vyšli v roku 1993 pod súborným názvom: *Člověk a řeč*. Ďalšie, napr. *Text a interpretace* alebo *Sémantika a hermeneutika*, vyšli v odborných časopisoch.

interpretáciu Kantovej filozofie do dejinnofilozofického kontextu a ukázať, akým smerom sa uberá Gadamerovo porozumenie nemeckej filozofii od Kanta po Heideggera. Zvlášť preto, lebo Gadamer je nielen pokračovateľom nemeckej mysliteľskej tradície, ale je aj tvorcom vlastnej koncepcie filozofickej hermeneutiky.

Pre Gadamerovo chápanie dejín filozofie formované kľúčovou kategóriou jeho filozofickej hermeneutiky, *dejinne pôsobiacim vedomím* (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*), je typický *retrospektívny pohľad* na všetky minulé epochy filozofického uvažovania, pohľad nesúci v sebe kontinuálne prepájanie staršieho s novším, minulého so súčasným, ich neustále vzájomné prelínanie sa. Nadčasovosť je tým pojmom, ktorý najviac vystihuje zámer Gadamerovej filozofickej hermeneutiky a skúmania dejín filozofie v jej rámci. „Len to staré, ktoré je novým, sa celkovo udrží – len to nové, ktoré sa nestane zastaraným.“² Každá epocha dejín filozofie nám prináša okrem veľkého množstva narácií aj istý univerzálny odkaz, taký, ktorý nikdy nezostarne a aj napriek interpretačným obmenám nestráca nič zo svojej aktuálnosti. „Dejinnofilozofický výskum nie je len sumárom jednotlivých myšlienok, ale na základe individuálnej dejinnosti a tradície generuje aj univerzálnu skúsenosť, pretože vo filozofii nie je žiaden pokrok, ale iba účasť.“³

Gadamer sa na mnohých miestach nevyjadruje príliš lichotivo na adresu osvietenského myslenia. Azda najvýraznejšie sa kritika osvietenskej filozofie prejavuje v jeho kľúčovom diele *Pravda a metóda*. Na rozdiel od iných autorov, ktorí v nástupe osvietenstva videli predovšetkým oslobodenie sa od zastaraného, dogmatizmom poznačeného myslenia stredoveku, Gadamer vníma nielen pozitíva, ale nachádza aj negatíva tohto emancipačného procesu. To, samozrejme, neznamená, že by Gadamer skutočne zatracoval osvietenské myslenie, práve naopak, považuje ho za dôležitú súčasť dejín západ-

² GADAMER, H.-G.: Das Alte und das Neue. In: *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*, GW 4. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999, s. 160.

³ GADAMER, H.-G.: Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles. In: *Griechische Philosophie Philosophie III.*, GW 7. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999, s. 130. Štúdiá vyšla aj v českom preklade pod názvom: *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 1994.

nej filozofie, ktoré takým významným spôsobom formovali naše pôsobiace dejinné vedomie od antiky až po súčasnosť. Prekáža mu však, že sa osvietenské myslenie na rozdiel od toho stredovekého, ktoré dokázalo do svojho učenia raz viac, inokedy zas menej úspešne, no predsa len integrovať prvky svojich antických predchodcov, nesnažilo o kritické vyrovnanie sa s filozofiou predchádzajúcich období. Namiesto kritického vyrovňovania sa rovno pokúsilo od nich odtrhnúť, čím nielen seba samo, ale aj všetky nasledujúce epochy vrátane súčasnej filozofie, nenapraviteľne vykorenilo z vlastnej mysliteľskej tradície.

Kým 19. storočie, teda obdobie rozprestierajúce sa od smrti Goetheho a Hegela až po vypuknutie prvej svetovej vojny, je pre Gadamera storočím meštiackym, storočím, kde vládne viera v neustály vedecký pokrok, industrializáciu a civilizáciu, znamená nadchádzajúce 20. storočie vedomé dištancovanie sa od meštiackych hodnôt spolu s odmietnutím filozofie a životného štýlu 19. storočia, podobne ako kedysi novoveká, predovšetkým osvietenská filozofia rázne odmietla hodnoty a predstavy neskorého stredoveku reprezentované scholastickým myslením. Gadamer, odvolávajúc sa na Jaspersa, hovorí v súvislosti s 20. storočím aj o anonymnej zodpovednosti a o strate foriem, prejavujúcej sa najmarkantnejšie v modernom umení. V 20. storočí sa viac než kedykoľvek predtým vyhrocuje spor medzi vedou a filozofiou, zatiaľ čo kritika Descartom na piedestál postaveného subjektu sa v nadväznosti na Leibniza, Kanta, Rousseaua a Hegela aktívne usiluje o zmierenie modernej vedy so starou metafyzikou.

Pretože akokoľvek triumfálne bolo víťazné ťaženie modernej vedy a akokoľvek samozrejme aj pre každého dnes žijúceho človeka prenikajú vedecké predpoklady našej kultúry vedomie jeho pobytu (Dasein), tak je myslenie ľudí predsa len neustále ovládané otázkami, na ktoré veda nesľubuje žiadnu odpoveď. Filozofia nachádza v tomto stave vecí svoju úlohu, ktorá do dnešného dňa zostala jednou a tou istou. Odpovede, ktoré našla v troch storočiach novoveku, znejú rôzne, ale sú to odpovede na tú istú otázku, a neskoršie odpovede nie sú možné bez tých skorších a musia pred nimi obstáť. Tak sa aj otázka

základov dvadsiateho storočia, ak je kladená ako otázka filozofie, musí vzťahovať k odpovediam, ktoré poskytl predchádzajúce storočia.⁴

Návrat k pôvodnému chápaniu filozofie, nie ako vedy, ale ako univerzálnej rozumnosti stojacej na rozhraní teoretického a praktického, ako poznania a poznávania bytia vcelku by podľa Gadamera pomohlo vyriešiť mnohé závažné problémy súčasného západného myslenia. V dôsledku nebývalého rozvoja vedy a techniky je spoločnosť „preracionalizovaná“ a často si kompenzuje túto nadmieru racionalizmu rôznymi formami iracionálneho fanatizmu.

Gadamer a Kant

Na prvý pohľad neprináša Gadamerova interpretácia Kanta nič nové a už vôbec nie revolučné, vo svojej podstate predstavuje typickú aplikáciu hermeneutickej metódy s jej dejinne pôsobiacim vedomím. Napriek tomu je Gadamerov odkaz smerom k filozofii Immanuela Kanta veľmi zreteľný a veľmi pozitívny. Hovorí v ňom o mnohostrannom charaktere Kantovej filozofie, rovnako ako o mnohovýznamovosti textov, ktoré už niekoľko storočí patria takpovediac ku kánonu západnej filozofie. Zdôrazňuje neustálu aktuálnosť kantovského myslenia. Kant v Gadamerovej recepcii nie je filozofickým reliktom, ale váženým účastníkom filozofického dialógu medzi minulosťou a súčasnosťou západného myslenia.

Gadamer venuje otázkam Kantovej filozofie viacero štúdií, sú to najmä texty: *Kant a otázka Boha* (*Kant und die Gottesfrage*⁵), *Kant a hermeneutický obrat* (*Kant und die hermeneutische Wendung*⁶) alebo *Kantova >Kritika čistého rozumu< po 200 rokoch* (*Kants >Kritik der reinen Vernunft< nach 200 Jahren*). Ale jadro jeho hermeneutickej interpretácie kantovskej etiky sa nachádza v eseji *O možnosti*

⁴ GADAMER, H.-G.: Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts. In: *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*, GW 4. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999, s. 5.

⁵ GADAMER, H.-G.: Kant und die Gottesfrage. In: *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*, GW 4. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999, s. 349–360.

⁶ GADAMER, H.-G.: Kant und die hermeneutische Wendung. In: *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger*, GW 3. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999, s. 213–222.

filozofickej etiky⁷ (*Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*) z roku 1963. Gadamer ďalej rozvíja výsledky tejto štúdie na posledných stranách svojej eseje *Idea dobra medzi Platónom a Aristotelom* (*Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*⁸), publikovanej v roku 1976.

Jean Grondin, Gadamerov najznámejší žiak, hovorí dokonca o kantovskom obrate⁹ v Gadamerovej filozofii. Má na mysli Gadamerovo inklinovanie ku Kantovej filozofii najmä na poli estetiky, umeleckej tvorivosti alebo interpretácie umeleckého diela; témy, ktorými sa dôkladne zaoberá v prvom zväzku *Pravda a metóda*. Ale kantovský obrat znamená v skutočnosti omnoho viac než len posun v chápaní procesu tvorby umelca alebo v chápaní umeleckého diela, ktoré je vnímané ako výsledok tohto kreatívneho procesu. Okrem toho kantovský obrat sa neprejavuje len na poli estetiky, ale aj v oblasti metafyziky alebo etiky, pričom zasahuje do celého širokého spektra Gadamerových filozofických aktivít.

Kantovský obrat začína u Gadamera jeho príklonom k *sensus communis*, k pojmu, ktorý v Gadamerovej hermeneutike reprezentuje metodologický základ humanitných vied. Gadamer sa nechal inšpirovať Aristotelovou praktickou rozumnosťou, *fronésis*, ktorej latinský ekvivalent vyjadruje pojem *prudencia* vo svojom originálnom význame. Tento pojem by nemal byť vnímaný ako istý druh duplicity, ale ako schopnosť robiť v situáciách, ktoré sa často objavujú v bežnom živote, opatrné a uvážlivé rozhodnutia. *Fronésis* je životné poznanie a jeho hodnota spočíva v nemožnosti naučiť sa ho. Je formované, hovorí Grondin, alebo kultivované, nemá žiaden

⁷ GADAMER, H.-G.: O možnosti filosofické etiky. In: H.-G. Gadamer: *Člověk a řeč*. Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 53–67. Tiež: GADAMER, H.-G.: *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*. In: *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999, s. 175–188.

⁸ GADAMER, H.-G.: *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH, 1994. Tiež: GADAMER, H.-G.: *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. In: *Griechische Philosophie III. Plato im Dialog, GW 7*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1991, s. 128–227.

⁹ Kapitulu nazvanú *Kantovský obrat* (*The Kantian turning-point*) nájdeme už v jeho úvode ku Hansovi-Georgovi Gadamerovi, publikovanom v roku 1999 v Paríži pod názvom *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. V anglickom preklade bola kniha vydaná v roku 2003 pod titulom *The philosophy of Gadamer*. Do češtiny a slovenčiny *Úvod ku Gadamerovi* zatiaľ preložený nebol.

presný obsah ani žiadne pretrvávajúce dogmy. Je to poznanie, ktoré je založené na konkrétnej skúsenosti a ktoré v rovnakom čase túto skúsenosť transcenduje. Je to veľmi odlišný druh poznania, nekorešpondujúci s tým poznaním, ktoré môžeme získať pomocou metód používaných v prírodných vedách.

Strata pôvodného významu pojmu *common sense* priniesla redukciu jeho kognitívnej funkcie až do takej miery, že estetický súd, aj keď založený na praktickej rozumnosti, prestal byť otázkou poznania a stal sa výlučne otázkou vkusu bez akejkolvek epistemologickej hodnoty. Redukcia *common sense* na výlučne estetickú funkciu, tvrdí Gadamer, by bola veľkou chybou, pretože by sme tým stratili kľúčové pojmy humanistickej tradície a obetovali by sme tradičný obraz humanitných vied na oltári vied prírodných. Obaja, Gadamer a Grondin, súhlasia s tým, že presunutie *sensus communis* do sféry vkusu a estetiky by znamenalo pre humanitné vedy katastrofu. Avšak zatiaľ čo Grondin obviňuje z tejto katastrofy kantovskú filozofiu s jej snahou o rehabilitáciu metafyziky ako vedy, Gadamer je ku Kantovi omnoho benevolentnejší, keď ho vníma predovšetkým ako predchodcu humanistickej tradície. V každom prípade tu máme dvoch mysliteľov s dvoma rôznymi perspektívami, pokiaľ ide o Kantov podiel na kríze humanitných vied spôsobenej reinterpretáciou pojmu *sensus communis*.

Gadamer zastáva názor, že to boli novokantovskí filozofi, ktorí radikalizovali Kantov filozofický odkaz do takej miery, že nakoniec sa všetci stali sluhami moderných prírodných vied. Podľa jeho názoru snaha o rehabilitáciu antickej metafyziky v jej kognitívnej hodnote a prechádzajúcej dôstojnosti, teda Kantov pokus o založenie metafyziky ako vedy, je snahou o jej rekonštrukciu a nie o jej transformáciu na prírodnú vedu. Keďže humanitné vedy trpeli od samého začiatku nedostatkom metodológie, nedokázali súťažiť s prírodnými vedami a pomaly, krok za krokom strácali všetky svoje nároky na akékoľvek skutočné poznanie.

Kanta nevidí ako predchodcu pozitivizmu, ale skôr ako dediča metafyzickej tradície. Okrem toho Gadamer s pochopením vníma Kantovu averziu voči metafyzickému dogmatizmu, ktorý dominoval

najmä v posledných obdobiach stredoveku, a zdôrazňuje, že Kantovým zámerom nebolo transformovať metafyziku na prírodnú vedu, ale namiesto toho sa pokúsil oslobodiť ju od stredovekého dogmatizmu. „Ešte uvidíme,” píše Gadamer v *Pravde a metóde*,

že Kantovo založenie estetiky na súde vkusu učiňuje zadosť obom stranám fenoménu: ako jeho empirickej nevšeobecnosti, tak jeho apriórnemu nároku na všeobecnú platnosť. Avšak toto ospravedlnenie kritiky na poli vkusu Kant dosahuje iba za tú cenu, že upiera vkusu akúkoľvek *poznávaciu hodnotu*. Všeobecný zmysel je redukovaný na subjektívny princíp, v ktorom o predmetoch, ktoré sú posudzované ako krásne, neexistujú poznatky, ale (Kant, pozn. K. B.) iba tvrdí, že im v subjekte a priori zodpovedá istý pocit radosti. Ako je známe, Kant tento pocit zakladá na účelovosti, ktorú má predstava predmetu pre našu poznávaciu schopnosť vôbec. Je to voľná hra obrazotvornosti a rozvažovania, subjektívny pomer patriaci k poznaniu vôbec, ktorý predstavuje dôvod radosti z predmetu. Tento účelovo subjektívny vzťah je podľa svojej idey vskutku pre všetkých rovnaký, teda všeobecne komunikateľný, čím odôvodňuje nárok súdu vkusu na všeobecnú platnosť.¹⁰

Výsledkom tejto špecifickej charakteristiky súdu vkusu je jeho špeciálna pozícia na hranici medzi racionalitou a oblasťou iracionálneho, medzi subjektívnosťou a objektívnosťou, medzi poznaním a čistou estetikou. A pretože Kant aplikuje na súd vkusu etickú perspektívu, potom je súd vkusu, rovnako ako kategorický imperatív, daný a priori a získava tak na základe svojej apriórnosti univerzálnu platnosť.¹¹ V každom prípade, aj keď je vkus typický pre poznávajúceho, pre subjekt, nie je spôsobom, ako vyjadriť subjektivitu, a nie je ani predmetom svojvôle, ale je tým, ako to formuluje Gadamer: *Vkus je reflexívny*.¹² Toto je tendencia, hovorí Gadamer, ktorá spôsobuje, že sa Kant cíti a správa ako nasledovník humanistickej tradície. *Základy metafyziky mravov*, rovnako ako *Kritika súdnosti*, a nie je nijako

¹⁰ GADAMER, H.-G.: *Pravda a metoda I. Nárys filosofické hermeneutiky*. Praha: Triáda, 2010, s. 54.

¹¹ Pozri KANT, I.: *Kritik der Urteilkraft*. In: *Gesammelte Schriften Bd. 5*. Preussische Akademie der Wissenschaften, 1788, s. 361, 482.

¹² Pozri GADAMER, H.-G.: *Pravda a metoda I*, s. 54.

prehnané povedať, že aj všetky tri *Kritiky*, jednoznačne demonštrujú silný metafyzický základ Kantovej filozofie. Vráťane definície *kategorického imperatívu*, ktorý je pravdepodobne najznámejšou maximou kantovského myslenia. Tento, ako čítame v *Základoch metafyziky mravov*, vyjadruje predovšetkým nutnosť zlepšenia spoločenských vzťahov prostredníctvom morálneho kódexu, ktorého princípy sú dané a priori, čo znamená, že sú ukotvené v oblasti metafyziky.¹³

Akceptovanie Kantovej etiky znamená predovšetkým *uznanie hodnôt a priori*. Kant to formuluje vo svojich *Základoch metafyziky mravov*.¹⁴

Gadamer veľmi oceňuje skutočnosť, že sa Kant stavia proti všemocnosti rozumu, ktorú presadzuje osvietenská filozofia aj na poli etiky; rovnako ho však kritizuje za nedostatok empirickej podmienenosti v metafyzike mravov. Gadamer dokonca tvrdí, že Kant nerozvíja svoju filozofiu morálky na báze etického imperatívu, ale robí to na princípe *dobrej vôle*, ktorej skutočná definícia sa objavuje až neskôr, v *Kritike praktického rozumu*. Gadamer zdôrazňuje veľmi špecifickú pozíciu pojmu vôle v Kantovej filozofii, pozíciu, ktorá sa nachádza za hranicami kauzality, čistého rozumu a čiastočne aj empiricko-zmyslového sveta. Takto charakterizovaná vôľa by mala byť schopná rešpektovať morálny zákon, ktorý je empiricky nepodmienený a одобrený praktickým rozumom; dokonca sám praktický rozum, podľa Kanta, predpokladá takýto typ vôle.¹⁵ Morálny imperatív sa takto stáva jedným zo základných atribútov slobodnej vôle. K tomuto bodu sa však Gadamer stavia aj kriticky, keď tvrdí, že morálne povedomie človeka v skutočnosti obsahuje omnoho viac empirickej podmienenosti, než si Kant dokázal pripustiť.

Pre jeho tri veľké *Kritiky* bol Immanuel Kant tradične považovaný za teoretika poznania a kritika metafyziky. Bez toho aby podceňoval jeho výkony v oblasti poznania, Gadamer prisudzuje rovnakú dôležitosť Kantovým zásluhám na poli metafyziky, hlavne pokiaľ ide

¹³ Pozri KANT, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Gesammelte Schriften Bd. 4*. Preussische Akademie der Wissenschaften, 1799, s. 432.

¹⁴ Pozri *ibid.*, s. 410.

¹⁵ Pozri KANT, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Gesammelte Schriften Bd. 5*. Preussische Akademie der Wissenschaften, 1788, s. 16–20.

o jeho pokus inovovať tradičný obsah starej metafyziky. Preto objektom Gadamerovho skúmania nie je Kant ako teoretik poznania, ale Kant ako metafyzik, filozof, ktorý sa pokúsil posunúť metafyzické témy z oblasti epistemológie na pole etiky, a tak nanovo sformulovať staré metafyzické otázky. Kantova metafyzika mravov potvrdzuje tézu o univerzálnosti, atemporálnosti a objektivite morálneho imperatívu a pre Gadamera predstavuje cenný pokus o revíziu a inováciu obsahu starej metafyziky. Dôsledkom takejto rekonštrukcie má byť odstránenie niekoľko storočí trvajúceho napätia medzi filozofiou a modernými vedami, pričom tieto majú uznať kognitívne nároky filozofie a prinavrátiť jej tak stratenú dôstojnosť.¹⁶ V recenzii monografie *Novovek a osvietenstvo (Neuzeit und Aufklärung)*¹⁷ Gadamer hovorí, že „novoveká filozofia sa točí okolo Kanta, ktorý je konečným objektom osvietenstva a absolútnym kritériom vedeckej filozofie.”¹⁸

Vo svojej eseji *Kantova >Kritika čistého rozumu< po 200 rokoch (Kants >Kritik der reinen Vernunft< nach 200 Jahren*)¹⁹ prirovnáva Gadamer Kanta ku Kopernikovi a vydanie *Kritiky čistého rozumu* pre neho predstavuje udalosť rovnakej dôležitosti ako Francúzska revolúcia.²⁰ Kant bol bezpochyby obdivovateľom Francúzskej revolúcie, čo je zrejmé aj z jeho politickej filozofie, a ak Francúzska revolúcia priniesla spoločnosti oslobodenie sa od feudálnych štruktúr, potom publikácia *Kritiky čistého rozumu* znamenala pre západné myslenie niečo rovnako revolučné a rovnako oslobodzujúce ako sama Francúzska revolúcia. Bol to obrat podobný tomu kopernikovskému, začiatok novej epochy; bol to triumf moderného myslenia nad metafyzickým dogmatizmom. Ale toto víťazstvo sa neudialo spôsobom,

¹⁶ Pozri GADAMER, H.-G.: Vorwort. In: *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*, GW 4. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999, s. 1.

¹⁷ Pozri MITTELSTRASS, J.: *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*. Berlin: De Gruyter, 1970.

¹⁸ GADAMER, H.-G. (1971): *Neuzeit und Aufklärung (J. Mittelstrass)*. In: *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*, GW 4. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999, s. 60–61.

¹⁹ Pozri GADAMER, H.-G. (1981): *Kants >Kritik der reinen Vernunft< nach 200 Jahren. »Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus«*. In: *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*, GW 4. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999, s. 336–348.

²⁰ Pozri *ibid.*, s. 336.

aký si predstavujú kritici metafyziky. Podľa Gadamera Kant vo svojej *Kritike čistého rozumu* nedeštruuje metafyziku úplne, ale pokúša sa dať jej nový obsah prostredníctvom inovovania jej pôvodnej orientácie, orientácie smerom k Platónovi a Aristotelovi.

Kant sa vzdáva od stredovekej metafyziky, aby sa viac priblížil ku gréckej metafyzike Platóna a Aristotela. Výsledok tohto procesu reprezentujú *Základy metafyziky mravov*. Gadamer k tomu dodáva:

To znamená, že sa (Kant – dopl. K. B.) pokúsil predstaviť novú vedu transcendentálnej filozofie zrozumiteľnejším spôsobom prostredníctvom Humovho skepticizmu, ale v rovnakom čase ju zároveň potvrdil ako prirodzenú orientáciu človeka smerom k metafyzike.²¹

Spomínaná prirodzená orientácia človeka smerom k metafyzike je podľa Gadamerovho názoru dôvodom, prečo má byť vydanie *Kritiky čistého rozumu* považované za počiatok novej éry v dejinách západného myslenia. Bol to začiatok novej epochy, ktorá trvá až dodnes. Dokonca ani také osobnosti západného myslenia ako Hegel, Nietzsche, Heidegger alebo Wittgenstein nedokázali vytvoriť takú transformatívnu filozofickú doktrínu, navyše s potenciálom predurčovať budúce myslenie, ako sa to podarilo Kantovi. Ani len otázka o možnosti metafyziky nebola formulovaná nikdy predtým, zatiaľ čo každý druh myslenia po Kantovi sa už nemohol pohnúť ďalej bez uvedomenia si otázky o možnosti a zmysle metafyziky. Gadamer zastáva názor, že Kant by mal byť považovaný za najväčšieho metafyzika novoveku.

Ako je teda možné, pýta sa Gadamer, že sa Kant – veľký metafyzik – zmenil na Kanta – teoretika poznania? Odpoveď na túto otázku spočíva v averzii novokantovskej filozofie voči Hegelovmu metafyzickému systému. Týmto spôsobom, hovorí Gadamer, sa marburskí novokantovci v snahe o návrat ku Kantovi čoskoro ocitli v paradoxnej situácii. Namiesto návratu ku Kantovi urobili krok späť, priamo k Fichtemu a Hegelovi. Preto sa aj novokantovská kritika počas prvej svetovej vojny javí veľmi podobne ako kritika Hegela v Kierkegaard-

²¹ Ibid., s. 337.

dovej filozofii a odklon od kantovských pozícií neznamená nič menej než posun smerom k jeho metafyzike.²²

Návrat ku kantovskej metafyzike, aj keď stále nie úplný, sa podľa Gadamera odohral v nasledujúcom období, vo filozofii Wolffa, Bichle-
ra alebo Hartmanna; títo myslitelia už pripustili metafyzické tenden-
cie v Kantovej filozofii. Stále ju však chápali ako *metafyziku poznania*,
a to bez toho, aby si uvedomili, že Kant, ako tvrdí Gadamer, založil
svoju novo definovanú metafyziku na báze praktickej filozofie, rovna-
ko ako to urobili Platón a Aristoteles.²³ Kto sa potom môže považovať
za Kantovho nasledovníka, najmä v jeho úsilí o rehabilitáciu tradičnej,
no nie dogmatickej metafyziky? Gadamer bez pochybností odpovedá:
Jaspers a Heidegger. Obaja sa pokúsili o rekonštrukciu metafyziky, no
každý z nich iným spôsobom. Kým sa Jaspers, ktorý si podľa Gada-
mera s najväčšou pravdepodobnosťou nebol vedomý svojej blízkosti
ku kantovskej filozofii, prikláňal k rovnakému chápaniu praktickej ro-
zumnosti ako Kant a dostal sa veľmi blízko k metafyzike mravov, Hei-
degger sa rozhodol zrekonštruovať novú metafyziku bez praktického
rozumu. Heidegger bol inšpirovaný antickou *sofia* a veril, že v *Kritike*
čistého rozumu objavil znovuzrodenie metafyziky, založené na teore-
tickom poznaní.

Ale aj napriek týmto odlišnostiam spomínaní dvaja myslitelia pre-
ukázali niečo, čo Gadamer nazýva prirodzenou orientáciou človeka
smerom k metafyzike, a vytvorili vlastné filozofické koncepcie založe-
né na tejto prirodzenej orientácii, koncepcie, ktoré sa vždy zaoberali
témou neschopnosti prírodných vied zodpovedať tie najdôležitejšie
otázky ľudského života. S týmto prístupom k problému nielenže na-
novo aktualizovali kantovskú filozofiu, ale tiež úspešne situovali túto
filozofiu, zakorenenú v metafyzike 18. storočia, do kontextu súčasné-
ho myslenia. Vo svojom úsilí celkom určite nasledovali význam nie-
čoho, čo podľa Gadamera môžeme nájsť v *Kritike čistého rozumu*, aj
keď to tam nie je explicitne formulované. Gadamer hovorí o význa-
me praktickej rozumnosti pre akýkoľvek typ teoretického poznania,
t. j. pre problémy metafyziky. Takto vznikol v Kantovom myslení

²² Pozri *ibid.*, s. 339.

²³ Pozri *ibid.*, s. 343.

harmonický vzťah medzi teóriou a praxou, vzťah, ktorý nasmeroval zjednotenie ľudskej racionality pod schopnosť kritického usudzovania nazvanú *sensus communis*.²⁴

Gadamer a Hegel

Hegel je druhým autorom z Gadamerovho filozofického štvorlístka autorov, Kant – Hegel – Husserl – Heidegger, ktorí v jeho hermeneuticky poňatých dejinách filozofie najvýraznejšie formovali novoveké a súčasné filozofické myslenie, a to v nadväznosti na platónsko-aristotelovské filozofické dedičstvo. Gadamer považuje svoju filozofickú hermeneutiku za pokračovanie a priame vyústenie antickej gréckej filozofie a po celý svoj život sa pokúša o pretlmočenie filozofického odkazu platónskej dialektiky a aristotelovskej etiky, odkazu, ktorý v sebe spája neustále úsilie o dosiahnutie porozumenia v poctivom dialógu s použitím *frónésis*, praktickej rozumnosti.

Svoje štúdie k Platónovi a Aristotelovi však vždy píše so zreteľom na skutočnosť, že sa okrem priamej interpretácie, prostredníctvom svojho vlastného čítania pramenných textov, neustále vzťahuje na týchto velikanov antiky aj nepriamo, spôsobom, ktorý mu cez svoje interpretácie a cez prizmu pôsobiaceho dejinného vedomia predznačili jeho filozofickí predchodcovia. Gadamerova filozofická hermeneutika teda v rovnakej miere ako platónsko-aristotelovské dedičstvo predstavuje i pokračovanie a tlmočenie filozofického odkazu Kantovej etiky a estetiky, Hegelovej dialektiky, Husserlovej fenomenológie a Heideggerovej metafyziky.

Potvrďuje to aj H. Khan, keď v úvode k svojej eseji *Hermeneutics and dialectics: (Hegel, Husserl, Heidegger and) Hans-Georg Gadamer* hovorí:

Zámerom tejto štúdie je vierohodným spôsobom ilustrovať, ako Gadamerova vlastná filozofická stratégia nasleduje a prekonáva Hegela, Husserla a Heideggera v snahe pohnúť sa za limity tradičnej hermeneutiky. Inými slovami, kľúčový problém, ktorý si Gadamer kladie sám pre seba, je *interpretácia*/

²⁴ Pozri *ibid.*, s. 348.

porozumenie svetu vrátane – alebo práve obzvlášť – sociálneho sveta. Vyriešenie tohto problému *porozumenia* (*Verstehen*) si rovnako ako používanie Hegelových dialektických kategórií vyžaduje prekonanie týchto kategórií nasledovaním a dialektickým vyvíjaním filozofických stratégií pochopenia úlohy *situovaného vedomia*, ako boli artikulované Husserlom a Heideggerom.²⁵

Gadamerova snaha o porozumenie v situáciách, v ktorých je zdanlivo nemožné nájsť spoločnú reč, je produktom tak Platónovej dialektiky, ako aj Hegelových v mnohom úspešných pokusov o dosiahnutie nie statickej, ale neustále nanovo nastolovanej syntézy i v prípade zdanlivo nezmieriteľných protikladov. Richard E. Palmer teda naozaj nepreháňa, keď práve z tohto dôvodu používa pre Gadamerovu hermeneutiku výraz *dialektická hermeneutika*.²⁶

Hegel je pre Gadamera tým významným medzníkom v dejinách filozofie, ktorý nemení len vzťah filozofie k jej dejinám, ale aj pohľad na filozofiu ako takú. Od čias Hegela naráža duch na svoju časovosť, t. j. aj na svoju konečnosť. Obmedzené trvanie ducha v čase, artikulované v pojmoch minulosti, prítomnosti a budúcnosti, ruší jeho neobmedzenú slobodu a filozofiu, ktorej hlavným nástrojom poznania duch nepochybne je, zbavuje ho nároku na poznanie a formulovanie univerzálnych, časovo neobmedzených metafyzických pravd. Právom je teda Hegel považovaný za posledného metafyzika a žiada sa povedať aj za posledného univerzálneho filozofa. Hegelom sa definitívne končí éra filozofie ako univerzálnej, nad všetkým čiastkovým poznaním stojacej vedy. Ani Husserlov pokus o obnovenie filozofie ako prísnej vedy nedokázal odvrátiť dávno pred ním začatý proces štiepenia filozofie na jednotlivé filozofické smery a učenia, ktoré v extrémnej forme vyvrcholilo v Gadamerom často kritizovanom historizme.

Gadamerovým cieľom však nie je iba samotná analýza Hegelovej filozofie dejín alebo poukázanie na spôsob, akým Hegel uplatňuje

²⁵ KHAN, H.: *Hermeneutics and dialectics: (Hegel, Husserl, Heidegger and) Hans-Georg Gadamer*, s. 3 [online]. [cit. 2020-12-10]. Dostupné z: <http://mpira.ub.uni-muenchen.de/8429/>

²⁶ PALMER, R. E.: *Hermeneutics. Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanstone: Northwestern University Press, 1969, s. 194.

svoj princíp dejinného ducha na poli dejín filozofie. Ide ešte ďalej, keď sa usiluje o zdôvodnenie jeho vlastných dejinnofilozofických náhľadov na pôde filozofickej hermeneutiky, kde filozofiu ako celok definuje primárne prostredníctvom vzťahu k jej dejinám. Tie u neho tvoria hlavné dejinné ukotvenie filozofie v tradícii západného myslenia, bez ktorého by filozofia nikdy nemohla byť tým, čím je. Takéto dynamické chápanie filozofie ako celku v protiklade k čiastkovému poznaniu novovekej prírodovedy definuje Hegel vo *Fenomenológii ducha* týmto spôsobom:

Filozofia naproti tomu neštuduje *nebytosť* určenie, ale určenie, pokiaľ je bytosť, jej živlom a obsahom nie je abstraktum či neskutočné, ale *skutočné*, to, čo samo seba kladie a v sebe žije, jestvujúce vo svojom pojme. Jej živlom je proces, ktorý si vytvára svoje momenty a nimi prebieha, a celý tento pohyb vytvára kladnú náplň a jej pravdu.²⁷

Hegel, nazdáva sa Gadamer, je tým geniálnym mysliteľom, ktorý konečnosť a časovú ohraničenosť ducha, akú duch zakúša počas svojho vývoja, mení na pozitívnu skúsenosť ducha s jeho vlastnými dejinami. Akokoľvek vrátká je pravda v duchovnom dianí, nestvuje iná cesta, ako sa k pravde dopracovať, než tá, na ktorú sa duch vydáva vo svojich dejinách. Základnou myšlienkou *Fenomenológie ducha* je podľa Gadamera práve zistenie, že cesta ducha naprieč jeho dejinami je zároveň jeho cestou k sebe samému. Z toho vyplýva, tvrdí ďalej, že dejinnosť je základnou danosťou ducha, nie je predikátom, je priamo súčasťou jeho podstaty, duch sa zjavuje výlučne v dialektickom pohybe dejín, bez svojej dejinnosti by nikdy nemohol byť tým, čím je. Gadamer preto Hegela považuje za zakladateľa dejinnofilozofického výskumu a nielen to, ide ešte ďalej, keď Hegela vyhlasuje za *tvorcu* (*Schöpfer*) *dodnes jediných filozofických dejín filozofie*.²⁸ Toto vyhlásenie je síce trochu prehnané, no v jednom je potrebné dať Gadamerovi predsa len za pravdu.

²⁷ HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Praha: Československá akademie věd, 1960, s. 76.

²⁸ GADAMER, H.-G.: Hegel und der geschichtliche Geist. In: *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*, GW 4. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999, s. 386.

Bol to skutočne Hegel, kto dokázal zabezpečiť dejinnofilozofickému výskumu dostatočne dôstojné postavenie v rámci filozofie a Gadamer bezpochyby nepreháňa, keď Hegelov dôraz na význam sebazpoznania ducha, plynúci z jeho vlastných dejín, t. j. z dejín filozofie, prirovnáva k hrdosti, ktorú voči svojim mýtickým dejinám pociťovali občania antického *polis* či obyvatelia starého Ríma.

Gadamer a Husserl

V procese formovania Gadamerovej filozofickej hermeneutiky nemôžno Husserla, mysliteľa, ktorý takým významným spôsobom ovplyvnil myslenie a spoločenské povedomie 20. storočia, jednoducho opomenúť. Palmer sa nazdáva, že to bol práve Husserl, ktorý Heideggerovi a Gadamerovi vytvoril podmienky na odklon od tradičnej teologickej, prísne filologicky chápanej hermeneutiky a umožnil tak vznik novej, fenomenologickej hermeneutiky s omnoho širším interpretačným záberom.²⁹ Podobne uvažujú aj Hroch, Konečná a Hlouch, keď tvrdia:

Ak uvažujeme o vývojových premenách hermeneutického myslenia v 20. storočí, nemôžeme podľa nášho názoru minúť inšpiratívne vplyvy Husserlovej transcendentálnej fenomenológie, ktorá svojou novou tematizáciou pôvodnej Diltheyovej kategórie *zážitku* (*Erlebnis*) a vlastným rozpracovaním kategórie životného sveta (*Lebenswelt*) poskytovala neskorým existenciálne hermeneutickým teóriám (M. Heidegger, H.-G. Gadamer a i.) mnohé podnety pre ich kritiku psychologizujúcich koncepcií porozumenia.³⁰

*Zdá sa, že nadišiel čas napísať dejiny fenomenologického hnutia,*³¹ hovorí Gadamer v príznačne nazvanom texte. Jeho názov ani jeho načasovanie rozhodne nie je vecou náhody. Táto štúdia vy-

²⁹ PALMER, R. E.: *Hermeneutics. Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, s. 12.

³⁰ HROCH, J., M. KONEČNÁ a L. HLOUCH: *Proměny hermeneutického myšlení*. Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury), 2010, s. 214.

³¹ GADAMER, H.-G.: Die phänomenologische Bewegung. In: *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger, GW 3*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1987, s. 115.

chádza v období, keď na jednej strane, ako tvrdí Gadamer, máme už dostatočný časový odstup od filozofického diela fenomenológov, na druhej strane Gadamer píše svoj príspevok v čase, keď je zásluhou Husserlovho archívu čitateľom prístupná prakticky celá Husserlova filozofická tvorba a otázka, aký je vzťah Husserlovej fenomenológie k filozofickým smerom, ktoré určujú filozofické povedomie 20. storočia, predstavuje pre mnohých mysliteľov neustálu filozofickú výzvu.

V rozsiahlej štúdii z roku 1963 nazvanej *Fenomenologické hnutie* (*Die phänomenologische Bewegung*³²) sa Gadamer zamýšľa nad vznikom a pôsobením myšlienok Husserlovej transcendentálnej fenomenológie, ktorá sa v Nemecku formuje pred prvou svetovou vojnou a ktorá nestráca nič zo svojho intelektuálneho a spoločenského vplyvu nielen po tom, ako je Husserl v roku 1933 zbavený akademickej pozície pre svoj pôvod, ale ani po tom, ako v roku 1938 zlomený umiera. Jeho dielo však neumiera s ním. Skryté pred očami národného socializmu uniká skaze, aby po druhej svetovej vojne zaznamenalo nebyvalú popularitu. Neustále narastajúci záujem o Husserlovu intelektuálnu pozostalosť núti vydavateľov k sústavným reedíciám jeho spisov. Spoločenský vplyv Husserlovej pôvodne výlučne akademickej filozofie zostáva nezanedbateľný až do súčasnosti a nič na tom nemení ani skutočnosť, že jeho knihy nevychádzali a nevychádzajú v takých nákladoch ako neskôr nesmierne obľúbené diela filozofov existencie.

Gadamer a Heidegger

Na prvý pohľad je zrejmé, že priestor, ktorý Gadamer venuje Heideggerovi vo svojich skúmaníach, je omnoho väčší než u jeho ostatných predchodcov. Potvrdzujú to Gadamerove vyjadrenia v *Úvode* k tretiemu zväzku jeho súborného diela. Tam Gadamer priznáva, že aj napriek pomerne včasným ambíciám kriticky sa vyrovnáť s filozofiou svojho učiteľa, potreboval mnoho času na to, aby filozoficky dozrel a získal tak od Heideggera potrebný odstup.

³² Ibid., s. 105–146.

Až pri budovaní svojej vlastnej filozofickej koncepcie sa Gadamerovi podarilo vybudovať si stanovisko natoľko pevné, že si mohol dovoliť kriticky sa s Heideggerom vyrovnáť práve z pozície svojho vlastného filozofického učenia. Potom už stačilo málo – prosba vydavateľstva *Reclam* o napísanie úvodu k vydaniu Heideggerovho textu o chápaní umeleckého diela – a Gadamer sa mohol pustiť do práce na svojich početných prednáškach a štúdiách k Heideggerovej filozofii. Toto sa udialo v roku 1960 a odvtedy písal Gadamer o svojom učiteľovi obdivne aj kriticky takmer nepretržite až do svojej smrti.

Napriek početnosti Gadamerových prác o Heideggerovi je prekvapujúce, že sa jeho úvahy cyklicky vracajú stále na to isté miesto s jediným cieľom. Tým cieľom je

ukázať, že špeciálne ten Heidegger, ktorý po *Bytí a čase* zažil svoj *obrat* (*Kehre*), šiel v skutočnosti ďalej už začatou cestou, keď sa pýtal späť, išiel za metafyziku a pustil sa do myslenia smerom k neznámej budúcnosti. Všetky tu zosumarizované práce sledujú v podstate rovnaký cieľ: predstaviť svojhlavé a od všetkých doterajších zvyklostí myslenia a reči odvrátené Heideggerovo myslenie. To znamená predovšetkým ochrániť čitateľa od omylu – v Heideggerovom odklone od obvyklého predpokladať mytológiu alebo poetizujúcu *gnózu*. To, že sa moje štúdie natoľko obmedzujú na jednu jedinou úlohu, vylučuje, že by všetky vykazovali nejaký príležitostný moment. Sú to variácie jedinej témy, ktorá sa ukázala jednému očitému svedkovi zakaždým, keď sa pokúšal vydať počet o myslení Martina Heideggera. Musel som sa zmieriť³³ s nevyhnutnými opakovaniami.³⁴

Zo spomenutého je zrejmé, že v Gadamerových textoch o Heideggerovi už nejde o chválospevy, spievané v bezmedznom obdive študenta Gadamera k jeho učiteľovi Heideggerovi a písané v ča-

³³ Gadamer tu použil slovné spojenie *in Kauf nehmen*. Tento výraz má viacero významov. Znamená nielen *zmieriť sa s niečím*, ale aj *počítať s niečím* či dokonca *riskovať niečo*. Gadamer tým chce povedať, že *musel počítať a zmieriť sa tým, že mu bude vyčítané neustále opakovanie sa*. Bohužiaľ, túto mnohovýznamovosť nebolo možné vyjadriť v slovenskom jazyku adekvátne.

³⁴ GADAMER, H.-G.: *Vorwort*, s. 7.

soch, keď Heidegger doslova uchvátil Gadamerovo myslenie svojimi fenomenologickými interpretáciami Aristotela. Sklamaná však zostáva aj ten, kto zo strany Gadamera očakáva bezmedznú kritiku. Gadamerove štúdie o Heideggerovi sú zrelými úvahami mysliteľa, ktorý sa už dávno filozoficky vyprofiloval. Svojho učiteľa vidí z potrebného odstupu, no stále sa naňho pozerá s úctou. Napriek výčitkám Gadamer nikdy neprestáva obdivovať odvahu, možno až trúfalosť Heideggerovho svojrázneho uvažovania.

Rovnako ako mnohí iní autori je aj Gadamer presvedčený, že na celú Heideggerovu tvorbu malo nemalý vplyv jeho rané, teologické obdobie.³⁵ Cez teologický rozmer a obrat smerom k reči získalo Heideggerovo myslenie na autenticite a oslobodilo sa od nekonečnej fenomenologickej reflexie. Tento významný moment Heideggerovej filozofie sa naplno prejavil nielen v jeho ešte fenomenologických interpretáciách Aristotela, ale aj v známej prednáške na tému rozdielu medzi *actus signatus* a *actus exercitus*, teda medzi *reflexívnym* (*reflexive*) a *priamym* (*directe*), kde sa Heidegger pokúsil ozrejmiť tieto dva pojmy nezávisle od ich chápaní scholastickou a fenomenologickou tradíciou. Gadamer, ktorý sa osobne zúčastnil všetkých spomenutých prednášok, o tom podáva nasledujúce svedectvo:

*Učiniť spätným tento prechod od bezprostredného, priameho do reflexívnej intencie, to sa nám vtedy javilo ako cesta na slobodu: znamenalo to vyslobodenie sa z neprekonateľného kruhu reflexie, opätovné získanie evokujúcej moci pojmového myslenia a filozofického jazyka, ktorý vedľa jazyka básnictva dokázal zaistiť mysleniu jeho postavenie.*³⁶

V Heideggerovej kritike metafyziky vidí Gadamer predovšetkým nesúhlas so západnou jazykovou tradíciou. Pokus o jej prekonanie však pre Heideggera rozhodne nedopadol úspešne. Trvalo dlho, kým bol Heidegger ochotný priznať si túto svoju veľkú pre-

³⁵ Pozri napr. KISIEL, Th. A Th. SHEEHAN: *Becoming Heidegger. On the Trial of His Early Occasional Writings, 1910 – 1927*. Northwestern University Press, Evanston, 2007.

³⁶ GADAMER, H.-G.: *Die Marburger Theologie*. In: *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger*, GW 3. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1987, s. 201.

hru. V prvom vydaní *Listu o humanizme* z roku 1949 napísal: „To, čo je tu povedané, nebolo myslené až v čase spísania, ale uberá sa cestou, ktorá sa začala v roku 1936 v *okamihu* pokusu jednoducho vysloviť pravdu bytia. – Tento list hovorí stále ešte rečou metafyziky, a to vedome. Oná odlišná reč zostáva v pozadí.“³⁷ Nevedno, či sa Heidegger snaží na tomto mieste presvedčiť o možnosti *onej odlišnej reči* aj seba samého alebo v tom čase už iba čitateľov jeho diela. Nikto sa totiž nedokáže úplne vymaniť z dejín a tradície svojho vlastného myslenia. Na jednej strane, tvrdí Gadamer, sa Heideggerovi skutočne podarilo upozorniť na niektoré predsudky v jazyku školskej filozofie, avšak na druhej strane nie je podľa neho oprávnené nazývať indoeurópsku jazykovú skupinu jazykom metafyziky, a to aj napriek skutočnosti, že metafyzika vznikla a rozvíjala sa v jej rámci.

Ak sa pozrieme na recepciu Heideggerovej filozofie z pohľadu súčasného myslenia, nájdeme v ňom jednak jeho verných nasledovníkov, jednak, a v poslednom čase čoraz väčšími, viac či menej tvrdých kritikov jeho filozofie. V neposlednom rade sa tiež neustále množia i kritické postoje voči jeho nie príliš charakternému a zásadovému ideologickému postoju. Aká je teda Gadamerova pozícia voči Heideggerovi ako geniálnemu mysliteľovi a Heideggerovi ako človeku? Čo si Gadamer myslí o Heideggerovej ľudskej hodnote? Dokážu podľa neho Heideggerove ľudské nedostatky výrazne znížiť hodnotu jeho filozofie, ktorá na niekoľko desaťročí ovládla nielen nemecké, ale aj európske myslenie? Gadamer sa na osi medzi nekritickým obdivom Heideggera a prísnou kritikou jeho života a diela nachádza najskôr kdesi uprostred. Nie je jeho bezvýhradným nasledovníkom, no ak sa vyjadruje kriticky na jeho adresu, potom volí skôr miernejšie formulácie. Nie je teda oslepený kúzlom čarodejníka z Todtnaubergu, je však zrejmé, že sila Heideggerovej charizmy na neho stále pôsobí a neprestáva pôsobiť až do konca jeho dlhého a filozoficky nesmierne plodného života.

³⁷ HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Praha: OIKOYMENH, 2000, s. 5.

Záver

Podľa Gadamerovho názoru novoveká ani súčasná filozofia nepredstavuje nič nové a nemôže byť preto vnímaná ako čosi, čo je úplne oddelené od tradície západného myslenia. Omnoho viac je pre Gadamera pokusom vidieť najstaršie otázky západnej filozofie, ktoré sformuloval už Platón a Aristoteles, z novej perspektívy. Keďže pre Gadamera osvietenstvo nezačína Descartom, ale Kantom, v Gadamerovej hermeneutike je kantovská filozofia považovaná za neustále aktuálnu, a to aj napriek tomu, že sám Gadamer nevníma osvieteniskú filozofiu príliš pozitívne a miestami dokonca spochybňuje jej legitimitu. Predsa však tvrdí, že je potrebné sa ku Kantovi neustále vracieť, aby sme nestratili kontakt s kantovským dedičstvom. Kant predstavuje pre Gadamera neprekonateľného mysliteľa, ktorého dielo zostáva aj naďalej veľkou výzvou pre každého filozofa. Rovnako sa do tejto tradície radí aj Hegel, Husserl a Heidegger. Všetci štyria sú, rovnako ako Gadamer, poprednými predstaviteľmi nielen nemeckej filozofie, ale aj mysliteľmi európskeho a svetového formátu. Bez nich by Gadamerovo myslenie, v ktorom sa mu podarilo úspešne spojiť výskumy na pôde dejín filozofie s jeho vlastným hermeneutickým učením, rozhodne nebolo tým, čím je. Gadamerova filozofia, tak ako všetko novšie, nesie v sebe prvky toho staršieho a pretvára ich do aktuálnej podoby. Kant, Hegel, Husserl a Heidegger sa tak stávajú autentickými účastníkmi nášho dejinnofilozofického dialógu.

Bibliografia

- GADAMER, Hans-Georg, 2010. *Pravda a metoda I. Nárys filozofické hermeneutiky*. Prel. D. Mik. Praha: Triáda. ISBN 978-80-87256-04-6.
- GADAMER, Hans-Georg, 2000. *Sémantika a hermeneutika*. Prel. L. Sisák. *Filozofia*. 55(4), s. 347–353. ISSN 0046-385X.
- GADAMER, Hans-Georg, 2000. *Text a interpretace*. Prel. I. Chvatík. *Reflexe*. 10(21), s. 5–35. ISSN 0862-6901.

- GADAMER, Hans-Georg, 1999. Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts. In: *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*. Tübingen: Mohr-Siebeck. ISBN 978-3-16-245236-8.
- GADAMER, Hans-Georg, 1999. Das Alte und das Neue. In: *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*. Tübingen: Mohr-Siebeck. ISBN 978-3-16-245236-8.
- GADAMER, Hans-Georg, 1999. Vorwort. In: *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*. Tübingen: Mohr-Siebeck. ISBN 978-3-16-245236-8.
- GADAMER, Hans-Georg, 1999. Neuzeit und Aufklärung (J. Mittelstrass). In: *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*. Tübingen: Mohr-Siebeck, s. 60–61. ISBN 978-3-16-245236-8.
- GADAMER, Hans-Georg, 1999. Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹ nach 200 Jahren. ›Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus‹. In: *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*. Tübingen: Mohr-Siebeck, s. 336–348. ISBN 978-3-16-245236-8.
- GADAMER, Hans-Georg, 1999. Kant und die hermeneutische Wendung. In: *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger, GW 3*. Tübingen: Mohr-Siebeck 1999, s. 213–222. ISBN 978-3-16-245221-4.
- GADAMER, Hans-Georg, 1999. O možnosti filosofické etiky. In: Gadamer, H.-G.: *Člověk a řeč*. Prel. J. Sokol, J. Čapek. Praha: OIKOYMENH, s. 53–67. ISBN 80-86005-76-3.
- GADAMER, Hans-Georg, 1999. Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik. In: *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*. Tübingen: Mohr-Siebeck 1999, s. 175–188. ISBN 978-3-16-245236-8.
- GADAMER, Hans-Georg, 1999. Hegel und der geschichtliche Geist. In: *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten, GW 4*. Tübingen: Mohr-Siebeck 1999. ISBN 978-3-16-245236-8.
- GADAMER, Hans-Georg, 1994. *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH. ISBN 978-80-7298-445-9.
- GADAMER, Hans-Georg, 1993. *Člověk a řeč*. Prel. J. Čapek, J. Sokol

- Praha: OIKOYMENH. ISBN 80-86005-76-3.
- GADAMER, Hans-Georg, 1991. Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles. In: *Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*, GW 7. Tübingen: Mohr-Siebeck, s. 128–227. ISBN 3-8252-2115-6.
- GADAMER, Hans-Georg, 1987. Die phänomenologische Bewegung. In: *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger*, GW 3. Tübingen: Mohr-Siebeck, s. 105–146. ISBN 978-3-16-245221-4.
- GADAMER, Hans-Georg, 1987. Die Marburger Theologie. In: *Neuere Philosophie I, Hegel, Husserl, Heidegger*, GW 3. Tübingen: Mohr-Siebeck. ISBN 978-3-16-245221-4.
- GRONDIN, Jean, 2003. *The philosophy of Gadamer*. Chesham: Acumen. ISBN 978-0773524705.
- HEGEL, Georg, Wilhelm, Friedrich, 1960. *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Praha: Československá akademie věd. ISBN 978-80-7298-316-2.
- HEIDEGGER, Martin, 2000. *O humanismu*. Prel. P. Kurka. Praha: OIKOYMENH. ISBN 80-85996-32-4.
- HROCH, Jaroslav, Magdaléna KONEČNÁ a Lukáš HLOUCH, 2010. *Proměny hermeneutického myšlení*. Brno: CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury). ISBN 978-80-7325-231-1.
- KANT, Immanuel, 1788. Kritik der Urteilskraft. In: *Gesammelte Schriften Bd. 5*. Preussische Akademie der Wissenschaften. ISBN 978-3110014723.
- KANT, Immanuel, 1799. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: *Gesammelte Schriften Bd. 4*. Preussische Akademie der Wissenschaften. ISBN 978-3110014716.
- KHAN, Haider, 2008. *Hermeneutics and dialectics: (Hegel, Husserl, Heidegger and) Hans-Georg Gadamer* [online]. [cit. 2020-12-10]. Dostupné z: <https://mpira.ub.uni-muenchen.de/8429/>
- KISIEL, Theodore a Thomas SHEEHAN, 2007. *Becoming Heidegger. On the Trial of His Early Occasional Writings, 1910 – 1927*. Northwestern University Press, Evanston. ISBN 978-0-8101-2303-8.
- MITTELSTRASS, Jürgen, 1970. *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur*

Od Kanta k Heideggerovi. Nemecká filozofia v hermeneutickej interpretácii H.-G. Gadamera

Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie. Berlin: De Gruyter. ISBN 311001825X.

PALMER, Richard, E., 1969. *Hermeneutics. Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer.* Evanstone: Northwestern University Press. ISBN 0810104598.

doc. PhDr. Kristína Bosáková, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika

Košice

kristina.bosakova@upjs.sk

Foucault: Kant and the critical ontology of ourselves

Abstract: Foucault's genealogical study of the subject focuses on the practices of oneself in Greek-Roman culture. Foucault's investigation does not only relate to ancient culture but is part of a broader project of the hermeneutics of ourselves. This project includes Kant's critique of the presence, which Foucault finds in his conception of *Aufklärung*. The critical moment is also crucial for *parrēsia*, "telling the truth," or for *enkrateia*, "self-control," as two important ways of constituting oneself. Using the example of Aristippus, we can see that the ethical problematization of pleasures, as a part of the self-creation of the subject, is also important for so-called hedonism. All these moments belong to the genealogy of the modern subject.

Keywords: Michel Foucault, Immanuel Kant, *Aufklärung*, *parrēsia*, *enkrateia*, Aristippus

Foucault: Kant a kritická ontológia nás samých

Abstrakt: Foucaultovo genealogické štúdium subjektu sa zameriava na praktiky seba samého v grécko-rímskej kultúre. Toto skúmanie sa nevzťahuje iba na antickú kultúru, ale je súčasťou širšieho projektu hermeneutiky nás samých. Do tohto projektu patrí aj Kantova kritika prítomnosti, ktorú Foucault nachádza v jeho ponímaní *Aufklärung*. Kritický moment je kľúčový takisto pre *parrhēsiu*, „hovorenie pravdy“, respektíve pre *enkrateiu*, „sebaovládanie“, ako dva kľúčové spô-

¹ Tento text je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA 1/0094/20.

soby utvárania seba samého. Na príklade Aristippa môžeme vidieť, že etická problematizácia slastí ako súčasť sebautvárania subjektu je dôležitá aj pre takzvaný hedonizmus. Všetky tieto momenty patria do genealógie moderného subjektu.

Kľúčové slová: Michel Foucault, Immanuel Kant, *Aufklärung*, *parr-hésia*, *enkrateia*, Aristippos

Foucaultove prednášky na Collège de France v osemdesiatych rokoch 20. storočia venovali obrovský priestor „praktikám seba samého“ (franc. *les pratiques de soi*), respektíve „technikám seba samého“ (*les techniques de soi*).² Genealogické skúmanie modernej sexuality priviedlo Foucaulta k štúdiu kresťanskej inštitúcie spovede, a tá ho viedla ešte ďalej, k starovekým spôsobom vzťahovania sa na seba samého.³ Téma sexuality na priesečníci vedenia a moci (*scientia sexualis* konštituovaná biológiou a medicínou) postupne ustúpila do úzadia a do popredia sa dostala otázka, ako sa vytvára skúsenosť subjektu s jeho vlastnou sexualitou.⁴

Posun, ku ktorému došlo medzi Foucaultovými prácami zo sedemdesiatych rokov (*Dozerať a trestať, Vôľa k vedeniu*) a prednáškami a knihami z osemdesiatych rokov (*Hermeneutika subjektu, Užívanie slastí, Starosť o seba*), by sme mohli tematizovať ako prenesenie záujmu od praktík donucovania k spôsobom sebautvárania – od toho ako normalizujú človeka rôzne inštitúcie (rodina, škola, cirkev, nemocnica, psychiatrická klinika, väzenie), k tomu

² Porov. FOUCAULT, M.: *Dits et écrits*, zv. IV. Paris: Gallimard, 1994, s. 783–813. Foucault zamýšľal v roku 1982 napísať samostatnú knihu venovanú technikám seba samého, ako uvádza jeho asistent Frédéric Gros: Situation du cours. In: M. FOUCAULT. *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981 – 1982*. Paris: Seuil, 2001, s. 497.

³ Prvýkrát sa táto téma objavila v závere prednáškového cyklu *Du gouvernement des vivants*; pozri prednášku z 26. marca 1980, v ktorej Foucault načrtáva diferencie medzi ranokresťanským a grécko-rímskym vzťahom k sebe samému; porov. tiež záver prednášky z 10. marca 1982; FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France*, ibid., s. 388–390.

⁴ Porov. FOUCAULT, M.: Subjekt a moc. In: M. FOUCAULT. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, 1996, s. 195–196; FOUCAULT, M.: Estetika existencie. In: M. FOUCAULT. *Moc, subjekt a sexualita*. Bratislava: Kalligram, 2000, s. 155; M. FOUCAULT. *Dits et écrits*, zv. IV, ibid., s. 223, s. 609; DREYFUS, H. L. a RABINOW, P.: *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herrmann & synové, 2010, s. 337.

ako individuuum utvára seba prostredníctvom seba samého.⁵ Do popredia sa dostáva subjekt vstupujúci do hier pravdy a nepravdy, ktoré už nemajú iba podobu vedenia, nie sú iba súčasťou kontrolných inštitúcií, ale utvárajú ho „zvnútra“.⁶

Foucault prisudzuje antickej kultúre seba samého značnú autonómiu oproti kresťanským formám vzťahu k sebe samému, ktoré sa spájajú s pastierskou mocou (morálku chápu ako poslušnosť voči kódom pravidiel), alebo neskorším pedagogickým, lekárskeym a náboženským inštitúciám – tie na jednej strane preberajú praktiky seba samého do svojich systémov, no zároveň ich začleňujú do vlastných foriem vedenia a mocenských vzťahov, čo spôsobuje zmenu ich povahy a oslabenie ich účinku.⁷ Autonómny charakter starovekej kultúry seba samého by sme však nemali chápať v tom zmysle, že pôvodne „čisté“ podoby praktík seba samého sa v neskorších kultúrach pod vplyvom mocenských vzťahov a nových foriem vedenia transformujú či dokonca zanikajú. Kultúra vlastného „ja“ nikdy úplne nevymizne. Kresťanstvo ju zvláštnym spôsobom integruje a využije pri uplatňovaní pastorálnej moci, čo znamená, že zo „starosti o seba“ (gr. *epimeleia heautú*) sa vytratí dôraz na „seba samého“ (*heautú*), namiesto toho sa začne zdôrazňovať „starosť o druhých“ (*epimeleia tón allón*). V dôsledku toho sa oslabí autonómia klasickej starosti o seba, ale nikdy sa úplne nevytratí.⁸

Foucault odkazuje na svoje predošlé skúmania a pripomína, že mocenské vzťahy samy osebe nie sú niečo zlé. Moc pôsobí rôz-

⁵ Porov. DELEUZE, G.: *Foucault*. Praha: Hermann & synové, 1996, s. 133–175. Podľa Deleuza si Foucault uvedomuje už na konci *Vôle k vedeniu* (1976), že jeho prístup k moci sa ocitol v slepej uličke, do ktorej nás vháňa v našich životoch samotná moc.

⁶ Presnejšie, ide o to, ako sa utvára subjekt prostredníctvom seba samého; porov. FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet*, ibid., s. 13–14. Frédéric Gros (Situation de cours, s. 507) poznamenáva, že pred *Hermeneutikou subjektu* pristupoval Foucault k subjektu ako k pasívnemu produktu technik ovládania, čím chce zdôrazniť zlom, ku ktorému dochádza vo Foucaultovom myslení na začiatku 80. rokov.

⁷ Porov. FOUCAULT, M.: O genealogii etiky. In: H. L. DREYFUS a P. RABINOW, eds. *Michel Foucault. Za hranicami strukturalizmu a hermeneutiky*, ibid., s. 337–338; FOUCAULT, M.: Technológie seba samého. In: M. FOUCAULT. *Moc, subjekt a sexualita*. Bratislava: Kalligram, 2000, s. 214; FOUCAULT, M.: Estetika existencie, ibid., s. 156–157.

⁸ Porov. FOUCAULT, M.: O genealogii etiky, ibid., s. 368–369. Foucault dodáva, že v období renesancie dochádza k novému potvrdeniu autonómie starosti o vlastné „ja“.

ne – súčasťou mocenských či presnejšie strategických hier, ktorými sa jedni snažia pôsobiť na konanie druhých, sme vždy aj my sami. Našou úlohou nie je hľadať „počiatočné formy“, ku ktorým by sme sa mohli vrátiť, ale pochopiť pohyb, ktorý vedie k tomu, že praktiky seba samého sa menia. A položiť si otázku, ako sa mení starosť o seba, či presnejšie, čo znamená dnes pre nás.⁹ Ak chceme porozumieť spôsobom vytvárania vzťahu k vlastnému ja, potrebujeme vedieť, čo ho umožňuje, podmieňuje, vyvoláva alebo naopak potláča.

Niektorí interpreti charakterizujú Foucaultovu prácu v osemdesiatych rokoch pojmom „starosť o seba“, a ten spájajú na jednej strane so záujmom o antickú etiku a na druhej strane s Foucaultovou vlastnou pozíciou.¹⁰ Takéto charakteristiky však môžu viesť k určitému zjednodušeniu. Predovšetkým, „starosť o seba“ by sme nemali chápať ako historickú reprezentáciu či ďalšiu teóriu subjektivity. Lepšie by bolo, keby sme k nej pristúpili z hľadiska dynamickeho vzťahu, ktorý sa utvára medzi schopnosťou zaoberať sa sebou samým a guvernamentalitou ako schopnosťou vládnuť nad druhými a nechať sa ovládať druhými.¹¹ *Hermeneutika subjektu* si kladie za cieľ vypracovať genealógiu starosti o seba v antickej a ranokresťanskej kultúre. Ale táto genealógia nie je samoúčelná – treba sa na ňu dívať ako na súčasť širšej histórie, „historickej ontológie nás samých“.

Foucault hovorí v rozhovore s Hubertom Dreyfusom a Paulom Rabinowom, že genealogické skúmanie kultúry seba samého nemá viesť k tomu, aby sme volili medzi naším a starovekým svetom (to by bola zjednodušená a naivná predstava). Na druhej strane je však

⁹ Kultúra seba samého má historický význam aj pre moderné chápanie toho, čo znamená byť subjektom; porov. FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet*, ibid., s. 9.

¹⁰ Porov. MCGUSHIN, E. F.: *Foucault's Askēsis: An Introduction to the Philosophical Life*. Evanston: Northwestern University Press, 2007, s. 6, 286–288; BANICKI, K.: *Therapeutic Arguments, Spiritual Exercises, or the Care of the Self*: Martha Nussbaum, Pierre Hadot and Michel Foucault on Ancient Philosophy. *Ethical Perspectives* 22(4), 2015, s. 608–610.

¹¹ Porov. Foucaultovu analýzu *Alkibiada* z 13. januára 1982; FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet*, ibid., s. 45. Foucault ukazuje, že starovekí vzdelanci nechápali starosť o seba ako činnosť, ktorú môže vykonávať subjekt na sebe samom nezávisle od druhých, skôr naopak; porov. tiež Foucaultovu analýzu Senekovho *Listu* 52; FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet*, ibid., s. 129–131.

zrejmé, že niektoré zásadné princípy našej etiky sa spájajú s estetickou existencie, preto potrebujeme takýto typ historickej analýzy.¹² Pomáha nám zbaviť sa niektorých predstáv, napríklad tej, že nemôžeme zmeniť nič na našich životoch a neohroziť pritom svoje rodiny, ekonomiku či demokraciu. Ak rozumieme správne Foucaultovým slovám, smerujú k obhajobe individuálnej etiky, t. j. k spôsobu života, ktorý vedome vytvárame (do tej miery, do akej nám to umožňujú sociálne alebo ekonomické vzťahy, v ktorých žijeme), a tým dávame svojmu životu jedinečný etický a estetický rozmer.

Kant a kritika prítomnosti

Dôležité miesto či možno jedno z najdôležitejších miest v genealógii moderného subjektu zaujíma Kant. Foucault mu venuje celú prvú prednášku kurzu *Le gouvernement de soi et des autres* (Vláda nad sebou a druhými), v ktorom chce prejsť od guvernmentality centrovanej okolo témy *epimeleia heautú* („starosť o seba“) ku guvernmentalite centrovanej okolo témy *parrhésie* („hovorenie pravdy“).¹³ Poslucháčom vysvetľuje, že celý kurz by chcel uviesť nejakým mottom (franc. *exergue*). A hoci sa môže zdať, že Kantov text je situovaný do úplne inej doby ako staroveké texty, ktorými sa budú zaoberať v ďalších prednáškach, musí ho pripomenúť, lebo súvisí s problémom vlády nad sebou a druhými.

Z Foucaultových slov môžeme usúdiť, že Kantov text je dôležitým bodom v genealógii subjektu, ale má aj ďalší rozmer, ktorý dáva genealógiu do priameho vzťahu s otázkou moderného subjektu. A nielen to. Kantov text je pre Foucaulta významný preto, lebo predznačuje spôsob, akým bude on sám problematizovať vládu nad sebou a druhými.¹⁴

Spomínaným Kantovým textom je odpoveď na anketu časopisu *Berlinische Monatsschrift*, ktorá vyšla pod názvom *Beantwortung der*

¹² FOUCAULT, M.: O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla, *ibid.*, s. 347.

¹³ FOUCAULT, M.: *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France* (1982 – 1983). Paris: Gallimard, Seuil, 2008, s. 3–40.

¹⁴ FOUCAULT, M.: *Le Gouvernement de soi et des autres*, *ibid.*, s. 8–9.

*Frage: Was ist Aufklärung? (Odpoveď na otázku: Čo je osvietenstvo?; 1784).*¹⁵ Foucault sa zaoberal Kantovou odpoveďou už v r. 1978 v prednáške Čo je kritika? pre Société française de Philosophie.¹⁶ Z nášho pohľadu je zaujímavé, že v novšej verzii opúšťa hľadisko „kritického postoja“, ktoré stojí na začiatku moderného veku, a nahrádza ho hľadiskom „hovorenia pravdy“, ktoré umožňuje problematizáciu otázky, aký typ vlády nad sebou samým zakladá vládu nad druhými. Ku Kantovmu textu sa Foucault vráti ešte raz, keď pripraví pre Paula Rabinowa anglickú verziu štúdie *What is Enlightenment?* Kantov text sa pokúsi dať do vzťahu s „kritickou ontológiou nás samých“ a bude ju ponímať ako celkový postoj, ako éthos, spôsob života, pre ktorý je kritika toho, čím sme, historickou (archeologickou, genealogickou) analýzou hraníc, ktoré sú nám vnútené, a zároveň snahou o ich možné prekročenie.¹⁷

Dôvod, prečo sa Foucault zaujíma o Kantovu *Odpoveď na otázku: Čo je osvietenstvo?*, je nový typ reflexie.¹⁸ Kant v tomto texte pristupuje k dejinám inak, ako to robí vo svojich predošlých prácach – nekladie si otázku o ich počiatku, nechápe ich ako naplnenie či uskutočnenie, ani ich nedáva do kontextu s imanentnou teleológiou, t. j. s tým, k čomu smerujú „dejiny ľudstva“. Zaujíma sa o *prítomnú skutočnosť*. Čo sa deje práve teraz? Čo je toto „teraz“, v ktorom všetci sme a žijeme? Kantova reflexia prítomnosti je v porovnaní s Descartom, Leibnizom, Vicom či Mendelssohnom iná. Kant sa pýta na prítomnosť ako na udalosť, do ktorej patrí ten, kto o nej premýšľa, kto o nej premýšľala práve v tejto chvíli (franc. *moment actuel*). Ten, kto premýšľala, je neoddeliteľnou súčasťou reflektovanej prítomnosti. Vedomie, že nemôže sám seba vylúčiť z reflexie prítomnosti, je podľa Foucaulta charakteristickým rysom diskurzu modernity či diskurzu o modernite. Otázka na moju prítomnosť

¹⁵ KANT, I.: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Göttingen: Liwi Verlag, 2018.

¹⁶ FOUCAULT, M.: Qu'est-ce que la critique? *Bulletin de la société française de philosophie* 84(2), 1990, s. 35–63.

¹⁷ FOUCAULT, M.: What is Enlightenment? In: P. RABINOW, ed. *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*. London: Penguin Books, 1984, s. 50. Francúzska predloha textu: FOUCAULT, M.: *Dits et écrits*, zv. IV, s. 562–578.

¹⁸ KANT, I.: *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 148–154.

(franc. *actualité*) tvorí východisko genealógie, v ktorej nejde o pojem modernity, ale o samotnú modernitu ako otázku.¹⁹

Pokiaľ by sme chceli načrtnúť genealógiu modernity podľa spôsobov, ako sa na ňu pýtajú vzdelanci 18. storočia, zistili by sme, v čom spočíva inakosť Kantovej otázky. Kant nechce uchopiť význam modernity, ako keby sa na ňu díval „zvonka“ alebo „zhora.“ Pýta sa na prítomnú skutočnosť a zároveň sa pýta na to, čo robí on sám, keď premýšľa a píše o tejto prítomnej skutočnosti.

Aufklärung je proces uvedomujúci si od prvého momentu sám seba – uvedomujúci si svoj vzťah k minulosti, prítomnosti, budúcnosti. *Aufklärung* je proces, ktorý sa musí uskutočňovať uprostred svojej vlastnej prítomnosti. *Aufklärung* je doba označujúca seba samu. Je to meno, zásada, motto. Práve tento jedinečný prístup k prítomnosti by sme si mali všímať pri čítaní Kantovej odpovede na otázku, čo je *Aufklärung*.

Nebudeme sa podrobne zaoberať Foucaultovou analýzou Kantovho textu. Sústredíme sa iba na jeden moment. Kantova odpoveď – *Aufklärung* je *Ausgang* („cesta von“, „východ“, „východisko“) človeka zo stavu *Unmündigkeit* („nesvojprávnosť“, „neplnoletosť“), ktorý si zavinil on sám – charakterizuje osvietenstvo ako proces oslobodzovania človeka. Oslobodzovania zo stavu, ktorý spôsobuje, že namiesto toho, aby sme používali svoj vlastný rozum, necháme sa viesť cudzími autoritami. Foucault zdôrazňuje, že Kant vymedzuje osvietenstvo ako nastupujúcu zmenu vzťahu medzi vôľou, autoritou a vlastným rozumom. *Ausgang* označuje na jednej strane prebiehajúci proces, ale aj úlohu a záväzok: človek sa zaväzuje uskutočniť v sebe samom zmenu v duchu hesla *aude sapere* („mať odvahu k vedeniu“). Osvietenstvo je proces a zároveň akt odvahy, ktorá predpokladá osobné nasadenie.²⁰

Kantov text o *Aufklärung* premýšľa o prítomnosti spôsobom, ktorý by sme mohli nazvať „moderným.“ Na jednej strane ju chápe ako diferenciu v histórii (aký rozdiel predstavuje dnešok oproti včerajšku?) a zároveň k nej pristupuje ako k úlohe, ktorú treba

¹⁹ FOUCAULT, M.: *Le Gouvernement de soi et des autres*, ibid., s. 13.

²⁰ FOUCAULT, M.: *Le Gouvernement de soi et des autres*, ibid., s. 322.

uskutočniť. V tomto zmysle by sme mohli označiť modernu za celkový postoj, éthos (spôsob myslenia, spôsob cítenia, spôsob konania), nie za epochu.

Foucault vidí v Kantovi zakladateľa dvoch veľkých tradícií, ktoré rozdeľujú moderné myslenie na dva protichodné prúdy:²¹ Kant iniciuje tradíciu kritického myslenia, ktoré sa pýta na univerzálne podmienky možnosti pravdivého poznania. Silnejúcu snahu o analýzu pravdy môžeme pozorovať od 19. storočia – dodnes prežíva v anglosaskej analytickej tradícii. S Kantom sa však spája aj druhý typ kritického myslenia, ktorý Foucault nachádza v texte o osvietenstve. Vychádza z otázky o prítomnej realite, o skutočnosti, v ktorej žijeme: Čo je prítomným poľom našich skúseností? Čo je prítomným poľom možných skúseností? Práve tento typ otázky nazýva Foucault „ontológiou prítomnosti“ či „ontológiou modernity“, alebo „ontológiou nás samých“.²² Práve v tomto kontexte dáva Kantov text o *Aufklärung* do vzťahu s obsahom kurzu o vlade nad sebou a druhými v grécko-rímskej kultúre (a prekvapujúco) aj s vlastnou myšlienkovou pozíciou:²³ Foucault sa hlási k línii mysliteľov ako Hegel, Nietzsche, Adorno, Horkheimer, Weber, ktorí nachádzajú v myslení možnosť kritiky prítomnosti, kritiky toho, čoho súčasťou sú aj oni sami. Foucault tak hneď v úvode svojho kurzu zameraného na rôzne podoby *parrhésie* v antickej kultúre problematizuje vlastnú reč, a tým potvrdzuje svoju snahu o vypracovanie „ontológie nás samých“. Súčasťou tejto ontológie je tak staroveká starosť o seba, ako aj moderné snahy o hľadanie nových podôb individuálnej etiky.

V jednom z posledných publikovaných textov, v ktorom sa vracia ešte raz ku Kantovi, Foucault spája svoje celoživotné úsilie o vypracovanie ontológie nás samých s éthosom, teda so spôsobom živo-

²¹ Kant zakladá podľa Foucaulta dve myšlienkové línie: jedna smeruje k „analytike pravdy“ (ako je možné pravdivé poznanie?); druhá smeruje k „aktuálnemu poľu novej skúsenosti“ (ontológia prítomnej skutočnosti); porov. FOUCAULT, M.: *Le Gouvernement de soi et des autres*, ibid., s. 22.

²² FOUCAULT, M.: *Le Gouvernement de soi et des autres*, ibid., s. 22.

²³ Frédéric Gros upozorňuje, že Foucault nikde nehovoril o vlastnej pozícii takýmto otvoreným spôsobom ako v prednáške venovanej Kantovi; FOUCAULT, M.: *Le Gouvernement de soi et des autres*, ibid., s. 350.

ta, ktorý bol vlastný antickým vzdelancom, ale z nášho ponímania sa takmer úplne vytratil: historická ontológia nás samých je éthos vyjadrený kritickým skúmaním praktík, ktoré sú chápané ako technické typy racionality a zároveň ako strategické hry slobôd.²⁴ Éthos, ktorý patrí ku kritickej ontológii nás samých, je historicko-praktická skúška hraníc, ktoré môžeme prekračovať, práca vykonaná nami samými na nás samých ako slobodných bytostiach.²⁵

Keby sme chceli dať Foucaultovým genealogickým analýzám subjektu etický rozmer, povedali by sme, že sa pohybujú niekde medzi históriami formovania subjektu a možnosťami budúcich transformácií subjektu.²⁶ Toto „niekde“ označuje prítomnosť, o ktorú Foucaultovi ide predovšetkým, teda aj vtedy, keď sa zaoberá dávnou minulosťou. Prítomnosť má svoju históriu, ktorú môžeme skúmať, konfrontovať ju s vlastnou skúsenosťou, môžeme ju písať a prepisovať – to všetko robíme s nádejou, že zmeníme našu budúcnosť, lebo je v našej moci zmeniť ju, aj keď túto možnosť nesmieme chápať absolútne. Foucault o tom hovorí v prepracovanej verzii prednášky Čo je osvietenstvo: „Kritika toho, čo sme, je zakaždým a zas historickou analýzou hraníc, ktoré sú nám vnútené, a experimentom s možnosťou ich prekročenia.“²⁷

Parrhésia ako kritický postoj

Foucault nazval posledné dva kurzy na Collège de France rovnakým titulom, *Vláda nad sebou a druhými* (*Le Gouvernement de soi et des autres*). Ich hlavnou témou je *parrhésia* („hovorenie pravdy“). Prečo si zvolil práve Kantov text o osvietenstve za východisko problematizácie

²⁴ FOUCAULT, M.: What is Enlightenment?, ibid. s. 50.

²⁵ FOUCAULT, M.: What is Enlightenment?, ibid. s. 47.

²⁶ Porov. KOOPMAN, C.: The formation and self-formation of the subject in Foucault's ethics. In: C. FALZON, T. O'LEARY a J. SAWICKI, eds. *Companion to Foucault*. Oxford: Blackwell, 2013, s. 526–543; Marta Faustino si myslí, že Foucaultove genealógie moderného subjektu sú provokáciou a zároveň aj výzvou pre budúcu zmenu a transformáciu seba samého; FAUSTINO, M.: The ethico-political dimension of Foucault's thought. In: A. MARQUES a J. SÁÁGUA, eds. *Essays on Values and Practical Rationality. Ethical and Aesthetical Dimensions*. Bern/New York: Peter Lang, 2018, s. 117.

²⁷ FOUCAULT, M.: What is Enlightenment?, ibid. s. 50.

pravdivého hovorenia v antickej kultúre? Do istej miery sme odpoveď už naznačili. Ale vzťah, ktorý sa vytvára medzi *parrhésiou* ako formou kritiky a vládou nad sebou ako podmienkou vlády nad druhými, je komplikovanejší, ako by sa mohlo zdať. Skúsme ho aspoň čiastočne načrtnúť.

O *parrhésii* ako jednej z najdôležitejších techník vzťahovania sa k sebe samému hovorí Foucault už v *Hermeneutike subjektu*: *parrhésia* je slobodná reč, reč oslobodená od pravidiel a rétorických postupov; reč, ktorá je záväzkom, lebo ten, kto hovorí „hovorím pravdu!“ sa zväzuje konať to, čo hovorí.²⁸ Výklad *parrhésie* v *Hermeneutike subjektu* je súčasťou širšej analýzy techník cvičenia (gr. *askéseis*). Konkrétnejšie, *parrhésia* predstavuje jeden z aspektov subjektivácie pravdivého diskurzu: zmyslom *parrhésiastického* diskurzu je „hovoríť slobodne“ (čo je doslovný význam latinského *libertas*), t. j. vytvoriť autonómny vzťah k sebe samému.²⁹ Kľúčovú rolu v tejto praxi zohráva „majster“ (respektíve priateľ či radca), ktorý zosobňuje pravdu a vedie aj svojho „učeníka“ k povinnosti vysloviť pravdu o sebe. Grécko-rímska prax *parrhésie* má v tomto zmysle výrazný pedagogický rozmer. Zlom nastane až v kresťanskej praxi seba samého, kde majstra nahradí autorita Zjavenia a Písma.³⁰

Učenie pravdy sa nutne spája s príkladom (lat. *exemplum*). Medzi jednotlivcami musí vládnuť vzťah vzájomne na seba pôsobiacich životov založený na dlhom rade živých príkladov (*exempla*).³¹ V tomto kontexte hovoríť pravdu znamená to isté, čo konať pravdu. Výrok „hovorím ti pravdu!“ znamená „ja som, keď hovorím, čo ti hovorím!“ (franc. *Je suis, quand je te dis ce que je te dis.*)³² Inými slovami: „Pravdu, ktorú hovorím, vidíš vo mne!“ (*Cette vérité que je te dis, tu la vois en moi.*)³³ Foucault nachádza v tomto mode srdce *parrhésie*: funkciou

²⁸ FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet*, ibid., s. 388–390.

²⁹ FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet*, ibid., s. 345–397. Foucaultova analýza *parrhésie* vychádza z textov Filodéma, Seneku, Galéna a odohráva sa na pozadí dvoch protikladných modov hovorenia: lichotenía a rétoriky ako „umenia presvedčiť“.

³⁰ FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet*, ibid., s. 390–391.

³¹ Foucault tu naráža na Epikura a jeho chápanie vzťahu medzi učiteľom a žiakmi, ktoré sa zakladá na priateľstve a *parrhésii*; bližšie pozri prednášku z 10. marca 1982.

³² FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet*, ibid., s. 389.

³³ FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet*, ibid., s. 391.

prenosu pravdy nie je iba poskytnúť subjektu „pedagogicky“ nejaké vlohy, schopnosti či poznatky, ale aj „psychologicky“ ovplyvniť zmenu modu jeho bytia. Transformácia modu bytia subjektu si vyžaduje prítomnosť učiteľa, preto sa počas antiky pedagogický model prelína s psychologickým.

K téme *parrhésie* načrtnutej v závere *Hermeneutiky subjektu* sa Foucault vracia v kurze *Vláda nad sebou a druhými*.³⁴ *Parrhésia* sa týka nielen praxe úprimného hovorenia, ako vyplýva z doslovného významu gréckeho slova („povedať všetko“), ale je čímś viac, lebo v kultúre seba samého sa stáva základnou praxou duchovného vedenia. V tomto zmysle ju niektorí označujú za zdatnosť konania, iní za povinnosť, ďalší za techniku, ktorú ľudia buď vedia používať, alebo nie.³⁵ *Parrhésiu* objavíme vždy u toho, kto duchovne vedie druhých a pomáha im konštituovať ich vzťah k sebe samým. Základná funkcia *parrhésie* nespočíva v demonštrácii pravdy, ale v kritike – kritike účastníkov rozhovoru aj samotného hovorcu.³⁶ *Parrhésiastická* hra má preto veľmi často podobu zápasu, ktorý neslúži na to, aby priviedol účastníkov rozpravy k novej pravde alebo k lepšiemu sebauvedomeniu, ale núti ich prijať tento zápas za svoj vlastný – núti ich bojovať vo svojom vnútri so svojimi vlastnými chybami.³⁷ *Parrhésiu* by sme mali spájať v oveľa menšej miere so statusom než s dynamikou, bojom a konfliktom.³⁸

Pri tomto momente by sme sa mohli na chvíľu zastaviť, lebo Foucault používa podobný model v *Užívaní slasť*, pri analýze gréckeho chápania sebaovládania.³⁹ *enkrateia* je aktívna podoba sebaovládania, ktorá umožňuje odolávať alebo bojovať, a tým upevňovať svoju nadvládu v oblasti žiadostí a slasť.⁴⁰

³⁴ FOUCAULT, M.: *Le Gouvernement de soi et des autres*, ibid., s. 42–46.

³⁵ Foucault analyzuje v priebehu kurzu *Le Gouvernement de soi et des autres* texty viacerých autorov, ktorí dávajú *parrhésii* rôzne významy. Menujme aspoň niektorých: Euripides, Thúkydides, Platón, Isokrates, Polybios, Plutarchos, Filodemos, Epiktetos, Lukianos atď.

³⁶ Porov. FOUCAULT, M.: *Fearless Speech*. New York: Semiotext(e), 2001, s. 17–18.

³⁷ FOUCAULT, M.: *Fearless Speech*, ibid., s. 133. Foucault dospieva k tomuto záveru na základe rozboru Diónovej reči o tyranii, v ktorej vedie zápas Diogenes s Alexandrom.

³⁸ FOUCAULT, M.: *Le Gouvernement de soi et des autres*, ibid., s. 144.

³⁹ Poznamenajme, že Foucault pripravuje druhý zväzok *Dejín sexuality* do tlače v tom istom čase, ako prednáša kurz *Vláda nad sebou a druhými*.

⁴⁰ FOUCAULT, M.: *Užívaní slasť. Dějiny sexuality II*. Praha: Herrmann & synové, 2003, s. 87–107 (vymedzenie *enkrateie* na s. 89).

Enkrateia: príklad Aristippa

Foucault číta množstvo gréckych a rímskych textov zameraných na praktické odporúčania, ako má človek získať vládu nad sebou, a všíma si niekoľko spoločných aspektov: 1. Výkon sebaovládania predpokladá vzťah súperenia – rozvážny nie je ten, kto nikdy netúžil po hanebných a škodlivých veciach, ale človek, ktorý s nimi zápasil a premohol ich.⁴¹ 2. Súperenie sa netýka iba súbojov, ktoré zvädzame s protivníkmi, ale aj zápasov, ktoré musíme vybojovať sami so sebou – niet dôležitejšieho víťazstva než to, v ktorom víťazíme sami nad sebou.⁴² 3. Bojovnícky postoj k sebe samému evokuje výsledok vyjadrený ako víťazstvo alebo prehra – našim cieľom nie je odstrániť rozkoše, ale nepodľahnúť im, či presnejšie, ovládnuť ich.⁴³ 4. Forma vlády nad sebou sa môže rozvíjať podľa viacerých modelov.⁴⁴ 5. Tento typ boja si vyžaduje špecifický výcvik.⁴⁵

Metafora zápasov, stretov a súbojov osvetľuje povahu vzťahu subjektu k žiadostiam a slastiam, ale osvetľuje aj potrebu prípravy, bez ktorej by nebolo možné podstúpiť tieto zápasy. Foucault pripomína Platónove slová (*Leg.* 647d2), že zvíťaziť nemôže človek, ktorý je *agymnastos* („nevycvičený“): ak chceme konať statočne, musíme vo svojom vnútri zvädzať boje so zbabelosťou a víťaziť nad ňou, čo by nebolo možné bez skúsenosti a výcviku. Vybojovať zápasy s rozkošami dokážeme len pomocou rozumu, cviku a umenia (*Leg.* 647d6) – platí to v hrách aj vo vážnych záležitostiach.

Pre sokratovské myslenie je príznačná zásada, že starosť o iných v politickom zmysle predpokladá schopnosť starať sa o seba v etickom zmysle – starosť zahŕňa nielen poznanie (poznávať, čo nevieme

⁴¹ Marcus Aurelius hovorí (*Méd.* 7.64), že umenie žiť sa podobá zápasníctvu, lebo sa musíme postaviť tvárou v tvár bez zakolísania proti úderom a nepredvídaným veciam.

⁴² Epiktetos uvádza príklad Sokrata, ktorý dosiahol najväčšie víťazstvo, keď si lahol vedľa Alkibiada a robil si žarty z jeho kvitnúcej krásy (*Diss.* 2.18.22).

⁴³ Porov. Epict., *Diss.* 3.12: Cvičenie v zdržanlivosti musí byť vytrvalé – až keď nadíde správny čas, tak sami seba vyskúšame, či naše predstavy ovládame, alebo ony ovládajú nás.

⁴⁴ U Aristotela je to napr. model dieťaťa, ktoré riadi dospelý (*Ethic. Nic.* 119b), u Xenofóna je to model dobre spravovaného hospodárstva (*Oec.* I.22).

⁴⁵ Porov. FOUCAULT, M.: *Užívání slastí*, ibid., s. 90–107; FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet*, ibid., s. 301–314.

– poznávať, že sme nevedomí – poznávať, čo sme), ale aj cvičenie (výcvik seba samého, premena seba samého). V procese *askésis* si subjekt nekladie otázku, „čo má robiť?“, ale „čo má urobiť sám so sebou?“ (franc. *que faire de moi-même?*).⁴⁶ V tejto súvislosti môžeme pripomenúť veľké sokratovské ponaučenie: samotná *mathésis* („nadobudnutie znalostí“) nestačí – vedenie sa musí oprieť o *askésis*, ktorá je „praktikou seba uskutočňovanou sebou samým“ (franc. *pratique de soi par soi*), „praxou pravdy“ (*pratique de la vérité*), „spôsobom zviazania subjektu s pravdou“ (*manière de lier le sujet à la vérité*).⁴⁷

Ak sa pozrieme na rôzne podoby sokratovského učenia, zistíme, že aj napriek vonkajškovým rozdielom všetky sokratovské školy trvajú na posilňovaní sebaovládania. Dokonca i Aristippos, ktorý slúži neskorším doxografom ako prototyp hedonistu (v protiklade k prísny moralistom ako Antisthenes), trvá na tejto zásade. Foucault pripomína Aristippovo odporúčanie žiakom, aby bdeli nad svojimi slasťami a nikdy sa nimi nenechali uniesť.⁴⁸ Odkiaľ sa berie tento etický moment pri výbere slasť? Vyplýva z potreby problematizovať slasti.

Rozkoše, slasti (gr. *hédonai*) sa nestávajú predmetom etického rozlišovania preto, že by boli samy osebe zlom. Je prirodzené, že túžime po sexuálnych slasťach – bez sexuálnej aktivity by sme ohrozili ľudský rod, lebo od nej závisí rozmnožovanie. Napriek tomu vznikla v Grécku tradícia etickej starosti o slasti, ktorá stanovuje, do akej miery sa môže človek oddávať rozkošiam. Aristippos síce tvrdí, že všetky slasti sú rovnaké (pripomína Foucault s odkazom na Diogena Laertskeho), ale aj napriek tomu panuje všeobecná zhoda v tom, že sexuálne slasti stoja kvalitatívne nižšie než iné typy slasť. Jedným z dôvodov je skutočnosť, že sexuálne slasti zakúšajú ľudia aj zvieraťá, čo znamená, že nemôžu reprezentovať špecifický rys človeka. Pohlavné žiadosti sa prejavujú sklonom k vz bure, prekračovaniu miery, nemiernosti. Preto si sexuálna aktivita vyžaduje etické rozlišovanie.

⁴⁶ FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet*, ibid., s. 304.

⁴⁷ FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet*, ibid., s. 303.

⁴⁸ FOUCAULT, M.: *Užívaní slasť*, ibid., s. 70 (Foucault parafrázuje Diog. Laert. II 8).

Dokonca aj Aristippos, ako človek považovaný za hedonistu, odporúča dozor nad slasťami, aby neovládli človeka natolko, že sa prestane rozhodovať pre správny spôsob života. Na slasti, najmä na tie sexuálne, sa musíme dívať ako na silu, ktorú nám vnútila príroda a ktorá je náchylná na prekračovanie miery. Keď sa chceme obrniť proti tejto sile, musíme ju ovládnuť – a na to potrebujeme etickú problematizáciu slastí, čo znamená, že musíme problematizovať potravu, pitie a pohlavnú aktivitu (ktorá je z tejto trojice najnebezpečnejšia). Otázkou sa stáva správne užívanie dynamiky slastí, túžob a jednotlivých aktivít, aby nás nezotročili. Práve táto potreba vyúsťuje do etickej požiadavky sebaovládania, ktoré udržiava život človeka tak, aby nikdy neprekračoval správnu mieru, a tým prospieval sám sebe.⁴⁹ Na to potrebuje odvahu – odvahu priznať si pravdu o vlastných sklonoch.

Príklad Aristippa ukazuje, že aj pre sokratovca, ktorý stotožňuje dobrý život s hromadením slastí, je kľúčová správna miera pri ich užívaní. Aristippos z Kyrény bol jedným z predných nasledovníkov Sokrata a podobne ako Sokrates (zobrazený u Xenofóna) považoval skúmanie prírody za zbytočné. Cieľom života je blaženosť, ktorá závisí do značnej miery od slastí, ale v procese rozhodovania sa nezaobíde ani bez zdatnosti v konaní.⁵⁰ A vyžaduje si učenie a cvičenie v sebaovládaní, čo by sme u hedonistu nečakali.⁵¹

Ako vidíme, kyrénska škola sokratovcov nie je či prinajmenšom nemusí byť čierno-bielou ukážkou hedonizmu. Táto okolnosť je zrejme príčinou toho, že antické výklady Aristippovho učenia majú dvojaký charakter. Jedna tradícia nepochybuje o tom, že bol hedonista, ktorý považoval za etický cieľ telesnú rozkoš zakúšanú v prítomnej chvíli.⁵² Druhá tradícia hovorí, že Aristippos nevytvoril žiadne etické učenie, aj keď bol známy požívačným spôsobom života. Na základe zachovaných svedectiev by sme mohli uprednostniť skôr druhú tradíciu, lebo Aristippos pripisoval (podobne ako iní Sokratovi žiaci) dôležitú úlohu zdatnosti v konaní, čo sa vylučuje s priamočiarou

⁴⁹ Porov. FOUCAULT, M.: *Užívaní slastí*, ibid., s. 66–72.

⁵⁰ Porov. Diog. Laert. II 74–75; II 78 (príhoda s Dionýziom).

⁵¹ Porov. *Vatikánske gnomológium* 34: tak, ako sa telá stávajú silnejšími pomocou cvičenia, aj duše sa stávajú lepšími, keď sa cvičia v trpezlivosti (*karterúsa*).

⁵² Porov. Diog. Laert. II 66; Eusebius, *Prep. Evang.* I 14.18.31; Athenaeus 12, 544A–B.

obhajobou hedonizmu. Takisto sa uvádza, že kládol dôraz na schopnosti duše: cvičenie seba samého a sebaovládanie. Aristippos teda mohol byť „eudaimonista“ (podobne ako Platón alebo Antisthenes), ale blaženosti pripisoval špecifický význam: *eudaimonia* znamená príjemný stav, v ktorom človek zotráva počas celého svojho života (nezabúdajme, že grécke slovo *hédoné*, ktoré prekladáme ako „slasť“, znamená „príjemný stav“ a „neprítomnosť bolesti“). Aristippos si sám pre seba želal slobodu, t. j. život bez záväzkov k obci.⁵³ Blaženosť podľa neho znamená žiť kdekoľvek ako cudzinec.⁵⁴

Stručný náčrt Aristippovho (možného) postoja osvetľuje, čo má Foucault na mysli, keď hovorí o sebaovládaní ako o jednej z najdôležitejších zdatností v konaní. U Sokrata a jeho nasledovníkov (Antisthenes, Aristippos, Faidón, Aischines alebo aj Platón v *Charmidovi*) je proces ovládnutia vlastných vášní vykreslený ako jeden z kľúčových zápasov pre toho, kto chce zmeniť svoj spôsob života. Tento nikdy nekončiaci zápas získa v sokratovskej tradícii symbolické označenie podľa požiadavky „starosti o seba“ (gr. *epimeleia heautú*). Jeho imperatív znie: „Zaoberaj sa sebou samým!“, čo znamená „ovládaním seba samého urob zo slobody svoju oporu!“⁵⁵

Foucaultova analýza *enkrateie* poukazuje na nezastupiteľnú úlohu *askésis* v úsilí o dobrý život: snaha ovládnuť seba samého je činnosť podobná zápaseniu, pre ktorú nie je najdôležitejší výsledok (sebaovládnutie), ale práca vynaložená na jeho dosiahnutie. Tento moment by sme mohli nazvať spirituálnym aspektom starosti o seba, v ktorej ide viac o seba-utváranie než seba-poznanie. Skutočne rozvážny človek (*enkratés*) nie je ten, kto odstránil rozkoše zo svojho života, ale ten, kto sa dokáže zbaviť závislosti od nich. Víťazstvo nad rozkošami má obrovskú spirituálnu hodnotu pre toho, kto ho získal, lebo si je vedomý premeny seba samého – vláda nad žiadosťami ho robí odolnejším, sebestačnejším, slobodnejším. Snaha ovládnuť seba samého je v konečnom dôsledku neustálou prácou na sebe. Človek musí byť v každom momente svojho života bdely, pozorný k svojim

⁵³ Porov. Xenoph., *Mem.* 2.1.1–4 a 7–17.

⁵⁴ Aristippos zdôrazňoval taktiež potrebu dialektického skúmania; porov. Diog. Laert. II 68.

⁵⁵ FOUCAULT, M.: Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody. In: M. FOUCAULT, *Moc, subjekt a sexualita*. Bratislava: Kalligram, 2000, s. 153–154.

žiadostiam. Umenie dobrého života si vyžaduje *askésis*, ktorú musíme pochopiť ako cvičenie seba samého sebou samým.⁵⁶

Aby sa človek mohol o seba starať náležitým spôsobom, musí si v prvom rade priznať, ako žije, a to sa nezaobíde bez *parrhésie*, bez pravdivého hovorenia, bez ochoty vypočuť si pravdu o sebe od niekoho, kto je v úlohe radcu a učiteľa. Skutočnosť, že z *parrhésie* sa stáva jedna z hlavných praktík seba samého, poukazuje okrem iného na to, že starosť o seba sa nedá uskutočniť bez vzťahu k druhému – úlohou druhého je povedať celú pravdu formou *parrhésie*, ktorá je nevyhnutná pre transformáciu bytia subjektu.

Ak Foucault uvádza v kurze *Vláda nad sebou a druhými*, ktorý sa zaoberá antickou problematizáciou *parrhésie*, Kantov text o *Aufklärung* ako motto k celému kurzu, tak to robí preto, lebo Kantova kritika prítomnosti je súčasťou genealógie subjektu, ktorá začína u Sokrata a ktorá zasahuje až k nám, aj keď v iných podobách, ako boli tie antické alebo rané moderné. Potreba pozrieť sa kriticky, pozrieť sa pravdivo na svoj život je stále tým krokom, ktorý môže viesť k zmene spôsobu života. V genealógii subjektu nejde primárne o to, aby sme správne interpretovali staroveké spôsoby utvárania seba samého, ale aby sme hľadali spôsoby, ako je možné ovládnutím seba samého urobiť aj dnes zo slobody svoju oporu a možnosť odporu.⁵⁷

Bibliografia

- BANICKI, Konrad, 2015. Therapeutic Arguments, Spiritual Exercises, or the Care of the Self: Martha Nussbaum, Pierre Hadot and Michel Foucault on Ancient Philosophy. *Ethical Perspectives* 22(4), s. 601–634. ISSN 13700049.
- DELEUZE, Gilles, 1996. *Foucault*. Prel. Č. Pelikán. Praha: Hermann & synové. ISBN 978-80-87054-20-8.
- DREYFUS, Hubert a Paul RABINOW, 2010. *Michel Foucault. Za*

⁵⁶ FOUCAULT, M.: L'écriture de soi. In: *Dits et écrits (1954 – 1988)*, zv. IV. Paris: Gallimard, 1994, s. 417.

⁵⁷ Porov. FOUCAULT, M.: What is Enlightenment?, *ibid.*, s. 50.

- hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Prel. J. Hasala, L. Nová, S. Polášek, P. Toman. Praha: Herrmann & synové. ISBN 9788087054208.
- FAUSTINO, Marta, 2018. The ethico-political dimension of Foucault's thought. In: A. MARQUES a J. SÁÁGUA, eds. *Essays on Values and Practical Rationality. Ethical and Aesthetical Dimensions*. Bern/New York: Peter Lang, s. 103–120. ISBN 9788087054208.
- FOUCAULT, Michel, 2010. O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla. In: H. L. DREYFUS a P. RABINOW, eds. *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Prel. J. Hasala, L. Nová, S. Polášek, P. Toman. Praha: Herrmann & synové, s. 337–371. ISBN 9788087054208.
- FOUCAULT, Michel, 2008. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982 – 1983)*. Paris: Gallimard, Seuil. ISBN 978-2020658690.
- FOUCAULT, Michel, 2001. *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981 – 1982*. In: F. GROS, ed. Paris: Seuil. ISBN-10 2020308002 ISBN-13 978-2020308007.
- FOUCAULT, Michel, 2001. *Fearless Speech*. New York: Semiotext(e). ISBN 781584350118. FOUCAULT, Michel, 2003. *Užívání slasti. Dějiny sexuality II*. Prel. K. Thein, N. Darnadyová a J. Fulka. Praha: Herrmann & synové. ISBN 80-239-1187-2.
- FOUCAULT, Michel, 2000. Estetika existencie. In: M. FOUCAULT. *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram, s. 155–160. ISBN 80-7149-389-9.
- FOUCAULT, Michel, 2000. Etika starostlivosti o seba samého ako prax slobody. In: M. FOUCAULT. *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram, s. 132–154. ISBN 80-7149-389-9.
- FOUCAULT, Michel, 2000. Technológia seba samého. In: M. FOUCAULT. *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram, s. 186–214. ISBN 80-7149-389-9.
- FOUCAULT, Michel, 1996. Subjekt a moc. In: M. FOUCAULT. *Myšlení vnějšku*. Prel. S. Polášek. Praha: Herrmann & synové, s. 195–226. ISBN 9788087054444.

- FOUCAULT, Michel, 1994. *Dits et écrits (1954 – 1988)*. 4 zv. In: D. DEFERT a F. EWALD, eds. Paris: Gallimard. ISBN 2070739880.
- FOUCAULT, Michel, 1994. L'écriture de soi. In: D. DEFERT a F. EWALD, eds. *Dits et écrits (1954 – 1988)*. Zv. IV. Paris: Gallimard, s. 415–430. ISBN 9782070739875.
- FOUCAULT, Michel, 1990. Qu'est-ce que la critique? *Bulletin de la société française de philosophie* 84(2), s. 35–63. ISBN 978-2-7116-2624-3.
- FOUCAULT, Michel, 1984. What is enlightenment? In: *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*. P. RABINOW, ed. London: Penguin Books, s. 32–50. ISBN 0-394-52904-9.
- GROS, Frédéric, 2001. Situation du cours. In: M. Foucault. *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981 – 1982*. In: F. GROS, ed. Paris: Seuil. s. 489–526. ISBN 978-2020308007.
- KANT, Immanuel, 2013. *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH. ISBN 9788072983124.
- KANT, Immanuel, 2018. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Göttingen: Liwi Verlag. ISBN 978-3965420434.
- KOOPMAN, Colin, 2013. The formation and self-formation of the subject in Foucault's ethics. In: C. FALZON, T. O'LEARY a J. SAWICKI, eds. *A Companion to Foucault*. Oxford: Blackwell, s. 526–543. ISBN 978-1-4443-3406-7.
- McGUSHIN, Edward, 2007. *Foucault's Askēsis: An Introduction to the Philosophical Life*. Evanston: Northwestern University Press. ISBN 9780810122826.

prof. Mgr. Vladislav Suvák, PhD.

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

Prešov, Slovenská republika

vladislav.suvak@unipo.sk

TYBONŃ, Barbara, 2002: Metafyzika jako etyka. Levinas – Kant.
In: T. GADACZ a J. MIGASIŃSKI, eds. *Levinas a inni*. Warszawa:
WfiS, s. 24–44. ISBN 8387693127.

Racionalita

Metafyzika je pre Kanta jediná čistá filozofia. V jednom zo svojich raných textov, nazvanom *Sny duchovidca objasnené snami metafyziky*, ju definuje ako náuku o hraniciach ľudského rozumu, pričom v *Kritike súdnosti* vymedzuje úlohu kritiky v zmysle eliminácie dogmatickej metafyziky ako (zdanlivej) vedy a tiež ako založenie metafyziky mravnosti. Metafyzika, založená na princípoch praktického rozumu, nehovorí o bytí (*sein*) ale o tom, ako máme konať (*sollen*). Hlavná Kantova zásluha spočíva podľa Levinasa v odlíšení idey od pojmu a rozumu od intelektu; Kant ako prvý rozlišoval medzi myslením a poznaním a objavil ich, s otázkou bytia nesúvisiace, významové roviny. Skutočnosť, že význam môže niečo znamenať bez ohľadu na bytie, otvára problematiku konceptuálneho chápania boha, nekontaminovaného súcnom, a tiež otázku racionality, odlišnej od špekulatívnej aktivity čistého teoretického rozumu. Novinka kriticismu podľa Levinasa spočíva v objave „zrady rozumu“ – faktu, že sa rozum môže nechať uniesť „hrou zvädzania“ (čo v princípe nemusí nijako narušiť racionalitu zdôvodňovania). Preto vyvstáva potreba odvolať sa na iný ako naivný a spontánny rozum. Preto tiež musí jestvovať filozofia, ktorá by nebola len teoretickou dubletou zdra-

¹ Tento text je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA 2/0110/18.

vého sedliackeho rozumu alebo snahou o vedecké zdôvodňovanie: „Rozum ako určitá modalita poznania sa nemá nechať okúzliť hrami. Aby nepodľahol ilúziám, musí zostať bdely. Nesmieme zaspať. Musíme filozofovať“ – uzatvára Levinas.² Racionalita sa v kontexte transcendentálnej ilúzie javí ako určitý druh opojenia samým sebou. Možno je to opojenie všemohúcnosťou poznávajúceho subjektu, uväzňujúceho každú inakosť vo sfére vlastnej imanencie. Koncept rozvažovania – ideál a zároveň norma západnej filozofickej tradície –, stanovujúci vzťah subjektu a predikátu v poznávacom súde, má u Kanta trochu odlišný zmysel ako *episteme*. Naznačuje, že vedomie môže v istom zmysle prekročiť hranice bytia – rozum totiž implicitne obsahuje *ideatum*, ktoré presahuje svoju vlastnú *ideu*. Je za hranicami bytia. Hoci toto *ideatum* nie je nezmyselné, zvykne sa mu pripisovať čisto dialektický význam v negatívnom zmysle slova: myslenie zamerané na veci samy totiž neuznáva iné ako existenciálne určenie. Mierou rozumu a jeho pozornosti zostáva prítomnosť veci alebo čistota reprezentácie. Jeho aktivita je založená na stálom návrate k tomu istému – uzavretému svetu vlastných predstáv a pojmov. Skutočné východisko zo samoty egocentrického *cogito* (čo však neznamená prekročenie hraníc rozumu) spočíva v mravnosti, ktorá je „plnou bdelosťou, plnou rozumnosťou a plnou – to znamená slobodnou – aktivitou.“³ Kantovo povýšenie teoretického na úroveň praktického rozumu podľa Levinasa zastupuje vzťah transcendencie *par excellence*. Tvrdí, že Kantova filozofia ohlasuje „začiatok konca“ onto-teo-logického konceptu boha; neznamená to však, že by sa mu naozaj podarilo preniknúť ku skutočnej idei nekonečna. Kantovské chápanie nekonečna ako ideálu rozumu vystupuje „ako projekcia jeho požiadaviek za všetky hranice, ako ideálne završenie toho, čo sa dáva ako nezavršené – bez toho, aby bolo nezavršené konfrontované s nejakou privilegovanou skúsenosťou nekonečna, bez toho, aby z tejto konfrontácie vyvodzovalo hranice vlastnej konečnosti.“⁴ Nekonečno je, v protiklade k Descartovi, založené na konečnosti.

² LEVINAS, E.: *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1992, s. 35.

³ Ibid., s. 36.

⁴ LEVINAS, E.: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche, 2000, s. 214.

Spomedzi mnohých preslávených otázok vedie Kanta ku konečnosti snáď len otázka poznávacích možností, kým otázky „čo môžem robiť“ a „v čo smiem dúfať“ (na čo sa môžem spoliehať a v čo mám právo nádejať sa) vedú ďalej: týkajú sa povinnosti a hodnoty človeka, preto ich podľa Levinasa nemožno len tak previesť na rovinu bytia. V existencii konečného subjektu, epopeji bytia, ohraničeného smrťou, vyvstáva skutočný zmysel kopernikovskej revolúcie v objave významu, ktorý nemožno previesť na rovinu bytia, v možnosti myslenia „za hranicami, mimo (*au-delà*) času“, v nádeji. Nie je to „mimo“, ktoré by predlžovalo čas, nie je to sféra aktuálneho ani oblasť možného.⁵ Nádej ako vzťah za hranicami, mimo bytia, predstavuje viac a zároveň menej než modalitu zotrvania či zachovania bytia. Racionálna nádej v zmysle určitého „predĺženia“, určitého „potom“, umožňuje postulát realizácie najvyššieho dobra, to znamená zmierenia cnosti so šťastím. Nádej sa pritom nemusí nevyhnutne týkať eventuálnej odmeny, náhrady či odplaty v podobe večného života: „Kto v opravdivom zmýšľaní oddanom bohu koná, čo je v jeho silách, aby učinil zadosť svojej povinnosti (prinajmenšom v trvalom približovaní sa k úplnému súladu so zákonom), ten môže dúfať, že to, čo nie je v jeho silách, bude nejakým doplnením najvyššou múdrosťou.“⁶ Najvyššie dobro ako cieľ, ktorý si rozum kladie sám pre seba a usiluje sa toto dobro s múdrosťou zároveň zmieriť, odkazuje k empirickej oblasti (v ktorej je najvyšším cieľom šťastie), resp. k noumenálnej oblasti (kam smeruje mravnosť). Táto antinómia praktického rozumu sa na prvý pohľad javí ako úplný protiklad Levinasovej koncepcie dobra.

Hlavným Kantovým etickým postulátom je „čistý úmysel“, to znamená očistenie mravných impulzov od tzv. „empirických prímesí“. Pripomeňme, že mravný čin nie je *in sensu stricto* ten, ktorý je v súlade s povinnosťou (legálny – mravne, morálne neutrálny), ale tiež ten, ktorý vykonávame vzhľadom na túto povinnosť. Povinnosť možno definovať ako nutnosť činu plynúceho z úcty (*Achtung*) k zá-

⁵ LEVINAS, E.: *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Le Livre de Poche, 1997, s. 74–75.

⁶ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 196.

konu: „Povinnosť je nevyhnutnosť konať z úcty k zákonu.“⁷ Pojem povinnosti predpokladá objektívny súlad so zákonom, zo subjektívneho hľadiska tiež úctu k zákonu. Podľa Kanta iba najvyšší právny princíp mravne formuje a povznáša ľudskú dušu, pretože len on zaručuje možnosť stálych a presne vymedzených ostatných princípov. Čistota – nezištnosť etiky – je založená výhradne na povinnosti pri vynechaní všetkého, čo súvisí s vlastným šťastím. Práve v tejto čistote možno nájsť skutočnú mravnú hodnotu. Ideál „čistého mravného usposobenia srdca“ je obsiahnutý v evanjeliu, ktorého dva najdôležitejšie prikázania Kant interpretuje vo svetle vlastnej etiky takto: „miluj boha“ znamená tolko, čo: nekonaj svoju povinnosť z iného dôvodu, ako je bezprostredná úcta k nemu samému; kým prikázanie „miluj svojho blížneho“ zase znamená: „čiň dobro bezprostredne zo samej blahovôle“. Ak sa chce dopracovať k nezištnému úmyslu, musí Kant založiť mravnosť na niečom, čo nemožno nijako racionálne spochybniť. Hoci môže rozum občas sklamať, sú jeho princípy predsa len istejšie než pocity, na ktorých nemožno založiť všeobecnú mravnosť. Avšak, ako tvrdí Hume, bez pocitov by nás morálne idey nemohli nijako motivovať k mravnému správaniu. V *Rozpravách o pocitoch krásy a vznešenosti* Kant hovorí, že skutočná cnosť môže byť založená iba na všeobecných princípoch, ktoré nemajú špekulatívny charakter, ale sú vedomím pocitu – krásy a hodnoty ľudskej prirodzenosti. Tento pocit vychádza z ľudskej prirodzenosti, ktorá je hodná úcty. Z levinasovskej perspektívy si však kladíme otázku, či sa v tejto všeobecnosti nevytráca individuum, či sa v legalite nestráca добрota, ktorú možno preukázať iba vo vzťahu tvárou v tvár.

Zákon a láska

Erotická láska (*concupiscentia*) alebo láska založená na príťažlivosti, ktorá sa na prvý pohľad javí ako hľadanie vzájomnosti, pričom sa neustále vracia k sebe (Levinas), a ktorú Kant vníma ako patologický cit, sama osebe nemá mravnú hodnotu. Láska, ktorá hľadá seba v inom, ešte nemusí byť zodpovedná, nie je bezpodmienečne dobrá.

⁷ KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004, s. 24.

Okrem toho, takúto lásku nemožno nikomu prikázať, nepodlieha univerzálnym pravidlám, nemôže slúžiť ako všeobecná smernica. Len záväzné konanie dobra, to znamená praktická múdrosť ako vôľový princíp konania, môže byť predmetom našej úcty. Týka sa však úcta voči inému, ako hovorí Kant, len jeho – potenciálne zákonodarnej – rozumovej prirodzenosti? Nie je to u Kanta nakoniec tak, že všetko má hodnotu proskribovanú zákonom? Vystupuje hodnota človeka vo vzťahu k bezpodmienečnej hodnote zákona samého osebe ako sekundárna? Levinas by zrejme súhlasil s Kantovým tvrdením, že vďaka zákonu (povinnosti) sme si vedomí nezávislosti našej vôle od vonkajších podnetov, bezpodmienečnej zodpovednosti za všetky naše činy: „A predsa je zákon to jediné, čo nám dáva vedomie nezávislosti našej vôle určovanej všetkými ostatnými pružinami (našej slobody) a tým zároveň vedomie zodpovednosti za naše konanie.“⁸

Zákon plní v kantovskej koncepcii mravnosti funkciu určitého svorníka. Bdie nad slobodou (pretože sloboda je, ako tvrdil Rousseau, poslušnosť zákonu, ktorý som si stanovil sám pre seba) a našou zodpovednosťou. Problematickým bodom je tu subjekt, ktorý sa vracia k sebe, keď projektuje vlastnú vôľu v podobe všeobecných zákonov vo sfére objektivity aj keď koná mravne a podriaďuje sa zákonu. Ako Kant uvádza v *Kritike praktického rozumu*, čistý praktický rozum pôsobí na našu sebalásku a naše náklonnosti ako ujma, „vyvoláva cit, ktorý možno nazvať bolesťou“, pričom tento predmorálny a prirodzený sklon redukuje len na podmienku súladu so zákonom. A to, čo nazýva rozumnou sebaláskou, nezodpovedá sklonu urobiť zo seba objektívny určujúci dôvod vôle vo všeobecnosti. Keď sa takáto sebaláska učiní zákonodarným a nepodmieneným praktickým princípom, bude sa nazývať domýšľavosťou. Mravný zákon vplyv sebalásky na najvyšší praktický princíp celkom vylučuje.¹⁰

Tým najdôležitejším je však podľa Levinasa druhý človek. Povinnosť, ktorou ma zaväzuje, vyplýva z dialektického napätia medzi zákonom a láskou, alebo, Levinasovým slovníkom, spravodlivosťou

⁸ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 68.

⁹ KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996, s. 124.

¹⁰ Ibid., s. 127.

a dobrotou. Rada by som poukázala na fakt, že hoci Levinas prevzal primát etiky od Kanta, zároveň sproblematizoval jej základné východiská. Vchádza zadnými kantovskými vrátkami etiky, aby otvoril bránu novej, nedogmatickej metafyzike: exponuje ideál mravnej čistoty a zdôvodňuje, prečo nemohol byť prítomný v kantovskej sústave.

Pôvod odlišných stanovísk vo vzťahu k problematike zákona nenachádzame len v individuálnom prístupe jednotlivých mysliteľov, ale tiež v historickom kontexte. Levinas ako filozof, na ktorom sa podstatným spôsobom podpísali hrôzy druhej svetovej vojny a najmä holokaust, sa nemôže stotožňovať s Kantovou dôverou k rozumom stanoveným zákonom. Ako možno založiť etiku na rozume, ktorý je jednotou v mnohosti (a zahrňa rozum Hitlera a Göringa)? Ako sa vyhnúť totalizujúcej tendencii rozumu? Kým Kant vidí liek proti zlu a násiliu vo formálnom aspekte a prezentuje univerzálny poriadok založený na racionálnych princípoch, Levinas je presvedčený, že práve z prehnanej úcty k všeobecným zákonom („tyrania neosobného“) sa rodia tie najväčšie zločiny. Nástroj, pomocou ktorého môžeme odvrátiť násilie, predstavuje zodpovednosť, ktorá je viac ako úcta a povinnosť: pôvodná, praktická neľahostajnosť voči údely blížneho. Zodpovednosť, akú preberáme vždy za konkrétnu ľudskú bytosť, nie všeobecne za celé ľudstvo. Zodpovednosť znamená odpoveď, ktorú dávam či preukazujem ako dobrotu voči inému človeku – to je ríša etiky.¹¹ Máme tu akoby prevrátenú postupnosť, pri ktorej je prvotným impulzom pre vznik etiky samotná skúsenosť vzťahu s druhým. Mravné princípy, normy a zákony vyplývajú z nej, nie naopak. Vzťah s druhým nie je sprostredkovaný žiadnym konceptuálnym *a priori*. Zákon a právo nadobúdajú svoj zmysel len vo vzťahu jedného človeka s druhým, resp. v opustení práva zotrvať vo vlastnom bytí, *in sue esse perseverare* (Spinoza).¹² Zákon, ktorý obchádza skutočnosť tvárou v tvár, sa stáva násilím.

Levinas teda odmieta univerzálny aspekt ako východisko etiky a jej pôvod nachádza v bezprostrednej skúsenosti stretnutia tvárou

¹¹ LEVINAS, E.: *Autrement qu'être où au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche, 2004, s. 281.

¹² FORTHOMME, B.: *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Levinas*. Paris: La pensée universelle, 1979, s. 249.

v tvár. Podľa neho teda nestačí len prejav úcty voči Druhému ako bytosti schopnej vytvárať mravné zákony, pričom konanie postavené na princípe povinnosti preňho nie je tou najvyššou hodnotou. Znamená to však, že: a) Levinas odmieta racionalitu; b) obetuje mravnosť pocitom; c) nachádza princíp prevyšujúci zákon povinnosti, ktorý však nutne nevyplýva zo zákonodarnej ľudskej prirodzenosti?

Levinas odmieta primát ontologickej racionality – západnej filozofie „od Parmenida po Hegela“, postavenej na identite myslenia a bytia. Kantova zásluha spočíva v zavedení významu neredukovateľného na *Sinnggebung*, v tom, že praktickému rozumu pripísal nezávislosť prevyšujúcu oblasť daného. Kant však nezašiel tak ďaleko, aby uznal jedinečnosť, absolútnu diferenciu a primát etického vzťahu, oblasť dobroty neredukovateľnej na oblasť bytia. Na úrovni postupnosti vyrastá podľa Levinasa táto pôvodná racionalita z fakticity jedinečnej a konkrétnej etickej situácie. V akom zmysle však hovoríme o mravnosti? Nepredpokladá etické konanie určitý druh citu pre mravnosť?

Levinas nedôveruje ani totalizujúcim racionálnym konceptom, ani prchavým a neistým citom. Keďže nás naša ľudská prirodzenosť často zavádza, je potrebné založiť mravnosť – v tomto bode sa Kant s Levinasom zhodujú – na niečom nadprirodzenom. Nie v zmysle negácie evidentného faktu, že človek podlieha zákonitostiam prírody, ale v zmysle niečoho, čo prevyšuje našu prirodzenosť a čo ju naopak spätne zhodnocuje. U Kanta je to posvätný mravný zákon – posvätný preto, že je výsledkom zvrchovanej ľudskej mohutnosti – slobody. Autonómia, čiže skutočnosť, že vôľa je zákonom sama osebe, je podľa Kanta jediným princípom všetkých mravných zákonov a povinností zodpovedajúcich týmto zákonom.¹³ Sloboda (v pozitívnom zmysle slova) ako vlastné zákonodarstvo čistého rozumu je „vrcholným prejavom ľudského života“, ona rozhoduje o hodnote človeka. Podstatné je, že podľa Kanta pojem slobody nepredchádza vedomiu zákona: „Pojem slobody je *ratio essendi* (dôvod existencie) mravného zákona, avšak mravný zákon predstavuje *ratio cognoscen-*

¹³ KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 55.

di (dôvod poznania) slobody.“¹⁴

Levinasova etika je naopak založená na princípe heteronómie. Označme jej základné súradnice.

Známa Levinasova komentátorka, Catherine Chalierová, vo svojej knihe rozlišuje dva druhy heteronómie. Ako vyplýva z názvu¹⁵, zdroj legality, zákonnosti treba hľadať v niečom „nevlastnom“, inom, vonkajšom voči vlastnej vôli. Chalierová pripomína osud židovského národa, ktorý pri odchode z Egypta opustil tyranskú heteronómiu, akú predstavovala nesloboda spočívajúca v podriadení sa a dodržiavaní zákonov nariadených cudzou vôľou. Odmietnutie tyranskej heteronómie má za následok poslušnosť inej, božskej heteronómii: odteraz Židom prikazuje boh. Nepôjde však o poslušnosť zákonom ohraničujúcim slobodu konania. Tieto zákony vyplývajú z dekalógu, božsko-ludskej zmluvy. Jeho prikázania majú funkciu smerovníka na ceste nezrelej slobody (táto nezrelosť by u Kanta znamenala nechotu, strach riadiť sa vlastným rozumom). Problém heteronómie vyplýva práve z predpokladu nezrelej, nevyspelej ľudskej prirodzenosti, neschopnej naplno využiť Stvoriteľov dar slobody. Sloboda je niečo, do čoho postupne dozrievame. Bez ohľadu na to, či ide o mohúcnosť zákonodarstva (Kant) alebo slobodnú, pozitívnu odpoveď na etickú výzvu (Levinas). Kým podľa Kantovho konceptu slobody (apriórna idea rozumu) „nemúsime vychádzať mimo seba, aby sme našli k podmienenému a zmyslovému nepodmienenému a inteligibilnému“¹⁶, podľa Levinasovho chápania predstavuje sloboda určitý druh investitúry, ktorá nás v praktickom zmysle slova od počiatku zaväzuje k tomu, aby sme reagovali na reálne potreby blízkeho. Musíme slobodne, to znamená neľahostajne, vyjsť mimo seba a prevziať vedomie etického záväzku, preukázať dobro, stretnúť sa s tým, čo je nepodmienené. Levinas stojí na celkom opačnej strane ako sokratovsko-platónska tradícia. Pravdu neobjavíme v sebe, ale v tom, čo je mimo nás; jej zdrojom je exteriorita. Nie v zmysle nejakého transcendentného „zásvetia“, ale v inom človeku, na „pome-

¹⁴ Ibid., s. 7.

¹⁵ CHALIER, C.: *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*. Paris: Albin Michel, 1998.

¹⁶ KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 181.

dzi“ etického vzťahu, v ktorom sa enigmaticky manifestuje Dobro, ale tiež „najvyšší zákonodarca“ (Kant). Až na tejto úrovni možno interpretovať Levinasov princíp heteronómie. Kant v *Základoch metafyziky mravov* interpretuje heteronómiu ako zdroj všetkých nepravých princípov mravnosti, ktoré delí na empirické (vyplývajúce z princípu blaženosti) a racionálne (vyplývajúce z princípu dokonalosti). Heteronómia označuje heteronómiu vôle. „Vôľa si nedáva zákon sama sebe, ale zákon jej je daný cez nejaký cudzí podnet prostredníctvom prirodzenosti subjektu, naladenej na vnímavosť voči nemu.“¹⁷ Zdôrazňujem hutnosť tejto definície: objavuje sa tu problematika cudzieho, prirodzenosť subjektu a jeho vnímavosť, citlivosť. V kantovskom zmysle sa Levinasova etika javí ako heteronómna. Je to však o niečo zložitejšie.

Dalo by sa povedať, že mravnosť má svoj pôvod v exteriorite v dvojakom zmysle (nemôže vychádzať z interiority, lebo by bola len do seba uzatvoreným, sebareferenčným kruhom). Pasivita mravného subjektu spočíva podľa Levinasa v tom, že je od začiatku vyzvaný tvárou iného človeka k tomu, aby zaňho prevzal zodpovednosť, ale hlavne v tom, že bol pred možným každým vedomím vlastnej slobody vyzvaný k tomu, aby konal dobro; že v sebe zvláštnym spôsobom prechováva citlivosť voči druhému ako zranenie, ktoré sa nechce zahojiť. Toto zranenie je idea nekonečna v nás alebo túžba po Inom, ktorého jediným adresátom je náš blížny. Nejde o citlivosť či vnímavosť v zmysle prirodzeného sklonu, lebo jeho cieľom nie je vlastné blaho. Jeho absolútna neľahostajnosť (*non-indifférence*) predstavuje vyklonenie z bytia-pre-seba. Je to „myslenie, ktoré viac než myslí“¹⁸, nie je to však nejaký nesmierny objekt vedomia, lebo *conditio sine qua non* pôvodu mravnosti je udalosť stretnutia. Práve v tomto zmysle sa u Levinasa objavujú aspekty slobody a aktivity. Túžba po Inom je zároveň výzva aj prosba, príkaz (nie vďaka zákonu, ale citlivosti), ktorý k ničomu nenúti. Ten, kto stanovuje zákon, by sa nemal povyšovať, nemal by to zneužívať. Vôľa v tomto prípade nie je puďená zvnútra navonok, naopak, slobodne si volí medzi

¹⁷ KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 74.

¹⁸ LEVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 46.

dvoma tendenciami vlastnej prirodzenosti. Keď druhému hovorím „áno“, keď pritakávam potrebám a požiadavkám, ktoré čítam z jeho tváre, konám v súlade s vlastnou vyššou prirodzenosťou – prirodzenosťou stvoreného bytia. Ak sa však vzdávam zodpovednosti, vraciam sa k bytiu, ktoré sa riadi princípom sebazáchovy, čo znamená, že sám seba vylučujem z oblasti etiky, následkom čoho prichádzam aj o vlastnú slobodu (zostáva mi už len zdanlivá sloboda týkajúca sa mojich vlastných možností – zaniká každá inakosť). Takže keď človek, vyzvaný Tvárou, volí (namiesto spokojnej starosti o vlastné dobro) svätý nepokoj o dobro Druhého, prekračuje oblasť prirodzenej determinácie a vstupuje do oblasti, ktorej vládne absolútny princíp dobroty. Situácia, v ktorej takto volí, však vôbec nie je pohodlná: niet času na premýšľanie, tobôž nie na oporu v zákonoch, podľa ktorých mám či nemám ďalej postupovať. Ba čo viac: subjekt nie je s týmto zákonom dopredu vôbec oboznámený – jeho formulácia je možná len *a posteriori*. Základným východiskom je výzva – samotná skutočnosť, že je tu predou mnou človek, ktorý potrebuje moju pomoc. Nemožno pred ňou uniknúť. Konanie založené na vedomí zákona sa nad ňou môže pozastaviť, prehodnotiť ju, prípadne odmietnuť, môže sa etickej výzve vyhnúť, racionalizujúc tento ústup pomocou ďalších princípov, logických dôvodov, interpretácií. Keď však predou mnou stojí Iný a očakáva podporu práve odo mňa, práve tu a teraz, nič, žiadna iná – akokoľvek racionálna – myšlienka neospravedlní moje mlčanie. Bez ohľadu na to, čo by robili na mojom mieste iní, som to ja, kto musí povedať „áno“ a prevziať zodpovednosť za všetko, čo nastane – táto nezastupiteľnosť predstavuje zdroj mojej dôstojnosti a výnimočnosti. Nie je to však konanie založené na princípe povinnosti (Kant). Povinnosť je *moja*, jej naplnenie ma určitým spôsobom uspokojuje. Pohyb je však založený na návraťe k sebe. Zdanlivo vychádza Kant z naliehavosti situácie rovnako ako Levinas: keď mi vnútorný hlas hovorí, že tomu človeku musím pomôcť, pretože trpí a „nietu času na prázdne mudrovanie“. Ibaže u oboch mysliteľov ide o celkom iné zdôvodnenie, lebo podľa Kanta,

„čo sa prihodí druhým, môže postihnúť rovnako aj mňa.“¹⁹ Opäť sa ocitáme v kruhu Ja, vzájomnosti a všeobecných zákonov. Hoci Kant vyhlasuje, že úcta k zákonu vždy smeruje k druhým osobám, neunikne pasci imanentizmu a formalizmu. Jediným čistým impulzom etického konania je totiž dobro druhého človeka. V tomto duchu Levinas definuje vlastnú etiku: je to zápletku v troch osobách.

Každá z nich má v rámci etického konania svoj nezastupiteľný význam. Ten, ktorý do nás vložil svoju – rozumu nedostupnú – ideu, je prítomný cez svojho svedka vo forme Dobra, ktoré mu preukazujeme. Etický subjekt sa musí rozhodnúť tak či onak, volí však autonómne a preberá za dôsledky svojho konania plnú zodpovednosť. Blížny je figúra núdzneho, chudáka, cieľa samého osebe. Vo vzťahu k nemu dochádza akoby k zakriveniu priestoru, vďaka ktorému nadobúda túžba po nedosiahnuteľnom Dobre (chápajú ako najvyššia platónska idea, osobný kresťanský Boh atď.) štatút dobroty – služby druhému. Iste, možno namietnuť, že idea nekonečna určitým spôsobom sprostredkuje vzťah s Iným, že ho vlastne umožňuje. To platí potiaľ, pokiaľ je u Levinasa Dobro garantom mravnosti. Levinas si však nenahovára, že by zo sveta bez boha, len na základe samotnej ľudskej prirodzenosti na úrovni starosti o vlastné pretrvanie (*conatus*), mohla automaticky vyplývať akákoľvek etická neľahostajnosť. Prvým princípom bytia je *inter-esse*, angažovanosť na vlastnom bytí, až potom angažovanosť na bytí druhých. Druhou stranou existencie ako stvoreného bytia je však prevrátenie prirodzeného poriadku. Boha možno vo svete stretnúť len nepriamo: vďaka blížnemu, ktorý je stopou jeho prítomnosti. Levinas, rovnako ako Kant, musí boha zo sveta odstrániť preto, aby urobil miesto ľudskej slobode a zodpovednosti. Mravný zákon jestvuje len pod podmienkou slobody a sloboda môže jestvovať len vďaka neprítomnosti či pasivite boha. „Zahaliť vlastnú tvár len preto, aby mohol od človeka – nadľudsky – žiadať všetko, stvoriť človeka schopného odpovede, schopného zmieriť sa s bohom ako veriteľ, a nie výlučne ako dlžník – v tom je

¹⁹ KANT, I.: *Dzieła zebrane, t. I: Pisma przedkrytyczne*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 2010, s. 18.

skutočná božia veľkosť!“²⁰ Boh je na úrovni objektívneho, rozumom pochopiteľného poriadku neprítomný. K jeho tajomstvu sa možno len priblížiť prostredníctvom etického vzťahu, kde svedčí o jeho skrytej prítomnosti čin mravného subjektu.

Pozrime sa teraz bližšie na postavy vystupujúce v tejto dráme. Kto je etický subjekt? Akú funkciu zohráva boh – je len regulatívnou ideou ako u Kanta? Kto je nakoniec adresátom etického aktu a v akom vzťahu je bezpodmienečná výzva a povinnosť voči ľudstvu?

Tretia formulácia kategorického imperatívu ukladá povinnosť považovať každého človeka (zároveň) za cieľ sám osebe. Keby sme odstránili ohraničenie „zároveň“, zrejme by sme sa priblížili k Levinasovmu mysleniu. Uviedli sme však, že úcta k ľudskej bytosti ako rozumnej prírode sama osebe nestačí. Okrem toho predstavuje takéto totalizujúce vnímanie konkrétnych osôb v zovšeobecňujúcom pojme „človek“ určité nebezpečenstvo (Leszek Kołakowski poznamenal, že napr. deti či mentálne hendikepované osoby nespádajú pod Kantov pojem človeka). Levinas by na margo tohto zovšeobecňujúceho alebo totalizujúceho myslenia uviedol, že tu v skutočnosti nejde o inakosť, ale úctu k spoločnému kritériu, meradlu – rozumu: Iný takto zostáva len (rovnakým) druhým ja, *alter ego*. Aká je podľa Kanta podstata človeka? Je súčasťou dvoch svetov: sveta prírody, v ktorom podlieha prírodným zákonitostiam a kde je jeho najvyšším princípom vlastné blaho alebo, ako by povedal Levinas, túžba po dobre pre seba. Zároveň však participuje na noumenálnej ríši, v ktorej vládne sloboda, nachádzajúca svoje uskutočnenie v podobe mravného zákona. Subjekt tu určuje samého seba ako inteligibilnú bytosť spojenú so zmyslovým svetom. V *Náboženstve v hraniciach číreho rozumu* hovorí Kant o troch podstatných predispozíciách či vlohách k dobru v ľudskej prirodzenosti. Prvou z nich je vloha k animalite ako živej bytosti – tá by zodpovedala tomu, čo Spinoza spolu s Levinasom označujú ako *conatus*, zotrvačné pudenie k sebazachovaniu (Kant priznáva, že základnou ľudskou tendenciou je egocentrizmus). Druhú vlohu Kant nazýva vlohou k ľudskosti (ako živej a zároveň rozumnej bytosti), ktorá však ešte neprerastá úroveň

²⁰ LEVINAS, E.: *Difficile liberté*. Paris: Le Livre de Poche, 2010, s. 222.

sebalásky, a preto tu nemožno hovoriť o nejakej morálnej hodnote. Až na treťom stupni, na úrovni „vlohy k osobnosti ako rozumnej bytosti a zároveň bytosti, ktorej možno pričítať jej konanie“, možno hovoriť o úcte k mravnému zákonu ako zákonu, resp. o úcte, ktorá je sama osebe dostatočným impulzom slobodnej vôle.²¹ Vloha k dobru spočíva v samotnej ľudskej prirodzenosti. Vďaka čomu nám však rozum prikazuje prostredníctvom zákona konať s takou autoritou, pričom nič nesľubuje ani nám ničím nehrozí? Pýta sa Kant. Rozum nám predkladá určitú ideu ako niečo, čo hodno nasledovať, ale my sami nie sme pôvodcami tejto idey, lebo ona sama zaujala miesto v človeku bez toho, aby sme chápali, ako ju mohla ľudská prirodzenosť prijať. Preto je lepšie povedať, že „tento vzor k nám zostúpil z nebies a prijal ľudstvo.“²² Tento úryvok je zrejme najbližšie k Levinasovej ideí nekonečna. Mojou ambíciou však nie je to, aby som na základe z kontextu vytrhnutých citácií rekonštruovala Kantovu koncepciu subjektivity. Subjekt je u Kanta, ako za bežne uvádza, bez sporu nahliadaný optikou konečnosti. Platí to však úplne? Nepredpokladá jedinečnosť človeka, jeho sloboda a autonómnosť voči prírodnej determinovanosti a štatút subjektu svätého mravného zákona určitý typ nekonečna? Uviedli sme, že u Levinasa je podmienkou mravnosti prítomnosť idey nekonečna v nás (v podobe stopy), ktorá si ako *spiritus movens* dobroty nepodriaďuje ľudskú prirodzenosť a ponecháva miesto slobode, bez ktorej by nebola možná nijaká etika. Levinasov subjekt je pôvodný etický subjekt odpovedajúci na výzvu tváre Druhého. Etický rozmer sa odvíja z exteriority, od Iného, pričom to, čo sa odohráva pri stretnutí, by nebolo možné bez určitej vlohy k dobru, vnímavosti alebo citlivosti naň. To, že tento aspekt jestvuje, má rozhodujúci význam pre nemožnosť definitívneho návratu do seba, nemožnosť zotrvať čisto len vo vlastnom bytí (oblasť imanencie). Citlivosť a vnímavosť voči Inému nám zabráňuje pohodlne odpočívať (*repos*) s odkazom na princípy. Žiadny princíp nemôže zovšeobecniť a zahrnúť inakosť.

Etika postavená na bezprostrednej účasti na bytí Druhého, bez odkazu na apriórne rozumové princípy, znamená stály nepokoj

²¹ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 66–67.

²² Ibid., s. 99.

a neistotu. V protiklade voči kantovskému systému vykazuje levinasovská etika tzv. anarchický charakter. To znamená, že prvotný eticky motivovaný akt predchádza existenciu zákona, predchádza dokonca samotnú ideu rozumu: „Mravnosť nemá svoj začiatok vo vôli podriadenej zákonu, ale v súlade s vlastným imperatívom, ktorý predchádza každému princípu.“²³ Keď to zjednodušíme, môžeme povedať, že mravnosť je u Kanta založená na reflexívnosti, kým u Levinasa vystupuje ako spontánna reakcia na „bezhlasé“ mlčanie mravného vedomia alebo jednoducho svedomia. Nejde však o nejakú prirodzenú, t. j. amorálnu či nemorálnu spontaneitu. Ide o slobodný čin subjektu, zasiahnutého alebo priamo inšpirovaného ideou nekonečna, to znamená stvoreného bytia.

Etickosť kantovského subjektu je založená na autonómnosti zachovávajúcej všeobecné racionálne princípy, ktoré si zvolila. Kantovský rozum je však stvorený rozum, hoci samotný Kant doň, pri obrane jeho absolútnej autonómnosti, zavádza heteronómny prvok idey nekonečna. Tri postuláty praktického rozumu: sloboda, božia existencia a nesmrteľnosť duše sa objavujú až *ex post* ako podmienky možného zosúladenia mravnosti s princípom osobného šťastia či blaženosti. Je tu však ešte niečo iné – niečo, čo Kant označuje na začiatku *Základov metafyziky mravov* ako dobrá vôľa. Dobrá vôľa nie je celkom ani čistá (podnecujú ju formálne a materiálne impulzy), ani svätá (pre ktorú neplatia nijaké imperatívy), nie je to však ani „zbožné pranie“. Jej dobrota spočíva v jednoduchom využití všetkých dostupných prostriedkov. Najvyššia hodnota dobrej vôle spočíva v tom, že „princíp konania je oslobodený od akéhokoľvek vplyvu náhodných dôvodov, aké len skúsenosť môže poskytnúť.“²⁴ Mravná hodnota činu sa odvíja od intencie, avšak dobrá vôľa sa prejavuje vždy konkrétnym skutkom; aby teda bolo možné hovoriť o dobrej vôli, treba sa vystaviť určitej námahe, urobiť rozhodnutie a uskutočniť ho, často napriek vlastnej pohodlnosti.²⁵ Svätosť vôle je ideál, ku

²³ CHALIER, C.: *Pour une morale au-delà du savoir*, ibid., s. 26.

²⁴ KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 54.

²⁵ ŁUKÓW, P.: *Wolność i autorytet rozumu. Racjonalność w filozofii moralnej Kanta*. Warszawa: Wydawnictwo: Uniwersytetu Warszawskiego, 1997, s. 157.

ktorému sa treba donekonečna približovať. Cnosťou nazýva Kant vedomie tohto ustavičného napredovania po ceste trvalých maxím a dodáva, že je to ten najvyšší prejav konečného praktického rozumu. Zdôrazňujem skutočnosť, že problém nekonečna vyplýva z potreby garantovať mravný pokrok človeka. Cnosť nikdy nie je dokonalá, vzniká následkom boja, rodí sa z námahy, preto nebude mať etický záväzok nikdy konca. Nekonečno je v subjekte prítomné ako určitá perspektíva, nádej na uskutočnenie toho, čo sa ešte neuskutočnilo. Nemá Levinas na mysli práve toto, keď hovorí o etickej utópii a za-sľúbenej zemi ako o úlohe, ktorú máme uskutočniť? Kant sa však od Levinasa líši podstatným spôsobom v tom, že spomenutá nekonečná perspektíva sa uňho neodvíja od povinnosti, ale od šťastia, o čom svedčí napríklad to, že kantovská etika vyžaduje od jednotlivca síce mnoho (napredovanie napriek pohodlnosti, sebaapremáhanie smerom k čistému konaniu s ohľadom na zákon), jednako však ľudskú osobu ako cieľ osebe nemožno previesť len na nástroj „svätého zákona“. Dôležitý je nielen jej mravný rozmer, ale aj vlastné šťastie. Šťastie možno dokonca vnímať ako determinantu povinnosti (to znamená, že starosť o vlastné blaho môže z istého hľadiska určovať povahu povinnosti), pričom jeho absencia môže byť povinnosti na prekážku. Šťastie podľa Kanta spočíva v zhode prírody s cieľom ľudskej bytosti a určitou motiváciou, ktorá determinuje jej vôľu. Keďže je to pomerne hmľistá predstava (naozaj neviem, čo ma spraví šťastnou) a podstatným spôsobom súvisí s empirickou oblasťou, nemožno ju vziať do úvahy, keď bude reč o povinnosti. Jedinú možnosť ako zosúladiť sebalásku so zákonodarným rozumom predstavuje stav, pri ktorom sú všetky naše maximy v zhode s mravným zákonom. Kant tento stav označuje ako „zásluhu byť šťastným“.²⁶ Nezdá sa však, že by myšlienka nádeje na zosúladenie cnosti so šťastím viedla Kanta k etike zásluh a trestov v rámci budúceho života. Aby bolo možné uchrániť čistotu mravnosti, môže byť jediným impulzom spravodlivého konania predstava zákona. Inými slovami, nemáme sa riadiť len vlastnou predstavou (šťastie, blaho), ale povinnosťou. V tomto zmysle je pre vytýčenie principiálneho rozdielu medzi Kantom a Le-

²⁶ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 53.

vinasom určujúci pojem *nezištnosti* alebo „ne-za-inter-es-ovanosti“ (*dés-intér-esse-ment*).²⁷ Kant používa výraz záujem (*Interesse*) pre závislosť náhodne určovanej vôle od princípov rozumu.²⁸ Mať na niečo (o niečo) záujem označuje tiež určitú formu citu, ale Kantovi ide predovšetkým o „čisto rozumový záujem“ založený na tom, že všeobecná platnosť maximy bude pre vôľu dostatočným impulzom. Zaujímať sa o niečo znamená žiť v sebe záujem, obľúbiť si niečo, prejsť túžbu po tom, aby to pretrvalo. Záujem je to, vďaka čomu sa rozum stáva praktický, t. j. príčinou alebo určujúcou vôľou.²⁹ Mravné dobro ako predmet vôle sa tu spája s najvyšším, eminentným „záujmom rozumu“ (nemožno však Kantovi uprieť určité prvky čistej nezištnosti: napr. mravný cieľ by mal byť nezištný, rovnako vôľa sa stáva nezištnou vtedy, keď prekračuje čisto formálne dodržiavanie zákonov).³⁰

Podľa Levinasa je samotný výraz mravného záujmu vnútorne protirečivý. *Interesse* označuje hlavne zainteresovanosť, záujem na (vlastnom) bytí. Etika má však zostať čistá, nekontaminovaná egoizmom bytia, má sa uskutočňovať v podobe „inak než byť“ (*autrement qu'être*), teda ako dobrota. Najvyšší princíp etiky – Iný – nevzbudzuje náš záujem v čisto kantovskom zmysle. V konfrontácii s ním nejde len o náš čisto súkromný, hoci často tak dobre maskovaný „záujem“. U Levinasa nadobúda skutočný záujem o dobro Druhého svoj mravný rozmer v pojme nezištnosti v tom zmysle, že sa tu prevracia postupnosť: už nie záujem o moje vlastné bytie, moje vlastné dobro, ale túžba po inom, po jeho dobre iniciujú etický vzťah. Túžba už nie je záujem. Nesmeruje bezprostredne k slabému a biednemu. Túžba smeruje inam, „vyššie“, k absolútne Inému, ktorým je Nekonečný. Nie je to tak, že spontánne, na základe prirodzenosti tiahnem k bytiu pre Druhého. Vďaka enigmatickej udalosti, akou je „zakrivenie priestoru“, sa túžba, pôvodne orientovaná k iným, transcendentným svetom, vracia naspäť na zem, k „tu a teraz“, k blížnemu. Vyzerá

²⁷ Levinas používa pre nezištnosť (fr. *désintéressement*) tento špecifický zápis pomocou spojovníkov, aby zvýraznil formálny aspekt bytia: *inter-esse*.

²⁸ KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 39.

²⁹ Ibid., s. 99.

³⁰ Porov. ibid., s. 68.

to tak, akoby šlo o pohyb vyvolaný samotným Dobrom, ktoré však zostáva v skrytosti: jediným možným spôsobom existencie Dobra je dobrota, ktorú preukazujeme Druhému, hovorí Levinas. Synonymom dobroty alebo etiky je podľa Levinasa práve nezištnosť, ktorá je garantovaná asymetriou etického vzťahu. To znamená, že spravodlivé konanie voči Druhému (čo implikuje, že som mu niečo dlžný) nepredpokladá návrat k sebe. Jednak to vylučuje satisfakcia plynúca z dodržaného záväzku (nekonečnú zodpovednosť za Druhého nemožno vnímať ako zásluhu, ale naopak, ako vyrovnávanie nezaplatiteľnej pohľadávky)³¹, jednak vďačnosť Druhého (ktorú, samozrejme, nemožno vylúčiť, ale zároveň ju nemožno prijať, pretože podľa Levinasa by sme mali svoje mravné záväzky naplňovať, akoby sme boli mŕtvi – mŕtvi totiž neočakávajú nijakú vďačnosť).³² Nežijem teda prísluškom nejakej zásluhy či nádejou na večnú odmenu – aj preto Levinas svoju etiku označuje ako „eschatológiu bez nádeje“. Predmetom nádeje môže byť (nie celkom úplné) uskutočnenie dobra v podobe „vykúpenia“ Iného. Vlastné vykúpenie ani vlastné šťastie Levinasa nezaujímajú. Sväté nie je ani moje ľudstvo, moja zákonodarná moc, ani moja vlastná autonómia – primát má ľudstvo Druhého, konkrétny človek. V tomto zmysle je etický vzťah principiálne asymetrický, keďže Iný stojí vyššie než ja. Keď Levinas hovorí o „inak než byť“, vyjadruje tým prvenstvo Druhého. Vďaka tomu, že sa Druhý vymyká možnosti zahrnúť ho prostredníctvom poznávacej kapacity (ale tiež obsiahnuť prostredníctvom praktického rozumu za pomoci mravného zákona), problematizuje tým moje právo na bytie, pričom ma zároveň akoby vyslobodzoval z bludného kruhu egocentrizmu smerom k novej kvalite (iného ako bytia), добрote, to znamená nezištnosti. Potenciálne násilie alebo egoizmus predstavujú len jednu perspektívu vnímania hypostázy (čiže toho, kto ešte nenadobudol štatút etického subjektu). Druhú perspektívu predstavuje šťastie, slastné

³¹ Tento dlh alebo pohľadávka sa týka môjho bytia v zmysle (potenciálnej) uzurpácie miesta, ktoré bolo pôvodne určeného pre niekoho iného, rovnako ako viny za to, že som nereagoval adekvátne a bezprostredne, ale s určitým oneskorením. Nie je celkom jasné, či je Levinas presvedčený o tom, že samotné moje bytie, ktoré môže potenciálne ukrivdiť Inému, je už samo osebe previnením. V jeho textoch možno nájsť tézy o bytí ako добрote.

³² LEVINAS, E.: *De Dieu qui vient à l'idée*, ibid., s. 59.

potešenie zo sveta. „Túžba po Inom, ktorá je vyššie než šťastie, predpokladá toto šťastie, túto autonómiu zmyslového vo svete.“³³ Šťastie však nepredstavuje cieľ, ale podmienku konania. Predstava šťastia v zmysle uspokojovania vlastných potrieb je, ako sa zdá, bližšie kantovskej povinnosti starosti o vlastné blaho pri súčasnom zachovaní práva na šťastie u blízkeho. Levinas navyše pripisuje šťastiu funkciu pozdvihnutia *ipseity* za hranice bytia. Byť sebou, hovorí, znamená existovať spôsobom, ktorým prekračujeme hranice šťastia smerom k vlastnému šťastiu. Nejestvujeme však preto, aby sme boli sami sebou a zotrvali vo vlastnej ipseite, identite. Neprekračujeme bytie pre slasť. Takéto sebestačné šťastie môže byť omamné, môže nás povzniesť nad faktickú situáciu, tu a teraz, môže nás na okamih vzdialiť od miesta, kde sme potrební. Šťastie osamelej monády v bytí je podmienkou etického subjektu, no v okamihu, keď sa objaví Iný, prestáva zohrávať svoju rolu. Čas, v ktorom je nám adresované pozvanie na prevzatie zodpovednosti, je časom bdelosti, načúvania. Môže však hladného nasýtiť len ten, kto je najedený? Zdá sa, že celý proces formovania etického charakteru (opis ktorého možno nájsť v diele *Totalita a nekonečno*) je orientovaný na dosiahnutie najvyššieho cieľa: odovzdať sa Druhému, byť pre Druhého. Participácia na vlastnom bytí sa tu transformuje na čisté Dobro, transcendujúce individuálnu existenciu. Levinas teda adresuje Kantovi otázku o možnosti čistého, nezištného záujmu a navyše problematizuje samotnú možnosť založenia etiky na tom, čo je uzavreté v oblasti imanencie. V tomto zmysle radikalizuje postulát čistého úmyslu, odhaľuje obrysy individuálneho záujmu praktického rozumu (často maskovaného formou všeobecného zákona), aby nakoniec poukázal na fakt, že etiku v čistej forme nemožno nijako založiť na rozume. Som však presvedčená o tom, že jeho originálna koncepcia novej metafyziky ako etiky povstáva v polemike s Kantom.³⁴

Podľa Levinasa figúra Nekonečného, ktorý zostáva utajený, t. j.

³³ LEVINAS, E.: *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, ibid., s. 57.

³⁴ Na čo samozrejme upozorňujú všetci významní komentátori Levinasa, ktorí Kanta vymenúvajú jedným dychom hneď za Platónom, Hegelom a Heideggerom. Samotný Levinas sa explicitne vyjadruje ku Kantovi v *Dieu, la mort et le temps*, s. 67–78; 172–177, pričom je zaujímavé, že sa odvoláva primárne na *Kritiku čistého rozumu*.

akoby izolovaný od každého vzťahu, zároveň odráža pohyb túžby k môjmu, nie vždy chcenému, blížnemu. Boh je teda v určitom zmysle neprítomný. Čo znamená táto jeho neprítomnosť a aký nadobúda u Kanta zmysel? Čím sa líši od kantovskej regulatívnej idey? V tomto ohľade nás Levinas uvádza do zvláštnej dialektiky, ktorej zmysel prehľbujú paradoxné formulácie typu: boh je neprítomný v každej reprezentácii, absolútne neprístupný tematizujúcemu vedomiu, nedosiahnuteľný prostredníctvom modlitby ako zbožného priania. Neprítomnosť evokuje prítomnosť, ktorá už dávno pominula, tvrdí ďalej Levinas, nenávratne odišla, zanechajúc po sebe len náznak stopy. Táto stopa je zároveň jediným náznakom trasy vedúcej k Druhému, a nie Nekonečnému. Je stopou vyvolenia, ideou nekonečna, ktorá v sebe zahŕňa ideu stvoreného bytia. Boh, ktorého smrť ohlásil Nietzscheho Zarathustra, bol len obyčajný bôžik, filozofické absolútno, *summum esse*, obývajúce vysnené transcendentné svety. Kým skutočné Dobro, o ktoré ide Levinasovi, prebýva v sláve a chvále, akú mu vzdáva svedok preberajúci zodpovednosť za blížneho a zároveň s ním aj za celý svet. V tomto zmysle jediným skutočným náboženstvom, „náboženstvom dospelých“, je etika chápaná ako spravodlivosť voči Druhému. Niečo podobné, hoci v odlišnom kontexte, uvádza Kant na margo čistej rozumovej viery (*Vernunftglaube*), čiže mravného náboženstva, ktorého cieľ by spočíval vo vytvorení a množení čo najväčšieho možného dobra vo svete, v konečnom dôsledku by viedol k celkovej mravnej náprave človeka. Podstata mravného (rozumového) náboženstva spočíva v takom nastavení srdca, ktoré je ochotné zachovávať a plniť všetky ľudské povinnosti ako božie príkazy. „Jeho autenticnosť spočíva v zázname nezrušiteľne uloženom v každej duši, ktorý nepotrebuje žiadne zázraky.“³⁵ Náboženstvo je skryté „vo vnútri“, ide v ňom o čisté mravné naladenie a v konečnom dôsledku o slobodu. Kant uvádza, že je to jediná posvätná a spasná viera, ktorá dokazuje vlastné presvedčenie dobrým spôsobom života. Práve dobrý život (*das gute Lebenswandel*) predstavuje najdôležitejšiu podmienku milosti a bezpodmienečnú povinnosť (cesta vedie od cnosti k milosti a nie naopak). Svätý mravný

³⁵ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 122.

zákon – božský prvok v človeku – vyžaduje sväté mravy, premenu života. Čo teda znamená svätosť? Je to „zmýšľanie vo všeobecnej a čistej zhode konania so zákonom ako zárodkom, z ktorého sa má rozvíjať každé dobro. Toto zmýšľanie vychádza zo svätého princípu, ktorý človek poňal do svojej najvyššej maximy“³⁶, je to nezlomná snaha viesť dobrý život. Mravnosť ako svätosť vedie za hranice rozumu, k nadprirodzeniu.

Rovnakým spôsobom hovorí Levinas o ideáli svätosti. Práve rozmer svätosti je preňho tým naozajstným ľudským poriadkom. Svätosť je nepopierateľne najvyššia hodnota, je bránou novej ontologickej úrovne: poriadku milosti a obety. „Ideál svätosti sprevádza ako utopický ideál celý náš život.“³⁷ Prikazuje (nie z pozície sily, ale slabosti) nielen bytie „pre“, ale aj „za“ iného, vyzýva k obetovaniu vlastného života, k zastúpeniu blížneho v okamihu jeho smrti. Ak chceme túto utópiu dobra vziať naozaj vážne, nestačí však podľa Levinasa len viesť dobrý život v zhode maxim s mravným zákonom. Riadiť sa ideálom svätosti znamená zabudnúť na seba, na snahu o vlastnú dokonalosť. Znamená to žiť mimo vlastného života, byť neustále pripravený vzdať sa v prospech Iného všetkého, čo mám a čím som. Levinasovu etiku však nemožno interpretovať len čisto cez prizmu krajného ideálu svätosti. Jestvuje viacero úrovní dobra a striktné dodržiavanie krajných etických záväzkov voči blížnemu môže byť v konkrétnej situácii v ostrom protiklade s jeho skutočným záujmom či potrebou.

Uvažovali sme o svätosti. Odkazuje k pojmu boha alebo je to čisto sekulárny pojem? Boh, hovorí Kant, je pravzor (*Original*) dobra v rozume. Pojem boha ako najvyššieho dobra má svoj pôvod v „idei mravnej dokonalosti, ktorú rozum nastoľuje *a priori* a neoddeliteľne ju spája s pojmom slobodnej vôle.“³⁸ Pojem boha teda primárne nevychádza zo špekulatívneho rozumu, ale z etiky. Každé „nahliadanie“ boha je možné len prostredníctvom mravnej optiky. To isté tvrdí aj Levinas. Vyvarujme sa však mylného úsudku založeného čisto na

³⁶ Ibid., s. 104.

³⁷ POIRIÉ, F.: *Emmanuel Levinas: qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture, 1987, s. 100.

³⁸ KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 34.

podobnosti tvrdení. Niečo iné myslí tými istými slovami Kant, niečo iné Levinas. Levinas pripúšťa jediný možný rozmer Božej existencie: etický vzťah, svedectvo vydávané udelením pozitívnej odpovede na pozvanie k dobrému činu. Nemali by sme zabúdať na to, že u Kanta vyplýva pojem božstva z vedomia čisto mravných zákonov a potreby rozumu uznať existenciu moci, ktorá môže týmto zákonom garantovať „celý, vo svete možný účinok zodpovedajúci mravnému konečnému cieľu.“³⁹ Keď hovorí o bohu, chce Kant, rovnako ako Levinas, uniknúť nástrahám modlárstva (spredmetnený boh), fetišizmu (boh ako prostriedok uspokojovania vlastných potrieb), ale aj rozličným podobám „mystického poblúznenia“. Keby sa boh sprítomnil, keby jestvoval v prítomnosti, nebola by možná mravnosť ani nezištnosť. Aj v tomto bode sa obaja filozofi zhodujú. Neistota vo veci jeho reálnej existencie a večného života je teda garantom čistoty mravnosti. Boh nie je bytosť jestvujúca nezávisle od mojej existencie, je to čistá idea vo mne; mravne praktický, sám seba určujúci rozum alebo tiež najdôležitejší mravný princíp. Hoci boh nemôže byť objektívne daný, prichádza na myseľ ako nevyhnutný praktický pojem.

Kant sa teda pokúša vytvoriť čistý pojem boha na báze praktického rozumu (na čo by Levinas zrejme odvetil, že to, čo je netematické, nemožno konceptuálne uchopiť). Mravný pojem boha zahŕňa dohromady tri aspekty: svätosť ako zákonodarcu, dobro ako vládcu a spravodlivosť ako sudcu. V mravnom ľudskom živote imitujú „boží obraz“. Popri ideáli svätosti Kant s Levinasom často hovoria aj o доброте a spravodlivosti. Pre Kanta však dobrota neznamená ničím neregulované šialenstvo v (levinasovskom) zmysle bezhraničného ustupovania pred tvárou Iného. Takáto dobrota by preňho bola prejavom patologického citu, ktorý môže vyústiť tak do mravného, ako aj nemravného správania. Vo svojich *Úvahách o pocite krásna a vznešena* uvádza: „Je neprijateľné, aby sa naše vnútro vzrušovalo pri akejkolvek nežnosti ku každému človeku a utápalo sa v smútku pri jeho trápení, inak by cnostný človek, neustále v slzách súcitu, rozrucujú sa ako Hérakleitos, nebol napriek tomu pri všet-

³⁹ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 137.

kej dobrosrdečnosti ničím iným než súcitným zaháľačom.“⁴⁰ Prejav dobroty, sama osebe úctyhodná spoluúčasť na osude blížnych býva často slabá a slepá. V skutočnosti (mravne) dobrý nie je spontánny a nezištný prejav dobra, ale konanie „vskutku všeobecne prospešné a v súlade s povinnosťou.“⁴¹ V okamihu, keď dobrota nadobúda formu všeobecnej priazne k človeku, stáva sa spravodlivosťou – cit nadobúda všeobecný charakter, stáva sa vznešenejší (a chladnejší, menej osobný).

U Kanta je vzťah mravného zákona a dobra, na rozdiel od Levinasa, proporcionálny. Lebo mravný zákon určuje a determinuje pojem dobra, kým podľa Levinasa každý zákon a mravnosť vystupujú vo vzťahu k pôvodnému prejavu dobroty ako sekundárne. Dobro je imanentné, prebýva vo vnútri každého z nás ako prirodzená predispozícia, aby sa však mohlo navonok prejaviť, potrebuje transcenciu. Dobro je vo mne, ale nepochádza odo mňa, a preto nemôže prispievať k môjmu mravnému zdokonaľovaniu, ale práve naopak; predstavuje dlh, ktorý nekonečne splácam Inému. Dobro sa prebúda vďaka exteriorite – Iný ma iniciuje, je podmienkou môjho mravného konania. Bez transcencie Iného nemožno hovoriť o добрôte ani mravnosti. A hoci Kant tvrdí niečo podobné, totiž že tie najmocnejšie sily ovládajúce naše srdce sú tie vonkajšie a nemožno ich zúžiť len na oblasť uspokojovania vlastných potrieb, že tie najvzrušujúcejšie žriedla našich duševných poryvov nás unášajú mimo nás, „smerom k iným rozumným bytostiam“, skutočná transcencia, absolútna inakosť Iného ako cieľa osebe nemajú v rámci jeho systému žiadne miesto. Tieto vonkajšie sily nepredstavujú mravný zákon, ktorý ako jediný determinuje našu vôľu. Už samotný výraz „vzrušenie“ naznačuje skutočnosť, že Kant hovorí skôr o oblasti pocitov a sklonov, bez stopy po mravnom dobre. V človeku sa odohráva večný boj dvoch síl či protichodných tendencií: samolúbosti, ktorá všetko prevádza na seba, a všeobecného dobra, vďaka ktorému tiahneme k iným ľuďom. Samotné víťazstvo druhej tendencie však ešte automaticky neznamená mravný spôsob života. Obe sily

⁴⁰ KANT, I.: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, AA 02:216.

⁴¹ KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 22.

sa prirodzene menia prostredníctvom mravného zákona: z chaosu protichodných tendencií povstáva harmónia založená na cnosti, opierajúcej sa o rozumnú lásku k sebe samému (dobro už nebude len sklonom, ale povinnosťou).

Keďže možnosť absolútnej zhody mravnosti s prirodzenosťou je podmienkou uskutočnenia najvyššieho dobra, vyvstáva nutnosť postulovať existenciu „bytosti“, ktorá je vďaka svojmu intelektu a vôli príčinou (tvorcom) prirodzenosti. Stvoriteľova moc však nemôže obmedzovať autonómnosť rozumných bytostí. Každé dobro a zlo sú preto výsledkom slobodnej vôle. Kant v *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (O neúspechu všetkých filozofických pokusov v teodícei) z roku 1791 tvrdí, že „byť stvorením (*Geschöpf*) a ako prírodná bytosť (*als Naturwesen*) nasledovať len vôľu svojho Stvoriteľa, jednako však ako slobodne konajúca bytosť (s vlastnou, od vonkajšieho vplyvu nezávislou vôľou, ktorá môže so Stvoriteľom v mnohom nesúhlasiť) byť za svoje činy zodpovedná (...)“;⁴² znamená paradox stvoreného bytia, ktorý v sebe zahŕňa nepochopiteľnú koreláciu medzi svätosťou a zmyslovosťou, koreláciu, ktorá je obsiahnutá v mravnej predispozícii (*Empfändlichkeit*). V dôsledku toho sa Kant príznačne vyjadruje v tom zmysle, že človek je dobrý, keď ide o priazeň založenú na dobrých sklonoch, ktoré doňho zasial boh. Avšak jestvuje v ňom aj sklon k zlému konaniu, spočívajúci v sebaklame, ktorý možno vykoreniť len pomocou silného charakteru – ten si však človek musí vypestovať sám. V tomto zmysle je pozoruhodné, ako málo miesta venuje Levinas práci na sebe. Podľa neho totiž nie je ani tak prvkom mravnosti, ako skôr jej predpokladom (hoci subjekt sa uňho neformuje cestou sebazdokonaľovania, ale primárne cestou slastného užívania sveta, prostredníctvom slasti!). Nakoniec, od okamihu, v ktorom sa objavuje Iný, Levinas už neuvažuje na úrovni vnútorného, osobného života. Etickú dokonalosť, cnosť, ktorú podľa Kanta nadobúdame prostredníctvom práce na sebe a vlastnom charaktere, podľa Levinasa nadobúdame akosi automaticky zvonku, od Iného. Naozaj však v Levinasovej etike nemá miesto individuálne Ja?

⁴² KANT, I.: *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, AA 08:263.

Kant tvrdí, že múdrosť predstavuje spojenie dobroty a spravodlivosti. Spravodlivosť predpokladá dobrotu zákonodarcu, ale spravodlivosť sama nie je ešte dobrotou. Keď sa teda zákonodarstvo začne riadiť dobrotou, začne strácať na vážnosti a prestáva jestvovať ako silné a stále vedomie povinnosti. Svätosť zákona je na prvom mieste a добрôte prepožičiava systematickosť a poriadok. Spravodlivosť predstavuje ohraňenie dobroty prostredníctvom zákona. Práve tento dôsledok kantovskej filozofie zodpovedá okamihu, v ktorom dochádza k vynoreniu sa problematiky všeobecného a zákona u Levinasa. Pretože nikdy sa neocitáme výlučne v situácii tvárou v tvár druhému a preto, že môj záväzok prekračuje konkrétneho jednotlivca a rozširuje sa na všetkých ľudí, musí prvotná neohraňovaná zodpovednosť nadobudnúť konkrétny rámec. Dobro sa u Levinasa premieňa na spravodlivosť vďaka objaveniu sa Tretieho (človeka). Až spoločenský rámec dáva vzniknúť symetrii, rovnosti a vzájomnosti, v rámci ktorých sa dostáva Ja k slovu (k vlastným právam). Poriadok dobroty a poriadok spravodlivosti, hovorí Levinas, sú vzájomne neodlučiteľné. Zákon je kvázi korektív principiálne nespravodlivej asymetrie blízkosti. Dobrota je zase živý zdroj zákona. Bez nej by spravodlivosť stratila všetok cit pre krivdy páchané voči jednotlivcovi. Takto dochádza k prieniku a vzájomnému obohacovaniu oboch etických rozmerov; na jednej strane nás chránia pred tyraniou neosobného zákona, na druhej strane pred stavom úplného odovzdania sa druhému.⁴³

Spravodlivosť predpokladá súbeh rozumu, zákonov a inštitúcií a štátneho zriadenia. Ideál etického štátu, aký načrtáva Levinas, do istej miery zodpovedá predstave Kanta o zmysle štátu či etickom spoločenstve (*gemeines Wesen*). Takýto etický a občiansky stav by predstavoval zjednotenie slobodných a rozumných osôb, pričom by bol založený na cnosti. Pri absencii jednotiaceho princípu by sa ľudia vzdalovali od spoločného cieľa, ktorým je najvyššie dobro, pričom by dochádzalo k oslabeniu ich vlastných mravných predispozícií. Podmienkou možnosti dosiahnutia najvyššieho dobra ako

⁴³ Porov. LEVINAS, E.: *Autrement qu'être où au-delà de l'essence*, ibid., s. 251–256; *Entre nous. Essai sur le penser à l'Autre*, ibid., s. 34–44.

spoločného dobra je zjednotenie jednotlivcov prostredníctvom zákonov pochádzajúcich od božského zákonodarcu (v tomto prípade najvyššieho rozumu). Takéto zákonodarstvo je obmedzením ľudskej slobody iba v tom zmysle, že sloboda jednotlivca jestvuje v súlade so všeobecným zákonom, spolu s ostatnými slobodami jednotlivcov, pričom ich nijakým spôsobom neobmedzuje. Hoci je to nesporne istý druh rozumového násilia, v skutočnosti nikomu nespôsobuje žiadnu ujmu. Takéto etické spoločenstvo vybudované na cnostných zákonoch je podľa Kanta možné jedine v podobe božieho ľudu, (neviditeľnej) cirkvi.

Levinas nepripúšťa takto postavený ideál jednoty a totality založený na rozume. Existencia štátu je legitímna za predpokladu dodržiavania princípu spravodlivosti, no nie v zmysle legality založenej na krehkej harmónii antagonistických spoločenských síl, ale ako zakorenenie v individuálnej zodpovednosti. Podľa Levinasa štát nie je založený na zhode v otázke uznania určitých všeobecne záväzných zákonov. Svoj pôvod odvodzuje od existencie „spravodlivých a svätých“, ktorí ho neustále chránia pred degeneráciou vo forme technokracie alebo tyranie neosobného zákona. Štát ani zákon sa nesmú vymaniť spod vplyvu prvotného „zákona“ dobroty. Skutočná univerzalita, o ktorej hovorí Levinas, znamená ľudstvo vpísané do tváre Iného, ktorá s pozvaním k добрôte paralelne vyzýva k spravodlivosti. Prvotný zákon teda nie je univerzálnosť neosobných zákonov, vyplýva z bytostnej plurality jedinečných (nie primárne rozumných, ale prostredníctvom Dobra mne zverených) ľudských osôb. Kantovu politickú filozofiu hodnotí Levinas týmito slovami: „Rozum umožňuje ľudskú spoločnosť, avšak spoločnosť, ktorej jednotliví členovia by boli len obyčajnými rozumami, by sa ako spoločnosť rozplynula. Veď o čom by celkom rozumná bytosť mohla hovoriť s inou celkom rozumnou bytosťou? Rozum nemá plurál: čím by sa vzájomne od seba líšili odlišné rozumy? Ako by bola možná kantovská ríša účelov, keby rozumné bytosti, ktoré ju tvoria, neuchovávali ako princíp individuácie svoju požiadavku šťastia, tak zázračne zachránenú pri stroškotaní zmyslovej prírody?“⁴⁴

⁴⁴ LEVINAS, E.: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ibid., s. 124.

Je však Levinas pri hodnotení Kanta v tomto prípade spravodlivý? Nevykladá ho cez prizmu filozofickej tradície vychádzajúcej z ontológie imanencie a nedeformuje niektoré jeho tvrdenia? Levinas predsa priznáva, že „praktický rozum“ predstavuje jednu z tých filozofických ideí, ktorým sa podarilo prekročiť vpísanie do bytia. Na základe čoho však môžeme oddeliť tento azda najdôležitejší aspekt rozumu od kontextu, ktorý Levinas považuje primárne za ontologický konštrukt? V tomto bode sa zastavme. Levinas uvádza, že podľa Kanta je rozum (poňatý ako neosobný *logos*) základom spoločnosti, kým Kant jasne opakuje, že jednotiacim princípom má byť cnosť. Cnosť, t. j. „pevne zakotvené zmýšľanie (*Gesinnung*) plniť svoju povinnosť“⁴⁵, implikuje existenciu mravného zákona, ale zároveň je niečo viac – jeho (principiálne nedokonalým) naplnením a uskutočnením. Cnosť je spojená so všeobecným zákonom, ale hlavne s charakterom jednotlivca a jeho spôsobom života. Kantovi teda zrejme nejde v prvom rade o podriadenosť zákonu (tomu, ktorý som vytvoril a uznal za vlastný). V protiklade k Levinasovej myšlienke pôvodnej pasivity je Kantov subjekt aktívny; nekoná len na základe povinnosti, ale rovnako vzhľadom na túto povinnosť formuje aj vlastný charakter a bojuje o nadvládu cností nad svojimi prirodzenými sklonmi. Možno potom tvrdiť, že cnosť nie je individuálna? Je síce pravda, že Kant kladie do vzájomnej súvislosti najvyššiu hodnotu človeka s aspektom všeobecnosti, to znamená so schopnosťou zákonodarstva, ktorá je spoločná všetkým rozumným bytostiam, ale je otázne, či to musí hneď znamenať „stroskotanie zmyslovej prírody“.

Dôvod je ten, že Levinas interpretuje zmyslovosť inak ako Kant. Zmyslovosť v širšom zmysle slova rehabilituje ako podmienku možnosti etiky. Predchádza rozum a každý zákon. Pociťovať znamená byť uspokojený, jednoducho si užívať bez predstavovania a dvojznačnosti, znamená to „byť u seba doma“, „žiť z...“. Toto bytie sebou a pre seba predchádzajúce bytiu pre iného sa javí ako pôvodná rovina zakladajúca vzťah s transcenciou. Podmienkou tejto udalosti je však to, že zostávajú súčasne akoby zatvore-

⁴⁵ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 65.

né i otvorené dvere k exteriorite. Imanencia oddeleného subjektu musí byť reálna, na druhej strane je to však práve ona, ktorá prijíma heteronómiu ponúkajúcu iný osud, než je osud animálneho sebauspokojenia na zmyslovej úrovni. Predpokladajme, že takto „pripravené“ bytie stretáva Iného. Výzva, ktorú mi adresuje, je vpísaná do jeho tváre (ktorá je, samozrejme, niečím iným než zmyslovou formou – predstavuje ideu nekonečna, ktorá znamená „mimo významov“). Zmyslovosť nie je v protiklade s mravnosťou. Dotyk Inakosti sa sprvoti javí ako slabosť a zraniteľnosť (*vulnérabilité*), konštituuje však, „najväčšie tajomstvo vtelennej subjektivity“. V protiklade k celej západnej tradícii vychádzajúcej z neoplatonizmu a v súlade s Bibliou zdôrazňuje Levinas vtelené stvorené bytie. Práve vďaka telu som tým, čím som, osobou zaberajúcou konkrétny priestor. Levinas nevníma človeka z anjelskej perspektívy, ale ako bytosť z mäsa a kostí. V ríši ideí moja zodpovednosť, a preto aj hodnota osoby ako mravnej bytosti, zaniká: niet tu nikoho, kto by ku mne úpenlivo natahoval prázdnu dlaň. Láska k blížnemu je práve táto odpoveď na jeho potrebu. Čo však v prípade, že nič nepotrebuje? Vtedy sa moja existencia môže veľmi ľahko premeniť na „uzurpovanie vlastného miesta pod slnkom“. Zázrakom stvorenia je mravný subjekt, bytosť schopná dialektiky, v ktorej prežíva zákon bytia, rovnako ako mravný zákon. Je možné, že keď dominuje mravný zákon (do takej miery, že ho bude možné nazvať dobrotou), bude moja existencia ospravedlnená. Bytie nemá samo osebe nijakú hodnotu. Iba neustále vyvíjaná mravná snaha môže čiastočne splatiť dlh. Iba vďaka dobrej vôli môže mať súcno absolútnu hodnotu, tvrdí Kant.⁴⁶ Dobrá vôľa nutne nepredpokladá odmietnutie všetkých prirodzených sklonov, práve naopak, tým, že jej jediným mravným impulzom bude povinnosť, vytvorí hierarchiu, v rámci ktorej (namiesto toho, aby ich poprela) očistí a usporiada ostatné popudy. V mravnej oblasti podľa Kanta absentuje zmyslovosť preto, aby bolo možné očistiť a uchrániť jej všeobecnosť. Priznáva však pozitívny štatút rozumnej sebaláske založenej na dodržiavaní etických pravidiel. Naopak, Levinas vytvára zo zmyslovej zrani-

⁴⁶ KANT, I.: *Kritika soudnosti*, Praha: Odeon, 1979, s. 222.

teľnosti východiskový bod morálky: avšak od okamihu vstupu do etického vzťahu už nejestvuje žiadna možnosť sebalásky, uzatvára C. Chalierová.⁴⁷ Možno to neplatí úplne. Právo „byť pre seba“ je človeku dané vďaka spravodlivosti, ktorá ho ospravedľňuje prostredníctvom Tretieho. V poriadku spravodlivosti, ktorý, ako som hovorila, je paralelný s dobrotou, pretože v skutočnosti nikdy nie sme na svete celkom sami.

Bibliografia

- FORTHOMME, Bernard, 1979. *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Levinas*. Paris: La pensée universelle. ISBN 2711692558.
- CHALIER, Catherine, 1998. *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas*. Paris: Albin Michel. ISBN 978-2226099877.
- KANT, Immanuel, 190ff. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*.
- KANT, Immanuel, 190ff. *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*.
- KANT, Immanuel, 1979. *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon.
- KANT, Immanuel, 1996. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda. ISBN 8020505075.
- KANT, Immanuel, 2004. *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram. ISBN 8071496359.
- KANT, Immanuel, 2010. *Dzieła zebrane, t. I: Pisma przedkrytyczne*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika. ISBN 978-83-231-2493-1.
- KANT, Immanuel, 2013. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Praha: Vyšehrad. ISBN 978-80-7429-350-4.
- LEVINAS, Emmanuel, 1992. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin. ISBN 2-7116-1120-5.
- LEVINAS, Emmanuel, 1991. *Entre nous. Essai sur le penser à l'Autre*. Paris: Le Livre de Poche. ISBN 978-2253063452.
- LEVINAS, Emmanuel, 1997. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Le Livre

⁴⁷ CHALIER, C.: *Pour une morale au-delà du savoir*, ibid., s. 116.

- de Poche. ISBN 978-2253942054.
- LEVINAS, Emmanuel, 1999. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH. ISBN 978-8086005208.
- LEVINAS, Emmanuel, 2000. *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*. Paris: Kuwert. ISBN 978-2-253053511.
- LEVINAS, Emmanuel, 2004. *Autrement qu'être où au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche. ISBN 978-2253053521.
- LEVINAS, Emmanuel. 2010. *Difficile liberté*. Paris: Le Livre de Poche. ISBN 978-2253034278.
- ŁUKÓW, Paweł, 1997. *Wolność i autorytet rozumu. Racjonalność w filozofii moralnej Kanta*. Warszawa: Wydawnictwo: Uniwersytetu Warszawskiego. ISBN 9788390709116.
- POIRIÉ, François, 1987. *Emmanuel Levinas: qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture. ISBN 9782737700057.

Preklad: Pavol Sucharek

doc. Mgr. Pavol Sucharek, PhD.

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

Prešov, Slovenská republika

pavol.sucharek@unipo.sk

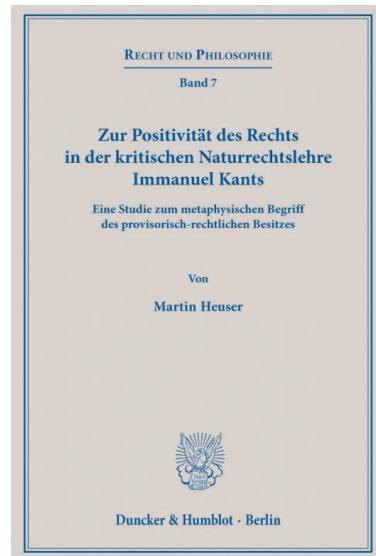
Eva
Zelizňaková

**K pozitivite práva v kritickej
prírodzenoprávnej náuke Immanuela
Kanta. Štúdia k metafyzickému konceptu
dočasného právneho vlastníctva**

HEUSER, Martin 2020. *Zur Positivität des Rechts in der kritischen Naturrechtslehre Immanuel Kants. Eine Studie zum metaphysischen Begriff des provisorisch-rechtlichen Besitzes*. Berlin: Duncker & Humblot, 706 s. ISBN 978-3428158614.

„Filozof len objasňuje dané pojmy.“ Tento výrok Immanuela Kanta je mottom diela právnika Martina Heusera *K pozitivite práva v kritickej prírodzenoprávnej náuke Immanuela Kanta*, v ktorom (ako sa autor vyznáva v úvode) ide o objasnenie podstaty vlastného profesionálneho konania.

Netradične objemná 706-stranová publikácia vyšla v roku 2019 ako dizertačná práca na Univerzite Friedricha Wilhelma v Bonne a začiatkom roka 2020 ju vydalo vydavateľstvo Duncker & Humblot v Berlíne. Autor ju rozdelil do dvoch základných častí: na úvodnej stovke strán predstavuje východiská pre svoju interpretáciu Kantovej právnej náuky, v druhej, analytickej časti sa v duchu úvodného citátu venuje samotnej interpretácii jednotlivých pojmov. Z celkových 666 strán druhej časti zaberá najrozsiahlejšia, siedma kapitola, ktorá je zároveň ťažiskom celej práce, úctyhodných 421 strán.



Text je vzhľadom na ambicióznosť zámeru mimoriadne náročný tak po jazykovej, ako aj obsahovej stránke a zároveň extrémne detailný. Autor sa v ňom totiž po prvýkrát pokúša obsiahnuť, pochopiť a objasniť kľúčové pojmy Kantovej právnej filozofie využitím metódy metafyzického poznania apriórnych pojmov na základe syntetických apriórnych súdov, ktorých existencia je u Kanta dôkazom existencie apriórnych štruktúr v našom vedomí umožňujúcich poznávanie a priori. Výsledkom je takmer nepretržitý textový komentár, ktorého cieľom je interpretácia Kantovej metafyzicky založenej právnej doktríny ako systému poznania z čistých abstraktných pojmov.

Ponúkaná interpretácia rieši napätie medzi prirodzenoprávnym a pozitivistickým chápaním Kantovej filozofie práva tým, že napriek nepopierateľne prirodzenoprávnej podstate práva postavenej na metafyzickom základe existuje zároveň nevyhnutnosť pozitívnoprávneho vyjadrenia zákonov vzhľadom na externý charakter akéhokoľvek prejavu slobody človeka vo vzťahoch s inými ľuďmi. Autor pritom využíva právny inštitút vlastníctva ako najklasickejšiu formu súkromného práva a kladie dôraz na jeho metafyzickú, nie empirickú podstatu.

U Kanta je vlastnícke právo, podobne ako všetky ostatné práva človeka, odvodeným právom; je nadobúdané v priebehu jeho života vo vzťahu k rôznym objektom, pričom sa odvodzuje z jediného originálneho vnútorného, vrodeneho práva človeka, ktorým je právo na slobodu. Nadobúdať tak možno práva voči externým objektom, čím sa však nevymedzujú vzťahy subjektu a nadobúdaného objektu, ale vzťahy nadobúdateľa voči všetkým ostatným subjektom vzhľadom na nadobúdaný objekt. Objekty sú nadobúdané na základe princípu voľby, to znamená prejavu slobody človeka navonok voči všetkým ostatným subjektom práva vybavených rovnakou slobodou voľby. Túto slobodu voľby preto možno chápať ako potenciál človeka realizovať svoje práva voči objektom vonkajšieho sveta a premenu tohto potenciálu z roviny možnosti do roviny skutočnosti.

Voľba je slobodným rozhodnutím subjektu navonok, obmedzená rovnakým právom všetkých ostatných subjektov. Ide teda o voľ-

bu konajúceho subjektu za všeobecnej akceptácie prejavenej voľby všetkými ostatnými na základe súhlasu všeobecnej vôle. Autor zdôrazňuje to, že aby určitá voľba (tak subjektívna, ako aj všeobecná, objektívna, zákonodarná vôľa) mala empiricky právnu relevanciu, musí byť vyjadrená formou pozitívneho práva. Každé nadobúdané, a teda odvodené právo má tak bez súčasného prejavu všeobecnej vôle vždy len dočasný charakter, nachádza sa totiž v prirodzenom stave, a preto je aj prejavom výlučne abstraktného právneho myslenia. Ako napovedá podtitul práce, autor rozlišuje medzi pojmom práva v prirodzenom stave, v ktorom existuje ako čistá idea rozumu, a pojmom práva v zákonnom stave ako vyjadrenia praktickej idey rozumu.

Všetky nadobudnuté práva si totiž vyžadujú afirmatívny akt. Len takto potvrdená voľba môže byť právne účinná s následkami voči všetkým ostatným subjektom práva. Konceptne nevyhnutná identita slobodnej vôle jednotlivca a všeobecnej legislatívnej vôle je preto kľúčová pre empirické chápanie dočasnosti súkromného vlastníctva v prirodzenom stave.

Až dôkladné oboznámenie sa s metafyzickou podstatou Kantovej právnej doktríny umožňuje podľa slov autora nielen pochopenie jej empirického vyjadrenia, ale predovšetkým idey filozofickej metódy metafyzického právneho poznania na základe čistých právnych apriórnych pojmov. Výsledkom tejto rozsiahlej a zároveň precíznej interpretácie je preukázanie konceptuálne založeného Kantovho systému práva, pričom praktické vyjadrenie tohto racionálneho konceptu ešte stále bojuje s jeho abstraktným chápaním.

JUDr. Eva Zelizňaková, MSc., PhD.

eva.zeliznakova@gmail.com

nezávislá vedecká pracovníčka/independent scholar

Spomienka na Andrzeja Norasa (6. 8. 1960 – 4. 12. 2020)

V piatok 4. decembra 2020 po krátkej a zákernej chorobe zomrel významný historik filozofie, kantológ, bádateľ novokantovskej filozofie, náš vzácný poľský kolega a spolupracovník prof. Andrzej Noras. Profesor Noras opustil tento svet na deň svätej Barbory, patrónky baníkov. Je v tom veľa smutnej a osudovej symboliky – nebohý filozof pochádzal z oblasti Horného Sliezska, známej ťažbou čierneho uhlia. Bol nefalšovaným sliezkym patriotom



a hoci nebol baníkom, jeho povolanie čímsi ťažbu čierneho „zlata“ pripomínalo – uskutočňoval výpravy pod povrch bežného ľudského poznania, ponáral sa do hlbín historickofilozofického materiálu, aby z neho po namáhavej, časovo náročnej a dôkladnej práci vydoloval cenné poznatky, očistil ich od nepodstatných nánosov a v celej kráse ich sprostredkoval iným filozofom aj laikom. Platí to hlavne pre jeho výskum filozofickej tvorby novokantovcov. Boli jeho najobľúbenejšími filozofmi, sotva sa mu niekto mohol rovnať v prehľade o vývoji kantovského myslenia po Kantovi.

Andrzej Noras sa narodil v mestečku Łędziny. Filozofiu študoval na Akadémii katolíckej teológie vo Varšave (v súčasnosti Univerzita kardinála Stefana Wyszyńského) a štúdium ukončil magisterským titulom v roku 1986. Doktorát obhájil v roku 1993 na Katolíckej univerzite v Lubline a habilitáciu získal v roku 2001 na Sliezskej univerzite v Katoviciach, ktorá sa mu stala skutočným akademickým domovom. V roku 2008 dosiahol vedecký titul profesora na Sliezskej univerzite a následne sa v roku 2015 stal riadnym profesorom.

Po krátkom pôsobení na Vysokej pedagogickej škole v Čenstochovej bola jeho akademická kariéra od roku 1995 spojená hlavne s vysokými školami v Katoviciach. Okrem vedeckej a učiteľskej činnosti na Inštitúte filozofie Fakulty sociálnych vied (a následne Fakulty humanitných vied) Sliezskej univerzity v Katoviciach pôsobil v rôznych funkciách – bol vedúcim oddelenia dejín novovekej a súčasnej filozofie IF FSV SU v Katoviciach, vedúcim doktorského štúdia na FSV SU, prodekanom pre vedu na FSV SU, vedúcim postgraduálneho štúdia filozofie a etiky na IF SU, členom výboru pre filozofické vedy Poľskej akadémie vied (v rokoch 2011 – 2018), predsedom komisie pre filozofiu a sociológiu v pobočke Poľskej akadémie vied v Katoviciach a prorektorom Sliezskej univerzity pre vedecké skúmanie.

Bol tiež aktívnym členom rôznych vedeckých spoločností – Poľská kantovská spoločnosť, Hermann Cohen Gesellschaft v Zürichu, Poľská fenomenologická spoločnosť, Poľská spoločnosť systematickej filozofie, Societas Humboldtiana Polonorum, pôsobil v redakčných a vedeckých radách viacerých časopisov (Folia Philosophica, Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych, Słupskie Studia Filozoficzne, Ruch Filozoficzny, Tekstoteka Filozoficzna, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej, Amor fati a v neposlednom rade aj Studia Philosophica Kantiana).

Andrzej Noras bol školiteľom viacerých doktorandov, oponentom mnohých dizertačných a habilitačných prác, posudzovateľom

v rámci inauguračných konaní, členom množstva dizertačných, habilitačných a inauguračných komisií či recenzentom knižných publikácií. V týchto pozíciách sa viackrát objavil aj na Slovensku. K jeho aktivitám patrili prednášky a početné vystúpenia na konferenciách v Poľsku aj zahraničí (veľakrát sa zúčastnil na vedeckých podujatiach na Slovensku).

Profesor Noras bol plodným filozofom. Bol autorom ôsmich monografií, medzi najvýznamnejšími spomeňme prácu *Kant a novokantovstvo bádenskej a marburskej školy* (vyšla aj v slovenskom preklade), monumentálne a prehľadne spracované *Dejiny novokantovstva* alebo poslednú monografiu *Filozof čistého rozumu. Slovo o Hermannovi Cohenovi*. Okrem toho napísal množstvo odborných štúdií, článkov a recenzií venovaných rôznym problémom dejín filozofie so špeciálnym dôrazom na reflexiu Kantovej a postkantovskej filozofie a predovšetkým na široký prúd novokantovstva (viaceré texty vyšli aj na Slovensku). Bol editorom a spolueditorom vedeckých zborníkov a antológií, napr. *Medzi kantovstvom a novokantovstvom* (2002), *Bádenské a marburské novokantovstvo. Antológia textov* (2011), *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus* (2012) a mnohých ďalších knižných publikácií.

Nezanedbateľnú stopu zanechal v prekladateľskej činnosti. Zameriaval sa hlavne na preklady novokantovských filozofov, ale aj iných autorov píšucich po nemecky. Významnými sú najmä jeho knižné preklady (N. Hartmann, H. Schnädelbach, H. Cohen), ale aj preklady článkov a štúdií (okrem uvedených filozofov aj E. Cassirer, M. Heidegger, T. W. Adorno, W. Windelband, E. Lask, P. Natorp, J. Ebbinghaus a i.). Urobil maximum práce, aby poľskému čitateľovi priblížil tvorbu novokantovcov.

Andrzej Noras nebol len filozofom a akademikom, bol tiež milujúcim a starostlivým synom, bratom, manželom, otcom, starým otcom, ale aj milovníkom športu a priateľským človekom s vynikajúcim zmyslom pre humor.

Andrzej mal veľmi rád hudbu skupiny Pink Floyd. Žiada sa nám spolu s „floydmi“ zaspievať slová „Wish you were here“, ale túžba

stretnúť sa na tomto svete s prof. Norasom sa nám už, bohužiaľ,
nikdy nesplní. Budeme naňho dlho a s úctou spomínať.

Češť jeho pamiatke.

Eugen Andreanský

Nachruf auf Andrzej Noras (6. 8. 1960 – 4. 12. 2020)

Freitag, den 4. Dezember 2020, nach kurzer tückischer Krankheit ist ein namhafter Fachmann auf dem Gebiet der Philosophie des Neukantianismus, unser sehr geehrter polnischer Kollege und Mitarbeiter, Prof. Dr. Andrzej Noras, gestorben. Er hat diese Welt verlassen am Tage von Sankt Barbara, der Schutzpatronin der Bergleute, ja, darin steckt viel Traurigkeit und eine schicksalhafte Symbolik: der verstorbene Philosoph stammte aus Oberschlesien, das für Schwarzkohlenbergbau bekannt ist. Er war ein echter schlesischer Patriot, und wenn er selbst auch kein Bergmann war, sein Beruf erinnert doch irgendwie an die Förderung des schwarzen „Goldes“: Auch er unternahm Forschungsreisen unter die Oberfläche der üblichen Erkenntnis, in die Tiefen des historisch-philosophischen Materials eintauchend, um nach einer mühsamen, zeitaufwendigen und gewissenhaften Arbeit ein wertvolles Gedankengut herauszuholen, dieses vom Unwesentlichen zu bereinigen und das Erstere dann in ganzer Schönheit für andere Philosophinnen und Philosophen sowie Laien



zu übermitteln. Dies trifft hauptsächlich auf seine Untersuchungen zum philosophischen Schaffen von Neukantianern zu, sie waren seine beliebtesten Philosophen. Auf diesem Gebiet gab es wohl kaum jemanden, der ihm an Übersicht über die Entwicklung des kantischen Denkens nach Kant gleichkäme.

Andrzej Noras wurde in einer kleinen Stadt Łędziny geboren. Er studierte Philosophie an der Akademie für Katholische Theologie in Warschau (gegenwärtig: Kardinal-Stefan-Waszyński-Universität), wo er sein Studium 1986 mit dem Magister abschloss. Sein Doktorat verteidigte er im Jahre 1993 an der Katholischen Universität Lublin. Zu seinem wirklichen Zuhause wurde ihm indes die Schlesische Universität Katowice, wo er später habilitiert werden konnte. Im Jahre 2008 erlangte er hier den wissenschaftlichen Titel Professor und anschließend – 2015 – wurde er zum ordentlichen Professor ernannt. Kurz war er an der Pädagogischen Hochschule in Częstochowa tätig, danach, seit 1995, war seine akademische Laufbahn vor allem mit den Hochschulen in Katowice verbunden. Neben der wissenschaftlichen und pädagogischen Tätigkeit am Institut für Philosophie der Fakultät der Sozialwissenschaften (und anschließend der Fakultät der Humanwissenschaften) der Schlesischen Universität in Katowice (IF FSV SU) hatte er verschiedene Posten inne, u.a.: Leiter der Abteilung der neuzeitlichen und gegenwärtigen Philosophie am Institut für Philosophie der Fakultät für Humanwissenschaften der genannten Universität, Leiter des Doktorandenstudiums an derselben Fakultät, Prodekan für Wissenschaft und Forschung ebendort, Leiter des Postgraduiertenstudiums Philosophie – Ethik am IF FSV, Mitglied des Komitees für philosophische Wissenschaften der Polnischen Akademie der Wissenschaften (2011 – 2018), Vorsitzender der Kommission für Philosophie und Soziologie in der Zweigstelle Katowice und Prorektor der Schlesischen Universität für wissenschaftliche Forschung (bis zu seinem Lebensende).

Professor Noras war für seine Aktivitäten in den folgenden wissenschaftlichen Gesellschaften bekannt. Es waren: Polnische Kant-Gesellschaft Hermann Cohen Gesellschaft (Zürich), Polnische

phänomenologische Gesellschaft, Polnische Gesellschaft für Systematische Philosophie und Societas Humboldtiana Polonorum.

Außerdem war er Mitglied von Redaktionsbeiräten mehrerer Fachzeitschriften, v.a. *Folia Philosophica*, *Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, *Słupskie Studia Filozoficzne*, *Ruch Filozoficzny*, *Tekstoteka Filozoficzna*, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, *Amor fati* und nicht zuletzt *Studia Philosophica Kantiana*.

Andrzej Noras betreute wissenschaftlich eine Reihe von Doktorandinnen und Doktoranden, begutachtete zahlreiche Dissertationen und Habilitationsschriften, verdienstvoll sind seine Leistungen im Rahmen der Inaugurationsverfahren einschließlich der Rezensionen der zu veröffentlichenden Bücher. Zahlreiche wissenschaftliche Vorträge auf den Tagungen im In- und Ausland, darunter vielfach bei uns in der Slowakei, markieren und vervollständigen seine akademische Laufbahn.

Professor Noras war ein fruchtbarer Philosoph, er verfasste acht Monographien, von denen die folgenden wohl am bedeutendsten sind: „Kant a neokantyzm badeński i marburski“ (erschien auch in slowakischer Übersetzung „Kant a novokantovstvo bádenskej a marburskej školy“), „Historia nowokantyzmu“, ein monumentales, übersichtlich bearbeitetes Werk, sowie seine letzte Monographie „Filozof czystego poznania. Rzecz o Hermannie Cohenie“. Neben den Buchveröffentlichungen verfasste er sehr viele Aufsätze, Artikel und Rezensionen, die verschiedene Probleme der Philosophiegeschichte zum Thema machen und speziell die Reflexionen über Philosophie Kants wie auch über Postkantische Philosophie, vor allem über die mächtige Strömung des Neukantianismus, enthalten (mehrere seiner Texte sind auch in der Slowakei herausgegeben worden). Er war Herausgeber / Mitherausgeber von zahlreichen wissenschaftlichen Sammelbänden und Anthologien, hier seien nur die wichtigsten genannt:

„Między kantyzmem a neokantyzmem“ (2002), „Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów“ (2011), „Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus“ (2012).

Eine sichtbare Spur hat Professor Noras im Bereich der philosophischen Übersetzungen hinterlassen. Im Vordergrund seiner translatorischen Interessen standen in erster Linie Werke von Philosophen des Neukantianismus wie auch die der anderen deutsch schreibenden Autoren. Hervorzuheben sind vor allem Übersetzungen von Büchern und Aufsätzen von N. Hartmann, H. Schnädelbach, H. Cohen; Übersetzungen von gewichtigen Aufsätzen und Artikeln von E. Cassirer, M. Heidegger, T. W. Adorno, W. Windelband, E. Lask, P. Natorp, J. Ebbinghaus u.a.m. stammen ebenfalls aus seiner Feder. Er hatte sein Möglichstes getan, um das Schaffen der Neukantianer den polnischen Leserinnen und Lesern näher zu bringen.

Andrzej Noras war jedoch nicht nur Philosoph und Akademiker, man kennt ihn auch als einen liebenden und sorgfältigen Vater, Sohn, Bruder, Ehemann, Großvater, leidenschaftlichen Sportliebhaber, freundlichen Menschen mit einem wunderbaren Sinn für Humor.

Andrzej's große Liebe war Musik, insbesondere die der Rockband Pink Floyd. Wie stark ist unser Verlangen, ihren Song Wish you were here nun gemeinsam mit „Floyds“ anzustimmen ..., allein unsere Sehnsucht, mit Professor Andrzej Noras auf dieser Welt mal in Zukunft zusammenzukommen, wird leider nie mehr in Erfüllung gehen.

Wir werden seiner noch lange und in stiller Ehrfurcht gedenken.
Ehre seinem Andenken!

Eugen Andreansky

Doz. Mag. Dr. Georg Cavallar – Universität Wien

prof. PhDr. Vasil Gluchman, CSc. – Prešovská univerzita v Prešove

prof. dr hab. Tomasz Kupś – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

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

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

doc. Mgr. Ondrej Marchevský, 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.

prof. PhDr. Emil Višňovský, PhD. – Univerzita Komenského v Bratislave