

Sandra Zákutná

Editoriál (Slovak/English) 3

Štúdie

Jarosław Rolewski

Empirical Truth in *The Critique of Pure Reason* 5

Lukáš Švihura

Postmoderná morálka a Kantova etika 21

Eugen Andreanský

Kantovo chápanie génia vo filozofii športu 42

Preklady

João Lemos: Voľná umelecká krása – textová podpora pre hypotézu 56

Odborné články

Vladimir Belov, Julia Karagod

The Religious Philosophy of A. Losev and Marburg Neo-Kantianism 72

Ondrej Marchevský

K jednému jubileu I. Kanta v časopise *Voprosy filosofii* 79

Peter Kyslan, Sandra Zákutná

**Kant and the Philosophy of History: A Research at the University
of Prešov** 88

Recenzie

Štefan Haško

**Recenzia knihy *Kantov pojem vznešeného* (Adrián Kvokačka, Prešov
2021)** 95

Správy

Marta Gluchmanová

Ethical Considerations about Thinking in the Past and Present 100

Recenzenti 106

Table of Contents

STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA

2/2021, ročník 10

Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

Sandra Zákutná	
Editorial	3
 <i>Articles</i>	
Jarosław Rolewski	
Empirical Truth in <i>The Critique of Pure Reason</i>	5
Lukáš Švihura	
Postmodern Morality and Kant's Ethics	21
Eugen Andreanský	
Kant's Understanding of Genius in the Philosophy of Sport	42
 <i>Translations</i>	
João Lemos: Free Artistic Beauty – Textual Support for a Hypothesis	56
 <i>Essays</i>	
Vladimir Belov, Julia Karagod	
The Religious Philosophy of A. Losev and Marburg Neo-Kantianism	72
Ondrej Marchevský	
On an Anniversary of I. Kant in the Journal <i>Voprosy filosofii</i>	79
Peter Kyslan, Sandra Zákutná	
Kant and the Philosophy of History: A Research at the University of Prešov	88
 <i>Reviews</i>	
Štefan Haško	
Review on Adrián Kvokačka: <i>Kantov pojem vznešeného [Kant's Notion of the Sublime]</i>. Prešov 2021.	95
 <i>Reports</i>	
Marta Gluchmanová	
Ethical Considerations about Thinking in the Past and Present	100
Reviewers	106

Vážené čitateľky, vážení čitatelia,

predkladané číslo obsahuje štúdie Jarosława Rolewského, Eugena Andreanského, Lukáša Švihuru a Joãa Lemosu, ako aj tri články, týkajúce sa kantovských výskumov v Rusku a na Slovensku.

Článok „Kantovo chápanie génia vo filozofii športu“ Eugena Andreanského spolu s prekladom textu Joãa Lemosu „Voľná umelecká krása – textová podpora pre hypotézu“ a recenziou Štefana Haška monografie Adriána Kvokačku *Kantov pojem vznešeného* sa venujú Kantovej estetike.

V tejto súvislosti sme so smútkom prijali správu o odchode mentorky Kantovej a kantovskej estetiky na Slovensku profesorky Jany Soškovej (1950–2021), ktorá bola významnou osobnosťou kantovského výskumu sústredeného na Filozofickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove a tiež veľmi horlivou spolupracovníčkou časopisu *Studia Philosophica Kantiana*. S hlbokým zármutkom sme prijali aj správu, že zomrela členka redakčnej rady *Studia Philosophica Kantiana* profesorka Mária Podhájecká (1952–2021).

Dovoľte mi tiež dodať, že toto dvadsiate číslo časopisu *Studia Philosophica Kantiana*, ktorým sa úspešne zavŕšil desiaty rok existencie časopisu, je pre nás dôležitým záväzkom do budúcnosti a som rada, že moji kolegovia z Inštitútu filozofie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove, ako aj členovia redakčnej rady, autori, recenzenti a čitatelia so mnou zdieľajú nadšenie a tešia sa na každé nové číslo. Ďakujem Vám za podporu a prajem príjemné čítanie.

Sandra Zákutná
december 2021

Dear Readers,

The presented issue contains articles by Jarosław Rolewski, Eugen Andreanský, Lukáš Švihura and João Lemos and three essays concerning Kantian research in Russia and Slovakia. The article “Kant’s Understanding of Genius in the Philosophy of Sport” by Eugen Andreanský together with the translation of João Lemos’ text “Free Artistic Beauty – Textual Support for a Hypothesis” and Štefan Haško’s review of Adrián Kvokačka’s book *Kant’s Notion of the Sublime* are all devoted to Kant’s aesthetics.

In this context, it has been hard for us to accept the sad news about the passing of the mentor of Kant’s and Kantian aesthetics in Slovakia, Jana Sošková (1950 – 2021). Professor Sošková was an important figure for Kantian research centred at the University of Prešov and also a very keen co-operator with *Studia Philosophica Kantiana*. With deep sadness, we also received the news that a member of the editorial board of *Studia Philosophica Kantiana*, Professor Mária Podhájecká (1952 – 2021), passed away.

On a brighter note, the 20th issue of *Studia Philosophica Kantiana* that successfully finishes the 10th year of the existence of the journal is an important commitment for the future and I am pleased that there are colleagues of mine at the Institute of Philosophy, Faculty of Arts, University of Prešov as well as members of the editorial board, authors, reviewers and readers who share this enthusiasm with me and look forward to every new issue to come. Thank you for your support.

I wish you pleasant reading.

Sandra Zácutná
December 2021

Jarosław
Rolewski

Nicolaus Copernicus
University in Toruń

Empirical Truth in *The Critique of Pure Reason*

Empirical Truth in *The Critique of Pure Reason*

Abstract: In this paper, I describe Kant's theory of 'empirical truth' (classical) and its conditions of possibility at the lower level of intellect and its "transcendental conditions of possibility". The paper is at the same time a polemic against those contemporary interpretations of Kant's theory of truth which unilaterally ascertain in Kant either coherence truth only or classical truth only, and I demonstrate that in Kant's philosophy both kinds of truth occur, but on different epistemological levels and in mutual connection.

Keywords: classical truth, coherence truth, empirical truth, epistemology, intellect (Verstand), Kant, reason (Vernunft) theory of truth, transcendental deduction, transcendental truth

Empirická pravda v *Kritike čistého rozumu*

Abstrakt: V tejto práci opisujem Kantovu teóriu 'empirickej pravdy' (klasickú) a jej podmienky možnosti na nižšej úrovni umu, spolu s jej „transcendentálnymi podmienkami možnosti“. Práca je zároveň polemikou proti tým súčasným interpretáciám Kantovej teórie pravdy, ktoré v Kantovi jednostranne odhaľujú buď len koherentnú pravdu, alebo len klasickú pravdu, a ukazujem, že v Kantovej filozofii sa vyskytujú oba tieto druhy pravdy, avšak na odlišných epistemologických úrovniach a vo vzájomnom vzťahu.

Kľúčové slová: empirická pravda, epistemológia, um (Verstand), Kant, klasická pravda, koherentná pravda, rozum (Vernunft), teória pravdy, transcendentálna dedukcia, transcendentálna pravda

Introduction

Opinions on Kant's theory of truth are divided among his interpreters. Some, like Kemp Smith¹, see in Kant solely a coherent theory of truth. Others oppose this thesis, as does the contemporary Kant scholar James van Cleve², who claims the presence of the correspondence theory of truth in Kant (classical truth).

Hilary Putnam, on the other hand, considers Kant to be the founder of 'internal realism', i.e., a variety of the coherent theory of truth³, while a contemporary prominent expert in Kantian philosophy, Robert Hanna, is categorically convinced that in Kant we encounter solely a classical theory of truth.⁴

I think, however, that all these authors are wrong in so far as in Kant's writings both these differently defined kinds of truth occur concurrently, but on different theoretical levels and with different functions within Kantian epistemology, however, closely related to each other and in this sense inseparable.

Empirical truth versus transcendental truth

In the *Critique of Pure Reason* two understandings of truth occur: empirical truth operating at a lower level of intellect (*Verstand*) and transcendental truth operating at a higher level of pure reason (*Vernunft*). (Strictly speaking, the level conventionally referred to here as the level of intellect also includes imagination and the senses, as those cognitive powers that jointly constitute experience in the Kantian sense).

Empirical truth (*empirische Wahrheit*) concerns a single cognition or a series (set) of such cognitions and is defined in a classical way as the adequation of cognition and its object, while transcendental truth (*transszendentale Wahrheit*), is defined as coherence truth and means, in the broadest terms, the coherence of individual cognitions with knowledge (*Wissenschaft*) as a system of reason.⁵

Transcendental truth refers no longer to the cognition of an object, but to the totality of knowledge (science) and this is understood as a system; that is, a totality organized by laws, rules, and principles of knowledge. Moreover,

¹ Smith, N., K.: *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London, 1923, p. 36ff.

² Van Cleve, J.: *Problems from Kant*. New York, 1999, p. 216.

³ Putnam, H.: *Reason, Truth and History*. Cambridge, 1981.

⁴ Hanna, R.: Kant, Truth and Human Nature. In: *British Journal for the History of Philosophy*, 8(2), 2000, pp. 225–250.

⁵ Kant, I.: *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 276.

these two types of truth are mutually and closely related.

In this article, I will limit myself to a discussion of Kant's theory of truth from the level of the intellect, i.e., empirical truth, while transcendental truth from the level of reason (*Vernunft*) and the relationship between these two types of truth require a separate, extensive work.

Intellect versus reason

In order to define the specificity of the theory of truth from the level of intellect, we have to characterize this cognitive power in more detail and in juxtaposition and opposition to reason, which is something completely different in Kant's philosophy. This is because intellect represents a certain cognitive power whose task is the constitution of empirical objects comprising 'possible experience'; intellect is that which cognizes and 'thinks', i.e., combines certain notions (categories of intellect, etc.), at the same time relating them to the object of 'thought'. This intellectual thinking is discursive, i.e., reliant and dependent on the beholder, i.e., the intellect can only 'think' through its concepts what is given in some *modi* of the beholder, otherwise its concepts become meaningless.

Reason, on the other hand, is not any cognitive power, and no cognition arises as a result of its activity: its tasks are of a different nature. The concepts of reason are 'ideas of pure reason' (*Ideen der reinen Vernunft*), which do not serve for constitution (like the categories of intellect), but for what Kant defines as "understanding" (*begreifen*), resulting in 'concepts' (*Begriffen*)⁶, i.e., structures for reasoning and designing totality, e.g., the absolute totality of possible experience ('the idea of the world'), which is no longer any object or anything given in experience. Reason immerses the entire intellectual-sensory-imaginative field in its understanding (*begreifen*), and its concepts (*Begriffen*) or ideas are concepts and understandings of this very field in its totality.

Reason, despite the fact that in Kant's 'architectonics of pure reason' it is situated higher and subordinates and makes dependent on itself intellect, imagination, and sense is intrinsically dependent on the whole of this intellectual-sensory-imaginative field and in separation from it becomes meaningless.

Formal definition of empirical truth

Kant defines empirical truth in the classical way (as in the classical definition of truth in the tradition stemming from Aristotle) as the adequation of cognition and the object of cognition.

⁶ Ibid., p. 394.

What is truth? The nominal definition of truth, namely that it is the agreement of cognition with its object, is here granted and presupposed; [...] If truth consists in the agreement of a cognition with its object, then this object must thereby be distinguished from others; for a cognition is false if it does not agree with the object to which it is related even if it contains something that could well be valid of other objects.⁷

Transcendental deduction

In order to detect the conditions of the possibility of adequation, essential for the concept of truth, we must refer to the most important philosophical method developed by Kant, namely, 'transcendental deduction' (*transzendente Deduktion*). This method, according to Kant himself, is a philosophical version of the so-called legal deduction, which consists of two methodological steps. First: from the question *quid facti?* (as to the facts) and, secondly, from the question *quid juris?* (as to what law?). The first of these questions is to establish the legal factual state, while the second is: by what law?, i.e. by virtue of what principles, rules, and legal provisions the legal fact under investigation has come into existence (the accomplished form is at issue here). The Kantian philosophical version of legal deduction, i.e., transcendental deduction, also raises these two questions, but in order to detect and reveal the epistemological conditions of the possibility of an empirical fact (object) present in the experiential world.

By way of deduction, it turns out that empirical truth, in the classical sense of the term, refers to various *a priori* and transcendental conditions of its possibility, arranged hierarchically and forming a complex whole that delimits the theoretical field within which the concrete cognition and its definite object can only be adequate.

The parts of this path, proceeding 'from the bottom to the top', towards that which is *a priori*, are: time and space, categories of pure intellect, schemas, axioms of intuition, anticipations, analogies of experience, and postulates of empirical thinking in general.

Transcendental deduction detects from that which is ready, given, and manifest (the empirical object), the hidden, implicit, not directly given, and not directly visible structures (the *a priori* conditions of the possibility of the object) which have just made possible the existing and cognizable objectivity. Further premises of Kant's theory of truth are contained in his concept of cognition.

⁷ Ibid., p. 197, see also p. 590.

Discursiveness of cognition

One of the most important assumptions of the philosopher's epistemology is the presumption of the so-called 'discursiveness' of our, human cognition, resulting in turn from its finiteness.

There are, in general, as Kant argues, two essentially different main possible ways of cognition: cognition by perception (intuitive) or cognition by concepts (discursive).

Intuitive cognition is direct cognition that presents things as they present themselves and within the limits within which they present themselves, directly and without the use of concepts, cognitive judgements, or other cognitive implements, and it provides knowledge that is complete, holistic, direct, and, moreover, concentrated as if in a single 'glance'. For this reason, it is precisely the kind of cognition that Kant places at the top of the hierarchy of cognition in general.

However, this intuitive, non-conceptual and non-sensory cognition is not given to finite beings (such as human beings), because it requires intellectual insight that finite beings do not possess, and in Kant's philosophy it is ascribed to the infinite intellect of God.

It is also not necessary for us to limit the kind of intuition in space and time to the sensibility of human beings; it may well be that all finite thinking beings must necessarily agree with human beings in this regard (though we cannot decide this), yet even given such universal validity this kind of intuition would not cease to be sensibility, for the very reason that it is derived (*intuitus derivativus*), not original (*intuitus ordinarius*), thus not intellectual intuition, which for the ground already adduced seems to pertain only to the original being...⁸

On the other hand, the essential characteristic of finite intellect is precisely its non-intuitive or discursive nature. Our human intellect can 'only think' (it is even, in Kant's own words, 'doomed to think') and it thinks only about what is given to it for thinking, presented from outside the intellect.⁹

This discursiveness, the endowment with *intuitus derivativus*, means that our intellect cannot 'see' anything in its own intellectual intuition, of which it is deprived, so it must rely and base its cognitive process on that intuition which is given to man and which is at man's disposal, and which is provided to finite beings by the receptive senses.

⁸ Ibid., pp. 191–192.

⁹ Ibid., p. 191.

However, there is a gap between intellect and sense: they are two completely different ‘cores’ of our cognition. Therefore, Kantian theory and transcendental deduction will try to find a mediating structure between intellect and the senses that can act as a certain medium, a ‘translator’ between them. Such an intermediary will transpire in the form of transcendental schemata.

This, however, entails a fundamental change in the notion of cognition and its essence, which constitutes another important premise of Kant’s theory of truth. This is because cognition in Kant’s philosophy ceases to be, as it was for the whole pre-Kantian philosophical tradition, a description, and begins to be understood as a constitution.

Description is a passive adaptation and adjustment of the cognitive subject and its cognitive powers to the object of cognition, which, in the model of cognition as description, is the active party, dominating the cognitive process and making cognition dependent on itself.

The essence of Kant’s change of the philosophical paradigm (“Copernican Revolution”) consists precisely in reversing this relation and showing that the object of cognition is constituted only in the course of cognition; that the object of cognition is the result of the synthesizing activity of the intellect and its concepts, but also of the activity of the imagination and sensuality, on the basis of sensory data.

Transcendental schematism

In the process of the constitution of objectivity, the key role of the ‘intermediary’ between the intellect (*Verstand*) and its concepts (categories) and sense is played by transcendental category schemata, operating in and through time. Since the categories of the intellect – in themselves – are only certain ‘forms’, certain laws of constitutive synthesis and do not know anything by themselves, they necessarily need some ‘matter’ which can be provided by sensuousness (I am omitting here, for the sake of brevity, mathematical cognition, where we are dealing not with a constitution, but with a construction) and in relation to which they can only reveal their constitutive function.

One cannot directly apply pure concepts of the intellect to sense, they are two completely different realities, hence transcendental deduction encounters on its way a mediating structure, on the one hand sensual and on the other intellectual, which is precisely the transcendental schema. Each category, as a law of synthesis, has its own adequate transcendental schema, which serves to transfer the logical properties of the intellect’s concept into the sensory sphere, to “translate” them, so to speak, into what is sensory, which ‘transla-

tion' only makes possible the application of the categories to experience and the constitutive synthesis as such.

However, schemata require a certain 'environment' in which they can act, and which should be common to both intellect and sense. In Kant's view, time, which is something most internalized and subjective, and at the same time something subjective and external, becomes such a space for the play of schemata, their 'environment'.

The schemata are therefore nothing but *a priori* **time-determinations** in accordance with rules, and these concern, according to the order of the categories, the **time-series**, the **content of time**, the **order of time**, and finally the **sum total of time** in regard to all possible objects.¹⁰

This is because time is, firstly, a "pure form of perception" and everything that reaches the cognitive subject through the senses is immediately subjected to temporalization, which is performed by the inner sense (*innerer Sinn*) belonging to the empirical subject. On the other hand, however, time is also that which is most intersubjective, for it arises under a certain effect which the transcendental unity of apperception (*transzendente Einheit der Apperzeption*), i.e., a kind of Kantian transcendental subject, exerts within the whole subject (understood together as the empirical subject and the transcendental subject at the same time) on the inner sense by means of the transcendental imagination and its synthesis.

The transcendental self (transcendental unity of apperception) – through transcendental imagination – causes a certain 'stimulation' of the inner sense with which the empirical subject is equipped, by providing this sense with its own 'appearances' (*in other words*, 'images'), which are then synthesized by the transcendental unity of apperception that activates this whole process.¹¹

Thereby, the transcendental subject performs an a-perception of itself, but so that it is mediated by the already spatialized (by the receptive external sense <*auesserer Sinn*> of the empirical subject) extra-subjective content and temporalized in the inner sense also belonging to the empirical subject. The successive impulses sent by the transcendental subject to the inner sense and the subsequent synthesis of the transcendental imagination constitute successive single time-points of the 'now', which themselves have no temporal extension, however, a series, a line of such time-moments of the 'now' (time

¹⁰ Ibid., p. 276.

¹¹ Ibid., pp. 248 and 257–258, cf. Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Gesamtausgabe*, Bd. 25. Frankfurt, 1977 and Heidegger, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn, 1929.

points) yields an infinite sequence of time as such.

Accordingly, time also becomes the most essential glue linking together two different layers of one and the same holistic Kantian subject, i.e., the 'empirical subject' (empirical apperception) and the 'transcendental subject' (transcendental unity of apperception, transcendental apperception, transcendental Self). Moreover, it is precisely time that is the structure which allows the already spatialized extra-subjective contents to be merged with the very core of the subject as such, the core of which is precisely the transcendental subject.

This, then, is where the field for the operation of the schemata breaks open. In the first step, they must adequately translate the purely logical properties (contents) of a given category into the properties of time itself and as such, find in time itself and in time alone a certain '*analogon*' (equivalent) of the logical content of this category. However, in step two, which is inseparably connected with step one, the schemata must take their 'translation' even further, to the senses, i.e., they must 'translate' adequately the properties of time itself, corresponding to the logical content of a given category, into correlated with them properties of that which is in time, that which is temporal, i.e., the sensual content.

However, in Heidegger's famous interpretation of the *Critique of Pure Reason*¹², he posits that it is precisely in Kant's transcendental schematism that we are dealing only with this first step, i.e., with a certain 'translation' of the logical content of categories exclusively into the content, the content of time as such, i.e. with a certain depiction in time of the content of pure intellectual concepts and with an 'ontological synthesis', which leads to 'ontological cognition' (in the Heideggerian sense of 'ontology' as 'cognition of the being of being', the 'being of that which is being' <*Sein des Seienden*>), which in turn allows further justification of 'metaphysical cognition', i.e. cognition of 'being' (*das Seiende*) as such and in its entirety'.¹³

Leaving aside the controversial question of the possibility of justifying 'metaphysical cognition' in Kant, who in the *Critique of Pure Reason* claims that classical, dogmatic metaphysics is not possible at all, and is even nonsensical, this interpretative Heideggerian thesis concerning the function of transcendental schemata is not, in my opinion, confirmed by Kant's philosophy, where it is explicitly asserted that the task of schemata is not only to depict intellectual concepts in time (this is only the first step as noted by Heidegger), but first and foremost to 'realize' (*Versinnlichung*) these concepts, i.e. a kind

¹² Heidegger, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*, ibid.

¹³ Ibid., pp. 10–13, 48–49, 213.

of application of the logical content of the category to sensual reality (which Heidegger omits); schemata are to perform – in time and through time, which is simultaneously and in the same process both the form of the world and the form of the subject – the function of a medium between intellect and sensuousness, and not only (as in Heidegger) between intellect and time.

Now it is clear that there must be a third thing, which must stand in homogeneity with the category on the one hand and the appearance on the other, and makes possible the application of the former to the latter. This mediating representation must be pure (without anything empirical) and yet **intellectual** on the one hand and **sensible** on the other. Such a representation is the **transcendental schema**. [...] Now a transcendental time-determination is homogeneous with the **category** (which constitutes its unity) insofar as it is **universal** and rests on a rule *a priori*. But it is on the other hand homogeneous with the **appearance** insofar as **time** is contained in every empirical representation of the manifold.¹⁴

If schemata have a key function in the constitution of objectivity, they are of course also very important for the Kantian notion of truth, or more precisely the empirical truth of our cognition, and they only make it possible to express it also in linguistic form, in the form of judgements, endowing them with ‘objective validity’ and truthfulness.

The fact that our cognition is adequate (or not) for its object given inside the world (i.e. it is empirically true or not) is possible because schemata are able to ‘realize’ the conceptual content of the structures of the intellect (categories), although not directly, but indirectly; they make it possible, through time, to correlate this conceptual content and to unite it with the objective content (in other words, sensuous) and at the same time to ‘intellectualize’ – again through time – the sensuous content of the empirical object, i.e. to correlate and synthesize it with the appropriate logical and conceptual content of the intellect’s categories.

Hence, schemata as such become the *sine qua non* condition of all empirical truth of our cognition, concerning a single object or a series of object cognitions.

Negative and positive conditions for the possibility of empirical truth

In order to be able to speak of empirical truth in the full sense of the term, the

¹⁴ Kant, I.: *Critique of Pure Reason*, *ibid.*, p. 272.

conditions, as Kant calls them, ‘negative’ and ‘positive’ must both be fulfilled. The negative conditions concern logical formal conditions (e.g., logical inconsistency), which constitute a necessary, but not sufficient, condition for empirical truth. If a cognition satisfies only logical conditions (logical criteria of truthfulness), i.e., it conforms to the “general and formal laws of intellect and reason,” i.e., it satisfies solely the “negative condition of truth,” then, of course, this does not yet give rise to objective truth, i.e., truth in the positive sense.¹⁵ For truth in the positive sense, it is necessary – apart from formal and logical conditions – that the content of given cognition be consistent with the object of cognition, and logic itself can never provide such content, as this content is extra-logical, because it is object-related.¹⁶

If logic itself produced the objects of its cognition, then we would be dealing with purely analytical cognition in the Kantian sense, and therefore worthless for the synthetic knowledge of reality.

For this, a structure is required that is able to relate, not the form, but the content of a given cognition to the object of cognition. This structure is described by Kant in transcendental logic, i.e., ‘material’ logic, also called by him ‘the logic of truth.’ This transcendental logic no longer establishes, like ‘pure and general logic,’ the laws and principles of correct thinking and inference; it concerns not the form of cognition, but its matter, content; it refers directly to the objects of cognition and establishes ‘objective validity’ (i.e. validity for the object itself, the objective and not the subjective validity only for ‘this very’ subject of cognition), and thus also the full, also ‘material,’ empirical truth of our cognition.¹⁷

Transcendental logic consists of a number of elements which, when taken as a whole, form a compact structure and enable it to be objectively referential. It comprises categories (pure concepts of the intellect), transcendental schemata, axioms of intuition, anticipations of perception, analogies of experience, and postulates of empirical thinking in general.

Recapitulating the findings hitherto, it can be said that the Kantian notion of classically understood empirical truth, referring to a single object (*resp.* to a finite set of such objects) and its cognition and their adequation, presupposes a whole series of *a priori* conditions of possibilities at the intellectual level of the constitution of objectivity (discussed above), but this does not yet exhaust all the conditions of this empirical form of truth.

Subsequent conditions are situated at the transcendental (supra-empiri-

¹⁵ Ibid., pp. 193–197.

¹⁶ Ibid., p. 198.

¹⁷ Ibid., p. 197.

cal) level and refer, most generally, to the fundamental relationship that exists between the ‘transcendental object’ (*transszendentaler Gegenstand*) and the ‘transcendental unity of apperception’ (*transszendentale Einheit der Apperzeption*).

Transcendental conditions for the possibility of empirical truth

In order for empirical adequation to occur, i.e., the conformity of concrete cognition with its definite objective and empirical counterpart (to empirical truth), the conditions of transcendental adequation *a priori* (logically) to empirical truth must already have been fulfilled. ‘The transcendental conditions of the possibility of empirical truth’ are primarily connected with the notion of a ‘transcendental object’ and a ‘transcendental unity of apperception’ (the transcendental Self) and the primary relationship occurring between these two poles.

As far as the transcendental object is concerned, it is, in short, a structure that fulfils, in Kantian philosophy, several important functions in the process of the constitution of objectivity. First; the transcendental object is the objective basis and the foundation of the identity of every possible empirical object. Second; the transcendental object lends objective validity to the categories of pure intellect, i.e., it ensures their reference to the object itself (objectivity), and not just to any subjective representation of the object. “The pure concept of this transcendental object (which in all of our cognitions is really always one and the same = X) is that which in all of our empirical concepts in general can provide relation to an object, i.e., objective reality.”¹⁸

The transcendental object is clearly distinguished from and opposed to the empirical object in Kant’s work – it is not any concrete object (like an empirical thing), but, as Kant calls it, “an object in general = X”, while under this ‘X’ we can, each time, insert different contents.¹⁹

The transcendental object is that towards which the constitutive synthesis of objectivity is directed, controlled by intellectual categories and mediated by schemata, which provides cognition with an objective reference, i.e., validity, objectivity and empirical truth.

On the other hand, Kant’s ‘judgements of perception’ of a subjective spectrum, taken on their own, are not necessarily false; after all, they concern purely subjective feelings and states of the concrete subject of cognition and in this sense they are always ‘true’, but this does not give the empirical truth

¹⁸ Ibid., p. 223.

¹⁹ Ibid., pp. 347–350.

of cognition, which for Kant means the objective truth, i.e., the truth about the object itself (and not about the individual perception, sense of the object, which can be different for each subject) and which is related to the Kantian notion of 'judgements of experience'. Only the latter judgements can (or cannot) be ascribed objective truth (empirical truth), while judgements of perception can only be ascribed subjective validity for the subject. For only experiential judgements are founded on categories referring in the last instance, as to their objective pole, to a non-subjective transcendental object, which guarantees their objectivity.

The very notion of transcendental object, in turn, refers back to the notion of *noumenon* (the thing in itself <*Ding an sich*>). The transcendental object is not, as Kant claims, a concept freely invented or constructed by the cognitive subject, but something the subject must inevitably encounter at the limit of its cognition. This is because it is a boundary structure, but it is 'seen' from the side of the subject, from 'inside' the cognition, while its 'external' boundary, invisible to the subject, becomes the thing itself, a *noumenon*, an object that can only be thought of, but never cognized.²⁰ If a cognitive subject encounters an impassable boundary (a thing in itself) in the process of cognition, it simultaneously renders it discursive, i.e., makes it finite and adjusts it to its, after all finite, cognitive capabilities.

After such an adjustment to finite cognitive possibilities, the noumenon becomes – in our view – already a transcendental object present in the phenomenon and functioning as the basis for the identity and objectivity of things.

Such an adaptation of the noumenon to the finitude and discursiveness of the cognitive subject is, however, accomplished by the opposite and equally important transcendental subjective pole, which in Kantian philosophy is the transcendental Self, or the 'transcendental unity of apperception'. It is the transcendental subject that relates – in some primordial and *a priori* relation that runs beyond time and beyond space, beyond and above empiricism, in a purely transcendental sphere – to the thing in itself, and it is it that 'interprets' the noumenon as something now positive to us, discursive and present, that is, as a transcendental object in the phenomenon.

Thereby, the transcendental subject and the transcendental object 'contact' each other and delimit as transcendental poles a supra-empirical field in which only object constitution will be possible, and in which, therefore, the empirical adequation of concrete cognition with its definite object, i.e., empirical truth, will also only become possible.

In order for there to be an empirical correspondence between a particular

²⁰ Ibid., pp. 380, 381.

cognition and the corresponding object given in experience (empirical truth), the general framework of the more primordial, fundamental and, for Kant, more important transcendental correlation, i.e., agreement (adequation) of the transcendental Self with the transcendental object, must already be established (*a priori*).

Lack of adequation of cognition and its object, i.e., falsity, can occur only on the empirical level (in connection with the notion of empirical truth), and pertain to the incompatibility of specific empirical cognition with its 'own' object, which, of course, does not at all prejudge the falsity of such cognition, which, after all, can agree with another object, i.e., be true in the empirical sense.

At the transcendental level, the adjacency between the subjective factor (the transcendental unity of apperception) and the objective (the transcendental object) is *a priori* and fixed.

However, there can still be no question here of (empirical) truth, which concerns the empirical (*a posteriori*) level and depends on concrete objects given 'here and now' in experience, whereas this primary and transcendental relation and its two poles: the transcendental subject and the transcendental object, Kant defines as the 'transcendental conditions of empirical truth', for it is they that ultimately determine the space of interaction in which only then can there be (or not be) an adequation (or lack thereof) of a particular, concrete cognition with its empirical object counterpart, that is, empirical truth (or empirical falsity).

However, this relationship does not set any criteria for empirical truth; its task is more general, but also more essential, logically primary and *a priori* to the empirical veritative relationship, for which the transcendental relationship provides a transcendental, essential, and preveritative ground.

Empirical truth itself must always remain the domain of empiricism, since it concerns the relationship between concrete cognition (judgement) and its specific empirical object and is constantly dependent on what is *a posteriori*, although, of course, without the fulfilment of the *a priori* and transcendental conditions it could never occur.

This is why Kant can consider that the supra-empirical, extra-temporal and extra-spatial relation of the transcendental Self to the *noumenon* (which, in this very relation is no longer a transcendental thing in itself and begins to be a transcendental object 'to us') determines the most primordial conditions of possibility for whatever empirical truth that unfolds in the realm of possible experience.

Despite the fact that this most primary relationship itself is not of a veri-

tative character and is not subject at all to the qualification of truthfulness, it nevertheless makes the empirical truth of our cognition possible in the deepest sense, marking out its specific “space of play”.

Conclusion. The insufficiency of empirical truth

Empirical truth, however, proved to be insufficient in Kant’s theory of truth. *Inter alia* in *Jäsche-Logik* it is concluded that:

Truth, it is said, consists in the agreement of cognition with its object. In consequence of this mere nominal explanation, my cognition, to count as true, is supposed to agree with its object. Now I can compare the object with my cognition, however, only by cognizing it. Hence, my cognition is supposed to confirm itself, which is far short of being sufficient for truth. For since the object is outside me, the cognition in me, all I can ever pass judgement on is whether my cognition of the object agrees with my cognition of the object.²¹

Firstly, the reach of this empirical truth is limited to the cognition of an object or a set of such cognitions of objects, secondly, it has an a posteriori and non-imperative character and, thirdly, it concerns the cognition of a particular subject (i.e., it is not yet ‘universally valid’). Moreover, much more important for Kant is the problem of knowledge, i.e., the universal and systematic totality of cognition, ‘universally and necessarily valid’. Therefore, it transpires as necessary to move to a higher level within the ‘architectonics of reason’ (*Vernunft*) and to work out a higher form of truth – transcendental truth (no longer defined as adequation, but as coherence) dependent on empirical truth. Only these two types of truth operating on different epistemological levels and in mutual connection and combination yield a relatively complete picture of Kant’s theory of truth. However, this is an issue for another essay...

Bibliography

- ADICKES, Erich, 1924. *Kant und Ding an sich*. Berlin: Pan Verlag Rolf Heise.
 ALLISON, E., Henri, 1978. Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object. *Dialectica*, 32(1), pp. 41–76. ISSN 00122017.
 BICKMANN, Claudia, 2002. Zur systematischen Funktion der Kantischen

²¹ Kant, I.: The Jäsche Logic. In: I. Kant, *Lectures on Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 557–558.

- Ideenlehre. In: R. Hiltcher, A. Georgi, *Perspektiven der Transzendental Philosophie im Anschluss an die Philosophie Kants*. Freiburg: Alber, pp. 43–79. ISBN 3495480587.
- CARL, Wolfgang, 1992. *Die transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt: V. Klostermann. ISBN 3465025326.
- FINDLAY N., John, 1981. *Kant and the Transcendental Object: A Hermeneutic Study*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0198246382.
- FRANZEN, Winfried, 1982. *Die Bedeutung von 'Wahr' und 'Wahrheit'*. Freiburg: Karl Alber Vlg. ISBN 3495474803.
- HAAG, Johannes, 2007. *Erfahrung und Gegenstand: Zum Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann. ISBN 3465035259.
- HANNA, Robert, 2000. Kant, Truth and Human Nature. *British Journal for the History of Philosophy*, 8(2), pp. 225–250. ISSN 0960-8788.
- HARTMANN, Nicolai, 1924. Diesseits von Idealismus und Realismus. *Kant-Studien*, 29, pp. 160–206.
- HENRICH, Dieter, 1976. *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung zu Kants transzendente Deduktion*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH. ISBN 3825324842.
- HEIDEGGER, Martin, 1929. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn: F. Cohen.
- HEIDEGGER, Martin, 1977. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt: Verlag Vittorio Klostermann.
- HILTSCHER, Reinhard, 1998. *Wahrheit und Reflexion: Eine transzendental-philosophische Studie zum Wahrheitsbegriff bei Kant, dem frühen Fichte, und Hegel*. Bonn: Bouvier. ISBN 3416028309.
- KANT, Immanuel, 1998. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 0521657296.
- KANT, Immanuel, 1998. Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. In: I. Kant, *Werke in sechs Bänden, Bd. III, Schriften zur Metaphysik und Logik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KANT, Immanuel, 1992. The Jäsche Logic. In: I. Kant, *Lectures on Logic*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 0521360137.
- KAULBACH, Friedrich, 1968. *Philosophie der Beschreibung*. Köln: Böhlau Verlag. ISBN 3412309680.
- KIRKHAM, L., Richard, 1992. *Theories of Truth: A Critical Introduction*. Bradford: A Bradford Book. ISBN 0262611082.

- LONGUENESSE, Béatrice, 1998. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic in the Critique of Pure Reason*. Princeton, N. J.: Princeton University Press. ISBN 0691043485.
- MARTIN, Gottfried, 1969. *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co. Verlag. ISBN 3110025558.
- PENDLEBURY, Michael, 1995. Making Sense of Kant's Schematism. *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(4), pp. 777–797. ISSN 00318205.
- PRAUSS, Gerold, 1974. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier. ISBN 3416009894.
- PUTNAM, Hilary, 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 0521297761.
- SMITH, K., Norman, 1923. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London: Macmillan.
- VAN CLEVE, James, 1999. *Problems from Kant*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0195083229.
- VAIHINGER, Hans, 1922. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Strecker & Schröder Verlag.

prof. dr hab. Jarosław Rolewski

Nicolaus Copernicus University in Toruń

Toruń, Poland

jaroslaw.rolewski@umk.pl

ORCID: 0000-0003-3389-5966

Postmodern Morality and Kant's Ethics

Abstract: The paper deals with the characteristic features of postmodern morality, which the author captures through its observers from the ranks of postmodern philosophy, sociology, and aesthetics. He emphasizes the character of postmodern morality through the opposing aspects of morality found in *The Critique of Practical Reason* and in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. The task of this study is to highlight the moral potential of selected postmodern phenomena against the background of this contrast, which, however, could have been seen as morally problematic from the point of view of Kant's ethics. For the author, various forms of aestheticization of morality appear as a connecting link between these phenomena.

Key words: ethics, morality, postmodern society, aestheticization, Kant

Postmoderná morálka a Kantova etika

Abstrakt: Štúdia pojednáva o charakteristických črtách postmodernej morálky, ktoré autor zachytáva prostredníctvom jej pozorovateľov z radov súčasnej filozofie, sociológie a estetiky. Charakter postmodernej morálky zvyrazňuje prostredníctvom opozitných aspektov morálky, ktoré nachádza v Kantovej *Kritike praktického rozumu* a v *Základoch metafyziky mravov*. Úlohou štúdie je na pozadí uvedeného kontrastu zvýrazniť morálny potenciál vybraných postmoderných fenoménov, ktoré by však z hľadiska Kantovej etiky mohli byť vnímané ako morálne problematické. Spojovacím článkom týchto fenoménov sa pre autora stávajú rôzne podoby estetizácie morálky.

Kľúčové slová: etika, morálka, postmoderná spoločnosť, estetizácia, Kant

Úvod

V predkladanej štúdii sa pokúšame zachytiť špecifiká postmodernej morálnej praxe, ktorej signifikantnou črtou je jej odpútanosť od etiky ako intelektuál-

neho systému, ktorý morálku predpisuje, aj od morálnych povinností, ktoré etický systém požaduje.¹ Tieto špecifiká dokumentujeme na pozorovaniach známych mysliteľov, ktorí sa od konca minulého storočia k téme postmodernej morálky systematicky vyjadrovali. Ide najmä o Baumanu, Foucaulta, Lipovetského, Rortyho či Welscha. Štúdiu však otvárame analýzou vybraných aspektov Kantovej etiky – ako je koncipovaná v *Kritike praktického rozumu* a v *Základoch metafyziky mravov* –, čo má pre naše porozumenie postmodernej morálky dôležitý význam. Požiadavky Kantovej etiky totiž v niektorých momentoch predstavujú jej opozitum, a tak v ich pomyselnej komparácii, o ktorú sa priebežne usilujeme, vystupujú do popredia typické prejavy postmodernej morálky omnoho zreteľnejšie. Kantovu prítomnosť je v štúdiu potrebné vnímať v uvedenom kontexte. Nejde nám o dejinno-filozofickú ani aktualizáciu analýzu jeho etického myslenia. No len ťažko si možno v etike predstaviť paradigmatickejšiu postavu ostatných storočí, než je práve Kant, ktorého filozofia jasne naznačila, akým smerom by sa malo uberať filozoficko-etické myslenie, od ktorého sa však postmoderná morálka tak zásadne odkláňa.²

¹ Z hľadiska terminologickej diferencie je potrebné hneď na začiatku vymedziť naše chápanie pojmov „etika“ a „morálka“, s ktorými budeme pracovať v nasledujúcom texte. Pri pojme „etika“ sa stotožňujeme s Baumanovou charakteristikou, podľa ktorej je v ideálnom zmysle „etika zákonníkom, ktorý predpisuje správne správanie, univerzálne“ – to jest pre všetkých ľudí v každom čase; takým, ktorý odlišuje dobro od zla raz navždy a pre všetkých“ (Bauman, Z.: *Morality without Ethics. Theory, Culture & Society*, 1994, 11, s. 2). Etika je teda v našom ponímaní univerzalistickou preskripciou, ktorá môže mať podobu princípov a pravidiel správania, fixovaných v konkrétnom kódexe (napr. dekalóg) alebo aspoň v teoretickej koncepcii (napr. v Kantovej etike). Etika je v tomto zmysle návodom na morálne konanie za každých okolností a vzniká ako ideálna *zábezpeka morálky*. Z tej-ktorej etiky je potom možné logicky odvodiť aj to, aký druh morálky je ten „správny“.

Morálka je na druhej strane konkrétnou činnosťou ľudí – realizáciou volieb, rozhodnutí, túžob a priání s ohľadom na to, čo ľudia považujú za hodné realizovať. *Eo ipso*, čo považujú za hodnotu, či už hodnotu dobra, užitočnosti, šťastia, alebo iných. Morálku tak môžeme vymedziť ako realizáciu hodnôt. A to vo vzťahu k inému človeku, ako aj vo vzťahu k sebe. Morálku teda chápeme ako konkrétnu spoločenskú aj individuálnu prax v nespočetných podobách, preto niekedy v texte synonymne s pojmom „morálka“ používame slovné spojenia „morálne praktiky“ či „morálna prax“. Morálka ako prax môže byť pochopiteľne výsledkom aplikácie určitej etiky, na druhej strane ju však (ako sa pokúsime dokázať v našom texte) *nemusí* generovať žiadna etika v zmysle univerzalistickej preskripcie. To je prípad toho, čo budeme nazývať „postmodernou morálkou“. Aj takú morálku možno eticky zdôvodniť, no až *ex post* na základe deskripcie a bez univerzalistických konzekvencií. V tomto prípade by nešlo o etiku vo vyššie uvedenom zmysle, ale o etiku ako empirickú filozofickú disciplínu, ktorá je v kontakte so sociológiou, kultúrnou antropológiou a etnológiou.

² Uvedenie kontrastu medzi Kantovou etikou a postmodernou morálkou, ktorú dokumentujú uvedení myslitelia, môže vyvolávať dojem, že títo svojimi prácami reagujú na Kantovu filozofiu. Nie je to tak, až na zopár výnimiek, ako je to v prípade Rortyho. Z ich prác, ktoré v našom texte citujeme, Kantovu (resp. kantovskú) etiku explicitne reflektuje práve on, aj to však len

Tento odklon možno filozoficky reflektovať dvojako. Prvý spôsob by predstavoval kritiku *status quo* s ohľadom na jeho rozpornosť so vznešenými myšlienkami filozofov typu Kanta. Samotná kritika, hoci je potrebná, však ešte nemá potenciál viesť k evidentným a filozofiou podnecovaným zmenám či posunom v morálke. Prispôbiť dobu filozofickému mysleniu je totiž niečo iné než adaptovať filozofické myslenie na aktuálnu dobu. Kým to prvé je zrejme nemožné, to druhé by malo byť reálne. Preto s postmodernou morálkou pracujeme ako s faktom, ktorý možno filozoficky zužitkovať v súlade so zámerom vlastným všetkým etickým autoritám (Kanta nevynímajúc): prispievať k rozvoju a rastu morálky v spoločnosti. Predpokladáme, že tento prístup má potenciál zlepšovania kondície našej spoločnosti za prispenia filozofie prostredníctvom toho, čo je v nej aktuálne a čo je jej v masovom meradle vlastné, hoci to môže predstavovať odklon od filozofických autorít minulosti.

1. Egoizmus a povinnosť

Tradične sa za morálne autority považujú mýtickí hrdinovia, postavy z umeleckých diel, kňazi či filozofi. Podobne ako archetypálni hrdinovia, ktorých morálne dilemy pripomínajú naše vlastné a navádzajú nás tak reprodukovat ich rozhodnutia a činy, pôsobia aj postavy z umeleckých diel, ktoré dokážu vyjadriť to, čo by sme spolu s Diltheyom mohli pomenovať slovom „typické“.³ Tak, ako majú v morálke niečo spoločné mýtickí hrdinovia a postavy z umenia, spája podľa Baumana čosi aj kňazov a *istú časť* filozofov, totiž expertov na etiku: „Oni vyslovujú zákony a posudzujú, či sa predpisy dodržiavali verne a správne. Tvrdia, že sú toho schopní, pretože majú prístup k poznaniu nedostupnému obyčajným ľuďom – hovoriac s duchmi predkov, študujúc sväté písma, rozpleťajúc príkazy Rozumu“.⁴ Uvedené istotne neplatí o filozofoch všeobecne,⁵ avšak tendencia legitimizovať určitý druh konania alebo mysle-

v relatívne všeobecnom zmysle a bez uvádzania konkrétnych odkazov na Kantove diela. To však nie je podstatné, lebo náš text nepredstavuje pomyselnú diskusiu Kanta a „pozorovateľov postmodernity“, ale poukazuje na morálnu kondíciu postmodernej doby, ktorú títo autori svojimi prácami dokladajú.

³ Podľa Diltheya totiž umelci vytvárajú typy, ktorých „silná a jasná štruktúra odhaľuje zmysel našich obyčajných, nesústredených životných skúseností“ (Dilthey, W.: *Poetry and Experience*. Princeton: Princeton University Press, 1985, s. 116).

⁴ Bauman, Z.: *Morality without Ethics*, *ibid.*, s. 2.

⁵ Rorty je naopak presvedčený o tom, že etické „pojmy ako ‚správny‘, ‚mal by som‘ a ‚zodpovedný‘ nie sú odbornými pojmami a nie je jasné, aké špeciálne školenie by umožnilo lepšie porozumieť použitiu týchto slov vám než laikom“ (Rorty, R.: *Trapped between Kant and Dewey. The Current Situation of Moral Philosophy*. In: N. Brender, L. Krasnoff, eds. *New Essays on the History of Autonomy. A Collection Honoring J. B. Schneewind*. Cambridge: Cambridge University Press,

nia ako výlučne morálneho prostredníctvom údajne univerzálne platnej etickej teórie bez ohľadu na pluralitu diferentných morálnych praktík a spôsobov uvažovania ľudí⁶ je vlastná mnohým morálnym filozofom od Platóna až po Kanta.

Konkurenciu náboženskej a filozofickej etiky mala ukončiť práve tá Kantova, keďže disponovala nespornými predpokladmi pre substitúciu osvietenstvom oslabenej náboženskej etiky.⁷ Kruciálnu úlohu mal v tejto substitúcii zohrať „praktický rozum“, poskytujúci človeku nepodmienené imperatívy, v súlade s ktorými sme povinní konať, a len vtedy, keď vykonávame svoju povinnosť, sme podľa Kanta *skutočne morálni*. Kant sa totiž vo svojej etike držal dualizmu, podľa ktorého človek koná v súlade s dvoma základnými, na seba neprevoditeľnými motívmi: Niečo robíme preto, lebo nás samotná činnosť alebo jej výsledok láka alebo teší, a vtedy sú v hre naše *náklonnosti*. Opačným motívom konania je povinnosť. Keď totiž konáme v súlade s povinnosťou, vtedy konáme *navzdory svojim náklonnostiam*, pričom podľa Kanta keby človek konal „bez akejkoľvek náklonnosti, iba z povinnosti, tak až teraz by jeho konanie malo svoju pravú morálnu hodnotu“.⁸

Z pohľadu dneška však robiť to, čo sa našim túžbam *prieči* (kvôli nepodmienenej etickej povinnosti), predstavuje požiadavku, s ktorou sa postmoderní ľudia stotožnia len zložito. Podľa Baumana sú totiž „vyhľadávачmi senzácií a zberateľmi zážitkov; ich vzťah ku svetu je primárne *estetický*: vnímajú svet ako potravu pre senzibilitu, ako živnú pôdu možných skúseností“.⁹ Ich mentálne nastavenie je tak od toho, ktoré predpokladá Kantova etika, principiálne odlišné. Kant však požiadavku konania z povinnosti formuloval z hľadiska *svojej* etiky odôvodnene. V jej pozadí totiž stála *jeho predstava* o egoistickej, t. j. u Kanta zlej ľudskej prirodzenosti,¹⁰ ktorú mala etika obmedzovať. Keďže „podľa Kanta je človek ‚prirodzene predisponovaný‘ ku zlu; v dôsledku toho

2004, s. 196).

⁶ Na túto tendenciu kriticky upozornil až Nietzsche, podľa ktorého sa takí filozofi paradoxne „vôbec nedostali k vlastným problémom morálky, ktoré sa vynárajú až pri porovnaní *mnohých* morálok“ (Nietzsche, F.: Mimo dobra a zla. In: I. Hrušovský, M. Zigo, eds. *Antológia z diel filozofov. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1967, s. 384.).

⁷ Porovnaj: Rorty, R.: Trapped between Kant and Dewey. The Current Situation of Moral Philosophy, *ibid.*, s. 198.

⁸ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004, s. 22.

⁹ Bauman, Z.: *Globalization. The Human Consequences*. Cambridge: Polity, 2005, s. 94.

¹⁰ Belás, L.: Sociálne dôsledky Kantovej etiky. *Filozofia*, 2005, 60(4), s. 257–258. Porovnaj, napríklad, vyjadrenie, podľa ktorého „z tak krivého dreva, z akého je urobený človek, nemôže byť vytesané nič celkom rovné.“ In: (Kant, I.: *Idea všeobecných dejín ve světoobčanském smyslu*. In: *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 15).

potrebuje byť spútaný kategorickým imperatívom¹¹. Onú prirodzenú predispozíciu ku zlu predstavuje v Kantovej etike práve egoizmus. Kant píše, že motivujúcim činiteľom ľudského konania zväčša nie je žiadna morálna povinnosť, ale „všade narážame na vlastné milé ja, ktoré sa vždy derie do popredia; oň, a nie o prísny zákaz povinnosti, ktorá by si často žiadala sebazaprenie, sa opiera ich zámer“¹². Problém je v tom, že ono Ja je podľa Kanta determinované svojimi túžbami, pocitmi či náklonnosťami,¹³ ktoré musia byť z morálky exkludované, lebo v sebe obsahujú potenciál nemorálnosti. Náklonnosti totiž podľa Kanta úzko súvisia so sebecktvom: „Všetky náklonnosti dohromady [...] , ktorých uspokojenie sa potom nazýva vlastnou blaženosťou, vytvárajú sebeckvo“¹⁴.

Na takýto typ uvažovania vo viacerých prácach reagoval Rorty, napríklad citujúc Deweyho, ktorý upozorňoval, že pri podobných myšlienkach by sme si mali uvedomovať toto: „Omyl spočíva v premene (truistického) faktu konať ako Ja na fikciu konať vždy *pre* Ja“¹⁵. Uvedené by sme dokonca mohli preformulovať nasledovne: Mali by sme sa vyvarovať omylu, keď sa fakt, že konám *pre* Ja, transformuje na fikciu, že konám *iba pre* Ja. Kant iste oprávnené predpokladal, že ľudia frekventovane konajú v súlade so svojimi individuálnymi túžbami či náklonnosťami. Na základe toho by sme však ešte nemali predpokladať, že sa v nich ozýva *iba* naše Ja. A ak sa aj ozýva, neznamená to stále ani to, že Ja automaticky vylučuje Ty, totiž, že priorita Ja vylučuje morálny vzťah k druhému. Podľa Rortyho by nás Freudova psychoanalýza mala presvedčiť o opak: „Freud nám pomohol pochopiť, že psychopatmi – ľuďmi, ktorých sebachápanie nezahŕňa vzťahy k iným – sa stávame len vtedy, keď chýba rodičovská láska a dôvera, ktorú taká láska v dieťati vytvára“¹⁶. V tomto zmysle teda krajný egoizmus, ktorého sa pri konštruovaní svojej etiky oprávnené obával Kant, nie je našou „prirodzenosťou“, niečím vrozeným, ale je partikulárnymi okolnosťami vývinu dieťaťa *podmienanou* skutočnosťou. Nie je teda *všeobecnou ľudskou vlastnosťou*, ale *možným dôsledkom* konkrétnych vplyvov v ontogenéze. Kant samozrejme nemohol poznať výsledky Freudovho skúmania, a tak z obavy pred negatívami egoistickej „ľudskej prirodzenosti“ bu-

¹¹ Nizhnikov, S. A., Zekrist R. I., Zhusupova A.: Kant's Moral Law in the Social and Legal Context. *Studia Philosophica Kantiana*, 2014, 3(2), s. 44.

¹² Kant, I.: 2004. *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 32.

¹³ To je to, čo Bauman pomenúva ako estetický vzťah k svetu. Neznamená to len pristupovanie ku svetu cez prizmu umenia, ale prostredníctvom *aisthesis* – zmyslového vnímania, vyvolávajúceho túžby a formujúceho náklonnosti.

¹⁴ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, 1990, s. 93.

¹⁵ Dewey, J.: *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*. New York: The Modern Library, 1930, s. 136.

¹⁶ Rorty, R.: *Philosophy and Social Hope*. London, New York: Penguin Books, 1999, s. 78.

doval svoju etiku deontologicky. Na druhej strane však musíme dodať, že *pri konštruovaní etiky*, obsiahnutej v jeho *Kritike praktického rozumu* a v *Základoch metafyziky mravov*, ho žiadne výskumy *conditio humana* nezaujímali. Tvrdil totiž, že „všetka morálna filozofia celkovo spočíva vo svojej čistej časti a, uplatnená na človeka, nepreberá ani to najmenšie z poznatkov o človeku (z antropológie), ale človeku ako rozumnej bytosti dáva zákony a priori“.¹⁷ Ideálno-preskriptívna zložka tak v jeho etike nepreneháva žiadne miesto empiricko-deskriptívnej, čo sa však mení u filozofov, sledujúcich vývin postmodernej doby.¹⁸

V skutočnosti sa ale niet prečo domnievať, že obraz človeka ako egoistu, sledujúceho *iba* svoje vlastné záujmy bez ohľadu na iných, je univerzálny a komplexný, a že teda naše konanie *musí* byť korigované nepodmienenými povinnosťami. Napriek tomu je podľa Rortyho tento obraz človeka prítomný v početných morálnych filozofiách. Nadväzujúc na Baierovú a Deweyho, píše, že

ústredným nedostatkom vo väčšine tradičných morálnych filozofií bol mýtus o Ja ako bezvzťahovom, schopnom existovať nezávisle od akéhokoľvek záujmu o druhých, ako o chladnom psychopatovi, ktorý potrebuje byť nútený k tomu, aby bral do úvahy potreby iných ľudí. Toto je obraz Ja, ktorí filozofi od Platóna vyjadrovali z hľadiska rozdielu medzi „rozumom“ a „vášňami“ [...]. Západ už od čias Platóna vykladá rozdiel medzi rozumom a vášňou ako paralelu k rozdielu medzi univerzálnym a individuálnym, ako aj k rozdielu medzi nesebeckými a sebeckými činmi.¹⁹

V Kantovej terminológii je obdobou tohto rozlíšenia človek ako súčasť nomenálneho sveta na jednej a fenomenálneho sveta na druhej strane:

Kant rozdelil svet človeka a ľudských vzťahov na sféru javov, kde sa človek ovplyvnený empirickými vplyvmi a náklonnosťami prejavuje ako prírodná a zmyslová bytosť, a na sféru inteligibilných vzťahov, kde človek uvažuje a koná v súlade s najvyššími princípmi rozumu.²⁰

¹⁷ Kant, I.: 2004. *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 11 a n.

¹⁸ V tomto smere je opäť prvým ohlasovateľom „postmoderného“ prístupu k morálke Nietzsche, keď píše o tom, ako veľkí morálni filozofi systematicky zanedbávajú „úlohu opisu“ (Nietzsche, F.: *Mimo dobra a zla*, ibid., s. 384).

¹⁹ Rorty, R.: *Philosophy and Social Hope*, ibid., s. 77.

²⁰ Nizhnikov, S. A., Zekrist R. I., Zhusupova A.: Kant's Moral Law in the Social and Legal Context, ibid., s. 43.

K akceptácii predpokladu, podľa ktorého je človek od prírody (prirodzene) egoistický (zlý), prispeli najmä vplyvní teoretici prirodzeného práva, napríklad Hobbes so svojím chápaním prirodzeného stavu v duchu hesla *bellum omnium contra omnes*. Predpoklad, podľa ktorého má človek akúsi nebezpečnú „egoistickú prirodzenosť“, mal u Kanta podstatné etické konzekvenencie. Totiž len vtedy, ak sa (či už implicitne alebo explicitne) prijíma, stane sa neoddeliteľnou súčasťou etickej teórie „povinnosť“. Ak je človek „prirodzene“ egoistický a nezaujíma sa o iných, musí byť predsa k morálke prinútený, hoci len svojím vlastným rozumom a jeho imperatívmi. Morálne je potom to, čo je taký človek povinný konať. Podľa Kanta konanie, ktoré

vylučuje všetky určovatele podnecované náklonnosťou [...], nazýva sa *povinnosťou*, obsahujúcou vo svojom pojme kvôli tomuto vylučovaniu praktické *nútenie*, t. j. určenie ku konaniu, čo ako *nerado* by sa dialo, [...] neobsahuje teda slasť, ale skôr strasť z konania.²¹

Človek dokonca nesmie inklinovať k morálnemu konaniu ako k niečomu, z čoho by mal potešenie, lebo vtedy je motivovaný len sebeckou radosťou. Na potenciálnu paradoxnosť tohto prístupu však upozornila Randová tvrdiac, že konzekventne vzaté, by Kantova etika pripisovala štatút morálneho človeka iba tomu, ktorého charakter by bol skutočne zlým, ktorý by však v sebe toto zlo prekonával tým, že by sa slobodne podriadil nepodmienenej povinnosti:

Ak človek chce byť poctivý, nezaslúži si žiadne morálne uznanie; ako by povedal Kant, taká poctivosť je „chvályhodná“, ale bez „morálneho významu“. Iba brutálnemu represorovi, ktorý pociťuje hlbokú túžbu klamať, podvádzať a kraďnúť, ale núti sa konať poctivo pre samotnú „povinnosť“, by sa od Kanta a jemu podobných dostalo morálneho uznania.²²

Podobne ako Randová uvažoval aj Münz, keď tvrdil, že podľa Kanta môžeme o mravnom konaní uvažovať len vtedy, keď nie sme motivovaní túžbou alebo chcením takto konať:

Keď dávam hladnému kus chleba, nesmiem to robiť zo súcitu alebo z „rozplývajúcej sa účasti“, z patologickej, čiže citovej, zmyslovej lásky, z „účastnej blahovôle“, z dobročinnosti, čiže „prekypujúceho srdca“ a pod., ale s premáhaním, nechutou a odporom, lebo len vtedy mám

²¹ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 100.

²² Rand, A.: *Philosophy: Who Needs It*. New York: Signet, 1984, s. 106.

istotu, že prekonávam v sebe všetko nízke alebo aj vznešené, ale rovnako zmyslové. Len vtedy som cnostný, ako si žiada Kantova morálka.²³

Ak by sme sa na to pozreli z opačnej strany, mohli by sme tvrdiť, že keď hladnému *chceme* dať kus chleba, lebo je nám ho ľúto alebo preto, lebo nás *teší* pomáhať núdznym, podľa Kanta naše konanie nebude morálne. Nebude amorálne, bude však len legálne: „Ak sa vôľa určuje podľa morálneho zákona, ale iba prostredníctvom akéhokoľvek citu, ktorý sa musí predpokladať, aby sa zákon stal dostatočným určovateľom vôle, a ak sa teda vôľa neurčuje kvôli zákonu, konanie bude síce obsahovať *legalitu*, ale nie *moralitu*“,²⁴ „pričom prvé (legalita) je možné, aj keby určovateľmi vôle boli len sklony, kým druhé (*moralita*), morálna hodnota, sa musí vkladať len do toho, že konáme z povinnosti“.²⁵ Úprimne dobrosrdečný človek sa tak so sférou vysokej morálky v Kantovej etike mňa.

2. Postmoderná morálka

Hoci je pre filozofiu Kantova etika paradigmatická, pre obyčajného človeka súčasnosti sa môže zdať neprimeraná. Bauman napríklad upozorňoval, že morálne filozofie (etiky) tohto typu odhliadajú od *reality ľudského sveta*, keď ironicky napísal: „Správne etické vyhlásenia sú také, že ich pravdivosť nezávisí od toho, čo ľudia skutočne robia, alebo dokonca od toho, čomu veria, že by robiť mali. [...] Iba etika môže povedať, čo by sa *naozaj* malo robiť, aby sa slúžilo dobru“.²⁶ Filozofi postmodernej doby na druhej strane akcentujú nedozernú pluralitu a inkomensurabilitu ľudských skúseností, životných trajektórií a v neposlednom rade formujúceho sociálneho prostredia. To sú faktory, ktoré vedú k diferentným morálnym praktikám a k pestrým prejavom morálneho myslenia, ktoré navonok nemusia zodpovedať etickým požiadavkám filozofov. V našej filozofii už dávnejšie upozornila, analyzujú angloamerickú morálnu filozofiu, Palovičová na to, že

morálna filozofia nemá byť odtrhnutá od reálnych ľudských záujmov a že prístupy, ktoré abstrahujú od bohatosti psychológie a od sociál-

²³ Münz, T.: Kantova kritika praktického rozumu. In: I. Kant. *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, 1990, s. 11. Vhodnejšie sa nám vzhľadom na naše prvé rozlíšenie zdá v tomto kontexte hovoriť o Kantovej etike, nie morálke.

²⁴ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 92.

²⁵ Ibid., s. 101.

²⁶ Bauman, Z.: *Morality without Ethics*, ibid., s. 1–2.

neho a historického kontextu, strácajú hľadisko skutočných ľudských životov.²⁷

Miestom etiky a stavom morálky v postmoderne sa začiatkom osemdesiatych rokov minulého storočia zaoberal aj Foucault, ktorý konštatoval, že „väčšinou už neveríme, že morálka môže byť založená na viere, a nepravíme si právny systém, ktorý by zasahoval do nášho morálneho, osobného, intímneho života“.²⁸ Obdobne je to s nepodmienenými povinnosťami, ktoré by navyše mali byť protikladné našim túžbam a náklonnostiam. Postmoderné spoločnosti totiž charakterizuje individualizácia²⁹ a v nich ako takých „morálny maximalizmus, veľké etické naratívy, veľké ideológie už viac nezodpovedajú bezprostredným potrebám“.³⁰ Čo však predstavujú bezprostredné potreby postmoderného človeka? Akiste vo väčšine prípadov nie to, aby bol ako rozumný subjekt „hodný toho, aby bol zákonodarným členom ríše účelov“,³¹ ktorým sa môže stať len vtedy, keď je jeho morálka fundovaná „bez nejakého iného tým dosiahnuteľného účelu alebo výhody“,³² a teda ju zakladá „úcta voči čírej idei“.³³ Hoci v osvietenскеj filozofii, adorujúcej veľkoleposť inteligibilnej bytosti, môžu mať také slová nesmierny význam, väčšina súčasníkov pre ne ostane hluchá. V postmoderných spoločnostiach platí skôr to, že etické princípy „sú dobré do tej miery, do akej vedú k dobrým dôsledkom, nie preto, že stoja v nejakom špeciálnom vzťahu buď k vesmíru, alebo k ľudskej myslí“.³⁴

Toto stanovisko predstavuje protiklad Kantovej deontologickej etiky, ktorá sa o dôsledky primárne nezaujíma. Avšak hmatateľné alebo aspoň evidentné dôsledky sú tým, na čom postmoderná spoločnosť nepochybne bazíruje omnoho viac než na principiálnych povinnostiach. Možno dokonca predpokladať – a to si uvedomoval aj Kant –, že v masovom meradle stoja za väčšinou nášho konania otázky typu: Aké to bude mať dôsledky *pre mňa*? Čo

²⁷ Palovičová, Z.: Identita a dobro. Morálna teória Ch. Taylora. *Filozofia*, 2004, 59(6), s. 402.

²⁸ Foucault, M.: O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla. In: H. L. Dreyfus, P. Rabinow: *Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herrmann & synové, 2010, s. 340.

²⁹ V individualizovanej spoločnosti je podľa Becka „potrebné pre vlastné prežitie vytvoriť obraz sveta centrovanej na ja, ktorý takpovediac úplne prevracia vzťah medzi ja a spoločnosťou, ktorý ho myslí a realizuje ako využiteľný pre utváranie vlastnej biografie“ (Beck, U.: *Riziková spoločnosť. Na cestě k jiné moderně*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004, s. 217).

³⁰ Frunzä, S.: Minimal Ethics and the New Configuration of the Public Space. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 2012, 11(32), s. 8.

³¹ Kant, I.: 2004. *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 68.

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Rorty, R.: Trapped between Kant and Dewey. The Current Situation of Moral Philosophy, ibid., s. 203.

mi môže dané konanie priniesť? Na prvý pohľad sú tieto otázky založené na egoizme, ktorý sa s morálkou zdanlivo vylučuje, ako nás presvedča práve Kant. Nemali by sme sa však nechať zmiast, pretože postmoderná morálka ukazuje, že konanie za účelom *vlastného sebanaplnenia* sa automaticky nevylučuje s konaním *v prospech iných*. Ako tvrdí Capilla, hodnoty postmodernej, individualistickej spoločnosti „nie sú nekompatibilné so záväzkami viažucimi sa na potreby iných“.³⁵ Ak sa morálka nevytráca ani v postmodernej dobe, je to paradoxne vďaka jej „preorientovaniu sa na potreby jednotlivca“.³⁶

V postmodernej situácii, ovplyvnenej procesmi individualizácie, by morálka vskutku nemala byť v konflikte s potrebami jednotlivcov. Na skutočnosť, že tu ani tak nejde o požiadavku, ale o reálny postmoderný stav, upozorňoval už začiatkom deväťdesiatych rokov Lipovetsky, keď písal o tzv. postmoralistických spoločnostiach. Mal nimi na mysli demokracie, ktoré „sa prehupli ‚za‘ povinnosť, nie sú ‚bez viery a bez zákona‘, ale riadia sa slabou a minimálnou etikou, ktorá nepozná povinnosti ani sankcie“.³⁷ Dodáva však, že postmoralistická spoločnosť

neznamená postmorálnu. Kňazstvo povinnosti síce padlo a viktoriánske tabu dávno neplatia, vznikajú však nové pravidlá, formulujú sa nové zákazy a definujú nové hodnoty, poskytujúce obraz spoločnosti, ktorá nemá nič spoločné s tou, ktorú vykresľujú odporcovia ‚všeobecnej permisivity‘. Srdcervúca bohoslužba povinnosti stratila v spoločnosti pôdu pod nohami, ale k mravnej anarchii nedošlo.³⁸

To je empirický dôkaz toho, že ani pri absencii jedinej správnej etiky sa hobbesovský *status naturalis* nerealizuje. Lipovetského častý oponent Bauman sa s ním dokonca v tomto smere vzácné zhoduje, keď píše, že „kríza etiky nevyhnutne neveští krízu morálky; ešte menej očividne ohlasuje koniec ‚éry etiky‘ koniec morálky. Presvedčivý dôkaz by sa dal vytvoriť na strane opačného predpokladu: že koniec ‚etickej éry‘ uvádza ‚éru morálky‘ a že postmodernu možno za takú éru považovať“.³⁹ Bauman totiž vo svojom texte implicitne dekonštruuje predpoklad (ktorý by sme oprávnené mohli pripísať aj Kantovi), podľa ktorého je morálka závislá od správnej etiky. Keď totiž morálnosť konania nie je garantovaná transcendentnom či nepodmienenými povinnos-

³⁵ Capilla, D. J. G.: From Postmodern Ethics to the New Ethics of the Me Generation: The Transition from Mass Media to the Internet. *Comunicacion y Sociedad*, 2012, XXV(1), s. 169.

³⁶ Frunzá, S.: Minimal Ethics and the New Configuration of the Public Space, *ibid.*, s. 8.

³⁷ Lipovetsky, G.: *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*. Praha: Prostor, 2011, s. 15.

³⁸ *Ibid.*, s. 67.

³⁹ Bauman, Z.: *Morality without Ethics*, *ibid.*, s. 31.

ťami, naplno sa vyjaví to, ako sa človek bude vzťahovať k iným ľuďom bez etickej zábezpeky. Ako sa bude správať postmoderné individuum, presvedčené o tom, že už nie je hanbou sledovať svoje vlastné záujmy? Vytráfi sa spolu so zdanlivou zábezpekou jeho morálky, totiž etiky, aj sama morálka?

Lipovetsky je presvedčený o opaku a dokumentuje to na psychológii postmodernej morálky, ktorá vyrastá práve z Kantom zavrňovaného empirizmu. Píše:

Spoločnosť po zmiznutí povinnosti vykoreňuje povinnosť oddať sa druhým, avšak podtrháva to, čo Rousseau nazýval súcit (*pitié*), odpor k pohľadu na utrpenie svojho blízkeho. To sa nedosahuje intenzívnou morálnou výchovou, ale, paradoxne, individualistickou autoabsorpciou a normami šťastnejšieho života.⁴⁰

Vysvetľuje to takto: „Pokiaľ život prebieha bez väčšieho odriekania, potom v okamihu, keď je predvedené utrpenie iných ľudí, sa stáva netolerovateľným a funguje ako znečistenie či agresia voči kvalitám života.“⁴¹ Život ľudí v západných demokraciách, ktoré nie sú priamo alebo aktuálne poznačené vojnovým stavom, v ktorých sa rešpektujú, presadzujú a rozširujú ľudské práva a v ktorých jestvuje široká dostupnosť tovarov a služieb, umožňujúcich zakúšať temer každej sociálnej vrstve istú mieru konzumného „šťastia“, je tak veľmi citlivý na utrpenie iných ľudí, v ktorých živote požadované hodnoty absentujú. Dokážu sa do ich situácie „vcítiť“, hoci nemajú vybudované permanentné vedomie morálnych povinností. Táto postmoderná „empatia“ (slovo odvodené od gréckeho pojmu *πάθος*, označujúceho fenomén, ktorý chcel Kant z morálky eliminovať⁴²) jasne dokladá, že človek nie je od prírody „zlý“. Postmoderná empatia pritom dokáže fungovať podobne ako formálny príkaz povinnosti, totiž relatívne trvalým spôsobom regulovať naše správanie. Aspoň teda potiaľ, pokiaľ podmienky relatívneho blahobytu postmoderných spoločností trvajú. Zástancovia Kantovej etiky by však mohli oprávnene konštatovať, že tieto podmienky nie sú večné, a tak v prípade ich pomínutia by Kantova etika mohla naďalej platiť napriek tomu, že by sa vytratila podmienka postmodernej empatie. Bola by to pravda, i keď na druhej strane rovnako platí, že Kantova etika môže byť kvôli svojmu dôrazu na eliminovanie subjektívnych náklonností morálne neefektívna práve v podmienkach postmoder-

⁴⁰ Lipovetsky, G.: *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*, ibid., s. 199.

⁴¹ Ibid., s. 188.

⁴² Podľa Kanta „patologicky ovplyvňovaná vôľa [...] má pranie vyvierajúce zo subjektívnych príčin, takže sa môže často stavať aj proti čistému objektívnemu určovateľovi, a teda potrebuje ako morálne nútenie odpor praktického rozumu“ (Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 54).

nej spoločnosti. Otázkou teda je, či by sme sa mali pridržiavať etiky platnej v hypoteticky odlišných situáciách, hoci pomerne (nie nevyhnutne) neefektívnej v situácii aktuálnej, alebo rozvíjať morálku jestvujúcu aktuálne, hoci možno nie večne a univerzálne, „pretože to, čo chceme vedieť, je, ako žiť svoj vlastný život, a nie životy našich predkov či potomkov, ktoré zjavne nie sú našimi životmi“.⁴³

Pre Lipovetského predstavuje dobrý príklad postmodernej empatie dobrovoľnícka činnosť, ktorá nie je založená len na súcite s trpiacimi ľuďmi, ale aj na osobnej radosť zo zmysluplnej činnosti, zo socializácie a z nadobúdania skúseností, teda na určitých „egoistických“ ambíciách, ktoré však nepredstavujú protiklad morálneho vzťahu k druhým, ale sú jeho komplementárnou zložkou. Podľa Lipovetského totiž práve

pozdvihnutím ega a súmrakom povinnosti dobrovoľníctvo vstupuje do masového obdobia a z voľného času a individualistickej túžby premeniť svoj život na niečo hodnotné vytvárajú v ohromnom počte nové formy vzájomnej pomoci a solidarity.⁴⁴

Pre Kanta by však také konanie nebolo morálne, keďže práve vo vzťahu k dobrovoľníctvu ironicky uviedol:

Je síce veľmi pekné robiť ľuďom dobro z lásky k nim a z účasťnej blahovôle, [...] no to ešte nie je tá pravá morálna maxima nášho správania, ktorá by zodpovedala nášmu postaveniu medzi rozumnými bytosťami *ako ľuďmi*, keď si osobujeme podobne ako dobrovoľníci s pyšnou domýšľavosťou preniesť sa ponad myšlienku povinnosti a akoby nezávisle od príkazu, len pre vlastnú slasť chcieť robiť to, na čo by sme nepotrebovali nijaký príkaz.⁴⁵

Hoci je v Kantovej etike podstatný úmysel, a nie výsledok konania, je potrebné jedným dychom dodať, že masové dobrovoľníctvo prináša mnohé benefity núdznym práve vďaka úmyslom, ktoré by Kant ako morálne neoznačil, pretože predstavujú spleť túžob, vášní, radostí, náklonností a individuálnych záujmov. Morálny by bol pre Kanta taký dobrovoľník, ktorý pomáhať núdznym nechce, ale vie, že by to robiť mal, pretože by to racionálne vyhodnotil ako nepodmienenú morálnu povinnosť. Ak by však ľudia prevažne uvažovali takto, masové dobrovoľníctvo by nikdy nebolo realitou, keďže v postmodernej spoločnosti

⁴³ Shusterman, R.: *Estetika pragmatizmu. Krása a umenie života*. Bratislava, Kalligram, 2003, s. 376.

⁴⁴ Lipovetsky, G.: *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*, ibid., s. 195.

⁴⁵ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 102.

nemožno reálne očakávať masy ľudí, ktoré by tak konali *navzdory svojim náklonnostiam*, a nie v súlade s nimi.

3. Estetizácia morálky

Doterajšia analýza by mala naznačovať, že pokiaľ má filozofia v postmodernej dobe prispievať k rozvoju morálky, mala by počítať s novými možnosťami moralizácie (t. j. s možnosťami primäť ľudí k morálnej existencii), ktoré by mali byť dobovo relevantné. Nateraz sa pozastavíme pri niektorých z nich, pričom naše príklady bude spájať téma estetizácie.

Zrejme najexponovanejšie reflektoval tému estetizácie v súvislosti s postmodernou morálkou začiatkom deväťdesiatych rokov Welsch, podľa ktorého však estetizácia etiky a morálky nie je vynálezom postmodernej doby, keďže „etické normy už dávno predpokladali svoje estetické kvality pre moderné vedomie. Najneskôr od historicizmu 19. storočia už nie sú vnímané ako závažné štandardy, ale skôr ako historické, sociálne alebo individuálne koncepcie, ktoré sú situačne najvhodnejšie“.⁴⁶ Odlišná kontextová primeranosť etických princípov a morálnych praktík je dostatočne zrejma aj z kultúrno-antropologického hľadiska, keďže sa ním empiricky odhaľuje reálna pluralita etík a morálok. Tá relativizuje nárok nejakej z nich na *absolútnu* platnosť, čo však ešte neznamená, že relativizuje *kontextovú* platnosť akejkoľvek etiky a morálky. Spôsobuje však zmenu v stratégiách ich osvojovania. Práve v týchto stratégiách sa ku slovu hlásia estetické kvality. Totiž „kritériá, na báze ktorých človek volí medzi odlišnými morálkami, budú tiež napokon estetickéj povahy“.⁴⁷ Welsch však pojem „estetický“ používa v pôvodnejšom, širšom význame než len v tom, ktorý sa spája s umením: „Estetika má svoj pôvod v triede slov *aisthesis*, *aisthanesthai*, *aisthetos* – vo výrazoch, ktoré označujú pocit a vnímanie vo všeobecnosti, nielen vzhľadom na umenie“.⁴⁸ To platí aj pri estetizácii morálky. Možno povedať, že človek sa k nejakej morálke nehlási preto, lebo vyplýva z jedinej „správnej“ etiky, ale preto, lebo je preňho atraktívnejšia ako iná morálka. Totiž pri postmodernej

absencii akéhokoľvek vnútorného základu na zdôvodnenie etiky môžeme oprávnenne chcieť voliť takú, ktorá nás najviac oslovuje; a je možné si myslieť, že takáto výzva je v konečnom dôsledku estetická záležitosť.⁴⁹

⁴⁶ Welsch, W.: *Aestheticization processes. Phenomena, Distinctions and Prospects. Theory, Culture & Society*, 1996, 13(1), s. 6.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Welsch, W.: *Estetika za estetickou. Filozofia*, 1997, 52(5), s. 319.

⁴⁹ Shusterman, R.: *Estetika pragmatizmu. Krása a umenie života*, ibid., s. 378.

Takúto estetizáciu morálky na príkladoch, ako je dobrovoľníctvo, opisuje Lipovetsky a postmoderná doba dokumentuje jej funkčnosť. O estetizácii morálky hovoríme aj vtedy, keď človek vykonáva nejaké morálne činy preto, lebo ho výsledok jeho činnosti teší. V oboch prípadoch sa stretávame s *aisthesis*. Shusterman túto tendenciu k estetizácii morálky vníma ako signifikantnú črtu postmodernej doby a interpretuje ju ako výsledok „úpadku tradičnejších modelov etického“,⁵⁰ napríklad tých, ktoré sa – tak ako Kantova etika – dovoľovali *ratia* a povinností.

Keď však hovoríme o estetizácii morálky, nemožno sa nepozastaviť aj pri inom fenoméne, totiž pri etickom vplyve umenia a kultúry. Podľa Welscha totiž práve umenie môže v oblasti morálky

objasniť a asistovať každodenným otázkam. [...] Vníma deviantné princípy, vidí skrz imperializmy, je alergické na nespravodlivosť a povzbudzuje človeka, aby sa zasadzoval za práva utláčaných. Takáto estetická kultúra je schopná aspoň nepriamo prispieť k politickej kultúre.⁵¹

To, čo Welsch vysvetľuje abstraktnejšie, konkretizuje Rorty, ktorý o estetizácii morálky uvažoval obdobne. Pri svojich úvahách o možných spôsoboch toho, ako primäť ľudí k morálke, sa koncentroval na benefity umenia, ktoré sa nedovoľáva povinností, ale pracuje so sugestívnymi obrazmi, vyvolávajúcimi silné dojmy, pocity a emócie. U Rortyho možno vidieť zmenu perspektívy od *ratia* k citom, od vedeckého zdôvodňovania morálky k jej kreácii pomocou umenia, orientujúceho sa na *aisthesis*. Je to zrejmé z jeho chápania solidarity, ktorú by sme podľa neho mali vnímať ako „cieľ, ktorý má byť dosiahnutý, a to nie skúmaním, ale obraznosťou, imaginatívnou schopnosťou vidieť cudzích ľudí ako spolutrpiačov. Solidarita sa neobjavuje reflexiou, ale vytvára sa. Vytvára sa zväčšovaním našej citlivosti na konkrétne detaily bolesti a poníženia cudzích, nám neznámych ľudí“.⁵² Formálne porozumenie etickému poznaniu totiž ešte negarantuje jeho praktickú realizáciu, keďže v ňom chýba *podnet* k morálnemu konaniu. Autori ako Rorty si myslia, že na to, aby sme reagovali morálne, musí niečo zapôsobiť na naše city. Napríklad keď vnímame utrpenie literárnej postavy, ktoré je detailne vykreslené rozličnými umeleckými prostriedkami, dokážeme sa s postavou napriek jej fiktívnosti stotožniť a na základe toho vnímať, čo daná postava potrebuje či ako by sme sa k nej mali správať. Senzitivita vo vzťahu k utrpeniu fiktívnej postavy, ktoré vnímame prostredníctvom umenia, v nás ostáva a je transponovateľná do nášho reálneho života,

⁵⁰ Ibid., s. 373.

⁵¹ Welsch, W.: *Aestheticization processes. Phenomena, Distinctions and Prospects*, ibid., s. 19.

⁵² Rorty, R.: *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta UK v Praze, 1996, s. xiv.

pretože situácia danej postavy predstavuje diltheyovský *typus*. Podľa Rortyho preto

hlavným prínosom moderného intelektuála k pokroku morálky sú skôr podrobné opisy konkrétnych variantov bolesti a poníženia (napr. v románoch alebo etnografiách) než filozofické alebo náboženské pojednania.⁵³

Na inom mieste uvádza, že „najlepšie je uvažovať o morálnom prograse ako o zvyšovaní *sensitivity*, zvyšovaní schopnosti reagovať na potreby čoraz väčšej rozmanitosti ľudí a vecí“.⁵⁴ To nás podľa neho učí práve umenie.

Pre Rortyho bola frekventovaným exemplom umenia literatúra a takí autori ako Orwell či Nabokov. Avšak tento efekt – primäť ľudí k morálke prostredníctvom *aisthesis* – dotiahla do krajnosti (hoci vôbec nie ideálne) až konzumná kultúra, v ktorej sa estetika a morálka nového druhu stretávajú v nerozlučnom spojení v oblastiach kultúrnej produkcie. Aj tento fenomén nám približuje Lipovetsky, podľa ktorého obdobie po oslabení povinnosti „zmieruje štrasovú bižutériu a srdce, decibely a ideál, potešenie a dobrý úmysel. Nejde už o to sprostredkovať prísny a náročný zmysel povinnosti, ale vzbudiť súcit, pobaviť a zmobilizovať publikum pomocou rocku a hviezd“.⁵⁵ Lipovetského pozorovania možno dokumentovať príkladmi benefičných koncertov typu *Live Aid*, ktoré mobilizujú masy ľudí za účelom pomoci núdznym. Tento masový efekt sa vôbec nedosahuje internalizáciou pocitu povinnosti, ale lákaním na estetický zážitok alebo nadobúdanie skúseností či na radosť zo socializácie. Úmysel pomáhajúcich môže byť „egoistický“, lebo im môže ísť o ich vlastný dobrý pocit, o potešenie zo spoločnosti a hudby, ktoré dopĺňa určitý morálny cieľ. Výsledok, ktorým je reálna pomoc núdznym, je však vďaka „egoistickým“ a estetickým (Kant by dodal patologickým⁵⁶) úmyslom zainteresovaných ohromujúca. Obdobne je to aj v prípade už spomínaného dobrovoľníctva, keďže podľa Lipovetského jeho hlavnými motívmi sú „potešenie zo stretnutia s druhým, túžba po spoločenskom ocenení a využitie voľného času“.⁵⁷ Aj tento motív možno označiť za estetický. Lipovetsky okrem uvedeného príkladu používa ďalšie, tu ich však nie je potrebné reprodukovat', keďže všetky majú vyjadriť jedno: „To, čo až doposiaľ vyplývalo z kázania či

⁵³ Ibid., s. 213.

⁵⁴ Rorty, R.: *Philosophy and Social Hope*, ibid., s. 81.

⁵⁵ Lipovetsky, G.: *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*, ibid., s. 181.

⁵⁶ Pre Kanta by bol každý cit, založený na pôžitku a blaženosti, „vždy estetický a patologický“ (Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 136).

⁵⁷ Lipovetsky, G.: *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*, ibid., s. 193.

z princípov morálnej výchovy, závisí dnes od vzrušujúcich podnetov“.⁵⁸

Ďalšie príklady estetizácie morálky sa v postmoderných časoch objavujú vo filozofii. Je to tak napríklad vo filozofii neskorého Foucaulta, ktorý sa zameriaval na skúmanie spôsobov morálnej subjektivácie⁵⁹ v antickom Grécku a Ríme. Rovnako ako citovaní pozorovatelia postmodernej spoločnosti si aj Foucault všimal, že „idea morálky ako poslušnosti kódu pravidiel v súčasnosti z viacerých príčin zaniká alebo už zanikla“.⁶⁰ Medzi ne možno zaradiť najmä sekularizáciu, individualizáciu a docenenie privátnej sféry našich životov.⁶¹ Ako však v dobe, v ktorej na nepodmienené etické povinnosti ostáva zväčša už iba spomienka, zachovať samotnú morálku? Podľa Foucaulta „odpoveďou na túto nepríjemnosť morálky je [...] hľadaním estetiky existencie“.⁶² Vo svojich neskorších prácach sa zameriaval na skúmanie tej časti antického dedičstva, v ktorej bola estetická zložka inherentnou súčasťou individuálnej morálky. Tá totiž v antickej kultúre seba⁶³ predstavovala estetiku existencie, spôsob štylizácie života. Foucault si všimal myslenie a prax ľudí, ktorí sa slobodne rozhodli žiť mravne výnimočný život, aj keď im to neukladali žiadne povinnosti. „Dôvodom takého rozhodnutia bola vôľa žiť krásny život a zanechať ostatným spomienku na krásnu existenciu“.⁶⁴ Motívom konania u nich bolo to, že chceli zo svojho života urobiť niečo výnimočné na spôsob umeleckého diela.⁶⁵ Nástrojom, ktorý toto dielo umožnil vytvoriť, bola individuálna morálka.

Podľa Foucaulta snaha estetizovať svoju existenciu tým, že sa jej dodá štatút morálnej výnimčnosti, „môže byť rovnako ako etika veľmi silnou štruktúrou existencie bez toho, aby mala akýkoľvek vzťah k súdnictvu *per se*, k autoritárskemu systému, k disciplinárnej štruktúre“.⁶⁶ Teda život človeka môže nadobudnúť morálny kompas nielen na základe formálnych etických

⁵⁸ Ibid., s. 185.

⁵⁹ „Subjektiváciou nazývam procesy, ktoré vedú ku konštituovaniu subjektu“ (Foucault, M.: *Návrat morálky*. In: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Bratislava: Kalligram, 2000, s. 130). V našom kontexte máme na mysli konštituovanie seba ako morálneho subjektu prostredníctvom osvojenia si nejakého druhu osobnej morálky.

⁶⁰ Foucault, M.: *Estetika existencie*. In: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Bratislava: Kalligram, 2000, s. 157.

⁶¹ Foucault, M.: *O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla*, ibid.

⁶² Foucault, M.: *Estetika existencie*, ibid., s. 157.

⁶³ Porov. Foucault, M.: *The hermeneutics of the subject: lectures at the Collège de France*. New York, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005, s. 179 a n.).

⁶⁴ Foucault, M.: *O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla*, ibid., s. 338.

⁶⁵ „Život (gr. *bios*) sa stáva predmetom umenia (gr. *techné*), ktorého cieľom je tak, ako v iných oblastiach umenia [...], krásne a dobré dielo. Takéto dielo musí zodpovedať určitej forme, t. j. určitému štýlu života“ (Suvák, V.: *Foucault. Od starosti o seba k estetike existencie a ešte ďalej*. Bratislava: Petrus, 2021, s. 80).

⁶⁶ Foucault, M.: *O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla*, ibid., s. 346.

povinností, ale aj na základe estetických motívov. Pokiaľ ide o problematiku povinnosti, Foucault pripomína, že v niektorých kontextoch antického sveta jestvovali pomerne uvoľnené pravidlá správania sa k sebe navzájom bez zjavných morálnych sankcií. „Ale kto chcel dosiahnuť krásnu existenciu, mať dobrú reputáciu, byť schopný vládnuť druhým, musel sa tak správať. Takže vedome prijali tieto obmedzenia ako cestu ku krásnej a slávnej existencii“.⁶⁷ Tým sa ukazuje, že vysoká úroveň individuálnej morálky môže byť motivovaná napríklad vytváraním sebaobrazu (nie však falošného zdania), na základe ktorého môže človek nadobudnúť rešpektované miesto v spoločnosti práve vďaka svojej morálnej výnimočnosti, ktorá jeho životu prepožičiava estetickú formu. Teda to, čím je život takého človeka zaujímavý, fascinujúci, atraktívny či jednoducho iný. V kontexte postmodernej spoločnosti, v ktorej sa každý jej člen snaží v duchu Berkeleyho hesla *esse est percipi* zaujať svoje miesto pod slnkom, predstavuje tento model schodnú cestu toho, ako ľudí primäť byť morálnejšími. Takým spôsobom môžu aj „egoistické“ motívy prinášať morálny efekt a kompenzovať niektoré nedostatky iných etík, ktoré podľa Randovej vnímajú ľudia majúci pocit, že „morálka je nepriateľom, zatuchnutou ríšou utrpenia a nezmyselnej nudy“.⁶⁸

Na záver sa kvôli kontrastu vrátime ku Kantovi, ktorý by zrejme s uvedenými „egoistickými“ motívmi morálky rezolútne nesúhlasil. Ako totiž napísal: „Pravým opakom princípu mravnosti je, ak určovateľom vôle robíme princíp *vlastnej* blaženosti“.⁶⁹ Kant sa istotne nemýli v tom, že princíp vlastnej blaženosti môže viesť k amorálnemu konaniu. Vyššie uvedené príklady spojenia estetického s morálnym, ako aj Rortyho (na Freudových skúmaníach založená) argumentácia však ukazujú, že to tak nie je *vždy*. Naopak, v mnohých prípadoch tvorí princíp vlastnej blaženosti inherentnú súčasť morálky. Mali by sme teda diferencovať, kedy o aký fenomén ide, a podľa toho onú blaženosť posudzovať, a nie ju vyhlásiť za *absolútny* opak morálky iba preto, lebo *niektoré* jej prejavy sa spájajú s nemorálnym konaním. Takéto absolutizácie a krajné dualizmy sú však Kantovej etike vlastné, napríklad keď píše, že človek sa

nemôže celkom zbaviť žiadostivosti a náklonností, ktoré, majúc fyzické príčiny, samy od seba nesúhlasia s morálnym zákonom, vyvierajúcim z celkom iných prameňov. Teda vzhľadom na ne je vždy nevyhnutné zakladať zmýšľanie svojich maxím na morálnom nútení.⁷⁰

⁶⁷ Ibid., s. 354.

⁶⁸ Rand, A.: *Philosophy: Who Needs It*, ibid., s. 106.

⁶⁹ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 57.

⁷⁰ Ibid., s. 103.

Ako ukazuje naša analýza, medzi bipolaritou náklonností a povinností jestvuje hodnotný priestor „uprostred“, a tak nemá význam, aby sme boli nútení k tomu, čo inak robíme radi a spontánne a čo nesie znaky morálneho správania napriek tomu, že pri ňom nie sme motivovaní povinnosťou, odporujúcou našim náklonnostiam. Tak je to napríklad pri Foucaultom analyzovanej estetike existencie, ktorej estetická zložka je postavená okrem iného na skutočnosti, že človek svojou osobnou morálkou môže získať „skúsenosť potešenia zo seba, [...] je sám sebe predmetom radosti“.⁷¹ To je princíp, ktorý rovnako odporuje Kantovej deontologickej etike, v rámci ktorej platí: „Úctyhodnosť povinnosti nemá nič do činenia s užívaním života“.⁷² Voľbu medzi Kantovou etikou a estetikou existencie, ako aj medzi ďalšími formami estetizácie morálky však vôbec nemusíme vyhrcovať. Vhodnejšie je zvoliť zmierlivú pozíciu, spočívajúcu v tom, že povinnosť by mohla byť v našich životoch aplikovateľná v prípadoch, keď nás s istotou *nemôžu* k morálke motivovať naše náklonnosti. Napríklad vtedy, keď sú naše náklonnosti v priamom rozpore s konaním, v ktorom vystupuje vzťah k druhému s ohľadom na obojstranné dobro. Povedzme vtedy, ak sú naše náklonnosti založené na komplikovaní, a nie na podporovaní života iných ľudí. Naše náklonnosti však také vôbec nie sú nevyhnutne. Kľúčom ku komplexnej a funkčnej morálke je preto kritická (seba) reflexia a na nej založené realistické (seba)poznanie. Poznanie viacerých (aj protikladných) etických a morálnych pozícií je v tomto prípade benefitom, ktorý má horizont morálky rozširovať, nie zužovať.

Záver

Doterajšia analýza ukazuje, akými cestami (ktorým vôbec nepripisujeme nárok absolútnosti) by sa dnes mohli uberať filozofické cesty moralizácie, t. j. cesty, ktorými možno primäť ľudí k morálnej existencii. Ide o to snažiť sa využiť „egoistické“ motívy vlastné postmodernej spoločnosti v prospech populácie, ktorá sa o istý druh estetizovanej existencie permanentne snaží, hoci pozná len jej obmedzené, kultúrne prefabrikované a filozoficky nefundované modely. Foucaultovská estetika existencie napríklad pomáha utvárať individuálnu morálku, v ktorej môže byť dominantná určitá asketickosť, a teda v nej vystupuje primárne morálny vzťah k sebe samému a až sekundárne vzťah k iným, ktorým by však taká existencia mohla slúžiť napríklad ako vzor hodný nasledovania. Estetizácia morálky prostredníctvom médií, kultúrnych produktov či umenia má odlišnú podobu, pretože má potenciál kreovať pove-

⁷¹ Foucault, M.: *Dějiny sexuality III. Péče o sebe*. Praha: Herrmann & synové, 2003, s. 90.

⁷² Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 108.

domie vo vzťahu k utrpeniu alebo nešťastiu iných, a tak v nej (hoci sprostredkované) vystupuje do popredia práve vzťah Ja a Ty. Je zrejmé, že morálku nemožno redukovať na takéto fenomény. Sú to však fenomény, s ktorými ako s exemplami funkčnej moralizácie možno ďalej filozoficky pracovať nielen ako s objektom kritiky. Tá vystupuje poľahky do popredia, pokiaľ o morálke uvažujeme napríklad na pozadí Kantovej jazykovej hry, teda ak akceptujeme *jeho* chápanie morality či legality, z pohľadu ktorého sa nám postmoderná doba bude javiť prinajlepšom len ako doba legality, pokiaľ konanie jej členov budú do značnej miery ovplyvňovať *aisthesis* a *páthos* naproti praktickému rozumu. Ako sme však videli, postmoderná *estetizácia* morálky, ako aj postmoderná *empathia* dokazujú, že človek nie je prirodzene zlým tvorom, ako predpokladal Kant, a tak aj v zdanlivo imorálnych fenoménoch možno nájsť početné prejavy morálky. Pokiaľ však o morálke neuvažujeme výlučne ako o výsledku pôsobenia praktického rozumu, ktorý nás presviedča o potrebe stanovovania nepodmienených etických povinností.

Je zrejmé, že náklonnosti človeka sa nemusia vzdávať morálke. Práve naopak, nemali by s ňou byť nevyhnutne v rozpore, pokiaľ sa v ontogenéze jednotlivca neobjavia faktory, ktoré toto spojenie morálky a náklonností pretrhnú. Početné prejavy radostnej pomoci núdznym či empatického správania sa k sebe navzájom v postmodernej dobe ukazujú, že morálka sa ani bez etiky v zmysle univerzalistickej preskripcie a bez nepodmienených povinností nepoberá na smetisko dejín. Ukazujú však zároveň to, že ak sa tradične za morálne autority alebo za morálne inšpiratívne postavy považovali mýtickí hrdinovia, postavy z umenia, kňazi či filozofi, v postmodernej spoločnosti sa za morálne autority môžu považovať aj jej obyčajní príslušníci, ktorí budú vzorom pre ľudí im podobným. Od ľudí, estetizujúcich svoju existenciu morálnou výnimočnosťou, po ľudí, ktorých napĺňa radosťou pomáhať iným. Ukazujú aj to, že kreovanie morálky majú dnes v rukách ľudia z prostredia médií, kultúry a biznisu. Filozofia by mala byť aktívnou a orientujúcou súčasťou tohto diania a naplňať morálny odkaz takých veľikánov, ako bol Kant, hoci aj za cenu toho, že sa pri naplňaní tohto *ciela* od *prostriedkov* takých veľikánov odkloní.

Bibliografia

- BAUMAN, Zygmunt, 1994. Morality without Ethics. *Theory, Culture & Society*, 11, s. 1–34. ISSN 0263-2764.
 BAUMAN, Zygmunt, 2005. *Globalization. The Human Consequences*. Cam-

- bridge: Polity. ISBN 0-7456-2013-2.
- BECK, Ulrich, 2004. *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*. Praha: Sociologické nakladatelství. ISBN 80-86429-32-6.
- BELÁS, Lubomír, 2005. Sociálne dôsledky Kantovej etiky. *Filozofia*, 60(4), s. 257–258. ISSN 0046-385X.
- CAPILLA, Diego José Garcia, 2012. From Postmodern Ethics to the New Ethics of the Me Generation: The Transition from Mass Media to the Internet. *Comunicacion y Sociedad*, XXV(1), s. 165–187. ISSN 2448-9042.
- DEWEY, John, 1930. *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*. New York: The Modern Library.
- DILTHEY, Wilhelm, 1985. *Poetry and Experience*. Princeton: Princeton University Press. ISBN 0-691-07297-3.
- FOUCAULT, Michel, 2000. Estetika existencie. In: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Bratislava: Kalligram, s. 155–160. ISBN 80-7149-389-9.
- FOUCAULT, Michel, 2000. Návrat morálky. In: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Bratislava: Kalligram, s. 120–131. ISBN 80-7149-389-9.
- FOUCAULT, Michel, 2003. *Dějiny sexuality III. Péče o sebe*. Praha: Herrmann & synové.
- FOUCAULT, Michel, 2005. *The hermeneutics of the subject: lectures at the Collège de France*. New York, Hampshire: Palgrave Macmillan. ISBN 0-312-20326-8.
- FOUCAULT, Michel, 2010. O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla. In: H. L. DREYFUS a P. RABINOW. *Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herrmann & synové, s. 337–371. ISBN 978-80-87054-20-8.
- FRUNZÁ, Sandu, 2012. Minimal Ethics and the New Configuration of the Public Space. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 11(32), s. 3–17. ISSN 1583-0039.
- KANT, Immanuel, 1990. *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum. ISBN 80-218-0051-8.
- KANT, Immanuel, 2004. *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-635-9.
- KANT, Immanuel, 2013. Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu. In: *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH, s. 9–22. ISBN 978-80-7298-312-4.
- LIPOVETSKY, Gilles, 2011. *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*. Praha: Prostor. ISBN 978-80-7260-237-7.
- MÜNZ, Teodor, 1990. Kantova kritika praktického rozumu. In: I. KANT. *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, s. 5–22. ISBN 80-218-0051-8.

- NIETZSCHE, Friedrich, 1967. Mimo dobra a zla. In: HRUŠOVSKÝ, I. a M. ZIGO, eds. *Antológia z diel filozofov. Pozitivismus, voluntarizmus, novokantovstvo*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, s. 371–321.
- NIZHNIKOV, S. A., R. I. ZEKRIST a A. ZHUSUPOVA, 2014. Kant's Moral Law in the Social and Legal Context. *Studia Philosophica Kantiana*, 3(2), s. 43–48. ISSN 2585-7673.
- PALOVIČOVÁ, Zuzana, 2004. Identita a dobro. Morálna teória Ch. Taylora. *Filozofia*, 59(6), s. 401–415. ISSN 0046-385X.
- RAND, Ayn, 1984. *Philosophy: Who Needs It*. New York: Signet. ISBN 978-1-101-13770-3.
- RORTY, Richard, 1996. *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta UK v Praze. ISBN 80-86039-14-5.
- RORTY, Richard, 1999. *Philosophy and Social Hope*. London, New York: Penguin Books. ISBN 978-0-14-026288-9.
- RORTY, Richard, 2004. Trapped between Kant and Dewey. The Current Situation of Moral Philosophy. In: BRENDER, N. a L. KRASNOFF, eds. *New Essays on the History of Autonomy. A Collection Honoring J. B. Schneewind*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 195–214. ISBN 0-511-21647-5.
- SHUSTERMAN, Richard, 2003. *Estetika pragmatizmu. Krása a umenie života*. Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-528-X.
- SUVÁK, Vladislav, 2021. *Foucault. Od starosti o seba k estetike existencie a ešte ďalej*. Bratislava: Petrus. ISBN 978-80-89913-63-3.
- WELSCH, Wolfgang, 1996. Aestheticization processes. Phenomena, Distinctions and Prospects. *Theory, Culture & Society*, 13(1), s. 1–24. ISSN 0263-2764.
- WELSCH, Wolfgang, 1997. Estetika za estetikou. *Filozofia*, 52(5), s. 318–336. ISSN 0046-385X.

Príspevok je súčasťou riešenia grantových úloh VEGA 1/0280/18 *Kant a filozofia dejín* a GaPU 3/2020.

Mgr. Lukáš Švihura, PhD.

University of Prešov

Prešov, Slovakia

lukas.svihura@unipo.sk

ORCID: 0000-0003-4085-445X

Kant's Understanding of Genius in the Philosophy of Sport

Abstract: This paper contains an extension of the Kantian conception of genius (in *The Critique of the Power of Judgment*). Kant's considerations of the relationship between genius and artwork are suitable for expanding outside the realm of art. Special attention is devoted to the place of the notion of genius in the context of the philosophy of sport.

Keywords: aesthetics, community, genius, Kant, sport

Kantovo chápanie génia vo filozofii športu

Abstrakt: Príspevok obsahuje rozšírenie kantovského chápania génia (v *Kritike súdnosti*). Kantove úvahy o vzťahu medzi géniom a umeleckou tvorbou je možné rozšíriť mimo oblasť umenia. Špeciálna pozornosť je venovaná postaveniu pojmu génius v kontexte filozofie športu.

Kľúčové slová: estetika, génius, Kant, spoločenstvo, šport

Kantovo chápanie génia je neodmysliteľnou súčasťou jeho filozofickej estetiky. Úvahy o géniovi a jeho vzťahu k umeleckej tvorbe v Kantovej *Kritike súdnosti* je možné vzťahovať aj mimo užšie vymedzenú oblasť umenia. Práve o takú konceptuálnu expanziu sa budem pokúšať v tomto príspevku. Špeciálnu pozornosť budem v texte venovať prepojeniu pojmu génia s exkluzívnymi športovými výkonmi, vnímanými v kontexte filozofie športu. Prirodzene, je potrebné počítať s možnosťou nekompatibility medzi kantovským pojmovým rámcom a charakterom súčasnej filozofie športu. V každom prípade úvahy o originalite, imitácii, prirodzenosti, talente, obrazotvornosti či pravidlách prepájajú Kantove práce so súčasnými filozofickými analýzami do takej miery, ktorá dovoľuje formulovať závery o presahu pojmu génia aj do oblasti športových aktivít.

I.

V Kantovej estetike prichádza pojem génia na scénu v súvislosti so samotnou možnosťou vytvárania produktov krásnych umení. Kant v prípade génia zvýrazňuje základnú štvoricu pojmov – originalita, exemplárnosť, prirodzená vloha a krásne umenia. V známom § 46 *Kritiky súdnosti* (s označením *Krásne umenie je umenie génia*) k tomu uvádza, že génius je „1) *talent* vytvára to, čomu nie je možné dať žiadne určité pravidlo, (...) *originalita* musí byť jeho prvou vlastnosťou; 2) (...) produkty génia musia byť zároveň vzormi, t. j. musia byť *exemplárne*, samy teda nevznikajú napodobením, iným však na napodobenie musia slúžiť (...); 3) že génius nemôže sám opísať alebo vedecky vysvetliť, ako svoj produkt vytvára, ale že dáva pravidlo ako *príroda* (...); 4) je zrejme, že príroda prostredníctvom génia nepredpisuje pravidlo vede, ale umeniu, a to len v zmysle do akej miery má umenie byť krásnym umením.“¹ V podobnom duchu sa Kant ku géniovi vyjadruje aj v *Antropológii z pragmatického hľadiska*.²

Kantovo chápanie génia v *Kritike súdnosti* nadväzovalo na jeho staršie spisy, v ktorých o pojme génia pojednáva. Dôkladný rozbor Kantovej teórie génia v podobe, akú mala v 70-tych rokoch 18. storočia, t. j. tesne pred vydaním troch veľkých *Kritík*, poskytol G. Tonelli.³ Z jeho podrobných a veľmi poučných analýz je okrem iného zrejme, že Kant nadväzoval na dobové diskusie o probléme génia a mnohé z názorov tvorivo prevzal, prípadne rozvinul. Pri hľadaní vzťahu medzi Kantovou teóriou génia a prístupmi Kantových predchodcov a súčasníkov stojí za povšimnutie nasledovné Tonnelliho hodnotenie:

Väčšina diskusií o géniovi má svoj pôvod v oblasti estetiky; génius je preto spájaný hlavne s tvorbou umeleckého diela. Ale vo viacerých prípadoch sa táto diskusia rozširuje na génia vo vedách a niektoré rozpravy sa týkajú génia všeobecne, ako súvisiaceho s umením, vedou a príležitostne s praktickými činnosťami. Umelecké a vedecké druhy génia sú potom podrobne spracované týmito autormi: Addison, Young, Gerard, Rocafort St. Lambert, Feder a Platner (Resewitz, naopak, popieral génia vo vede). A, samozrejme, wolffovský výraz Kopf súvisel so všetkými druhmi aktivity.⁴

¹ Kant, I.: *Kritika soudnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2015, s. 143.

² Pozri: Kant, I.: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000, s. 134–135.

³ Tonelli, G.: Kantova raná teória génia (1770 – 1779), 1. časť. *Studia Philosophica Kantiana*, 6(2), 2017, s. 83–110; Tonelli, G.: Kantova raná teória génia (1770 – 1779), 2. časť. *Studia Philosophica Kantiana*, 6(2), 2017, s. 111–129.

⁴ *Ibid.*, s. 127.

Práve na možnosti rozšírenia pojmu umeleckého génia smerom k iným ľudským aktivitám je postavený koncept génia aj v oblasti športu.

Pre génia v Kantovom chápaní je príznačné, že tvorí, na rozdiel od človeka vkusu, ktorý (iba) imituje. Tvorenie u génia spočíva v jednote slobodnej, autonómnej ľudskej činnosti a prírody.⁵ Špecifické pre génia je to, že nevie, akým spôsobom sa geniálne idey dostávajú do jeho mysle, a preto ich ani nedokáže dobre verbalizovať a v podobe pokynov odovzdať iným.

Na najzákladnejšej úrovni si génius neuvedomuje, čo robí. Pravidlo, podľa ktorého génius tvorí, v konečnom dôsledku odkazuje na niečo, čo sa odohráva v osobe génia, avšak náleží to prírode. Génius je azda len niečo ako dar prírody, ako talent alebo, ak to vyjadríme silnejšou formuláciou, prostredníctvom génia dáva príroda umeniu pravidlo.⁶

Podľa Friedlandera však z toho nemožno usudzovať, že génius je prírodou vybavený určitými telesnými kvalitami, resp. že vyjadrením pravidla prírody je fyzická vlastnosť alebo realizácia. To nás privádza k problematike telesného športového výkonu. Friedlander upozorňuje, že aj keď je napríklad nejaký „atlet od prírody vybavený obzvlášť dlhými nohami, nemali by sme tvrdiť, že pravidlo, ktoré náleží prírode, je uskutočnené vo výsledku, ktorý bol dosiahnutý na bežeckej dráhe“.⁷ Vzťah biologických predispozícií k talentu a následne ku géniovi je komplikovaný.

II.

Kantovo vymedzenie génia otvára problém vzťahu medzi pojmami genialita a talent. Ukazuje sa, že samotný talent ešte nepredurčuje jeho nositeľa na pozíciu génia. Skutočnosť, že niekto dokáže rýchlejšie ovládnuť určitú techniku, v krátkom čase sa vypracovať na výnimočnú úroveň alebo prevyšovať konkurenciu, automaticky neimplikuje originalitu prevedenia určitej činnosti alebo určenie nového štýlu, postupu, vzoru či príkladu. Génius síce musí disponovať talentom, naopak to však neplatí – nie každý talentovaný umelec (športovec atď.) je géniom. Nie vždy však bol rozdiel medzi gé-

⁵ Ostaric, L.: Kant on the Normativity of Creative Production. *Kantian Review*, 17(1), 2012, s. 76.

⁶ Friedlander, E.: *Expressions of Judgment. An Essay on Kant's Aesthetics*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 2015, s. 67.

⁷ Ibid., s. 68.

niom a talentom dostatočne reflektovaný.⁸ Podľa niektorých historikov má zásluhu na ustálení tohto pojmového rozlíšenia práve Kant, hoci on sám v *Kritike súdnosti* nenarábal s úplne explicitným a jednoznačným vymedzením.⁹ Na kantovskom základe sú postavené aj ďalšie do značnej miery podobné charakteristiky. Napr. podľa Hegela sa talent bez génia spája s čírou zručnosťou, kým génius má schopnosť inšpirovať. Heine zasa poukazuje na originálnu povahu génia a naopak čisto mechanický charakter talentu.¹⁰

Okrem spojitosti s pojmom talent je potrebné zvážiť väzbu medzi chápaním génia a pojmom *spoločenstvo*. Nejde ani tak o to, že niekto (t. j. umelec, prípadne športovec) je za génia označovaný verejnosťou alebo že jestvuje konsenzus pri jeho identifikácii ako génia. Významný spoločenský a verejný aspekt spočíva v skutočnosti, že produkt génia je nasledovaniahodný, exemplárny, rozvíjaný, rozpoznávaný ako originálny, resp. vzorový. To predpokladá spoločné či spoločenské uznanie, preto je do veľkej miery pojem génia nielen charakteristikou individua v zmysle estetickom alebo psychologickom, ale aj spoločenskou, či dokonca politickou kategóriou.¹¹ Nie je zložité urobiť ďalší krok a zahrnúť do spoločenského kontextu génia aj šport. Podobne ako v umení, aj v športe existuje úzka previazanosť samotnej možnosti realizácie určitého výkonu so spoločenskými kategóriami, akými sú verejnosť, publikum, diváci, spoločensko, komunita, konzumenti, organizácia a pod. Spoločenstvo v kantovskom zmysle slova spája univerzálna schopnosť súdenia, ktorú zdieľajú všetci jej členovia. Otázkou však je, v akom vzťahu ku spoločstvu je samotný tvorivý génius, ktorý je o to viac aktívnym, o čo je v porovnaní so spoločstvom menej reflektujúcim prvkom. Určité napätie je prítomné už v spojení originality a exemplárnosti, t. j. atribútov génia. V určitom zmysle je *originálne* chápané ako nenapodobiteľné a vo svojej výnimočnosti nenapodobiteľné, naopak *exemplárne* sa spája s reprodukovateľnosťou, nasledovaním pravidla a pod. Preto génius ako keby stál mimo, a zároveň aj priamo v strede spoločstva. Bez súdu vkusu ako „arbitra“ by nemohlo existovať krásne umenie a génius by sa ani nemal kde uplatniť, naopak tvorivý, oduševňujúci moment v činnosti génia

⁸ K histórii uchopenia rozdielu medzi géniom a talentom pozri: Virtanen, R.: On the Dichotomy between Genius and Talent. *Comparative Literature Studies*, 18(1), 1981, s. 69–90.

⁹ Ibid., s. 75.

¹⁰ Ibid.

¹¹ V tomto zmysle napr. Ch. Payne nadväzuje na H. Arendtovú a poukazuje na silné prepojenie kantovského estetického súdu vkusu (v *Kritike súdnosti*) s určitým typom „politického“ rozumu. Kľúčovým je pojem *spoločenstvo*, založený na Kantovom chápaní *sensus communis*. Pozri: Payne, Ch.: Kant's Parergonal Politics: The Sensus Communis and the Problem of Political Action. In: Payne, Ch. – Thorpe, L. (eds.). *Kant and the concept of community*. Rochester, NY: University of Rochester Press, 2011, s. 245–259.

mení „pravidlá hry“ a nie je konformný s doterajšími spôsobmi realizácie (umeleckej) činnosti. Analogicky: tak ako sú pojmy bez skúseností prázdne a skúsenosti bez pojmov slepé, tak aj génius mimo spoločného komunikačného rámca nie je tvorcom pravidiel a spoločenstvo bez génia naopak nemôže prekročiť tradičný rámec.

U Kanta sa môžeme stretnúť s viacerými druhmi, resp. aspektami spoločenstva:

s kategóriou spoločenstva, uvedenou v tabuľke kategórií v *Kritike čistého rozumu*, so spoločenstvom substancií v Tretej analógii, s ríšou účelov ako etickým spoločenstvom, so štátom a verejnou sférou ako politickými spoločenstvami, so *sensus communis* v *Kritike súdnosti* a s ideou cirkvi ako náboženským spoločenstvom, predstaveným v *Náboženstve v rámci hraníc číreho rozumu*. Spoločenstvo je teda ústrednou témou v Kantových teoretických, praktických a estetických spisoch.¹²

Spoločenstvo Kant chápe v mnohých rovinách, od kategoriálnej a logicko-metodologickej cez metafyzickú a mravnú až po politickú a teologickú. V princípe je teda možné pracovať s kantovským chápaním spoločenstva aj vo filozofii športu. Tým je opäť a o čosi viac posilnená hypotéza uplatniteľnosti pojmu génia v oblasti športu. Génius a spoločenstvo sú dvoma stranami tej istej mince, šport nevynímajúc.

Kant génia zasadzuje do spoločenského kontextu už tým, že mu pripisuje sprostredkujúcu úlohu pri rozvíjaní umenia v čase. Aj keď sa dielo génia vymyká zdedeným pravidlám, predsa len

hľadá inšpiráciu v exemplárnych dielach minulosti a vo svojej prevyšujúcej kvalite sa toto dielo stáva príkladom, ktorý nasledujú umelci v budúcnosti. Vďaka tomu génius prostredníctvom svojho originálneho diela vystupuje ako mediátor medzi exemplárnymi dielami z minulosti a vytváraním exemplárneho diela pre budúcich umelcov (géniov). Toto sprostredkovanie, v súlade s našimi očakávaniami, sa odohráva bez pomoci pojmov.¹³

¹² Payne, Ch. – Thorpe, L.: The Many Senses of Community in Kant. In: Payne, Ch. – Thorpe, L. (eds.). *Kant and the concept of community*. Rochester, NY: University of Rochester Press, 2011, s. 1.

¹³ Bruno, P. W.: *Kant's Concept of Genius. Its Origin and Function in the Third Critique*. London: Continuum, 2010, s. 115.

Génius sa ocitá v komplexnom vzťahu, ktorý zahŕňa minulých géniov, ako aj súčasných umelcov, od ktorých sa odlišuje výnimočnými kvalitami, a v neposlednom rade aj budúcich géniov, ktorí sa od neho významne odchyľia, a tak tiež ostatných umelcov, pre ktorých sa naopak stane vzorom.

Netreba tiež zabúdať na to, že šport ako taký je sociálnym konštruktom, vzniká v spoločenskej interakcii medzi jednotlivými aktérmi.

III.

Extrapolácia Kantovho chápania génia z oblasti umenia do oblasti športu je uskutočniteľná za predpokladu, že tieto dve oblasti majú neprázdny prienik, v ktorom sa nachádzajú estetické kvality. Jednou z ciest, ktorá v konečnom dôsledku vedie k uplatneniu estetického pojmu génia mimo kontext umenia, je charakteristika športu ako svojho druhu estetického fenoménu. W. Welsch hovoril o zmene nazerania na šport v zmysle jeho posunu od etického k estetickému chápaniu.¹⁴ Namiesto dôrazu na budovanie charakteru, disciplínu, rešpektovanie pravidiel, humanizmus a podobné výrazne eticky ladené atribúty športu sme v súčasnosti čoraz viac konfrontovaní s estetizujúcimi prvkami v praktizovaní športu a jeho teoretickej reflexii. Podľa Welscha o tom svedčia nápadné prejavy, akými sú zmena štýlu športového oblečenia, prehodnocovanie pravidiel niektorých športov v prospech estetickej prevedenia športového výkonu, posilnenie zábavného (šou) momentu a pod.¹⁵ Ide však aj o hlbšiu estetizujúcu transformáciu športu, ktorá súvisí s nahradením kultúry ovládnutia tela kultúrou dokonalosti tela, s emancipáciou telesnosti a zmyslovosti, či s narastajúcou erotizáciou športu.¹⁶ Welsch však v úvahách zašiel ešte ďalej a uvádzal dôvody pre chápanie športu ako umenia. Je totiž potrebné zobrať do úvahy fakt, že pojem *umenie* v 20. storočí prešiel takými zásadnými zmenami, ktoré otvárajú možnosť uchopiť šport ako druh umenia. Za pozornosť stojí predovšetkým stieranie hraníc medzi tradične vymedzenými umeleckými žánrami, ako aj medzi umením a každodennosťou. To je dobrou živnou pôdou pre začlenenie športu, ako aj iných ľudských aktivít do oblasti umenia v modernom zmysle slova. V neposlednom rade aj čoraz väčšia akceptácia populárnych kultúrnych prejavov ako druhu súčasného umenia priamo nabáda k nazeraniu na šport ako na umenie. Welsch pripomína dôležité paralely, resp. spoločné črty, ktoré moderné umenie a šport spolu zdieľajú: symbolický

¹⁴ Pozri Welsch, W.: Sport Viewed Aesthetically, and Even as Art? In: Light, A. – Smith, J. M. (eds.). *The Aesthetics of Everyday Life*. New York: Columbia University Press, 2005, s. 136.

¹⁵ Ibid., s. 136–137.

¹⁶ Ibid., s. 137–138.

charakter, performatívnosť, vytváranie zmyslu, nemožnosť redukcie na obyčajné (netvorivé) nasledovanie pravidiel a nápadná kontingentnosť.¹⁷ Je zjavné, že paralely, ktoré Welsch uvádza, nemožno vzťahovať na umenie a šport ako celok. Sú presvedčivé v oblasti performatívnych umeleckých žánrov a predovšetkým vo vzťahu k populárnym športom, ale majú svoje limity. Do veľkej miery je Welschova argumentácia postavená na čoraz vágnejšom vymedzovaní hraníc umenia, ale aj na dynamike vývoja umenia a športu, preto záver v podobe chápania športu ako druhu umenia nie je vôbec prekvapujúci. Nie je však možné jednoznačne hovoriť o neproblematickom začlenení športu ako jedného druhu umenia medzi ostatné. Napokon, aj sám Welsch hovorí skôr o komplementarite športu a umenia.¹⁸ Problém nastáva pri zakomponovaní pojmu génia do takto široko vymedzenej oblasti. V akom zmysle slova je možné hovoriť o povahe a úlohe génia v súčasnom umení a v súčasnom športe? Kto a prečo je niekto géniom súčasnej doby? Podobné otázky sú jednou z veľkých výziev pre teoretikov umenia a filozofov športu.

Kantovo chápanie originalnosti a exemplárnosti výtvorov génia súvisí s vysokou mierou inovatívnosti, ktorá je géniovi vlastná. Pod zásadnou inovatívnosťou nesmieme rozumieť akékoľvek, hoci aj drobné vylepšenie štýlu, techniky, prístupu, organizácie a pod. Miera originalnosti by mala byť čo najvyššia a akceptácia v danej oblasti umenia alebo športu čo najširšia, aby sa dalo naozaj hovoriť o genialite. Aj keď tvorivosť a inovatívnosť sú od pojmu *génium* neodmysliteľné, nemožno nimi génia definovať v zmysle určenia nevyhnutných a postačujúcich podmienok. To by mohlo evokovať, že existujú nejaké pravidlá na to, ako sa stať géniom.¹⁹ Platí skôr opak: za génia je „považovaný ten, kto definuje všetky existujúce pravidlá, kto opovrhne súčasnými konvenciami a prekračuje svoju dobu.“²⁰

Geniálni športovci sú zároveň výnimočnými inovátormi, ktorí sa zaslúžili o významný posun vo vývoji určitej športovej disciplíny či dokonca o zmenu jej paradigmy.²¹ V tomto smere majú výhodu športovci v individuálnych športoch, napr. atlét. Klasickým príkladom je objav novej techniky skoku do výšky nazývanej ako *flop*, ktorú prvýkrát na vrcholnom fóre použil americký atlét Dick Fosbury, čím doslova šokoval celú športovú verejnosť počas olym-

¹⁷ Ibid., s. 142–148.

¹⁸ Ibid., s. 150.

¹⁹ Lacerda, T. – Mumford, S.: The Genius in Art and in Sport: A Contribution to the Investigation of Aesthetics of Sport. *Journal of the Philosophy of Sport*, 37(2), 2010, s. 184.

²⁰ Ibid.

²¹ K inovatívnosti u športového génia pozri: Hopsicker, P.: In Search of the 'Sporting Genius': Exploring the Benchmarks to Creative Behavior in Sporting Activity. *Journal of the Philosophy of Sport*, 38(1), 2011, s. 114–116.

pijských hier v Mexiku v roku 1968 (Fosbury však nový štýl skoku používal už predtým). Nešlo len o konkrétny individuálny úspech v podobe olympijskej zlatej medaily a olympijského rekordu. Fosbury doslova zmenil podobu disciplíny skoku do výšky, v rámci ktorej *flop* pomerne rýchlo, prakticky počas jednej dekády, vytlačil dovtedy dominantný štýl (tzv. *straddle*). Napriek tomu, že Fosbury svoj vrcholný výkon už nedokázal zopakovať, ukázalo sa, že originálna technika flopu pomáha skokanom do výšky k zlepšeniu ich výkonov, preto si ju masívne začali osvojovať. Skok flopom bol v porovnaní so staršími štýlmi efektívnejší a žiada sa dodať, že aj elegantnejší, najmä vo fáze prekonávania latky v polohe chrbtom k zemi (prirodzene, o estetických vlastnostiach flopu sa dá diskutovať).

Inovatívne prvky, ktoré si získali výnimočný ohlas, sa vyskytujú aj v kolektívnych športoch, napr. vo futbale (Cruyffova otočka, Panenkova penalta a i.). Nespôsobili však takú významnú zmenu v rozvoji športu v porovnaní s Fosburyho flopom alebo inými objavnými technikami, ktoré sa vyskytujú v individuálnych športových disciplínach. Za zmienku stojí zmena technického štýlu v skokoch na lyžiach (tzv. V-štýl), ktorá sa ustálila od 90-tych rokov 20. storočia a ktorú vo veľkej miere inicioval švédsky skokan na lyžiach Jan Boklöv. Zavážila skutočnosť, že V-štýl umožnil skákať ďalej, ale aj bezpečnejšie v porovnaní so starším štýlom. Išlo opäť o osvojenie si efektívnejšej techniky, aj keď v porovnaní s rozšírením flopu nešlo o takú ďalekosiahlu zmenu (zmenilo sa predovšetkým technické hodnotenie skoku). V prípade Fosburyho a Boklöva stojí za povšimnutie to, že historicky ani zďaleka neboli najúspešnejšími športovcami v rámci svojej disciplíny, ak berieme do úvahy dosiahnuté úspechy. To, akým športovým a technickým vzorom sa stali pre ďalších, aj omnoho úspešnejších športových kolegov, ich posúva do mimoriadnej pozície. Z pohľadu Kantovej koncepcie génia (ak opomenieme jeho dôraz na umenie) je pre športových géniov dôležité to, či ich výkon je originálny (v zmysle radikálnej inovatívnosti), exemplárny (všeobecne reprodukovateľný) a interpretovateľný ako produkt prírody (najlepšie, resp. najefektívnejšie využívajúci prirodzené fyzické danosti človeka). Kant nehovorí o okamžitej sláve alebo o bezprostrednom úspechu, ktorý by mal génius dosiahnuť, a ani o merateľnej hodnote takého úspechu. Pre označenie niekoho ako génia má zásadnejší význam to, do akej miery sa zaslúžil o zmenu štýlu alebo pravidiel. V takomto zmysle sa dá hovoriť nielen o umeleckom, ale aj o športovom géniovi.

Príklady z histórie taktiek poukazujú na podstatnú črtu športu, ktorou je posúvanie a prekračovanie hraníc. Na zdolávanie mnohých prekážok postačuje samotná fyzická výkonnosť športovcov, ale podľa Mumforda majú prekážky v športe často podobu riešenia problémov:

A práve tu je to miesto, kde inovátor môže získať výhodu neočakávaným riešením: novým ťahom alebo taktikou. A ak inovátor získa jednoznačnú výhodu, ktorá zrevolucionizuje spôsob, akým sa daná hra realizuje, potom začíname hovoriť o pojme športového génia.²²

IV.

Polemika, ktorá sa na pomedzí estetiky, teórie umenia a filozofie športu točila okolo vymedzenia vzťahu medzi umením a športom,²³ u viacerých účastníkov diskusie vyústila do názoru, že aj keď šport nie je druhom umenia, zahŕňa veľmi silné estetické kvality.²⁴ Tento názor je podopretý filozofickými predpokladmi, ale smerujú k nemu aj porovnania konkrétnych športových disciplín a druhov umenia.²⁵ Napr. F. Kobiela vychádzal z analýzy rozdielov medzi krasokorčuľovaním a baletom. Tento výber bol dobre premyslený, pretože kým na jednej strane krasokorčuľovanie výrazne evokuje umelecký výkon (ktorý sa dokonca hodnotí známku), na strane druhej je realizácia baletného predstavenia (zvlášť pre sólistov) spojená s výraznou fyzickou námahou, pripomínajúcou športový výkon. Napriek nepopierateľným vonkajším podobnostiam (oboje zahŕňa telesnú obratnosť aj umelecký rozmer) je vnútorná povaha krasokorčuľovania a baletu celkom rozdielna. Kobiela vidí základný rozdiel v tom, že „kým baletka využíva svoju telesnú obratnosť, aby posilnila umeleckú dimenziu predstavenia, krasokorčuľarka využíva umeleckú dimenziu svojho predstavenia, aby prejavila svoju telesnú obratnosť.“²⁶ Rozdielnosť je potrebné hľadať v teleologickom nastavení – v športe je cieľom preukázanie fyzických schopností, pričom prostriedky, ktoré k tomuto cieľu vedú, môžu mať v určitých prípadoch aj umelecký charakter. Naopak v umení hlavný cieľ nespočíva v preukázaní fyzických schopností, tie môžu byť len prostriedkom k naplneniu konkrétneho umeleckého cieľa.²⁷

²² Mumford, S.: The Aesthetics of Sport. In: Torres, C. R. (ed.). *The Bloomsbury Companion to the Philosophy of Sport*. London: Bloomsbury, 2014, s. 190.

²³ Pozri napr.: Corder, Ch.: Differences Between Sport and Art. *Journal of the Philosophy of Sport*, 15(1), 1988, s. 31–47.

²⁴ Pred stotožnením kategórií estetického a umeleckého dôrazne varovali viacerí autori, napr. D. Best (Pozri: Best, D.: Art and Sport. *The Journal of Aesthetic Education*, 14(2), 1980, s. 77–79.)

²⁵ Výstižné zhodnotenie diskusie o estetických kvalitách športu čitateľ nájde u A. Edgara (Edgar, A.: Aesthetics of sport. In: McNamee, M. – Morgan, W. J. (eds.). *Routledge handbook of the philosophy of sport*. London, New York: Routledge, 2015, s. 69–80.)

²⁶ Kobiela, F.: The Nature of Sport and its Relation to the Aesthetic Dimension of Sport. *Acta Universitatis Carolinae Kinanthropologica*, 52(2), 2016, s. 77.

²⁷ Ibid.

Ukazuje sa, že väčšiu váhu ako možné stotožnenie športových disciplín s umeleckými má identifikácia takých charakteristických črt športu, ktoré majú silný estetický potenciál a produkujú špecifickú oblasť estetických hodnôt. S. Mumford inšpiratívnym spôsobom poukazuje na tri základné determinanty estetických kvalít športu.²⁸ Prvou z nich je súťaživosť, ktorá na prvý pohľad smeruje voči estetickému pohľadu na športové aktivity. V tomto zmysle je víťazstvo hlavným cieľom a estetická kvalita vedľajším cieľom, ktorý môže v mnohých športových odvetviach celkom absentovať. Protipríkladom voči tejto téze môžu byť športové disciplíny, ktoré disponujú nápadne silnou estetickou zložkou – tance na ľade, synchronizované plávanie alebo moderná gymnastika. Aj pre ne však platí, že hlavným cieľom je víťazstvo, hoci pre jeho dosiahnutie je nevyhnutné preukázať výnimočné estetické kvality výkonov súťažiacich. To im však neuberá nič na ich statusе súťažiacich. Na druhej strane tlak na výkon, zabezpečujúci víťazstvo v súťaži, zároveň prináša ovocie v podobe dosiahnutia estetického cieľa, ktorý by inak dosiahnutý možno ani nebol, ba nemusel byť vôbec zámerne formulovaný. Mumford si všíma, že keď

sa športovci usilujú najviac, ako sa dá, behajú najrýchlejšie, ako sa dá, skáču najvyššie, ako sa dá, strieľajú s najväčšou pozornosťou a ovládaním, je to práve ten moment, keď estetika ľudského pohybu dosahuje svoju najvyššiu úroveň. A tento bod so sebou prináša paradox športovej estetiky: je vytváraná v najväčšej miere vtedy, keď nie je cieľom ju vytvárať.²⁹

Zdá sa, že v tejto sfére, t. j. v intenzifikácii estetickej kvality športu, je možné uvažovať s uplatnením a pôsobením génia. Práve v tomto priestore môže génus produkovať to povestné „niečo navyše“, čím sa odlišuje od ostatných, často aj excelentných účastníkov športovej súťaže. Športový génus esteticky hodnotným a nanajvýš špecifickým spôsobom realizuje svoj výkon, a práve to mu zabezpečuje úspech a prvenstvo. Zároveň platí, že svojím pôsobením vytvára štandard, ktoré nasledujú ostatní. Estetizácia síce nie je nevyhnutným dôsledkom všetkých vrcholných športových výkonov, dá sa však hovoriť o určitej tendencii, ktorá je v športovej súťaži omnoho výraznejšia v porovnaní s inými typmi kompetitívnych foriem, napr. s ekonomickou súťažou. V prípade športových prejavov sa táto tendencia prejavuje v identifikácii vlastností s významnou estetickou konotáciou, ako napr. pôvab, elegancia, súlad, harmónia a pod.

²⁸ Mumford, S.: *The Aesthetics of Sport and the Arts: Competing and Complementary*. *Sport in Society*, 22(5), 2018, s. 723–733.

²⁹ *Ibid.*, s. 725.

Okrem súťaživosti sa na produkcii estetickej hodnoty športu podľa Mumforda podieľa indeterminizmus. Ide o špecifický druh indeterminizmu, ktorý vylučuje, že priebeh a výsledok športového zápolenia je nevyhnutne určený, no zároveň nie je len náhodným zhukom udalostí, ktorý popiera akúkoľvek kontrolu zo strany aktérov. Mumford v tom vidí dramatický aspekt športu, spätý s neistotou a otvorenosťou ohľadom toho, ako športové zápolenie alebo súťaž napokon dopadne. Podobne ako pri súťaživosti je lepšie hovoriť o istej tendencii ako o nevyhnutnom spojení indeterminizmu s dramatickosťou, príznačnou pre niektoré umelecké žánre. Platí to predovšetkým pre športové predstavenia, v ktorých sú prítomní diváci. Dramatický aspekt športového podujatia sa napr. prejavuje aj v príbehovosti, epizodickosti, hraní rolí a pod. Šport, odohrávajúci sa pred divákmi, „nie je len o výhrach a prehrách, ale tiež o zaujatí platiacich zákazníkov, aby ho sledovali, no budú tak robiť, ak bude existovať veľká šanca, že sa pred nimi odohrá dráma.“³⁰ Uplatnenie génia v športe a dramatickom umení by v tomto prípade bolo analogické. Týka sa to aj schopnosti improvizácie, ktorá sa prejavuje ako v športe, tak aj v rôznych druhoch umenia.

Je zaujímavé, že Mumford hľadá zdroj estetickej športu aj v emergentnosti, ktorá je prítomná predovšetkým v kolektívnych športoch. Súvisí s holistickým prístupom, podľa ktorého celok môže disponovať vlastnosťami, ktorými nedisponuje žiadna z jeho častí. Vlastnosť celku teda emerguje na vlastnostiach častí. V prostredí športu možno nájsť nespočetne veľa prípadov, keď je nejaký tím lepší alebo dokonalejší v porovnaní so sumou jednotlivých schopností všetkých spoluhráčov ako indivíduí. Dôsledkom prejavovania sa emergujúcej, synergetickej sily je to, že „dobrý tím dokáže fungovať ako jedna entita, ktorej je individuum podriadené, a to vytvára estetiku vyššej úrovne, ktorá je prístupná hodnoteniu zo strany diváka.“³¹ Ponúka sa analógia napr. s vystúpením hudobného telesa, napr. džezovej kapely, v ktorej sú individuálne výkony hudobníkov podriadené celku, kde odohratie jednotlivých partov alebo improvizácií dostáva vyšší zmysel na úrovni celkového prejavu kapely. Tento aspekt sa zvykne v umení aj v športe metaforicky označovať ako „ché-mia“, hovorí sa tiež o „dobro namazanom stroji“, „zladenom orchestri“ a pod. Problém nastáva vtedy, ak sa usilujeme stotožniť túto holistickú rovinu estetickej s pôsobením génia ako indivídua. Naopak, ponúkajú sa tu možnosti rozpracovať pojem *génus* smerom k takým aktérom umeleckého a športového

³⁰ Ibid., s. 730. Podobný názor vyjadruje E. Ryallová (Ryall, E.: Good games as athletic beauty. Why association football is rightly called 'the beautiful game'. In: Askin, R. – Diederich, C. – Bieri, C. (eds.). *The Aesthetics, Poetics, and Rhetoric of Soccer*. London: Routledge, 2018, s. 36).

³¹ Mumford, S.: *The Aesthetics of Sport and the Arts: Competing and Complementary*, s. 731.

ho vystúpenia, akými sú režisér, dirigent, tréner a pod., na pleciach ktorých spočíva zodpovednosť za výsledný prejav celého kolektívu.

Pri vymedzovaní vlastností, ktorými by mal disponovať športový génus, je potrebné zohľadniť nielen biologický základ (genetické, fyziologické danosti a vlohy), ale aj jeho schopnosť dokonale sa prispôbiť povahe daného športu a utvárať ho smerom k optimálnemu výsledku. Viacerí autori (Higgins, Hopsicker) napr. zvýrazňujú sebadôveru športového génia, ktorá je neotrasiteľná, ale zároveň nie je prehnaná v zmysle, že by bránila aktualizácii a rozvoju športových schopností génia. S tým je spojená aj lepšia tolerancia športového rizika a schopnosť génia úspešne uplatniť náročnú, ale efektívnu taktiku, techniku či postup v herne vypätej situácii. To všetko vedie k tomu, že športový génus sa dokáže ideálne a tvorivo adaptovať na konkrétne podmienky, ktoré nie vždy predvídateľne počas športového zápolenia alebo vystúpenia nastávajú – „byť športovým génom tak znamená ovládnuť spôsoby ako byť génom v danej oblasti.“³² Nejde len o reaktívnu schopnosť, ale o tvorivé hľadanie nových ciest.

Na záver si dovoľím krátku špekulatívnu poznámku. Kantovo chápanie génia vyplynulo z dobového stavu filozofickej reflexie umenia, z tradičných predstáv o umení, ako aj zo samotnej podoby súdobého umenia. Všetky tieto atribúty od Kantových čias prešli významnými zmenami, hovorí sa aj o konci umenia. Umenie a diskurz o umení majú čoraz viac atomárnu, kontextovú a pluralitnú povahu. Je ťažké v súčasnosti hovoriť o prevládajúcich štýloch, univerzálnom kánone, estetických ideách a ideáloch, záväzných pravidlách či všeobecnej akceptácii. To všetko predstavuje komplikácie pre neproblematické uplatnenie Kantovho pojmu *génia* v súčasnom umení. Okrem retrospektívneho pohľadu do dejín umenia sa však otvára priestor pre jeho využitie aj v takých oblastiach ľudských aktivít, ktoré hoci nepredstavujú umenie, predsa len zahŕňajú výrazne estetické kvality. K nim môžeme priradiť aj šport, ktorý je produktom modernej doby a ktorý v podobe, v akej ho poznáme a realizujeme dnes, bol Kantovi takmer neznámy. V porovnaní so súčasným umením je šport konzervatívnejším fenoménom s oveľa väčším dôrazom na pravidlá, univerzálnosť, reprodukovateľnosť, všeobecné prijatie, globálne pôsobenie a pod. Je paradoxné, že napriek Kantovmu vymedzeniu či limitácii génia len na oblasť umenia jeho prístup (s dôrazom na originalitu a exemplárnosť) je možno lepšie prispôsobiteľný smerom k neumeleckým estetickým prejavom. Medzi nimi má šport svoje neodmysliteľné miesto. Prekážkou pre prisudzovanie kantov-

³² Higgins, J.: Why Roger Federer is a GOAT: an account of sporting genius. *Journal of the Philosophy of Sport*, 45(3), 2018, s. 314.

sky uchopenej geniality športovcom a ich výkonom je formálna rozmanitosť športových disciplín, ako aj to, že je potrebný určitý čas na vyhodnotenie, hoci šport má veľký komunikačný potenciál a vyznačuje sa bezprostrednosťou pôsobenia. Nie je v reálnom čase vôbec jednoduché odlíšiť módnosť, popularitu a úspech od skutočne hlbokého vplyvu na rozvoj športu a na jeho nazeranie. Ak sa hovorí, že pravda je dcérou času, tak génus je jeho synom.

Bibliografia

- BEST, David, 1980. Art and Sport. *The Journal of Aesthetic Education*, 14(2), s. 69–80.
- BRUNO, W. Paul, 2010. *Kant's Concept of Genius. Its Origin and Function in the Third Critique*. London: Continuum.
- CORDNER, Christopher, 1988. Differences Between Sport and Art. *Journal of the Philosophy of Sport*, 15(1), s. 31–47.
- EDGAR, Andrew, 2015. Aesthetics of sport. In: McNAMEE, M. – MORGAN, W. J. (eds.). *Routledge handbook of the philosophy of sport*. London, New York: Routledge, s. 69–80.
- FRIEDLANDER, Eli, 2015. *Expressions of Judgment. An Essay on Kant's Aesthetics*. Cambridge (MA), London: Harvard University Press.
- HIGGINS, Joe, 2018. Why Roger Federer is a GOAT: an account of sporting genius. *Journal of the Philosophy of Sport*, 45(3), s. 296–317.
- HOPSICKER, Peter, 2011. In Search of the 'Sporting Genius': Exploring the Benchmarks to Creative Behavior in Sporting Activity. *Journal of the Philosophy of Sport*, 38(1), s. 113–127.
- KANT, Immanuel, 2000. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- KANT, Immanuel, 2015. *Kritika soudnosti*. Praha: OIKOYMENH.
- LACERDA, Teresa – MUMFORD, Stephen, 2010. The Genius in Art and in Sport: A Contribution to the Investigation of Aesthetics of Sport. *Journal of the Philosophy of Sport*, 37(2), s. 182–193.
- KOBIELA, Filip, 2016. The Nature of Sport and its Relation to the Aesthetic Dimension of Sport. *Acta Universitatis Carolinae Kinanthropologica*, 52(2), s. 75–84.
- MUMFORD, Stephen, 2014. The Aesthetics of Sport. In: TORRES, C. R. (ed.). *The Bloomsbury Companion to the Philosophy of Sport*. London: Bloomsbury, s. 180–194.
- MUMFORD, Stephen, 2018. The Aesthetics of Sport and the Arts: Competing

- and Complementary. *Sport in society*, 22(5), s. 723–733.
- OSTARIC, Lara, 2012. Kant on the Normativity of Creative Production. *Kantian Review*, 17(1), s. 75–107.
- PAYNE, Charlton – THORPE, Lucas, 2011. The Many Senses of Community in Kant. In: PAYNE, CH. – THORPE, L. (eds.). *Kant and the concept of community*. Rochester, NY: University of Rochester Press, s. 1–16.
- PAYNE, Charlton, 2011. Kant's Parergonal Politics: The Sensus Communis and the Problem of Political Action. In: PAYNE, CH. – THORPE, L. (eds.). *Kant and the concept of community*. Rochester, NY: University of Rochester Press, s. 245–259.
- RYALL, Emily, 2018. Good games as athletic beauty. Why association football is rightly called 'the beautiful game'. In: ASKIN, R. – DIEDERICH, C. – BIERI, C. (eds.). *The Aesthetics, Poetics, and Rhetoric of Soccer*. London: Routledge, s. 27–43.
- TONELLI, Giorgio, 2017. Kantova raná teória génia (1770 – 1779), 1. časť. *Studia Philosophica Kantiana*, 6(2), s. 83–110;
- TONELLI, Giorgio, 2017. Kantova raná teória génia (1770 – 1779), 2. časť. *Studia Philosophica Kantiana*, 6(2), s. 111–129.
- VIRTANEN, Reino, 1981. On the Dichotomy between Genius and Talent. *Comparative Literature Studies*, 18(1), s. 69–90.
- WELSCH, Wolfgang, 2005. Sport Viewed Aesthetically, and Even as Art? In: LIGHT, A. – SMITH, J. M. (eds.). *The Aesthetics of Everyday Life*. New York: Columbia University Press, s. 135–155.

prof. PhDr. Eugen Andreanský, PhD.

Pavol Jozef Šafárik University in Košice

Košice, Slovakia

eugen.andreansky@upjs.sk

ORCID: 0000-0002-9899-9961

Voľná umelecká krása – textová podpora pre hypotézu^{1,2}

João Lemos

Nova University
of Lisbon

Free Artistic Beauty – Textual Support for a Hypothesis

Abstract: In this paper, I survey the textual support for the hypothesis that, within the framework of Kant's aesthetic theory, the beauty of art is not necessarily of an adherent kind – and hence that it can be of a free kind. This survey is divided into two parts. In the first part, I list and elaborate on excerpts of the *Critique of the Power of Judgment* which suggest that artistic beauty is not necessarily of an adherent kind. In the second part, I present three readings undertaken by interpreters of Kant, two of whom claim that artistic beauty might be of a free kind, and the last claims that the beauty of art (that is, the beauty of beautiful art as the art of genius) is free.

Keywords: aesthetics, art, beauty, free artistic beauty, Kant

Voľná umelecká krása – textová podpora pre hypotézu

Abstrakt: V tomto texte skúmame textovú podporu pre hypotézu, že v rámci Kantovej estetickej teórie krásy umenia nie je nutne závislej povahy, a teda môže byť voľnej povahy. Tento výskum je rozdelený na dve časti. V prvej časti uvádzame a spracúvame úryvky z *Kritiky súdnosti*, ktoré naznačujú, že umelecká krása nie je nevyhnutne závislej povahy. V druhej časti uvádzame tri čítania Kantových interpretátorov, z ktorých dvaja tvrdia, že umelecká krása môže byť voľnej povahy, a posledný tvrdí, že krása umenia (t. j. krásy krásneho umenia ako krásy génia) je voľná.

Kľúčové slová: estetika, Kant, krása, umenie, voľná umelecká krása

¹ Táto práca je podporená z národných dotácií cez FCT- Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., prostredníctvom Norma Transitória – DL 57/2016/CP1453/CT0090 a prostredníctvom strategického projektu IFILNOVA, FCSH, Nova University of Lisbon, UIDB/00183/2020.

² Pôvodná španielska verzia tohto dokumentu „Belleza libre artística – soporte textual para una hipótesis“ bola publikovaná v *Con-Textos Kantianos – international journal of philosophy*, 14(2021), s. 389–402. Som vďačný *Con-Textos Kantianos* za to, že mi dal súhlas na uverejnenie tejto verzie v *Studia Philosophica Kantiana*. Srdečne ďakujem Andrei Miškocovej za preklad do slovenčiny a Sandre Zácutnej za odborný dohľad nad týmto prekladom.

Úvod

Pri odkazovaní na *Kritiku súdnosti* môžeme byť často v pokušení zahrnúť umeleckú krásu do rámca závislej krásy.³ Medzi zjavné výhody takéhoto zahrnutia patrí ľahšie vysporiadanie sa s niektorými deleniami, ktoré sa zvyčajne aplikujú na Kantovu tretiu *Kritiku*, ako napr. delenie medzi estetickou teóriou, ktorá je považovaná za formálnu a berie ohľad na prírodu, a teóriou génia, ktorá sa považuje za expresívnu a zohľadňuje umenie. Iste, nielenže to vyzerá byť výhodnejšie, ale je jednoduché pre to nájsť aj textovú podporu: ak závislá krása predpokladá pojem toho, čím by mal predmet byť, ako aj dokonalosť predmetu, ktorý je v súlade s týmto pojmom (§16), a ak sa takéto znaky musia zobrať do úvahy pre krásu umenia (§48), potom musí byť krása umenia nevyhnutne závislej povahy. Navyše, na základe takéhoto záveru (rovnako berúc do úvahy predpoklad, že závislá krása je podriadená voľnej kráse) možno podľa ľubovôle pristúpiť k preferovanému čítaniu Kanta: od tých, ktorí hlásajú nadradenosť krásy prírody v porovnaní s krásou umenia, k tým, ktorí naznačujú, že umelecká krása je irelevantná pre Kantov kritický, niečo ešte filozofický systém.

Nemusí to tak však byť. To, čo práve nasleduje, je výskum pre textovú podporu hypotézy, ktorá hovorí, že umelecká krása nie je nutne závislej povahy – a preto môže byť voľnej povahy. Tento výskum je rozdelený do dvoch častí.

³ Mary A. McCloskeyová, napríklad, predpokladá, že „krása umenia je závislou krásou“ (McCloskey, M.: *Kant's Aesthetic*. Albany, NY: State University of New York Press, 1987, s. 130), a preto tvrdí, že krásne umelecké dielo musí okrem vyjadrenia estetických predstáv a originalnosti „byť zároveň aj závisle krásnym“ (Ibid., s. 137). Aj keď Aaron Halperová a Sandra Shapshayová pripúšťajú, že Kant považuje niektoré neprirodzené predmety za voľné krásy, obidve zároveň spomínajú znaky takýchto predmetov alebo naše zapojenie sa do takýchto predmetov, ktoré ich vylučujú z ústrednej oblasti umenia génia: Halperová tvrdí, že ide o predmety umenia s „veľmi malým, ak vôbec nejakým, vyjadrením estetických predstáv“ (Halper, A.: *Rethinking Kant's distinction between the beauty of art and the beauty of nature*. *European Journal of Philosophy*, 28(4), 2020, s. 1–19, s. 10), zatiaľ čo Shapshayová tvrdí, že nám sa páčia „vdaka svojim formálnym kvalitám“ (Shapshay, S.: *Kant, Celmins and Art after the End of Art*. *Con-Textos Kantianos*, 12, 2020, s. 209–225, s. 212). Dnes je široko akceptované, že vyjadrenie estetických predstáv je hlavným aspektom krásy umenia génia (rovnako ako aj krásy prírody) v rámci Kantovej estetickej teórie (Porovnaj: KU, 05: 320, s. 154–155). Veci sú ale trochu iné, keď hovoríme o Aviv Reiterovej a Idovi Geigerovi. Aj keď Reiterová a Geiger zastávajú názor, že „paradigmatická krása diel vizuálneho umenia a poézie je závislá“ (Reiter, A., Geiger, I.: *Natural Beauty, Fine Art and the Relation between Them*. *Kant-Studien*, 109(1), 2018, s. 72–100, s. 74) a tiež že „dôvodom zavedenia pojmu závislej krásy je práve krása umenia“ (Ibid., s. 83), tvrdia, že záhradnícke alebo hudobné diela (oboje brané ako krásne umenie), ako aj diela nereprezentatívnej estetickej maľby sú voľnými umeleckými krásami (Porovnaj: Ibid., s. 98). Avšak, nielenže dodávajú, že „takéto diela nám esteticky nepredstavujú idey rozumu,“ ale tvrdia, že „existencia diel krásneho umenia, ktoré sú voľnými krásami, predstavuje výnimku z tvrdenia, že „pri posudzovaní umelecké krásy bude muset byť prihládnuto zároveň k dokonalosti veci“ [KU 05: 311, s. 146]“ (Ibid., s. 98).

V prvej uvádzame a spracúvame úryvky z tretej *Kritiky*, ktoré naznačujú, že krása umenia nemusí byť nutne závislej povahy. V druhej časti prezentujeme niektoré čítania, realizované interpretátormi Kanta: dvaja z nich tvrdia, že krása umenia môže byť voľnej povahy, teda že krása určitých druhov umenia je voľná, a posledný tvrdí, že krása umenia (t. j. krása krásneho umenia ako umenia génia) je voľná.

I. Kant

Berúc do úvahy Kantovo predstavenie rozdielu medzi voľnou a iba závislou krásou v §16, táto časť vyzerá ako adekvátny začiatok tohto výskumu.

Začneme s pripomenutím zásadnej rozlišovacej črty: kým voľná krása „nepredpokladá pojem toho, čím má predmet byť,“ (KU, 05: 229, s. 68–69)⁴ závislá krása „predpokladá takový pojem a dokonalosť predmetu podľa tohoto pojmu“ (KU, 05: 229, s. 69). Kant ponúka množstvo príkladov predmetov, ktorých krása je voľnej povahy, rovnako aj predmetov, ktorých krása je závislá. Väčšina z nich nevytvára problémy pre spojenie prvej krásy s krásou prírody ani pre spojenie závislej krásy s krásou umenia. V prvej skupine predmetov môžeme hneď nájsť kvety, vtákov a morských kôrovcov, pričom v druhej to môžu byť budovy, ako napr. kostoly, paláce, zbrojnice či záhradné domčeky. Vzhľadom na to nie je prekvapujúce, že je človek často v pokušení tvrdiť, že prirodzená krása je nevyhnutne voľná, zatiaľ čo umelecká krása je nevyhnutne závislej povahy.

Nie všetky príklady, ktoré uvádza Kant, však podporujú túto asociáciu. Kant sa taktiež zmieňuje o „kráse človeka (a v rámci tohto druhu o kráse muža, ženy alebo dieťaťa)“, ako aj o „kráse koňa“ (KU, 05: 230, s. 69) ako o príkladoch krásy závislej povahy, pričom medzi príkladmi voľnej krásy spomína „kresby *à la grecque*, ornamenty z listoví na rámech alebo papírových tapetách“, ako aj „to, čo v hudbe nazývame fantazie (bez tématu), ba dokonca veškerou hudbu bez textu.“ (KU, 05: 230, s. 69). Zdá sa, že existujú protichodné príklady k téze, podľa ktorej je prirodzená krása nutne voľnej povahy; a tiež to vyzerá tak, ako by tu boli protichodné príklady k téze hovoriacej, že krása umenia je nutne závislej povahy. Nebudeme komentovať prvý prípad nielen preto, že nie je témou tohto textu, ale aj preto, lebo existujú dobré dôvody na nazeranie na prípady krásy ľudských bytostí či dokonca krásy koní ako na špeciálne prípady.⁵ Čo nás

⁴ Všetky odkazy na Kantovu *Kritik der Urtheilskraft* sú v súlade s číslom zväzku a strany podľa Akademie-Ausgabe, pričom je použitá skratka KU. Následne je uvedené číslo strany podľa českého prekladu *Kritiky súdnosti* (KANT, I.: *Kritika soudnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2015).

⁵ Eva Schaperová poznamenáva, že „ľudská krása nespadá ľahko alebo jednoznačne do ríše prírody a ešte menej spadá do ríše umenia“ (Schaper, E.: *Free and Dependent Beauty*. In:

tu zaujíma, je hypotéza, že umelecká krása nie je nutne závislej povahy, a teda môže byť voľná. Príklady neprirodných predmetov, ktoré Kant uvádza v §16, dodávajú tejto hypotéze textovú podporu.

Takéto príklady však nemožno samy osebe považovať za rozhodujúce. Jedným zo spôsobov, ako relativizovať ich význam, je pripomenúť, že §16 nie je súčasťou skupiny častí tretej *Kritiky*, v ktorej sa Kant explicitne zameriava na krásne umenie. Naozaj, až oveľa ďalej v §44 – §53 „Kritiky estetickéj súdnosti“ nachádzame Kantovo poukázanie na charakteristické črty umenia génia, no v týchto častiach nehovorí ani o kresbách *à la grecque*, ani o ornamentoch z listia na rámoch alebo papierových tapetách. Napriek tomu, že tieto predmety nie sú prírodné, považovať ich za produkty génia sa zdá byť trochu kontroverzné.⁶ Preto by bolo rozumné nepripisovať im samým osebe priveľký význam. Príklad hudby by mohol byť špeciálny a skutočne sľubný, ale súčasná diskusia, zaoberajúca sa postavením hudby v Kantovej estetickéj teórii, z neho robí príliš živú tému na to, aby sa nejaká hudba dala začleniť do oblasti voľnej krásy; v §16 sa uvádza ako dôkaz toho, že umelecká krása nie je nevyhnutne závislej povahy.⁷ Je však potrebná ďalšia textová podpora.

V §14 je pasáž, ktorá môže posilniť našu hypotézu, Kant tvrdí:

V malířství, sochařství, ba ve všech výtvarných uměních, ve stavitelství a zahradnictví, nakořli jsou krásnými uměřeními, je tím podstatným *kresba*, v níž základ všech vloh pro vkus netvoří to, co v počítku těší, ale jen to, co se líbí svou formou (KU, 05: 225, s. 65).

P. Guyer, ed. *Kant's Critique of the Power of Judgment*. Critical Essays. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2003, s. 101–119, s. 112). Dôvod, ktorý uvádza, poukazuje na §17 tretej Kantovej *Kritiky*, ako aj na jeho morálnu filozofiu: „človek má v Kantovej schéme, samozrejme, jedinečné postavenie. Je prírodným druhom a zároveň je členom „kráľovstva účelov“, a, navyše, len o človeku je možné hovoriť ako o *ideáli* dokonalosti, a preto o *ideáli* závislej krásy“ (Ibid., s. 112). Pokiaľ ide o otázku, či etické otázky zohrávajú úlohu v kráse koní, Geoffrey Scarre nás odkazuje na *Kritiku praktického rozumu* a naznačuje, že Kantov názor by mohol byť taký, že „limity legitímneho zdobenja koní sú stanovené kvázietickou požiadavkou zachovania ich schopnosti prejavovať svoju silu a rýchlosť“ (Scarre, G.: Kant on Free and Dependent Beauty. *British Journal of Aesthetics*, 21(4), 1981, s. 351–362, s. 359).

⁶ Toto je dôvod, prečo sme sa rozhodli nazývať ich „neprirodné predmety“ namiesto pomenovania „umelecké diela“.

⁷ K diskusii, zaoberajúcej sa statusom hudby v Kantovej estetickéj teórii, pozri napríklad: Kivy, P.: *Antithetical Arts – On the Ancient Quarrel between Literature and Music*. New York: Oxford University Press, 2009; Reiter, A., Geiger, I.: Natural Beauty, Fine Art and the Relation between Them. *Kant-Studien*, 109(1), 2018, s. 72–100; Young, J. O.: Kant's Musical Antiformalism, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 78(2), 2020 s. 171–181; or Branco, M. J. M.: 'uma certa falta de urbanidade'. As hesitações de Kant a respeito da música, *Con-Textos Kantianos*, 12, 2020 s. 270–291.

K tejto pasáži by sme radi uviedli dve poznámky. Po prvé, potvrdzuje formalistický charakter Kantovej estetickej teórie. Nebudeme rozvádzať črty kantovského formalizmu v rámci estetiky, ani sa nebudeme vyjadrovať k spôsobom, ako Kantov návrh čítajú súčasní formalisti.⁸ Pripomenutie úryvkov, akými je napr. ten z „Analytiky vznešena“, v ktorej Kant tvrdí, že v krásnom sa „estetický súd týkal formy objektů“ (KU, 05: 247, s. 86), by malo stačiť na uznanie dôležitosti, ktorú Kant pripisuje forme v rámci svojej estetickej teórie.⁹

Druhou poznámkou, ktorú by sme chceli urobiť, je, že existuje druh krásy, ktorej tvrdenie závisí od súdu podľa formy, a môžeme teda predpokladať, že ide o voľnú krásu, rovnako ako existuje druh súdu vkusu, ktorý poukazuje na formu, čo by mal byť čistý súd vkusu. V súlade s tým Kant v §16 tvrdí, že „[v] posudzování volné krásy (co do pouhé formy) je soud vkusu čistý“ a „volnost obrazotvornosti, která je při pozorování nějakého tvaru jakoby ve hře“ (KU, 05: 229–230, s. 69). Ak teda tvrdenie o voľnej kráse pravdepodobne závisí od súdu podľa formy, ak to, čo je zvýraznené vo vyššie citovanej pasáži z §14, je rozhodujúcim charakterom formy, a ak oblasťou posudzovania v tejto pasáži je oblasť umenia (a to plastického umenia), potom máme ďalšie dôvody domnievať sa, že krása umenia môže byť voľnej, a nie nevyhnutne závislej povahy. Sústrediac sa výlučne na umenie a viac už nie na prírodné objekty, Kant nám ponúka dôvody na rozšírenie voľnej krásy (jediného druhu krásy, ktorý Kant opisuje až do predstavenia závislej krásy v §16) do oblasti umenia. Navyše, aj keď §14 nepatrí do skupiny častí, v ktorých

⁸ Pre obsahovo prehľadnú analýzu Kantovho formalizmu pozri napr.: Guyer, P.: *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Pre ilustráciu toho, ako súčasný formalista číta Kanta, pozri napr.: Zangwill, N.: *The Metaphysics of Beauty*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2001.

⁹ Jeden z posudzovateľov tohto textu tvrdí, že v tejto časti Kant nehovorí o umení, ale skôr o čistých súdoch vkusu. Zdá sa, že toto tvrdenie odmieta hypotézu, ktorú rozoberáme v tomto príspevku, konkrétne tú časť, ktorá tvrdí, že krása umenia môže byť voľná, a to ešte predtým, ako o nej začneme uvažovať. Ak je krása umenia génia voľná, potom je potrebné ju oceniť čistým súdom vkusu. Toto je hypotéza, ktorú tento článok neodmieta ešte predtým, než ju vezme do úvahy, ale navrhuje ju. To isté platí aj pre ďalší komentár k tomuto článku, ktorý hovorí, že by sme mali za predpoklad považovať to, že Kantov postoj je transcendentálny. Myslíme si však, že tento Kantov postoj sa v tomto článku berie do úvahy. Ak sa čistým súdom vkusu, ako aj súdom voľnej krásy pripisuje ústrednejšia pozícia v Kantovom kritickom systéme (ústrednejšia ako pozícia pripisovaná aplikovaným súdom vkusu, ako aj adherentným krásam), potom hypotéza, že umelecká krása je voľná, t. j. mala by byť ocenená pomocou čistých súdov vkusu, dáva krásu umenia ústredný význam, ktorý sa jej v kantovskom výskume pripisuje len zriedka. Aj keď v tomto článku nie je priestor pre rozpracovanie takej rozsiahlej problematiky, spomeňme, že Kant na konci „Úvodu“ v *Kritike čistého rozumu* tvrdí, že predmety, ktoré podnecujú pojem účelnosť prírody, ktorý náleží súdnosti, sú buď predmetmi „prírody, alebo umění“ (KU, 05: 197, s. 39).

by sa Kant sústredil výlučne na umenie génia, bolo by obzvlášť neintuitívne vylúčiť plastické umenie, konkrétne maľbu, z oblasti výtvarného umenia.¹⁰

Je tu však jeden aspekt z pasáže §14, ktorý sme citovali a ktorý by mohol zabrániť prikladať tejto pasáži takú dôležitosť, akú jej pripisujeme. V tejto pasáži (a v celom §14, ako aj v predošlej časti) Kant zdôrazňuje rozhodujúcu vlastnosť formy v porovnaní s nepodstatnou vlastnosťou toho, čo teší vo vneme. Preto tvrdí:

Barvy, ktoré iluminujú obrysy, náleží k pôvabu. Mohou sice predmet o sobe oživiť pro počitek, ale nemohou jej učiniť hodným nazírání a krásným; spíše jsou tím, co vyžaduje krásná forma, z velké části dokonce omezovány, a také tam, kde se půvab připouští, jsou jí samy zušlechťovány (KU, 05: 225, s. 65).

Skôr ako tvrdiť alebo dokonca naznačovať, že umelecká krása je voľná, zdá sa, že Kant chce zdôrazniť nepodstatnosť farieb (teda toho, čo je prítlačlivé a čo uspokojuje vnem), keď ide o ocenenie krásy (či už prírodného alebo umeleckého druhu), zdôrazňuje rozhodujúci charakter formy.¹¹ To, samozrejme, neoslabuje hypotézu, že umelecká krása nie je nevyhnutne závislej povahy, ale opäť by bolo vhodné posilniť ju ďalšou textovou podporou.

Aby sme tento krok naplnili, zameriame sa teraz na časti z *Kritiky súdnosti*, v ktorých sa Kant výslovne sústreďí na krásne umenie, §44-§53.

V §45 Kant tvrdí, že „[o]becně totiž můžeme říci, ať se to týká krásy přírody nebo umění: *krásné je to, co se líbí v pouhém posouzení* (nikoli ve smyslovém počítku, ani prostřednictvím pojmu)“ (KU, 05: 306, s. 141). V tejto časti Kant už neodlišuje krásne umenie od umení, ktoré uspokojujú vnemy (teda od príjemných umení). Kant tu skôr dodáva, že krásne umenie nepoteší pro-

¹⁰ Neskôr sa vrátíme ku Kantovým poznámkam k maľbe, konkrétne v §51. Aj keď sa obmedzíme na úryvok z §14, ktorý sme citovali, nie je nerozumné označovať predmety maľby, sochárstva, architektúry alebo záhradníctva ako „umelecké diela“, a nie ako „neprírodné predmety“. Koniec koncov, je to práve Kant, kto poznamenáva, že o takýchto umeniach hovorí „nakolik jsou krásnými uměními“ (KU, 05: 225, s. 65).

¹¹ To isté sa deje s niečím, čo Kant zmieňuje v prvej časti tretej *Kritiky* výslovne venovanej krásnemu umeniu. §44 uzatvára s tvrdením že „estetické umění, jakožto krásné, [je] takovým uměním, jehož mírou je reflektující soudnost, a nikoli smyslový počitek.“ (KU, 05: 306, s. 141). Aj keď by pripisovanie reflektujúcej súdnosti ako štandardu pre krásne umenie mohlo viesť k myšlienke, že krásne umenie je celé o voľnej kráse, predpokladaným cieľom tohto tvrdenia je postaviť krásne umenie do kontrastu s takým umením, ktorého štandardom je len vnem, teda s príjemným umením. Účelom tohto príjemného umenia je, „aby libovost doprovázela představu jako pouhé počítky“ (KU, 05: 305, s. 140), príjemné umenia sú tie, „jejichž účelem je pouze počitek“ (KU, 05: 305, s. 140), v takýchto umeniach je „libovost počítku z pouhého počítku“ (KU, 05: 306, s. 141).

stredníctvom pojmu, ale skôr jednoduchým posudzovaním. Navyše, nemožno pochybovať o tom, že Kant sa tu účinne zameriava na krásne umenie.

Hodnota tejto pasáže ako textovej podpory pre hypotézu, že umelecká krása nie je nevyhnutne závislej povahy, by mohla byť ohrozená, ak by sa nešlo ďalej za tvrdenie z §48, podľa ktorého „[j]e-li však předmět dán jako produkt umění a jako takový má být prohlášen za krásny, pak musí, [...] být nejprve učiněn základem pojem toho, čím ta věc má být“, a teda „bude muset být při posuzování umělecké krásy přihlédnuto zároveň k dokonalosti věci“ (KU, 05: 311, s. 146). A naozaj, ak by sme boli tohto názoru, mohli by sme dospieť k záveru, že umelecká krása je nevyhnutne závislá. To by však nemala byť naša voľba.

V dôležitej, aj keď často prehliadanej časti tretej *Kritiky* nám Kant dáva ďalšie dôvody, prečo si myslieť, že umelecká krása by mohla byť voľná. Odkazujeme na časť, v ktorej sa Kant pokúša o experiment delenia krásnych umení podľa princípu, §51.¹²

V súlade s tým Kant vo svojom pokuse rozdeliť rôzne druhy plastického umenia (sochárstvo a architektúru) podľa princípu vyjadrenia estetických myšlienok poznamenáva, že „pouhé *výtvarné dílo* [...] je vytvořeno toliko pro nazírání a které se má líbit samo o sobě“ (KU, 05: 322, s. 157). Stále v §51, keď sa pokúša o rozdelenie rozličných druhov maliarskeho umenia (najmä estetického maliarstva a umenia dekoratívneho záhradníctva), podľa rovnakého princípu dodáva poznámku, že „[k]rásné sestavení tělesných věcí je však také dáno jen pro oko jako malířství“ (KU, 05: 323, s. 158). Je pravda, že takéto pasáže by mohli jednoducho naznačovať, po prvé, že vhodnosť produktu na určité použitie je pre krásu sochy absolútne irelevantná a, po druhé, že zmysel hmatu nehrá žiadnu rolu pri kráse umenia dekoratívneho záhradníctva. Pozrime sa však na to, čo Kant dodáva v tej istej časti v súvislosti s maľbou: jednak tvrdí, že „je tady jen pro pohled, aby bavila obrazotvornost ve svobodné hře s idejemi a aby bez určitého účelu zaměstnávala estetickou soudnost“ (KU, 05: 323, s. 158), jednak dodáva, že:

¹² O začiatku §51 bolo napísaných mnoho publikácií, v ktorých sa krása označuje ako výraz estetických ideí, ale zvyšok tejto časti, ako aj nasledujúce dve sú často ignorované pravdepodobne z dôvodu, že samotný Kant čitateľa varuje, že experimenty, o ktoré sa v týchto častiach pokúša, sú len niektoré z tých, o ktoré by sa mohlo a malo pokúšať. Avšak toto by nám nemalo slúžiť ako dôvod, na základe ktorého by sme nebrali vážne Kantovo uvažovanie o kráse krásnych umení v týchto častiach. Na iných miestach sme sa na tieto časti sústredili s cieľom ukázať, že Kantove názory na ocenenie umenia sa môžu prispôbiť Waltonovmu kontextualizmu, ako aj Gautovmu eticizmu (Porovnaj: Lemos, J.: Kant and Recent Philosophies of Art. *Kantian Review*, 26(4), 2021, s. 567–582).

přece je soud vkusu, pokud jde o to, co je v tomto umění krásné, určen jedním způsobem: má posuzovat formy (bez ohledu na nějaký účel) tak, jak se představují oku, jednotlivě a ve svém složení, podle účinku, který mají na obrazotvornost (KU, 05: 324, s. 158).

K týmto úryvkom by sa dalo veľa dodať. Aby sme však dospeli k záveru, že výlučné zameranie sa na vyššie citovanú pasáž §48 sa neodporúča, stačí zdôrazniť, že prinajmenšom pokiaľ ide o krásu maľby, Kant zastáva názor, že sa neberie do úvahy účel, ale skôr posudzuje jej formu. Pripomeňme, že toto je to, o čom Kant tvrdí, že sa posudzuje pri voľnej kráse:

V posudzovaní voľnej krásy (co do pouhé formy) je soud vkusu čistý. Není zde předpokládán pojem nějakého účelu, k němuž má rozmanitost danému objektu sloužit, a co má tedy představovat. Tím by byla volnost obrazotvornosti, která je při pozorování nějakého tvaru jakoby ve hře, jen omezována (KU, 05: 229–230, s. 69).

Za týchto okolností sme v tejto fáze nášho výskumu oprávnení potvrdiť, že textová podpora hypotézy, že umelecká krása nie je nevyhnutne závislej povahy, je príliš bohatá na to, aby sme ju mohli ignorovať. Navyše, táto hypotéza preniká „Kritikou estetickéj súdnosti“, čím nie je obmedzená len na zopár menších častí okrem tých, v ktorých sa Kant výslovne zameriava na krásne umenie. Aj keď by úryvky, ktoré sme citovali, mohli byť považované za výnimky, najmä ak sú čítané vo svetle štandardného chápania Kantovej estetickéj teórie, keď ich zvážime všetky spolu, ich nadobudnutý význam nás núti brať do úvahy vážne hypotézu, že krása umenia je voľná.

Tým nechceme povedať, že by sme si mali vybrať jedno jediné čítanie tejto témy Kantovej estetickéj teórie. Pokiaľ vezmeme do úvahy, že existuje silná textová podpora pre tézu (naozaj štandardnú), že umelecká krása je nevyhnutne závislej povahy, potom by sa možnosť, že ide v konečnom dôsledku o nerozhodnuteľnú záležitosť (alebo prinajmenšom nepreukázateľnú), nemala odmietať. Môže byť však pravdou, že Kantov text nám neposkytuje všetko potrebné pre jednoznačnú odpoveď.¹³

¹³ Na inom mieste sme naznačili, že „Kritika estetickéj súdnosti“ v *Kritike súdnosti* stojí medzi potrebou, aby bolo umelecké dielo vyhlásené za krásne prostredníctvom aplikovaného súdu vkusu, logicky podmieneného estetického súdu alebo čiastočne intelektualizovaného súdu vkusu, a možnosťou, že to isté dielo bude vyhlásené za krásne prostredníctvom (čistého) súdu vkusu; len medzi vlohou umeleckých diel k iba závislej alebo fixnej kráse a ich hypotetickou vlohou k (voľnej) kráse; medzi možnosťou a nemožnosťou, aby boli umelecké diela (slobodne) vyhlásené za krásne; medzi oprávnenosťou alebo nelegitimosťou hovorenia o krásnom umení

Ak však budeme považovať tézu, že umelecká krása je nutne závislej povahy, za štandardnú, bolo by zaujímavé pozrieť sa na to, či sme s touto hypotézou jediní, a ak nie, bude dôležité poukázať na odlišné spôsoby uvažovania o kráse umenia, a to takej, ktorá je voľnej povahy. To je to, o čo sa pokúsime v ďalšej časti článku.

II. Kantovi interpretátori

Medzi interpretátorov Kantovej estetickej teórie, ktorí uvažujú o možnosti, že by krása umenia nemusela byť nevyhnutne závislej povahy, patria Robert Stecker, Henry A. Allison a Emine Hande Tunová.¹⁴ Allison tvrdí, že aj keď sa Kant obracia k povahe umeleckej tvorby a jej vzťahu ku géniovi, [...] pokračuje v orientácii smerom k súdu vkusu. Jeho základnú obavu teda možno opísať ako zdôvodnenie možnosti čistého súdu vkusu vo výtvarnom umení.¹⁵

Zatiaľ čo si Allison aj Stecker myslia, že existujú dôvody domnievať sa, že rozlišovanie medzi voľnou a závislou krásou platí nielen pre všeobecnú oblasť krásy, ale týka sa aj tohto nižšieho krásneho umenia, Tunová ide ďalej a tvrdí, že krása umenia génia sa správne zvažuje výlučne prostredníctvom čistých súdov vkusu.

Predtým, ako prejdeme k prezentácii týchto návrhov, objasníme, že žiadny z nich sa neuchýľuje k procesu abstrakcie. V §16 Kant naznačuje, že dokonca ani botanik, ak má oceniť kvet prostredníctvom vkusu, neberie do úvahy to, čím by kvet mal byť, no v tej istej časti Kant tiež tvrdí, ako sme už videli, že krása ľudských bytostí, krása koní a krása budov je nevyhnutne adherujúcou krásou, čo predpokladá, že sa určuje pojem jeho dokonalosti (Porovnaj: KU, 05: 229-230, s. 69-71). Navyše, je potrebné pripomenúť tvrdenie z §48, podľa ktorého „bude muset byť při posuzování umělecké krásy přihlédnuto zároveň k dokonalosti věci“ (KU, 05: 311, s. 146). Nakoniec, ak smieme urobiť skôr metodologickú ako exegetickú poznámku, domnievame sa, že prijatie procesov abstrakcie na ocenenie umeleckej krásy sa v rámci Kantovej estetickej teórie a mimo nej zdá byť trochu nevhodné.¹⁶

ako o umení, ktoré je (slobodne) vyhlásené za krásne“ (Lemos, J.: *Se e como poderá uma obra de arte ser bela*. Madrid: CTK E-Books, Ediciones Alamanda, 2017, s. 116).

¹⁴ Stecker, R.: Free Beauty, Dependent Beauty, and Art. *The Journal of Aesthetic Education*, 21(1), 1987, s. 89-99; Allison, H. E.: *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. New York: Cambridge University Press, 2001; Tuna, E. H.: Kant on Informed Pure Judgments of Taste. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 76(2), 2018, s. 163-174.

¹⁵ Allison, H. E.: Kant's Theory of Taste, *ibid.*, s. 271.

¹⁶ V tejto súvislosti súhlasíme s názorom Diarmuida Costella, že „osvojenie si takého typu prístupu, ktorý berie zdanlivo antiestetické predmety, napr. konfekčné veci, a obdivuje ich pre ich predtým prehliadané formálne kvality [...], znamená nesprávne pochopenie povahy estetickej

Prejdime teraz k prezentácii čítaní Kantovej estetickej teórie tými interpretátormi, ktorí sa domnievajú, že krása umenia môže byť voľnej povahy. Stecker začína tým, že pripúšťa, že medzi umeleckými predmetmi sa nachádzajú také, ktoré Kant považuje za voľne krásne: „Kant považuje niektoré umelecké diela za voľné krásy.“¹⁷ Medzitým, z väčšej časti na základe pasáží z §51, ktoré sme citovali, interpretátor navrhuje, aby sme pripustili dve oblasti, na ktoré sa môže vzťahovať rozlišovanie medzi voľnou a závislou krásou. Prvou je všeobecná oblasť krásy. Ide o oblasť, v ktorej Kant výslovne uplatňuje rozlišovanie a v súvislosti s ktorou výslovne uvádza kritérium, ktoré sa má prijať. Ako sme videli, Kant to robí v §16. Druhou oblasťou je zúžená oblasť umeleckej krásy. V tejto oblasti Kant implicitne uplatňuje rozlišovanie, a to v poznámkach k maliarstvu a architektúre v §51. Odpoveď na otázku, o aký druh krásy v jednotlivých prípadoch ide, závisí od toho, či má predmet reprezentáciu ako svoj účel, alebo je tvorba voľnej krásy jediným cieľom. Teda, ako tvrdí Stecker, „dielo môže obsahovať voľnú krásu podľa kritéria voľnej krásy danej pre umenie a neobsahovať ju podľa definície voľnej krásy.“¹⁸ Podľa neho je to prípad skutočného maliarstva, ako aj umenia dekoratívneho záhradníctva. Tvrdí, že „pri takýchto dielach, aj keď zoberieme do úvahy ich účel, nie je prakticky žiadny rozdiel medzi ich ocenením a ocenením voľnej krásy, keďže ich účelom je vytvárať voľnú krásu.“¹⁹

V podobnej línii vystupuje aj Allison, ktorý tvrdí, že rozdiel medzi voľnou krásou a závislou krásou sa vzťahuje na rozsah krásneho umenia. Potvrdzuje, že „Kant prezentuje rozlíšenie medzi voľnou a závislou krásou ako bezproblémovo vzťahujúce sa na umeleckú, ako aj na prirodzenú krásu“²⁰. Oba in-

hodnoty v umení, rovnako (a v podstate z rovnakých dôvodov) ako je to u tých, ktorí chápu konceptuálne umenie v bezvýhradne antiestetických pojmoch“ (Costello, D.: Kant After LeWitt: Towards an Aesthetics of Conceptual Art. In: P. Goldie and E. Schellekens, ed. *Philosophy and Conceptual Art*. New York: Oxford University Press, 2007, s. 92–115, s. 92).

¹⁷ Stecker, R.: Free Beauty, Dependent Beauty, and Art, *ibid.*, s. 97.

¹⁸ *Ibid.*, s. 96.

¹⁹ *Ibid.*, s. 96. Stecker zopakuje toto čítanie v inom texte: „Kant hovorí, že základným znakom umeleckých diel je, že ‚príčina, ktorá ho vytvorila, si myslela niejaký účel, ktorému tento kus dreva vdčí za svoju formu‘ (KU, 05: 303, s. 138–139). Keď je týmto účelom reprezentácia, Kant verí, že dielo je správne ocenené ako predmet, ktorý má závislú krásu. Avšak sú tu typy umenia (záhradníctvo, interiérový dizajn, dámske ozdoby), ktorých ‚jedinou funkciou‘ je byť ‚tady jen pro pohled, aby bavila obrazotvornost ve svobodné hře s idejemi a aby bez určitého účelu zaměstnávala estetickou soudnost‘ (KU, 05: 323, s. 158). Keďže cieľom takýchto diel je vytvoriť voľnú krásu, aj keď zoberieme do úvahy účel umelca, je potrebné ich hodnotiť ako príklady voľnej krásy“ (Stecker, R.: Lorand and Kant on Free and Dependent Beauty. *British Journal of Aesthetics*, 30(1), 1990, s. 71–74, s. 73).

²⁰ Allison, H. E.: Kant's Theory of Taste, *ibid.*, s. 290. Na inom mieste v rovnakom texte sa Allison zmieňuje o možnosti „rozlíšenia medzi dvoma odlišnými druhmi súdu umeleckej

terpretátori súhlasia aj s možnosťou, že krása predmetov niektorých druhov umenia môže byť závislej povahy, zatiaľ čo krása iných môže byť voľná, ako aj s dôležitosťou §51, ktorý predstavuje rozhodujúcu textovú podporu pre takúto hypotézu. Allison tvrdí, že „je jasné, že Kant považuje kus sochy za voľnú krásu“ a že „korelatívne, aj keď Kant nepoužíva túto terminológiu, niet pochyb o tom, že tu skutočne hovorí, že krása diel architektúry je len závislá.“²¹

Interpretátori sa však navzájom rozchádzajú v názore na kritérium, podľa ktorého by bolo možné stanoviť rozlíšenie medzi voľnou a závislou krásou. Odkazujúc na pasáž z §48, ktorú sme citovali vyššie, Allison navrhuje, aby sa výraz, „jakou věcí má předmět být“ (KU, 05: 311, s. 146), primárne interpretoval ako odkaz na „umeleckú formu alebo umelecký žáner, napríklad historickú malbu, sonet alebo symfóniu, v kontraste s konkrétnou vecou, ktorú zobrazuje“, inými slovami, ako označenie „druhu diela, ktoré sa musí považovať za bytie, ak sa má správne posúdiť jeho krása.“²² Obmedzenia tohto druhu (teda obmedzenia, týkajúce sa druhu, žánru alebo formy umenia) považuje Allison za estetické a jasne odlišné od mimo-estetických obmedzení. Umelecké diela, ktorých ocenenie krásy podlieha mimo-estetickým obmedzeniam, môžu byť preto nazvané krásnymi len adherentne. Umelecké diela, ktorých ocenenie krásy podlieha len obmedzeniam estetického charakteru, možno považovať za voľné krásy.

Podľa Allisona je takýto rozdiel úplne zjavný v rozlíšení, ktoré Kant robí medzi sochárstvom a architektúrou. Keďže aj sochárstvo, aj architektúra sú krásnymi umeniami, obe vyjadrujú estetické myšlienky.²³ Avšak, zatiaľ čo v architektúre „je hlavní věc jisté *užití* umělého předmětu, na což jsou estetické ideje omezeny jako na podmínku“ (KU, 05: 322, s. 156),²⁴ v sochárstve „je hlavním záměrem pouhé *vyjádření* estetických idejí“ (KU, 05: 322, s. 157). To znamená, že zatiaľ čo oceňovanie architektúry je predmetom mimo-estetických obmedzení (odhliadnuc od toho, či je aj predmetom estetických obmedzení), v prípade oceňovania sochárskych výtvorov sa berú do úvahy len obmedzenia estetického charakteru. Krása architektúry je preto závislej povahy, zatiaľ čo krása sochárstva je voľná. Ak je to tak, potom máme právo tvrdiť, že krása umenia môže byť voľnej povahy.

Bez ohľadu na stimulujúci charakter návrhov, predstavených Steckerom

krásy“ (Ibid., s. 297).

²¹ Ibid., s. 298.

²² Ibid., s. 295.

²³ Pripomeňme si, ako slávne Kant otvára §51: „Krásou lze vůbec nazvat (ať je krásou přírodní nebo umelou) vyjádření estetických idejí“ (KU, 05: 320, s. 154).

²⁴ Tento názor Kant zdôrazňuje, keď hovorí: „podstatu nějaké stavby tvoří přiměřenost produktu k jistému užití“ (KU, 05: 322, s. 157).

a Allisonom, oba majú, zdá sa, zásadnú slabosť: v oboch sa voľná krása umení, zdá sa, považuje najprv za poddruh nevyhnutne závislej krásy. Len potom sú interpretátori schopní myslieť si, že zatiaľ čo krása architektúry je výlučne závislej povahy (bez ohľadu na kritérium, ktoré treba prijať na rozlíšenie voľnej a závislej krásy), krása sochárstva, ako aj maliarstva (podľa kritéria, ktoré Kant nikdy explicitne neformuloval) sú voľnej povahy. Ba čo viac, aj v rámci Steckerovej, ako aj Allisonovej interpretácie iba krása niektorých druhov umenia by mohla byť voľnej povahy.

Čo sa týka Tunovej, nielenže jej čítanie považuje krásu umenia za náležité ocenenú len pomocou čistých súdov vkusu, teda ako voľnú krásu, Tunová nerobí žiadne rozdiely ani medzi druhmi umenia, pokiaľ ide o povahu krásy v krásnom umení. Podľa nej ak ide o krásne umenie ako umenie génia, je to výlučne voľná krása, ktorá je náležité ocenená ako krása jeho diel.

Prejdime teraz k prezentácii Tunovej čítania. Interpretátorka sa sústreďuje na pôvodný a ukážkový charakter krásnych umeleckých diel ako diel génia s cieľom potvrdiť hlavnú tézu, že „Kant presadzuje čisté súdy vkusu ako správne súdy, ktoré treba urobiť, keď ide o takéto diela“, a že „s dielami génia by sme mali zaobchádzať ako s voľnými krásami.“²⁵

Skôr ako budeme pokračovať, mali by sme si uvedomiť, že krásne umenie je umenie génia.²⁶ Podľa Kanta umenie génia je originálne a ukážkové: „je génius: príkladná originalita prirozené vlohy subjektu ve *svobodném* užití jeho poznávacích schopností“ (KU, 05: 318, s. 152). Navyše práve preto, že umenie génia je originálne a ukážkové, je toto umenie krásne. Originalita a príkladnosť sú charakteristickými črtami umeleckých diel génia.

Z originálnej a ukážkovej povahy diel génia teda podľa Tunovej v prvom rade vyplýva, že takéto umelecké diela nie je možné zaradiť pod existujúce pojmy. Prekračujú naše očakávania. Diela génia majú zásadnú transgresívnu, revolučnú povahu, a preto odolávajú subsumovaniu pod akékoľvek existujúce kategórie. Naproti tomu to, čo sa objavuje v prípade závislej krásy, je subsumovanie predmetu pod existujúce pojmy. Odhliadnuc od spôsobu, akým sú pojmy prezentované, ich prezentácia predstavuje dokonalosť, a preto napĺňa naše očakávania. Ako poznamenáva Tunová, „keďže diela génia odolávajú podriadeniu sa existujúcim kategóriám, nemožno ich uznať ako príklady závislej krásy.“²⁷ Pokiaľ ide o umelecké dielo génia, súdy, týkajúce sa dokonalosti predmetu, sú frustrujúce, pretože žiadny existujúci pojem, ktorý na takéto

²⁵ Tuna, E. H.: Kant on Informed Pure Judgments of Taste. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 76(2), 2018, s. 163–174, s. 168.

²⁶ Toto je názov §46 v *Kritike súdnosti*.

²⁷ Tuna, E. H.: Kant on Informed Pure Judgments of Taste, *ibid.*, s. 168.

dielo vopred máme, nie je dostatočne široký na to, aby zahrnul to, čo nám takéto umelecké dielo dáva.

Druhým výsledkom, ktorý z tohto vychádza, je podľa Tunovej proces rozširovania alebo popierania existujúcich pojmov alebo kategórií, pričom v tomto procese sa voľná hra predstavivosti stáva obzvlášť kľúčovou:

Pri stretnutí s originálnym a ukážkovým umeleckým dielom sa príslušné kategórie, ktoré používame, buď značne rozšíria pridaním ďalších podrobností do celku, alebo sa zavrhnú a pre dané dielo sa vytvorí nová kategória. Toto umožňuje voľnú hru bez prerušenia. Je voľná, pretože naša predstavivosť sa baví a nie je obmedzená naším chápaním, keďže kategória pri tom, ako ju rozširujeme alebo zavrhuje, prestáva určovať náš úsudok.²⁸

Ak teda umelecké dielo génia odhaľuje svoju originalitu a príkladnosť (v skratke povedané, svoju krásu) takým spôsobom, že je schopné rozšíriť alebo zavrhnúť isté kategórie (skôr ako sa začleniť pod kategórie existujúce), potom môžeme, a aj by sme mali tvrdiť, že jeho krása nie je závislej, ale skôr voľnej povahy.²⁹

Nakoniec by sme mali zdôrazniť, že umelecké diela génia nie sú oceňované ako voľné krásy prostredníctvom abstrakcie. Ako správne poznamenáva Tunová: „musíme sa odvolať na niektoré kategórie, aby sme ocenili spôsob, akým dielo presahuje naše očakávania“³⁰. Tunovej interpretácia vyhovuje pasáži z §48, podľa ktorej „je-li však předmět dán jako produkt umění a jako takový má být prohlášen za krásný, pak musí [...] být nejprve položen za základ pojem o tom, čím tá věc má být“, a teda „bude muset být při posuzování umělecké krásy přihlédnuto zároveň k dokonalosti věci“ (KU, 05: 311, s. 146). Ako však teraz vidíme, táto pasáž v sebe nezahŕňa to, že krása umenia génia je závislej povahy, pretože pojem o tom, čím by tá vec mala byť, slúži len na to, aby sme sa zamysleli nad daným názorom (o estetických ideách), a úvaha o dokonalosti je len frustrujúcim krokom v oceňovaní umeleckých diel génia. Posúdenie dokonalosti nakoniec končí tým, čo Tunová nazýva „informova-

²⁸ Ibid., s. 172.

²⁹ Myslím si, že toto tvrdenie je dôležitou otázkou, ktorú položil jeden z posudzovateľov tohto článku: či sa pri úvahách o umeleckých dielach, ktoré možno brať do úvahy pri kantovskej definícii voľnej krásy darí vystihnúť relevantný moment umenia. Moja odpoveď je kladná, pretože iba v štruktúre voľnej krásy sa ukazujú dve výrazné črty umenia génia, konkrétne originalita a príkladnosť. Samozrejme, už sa tu nehovorí o dizajnoch à la grecque, ornamentoch na rámocho alebo na papierových tapetách, ale skôr o takých umeleckých dielach, ktorými niekto „otvára nové pravidlo“ (KU, 05: 317, s. 152).

³⁰ Tuna, E. H.: Kant on Informed Pure Judgments of Taste, *ibid.*, s. 171.

ný čistý súd vkusu“. Ako navrhuje Tunová, človek je predsa schopný „oceňovať umelecké diela génia ako príklady voľnej krásy bez abstrahovania od pojmov, ktoré používame, a teda od toho, čo umožňuje robiť informované čisté súdy vkusu, týkajúce sa umeleckých diel génia,³¹ čím sú „umelecké diela génia paradigmatickými prípadmi, v ktorých si človek môže a skutočne *musí* vytvoriť informovaný čistý súd vkusu“³². S dielami génia by sme mali zaobchádzať ako s voľnými krásami a za voľné krásy považovať tie predmety, ktoré Kant nepopierateľne považuje za krásne umelecké diela.

Záver

V tomto článku sme skúmali textovú podporu pre hypotézu, že krása umenia nie je nevyhnutne závislej povahy – a preto môže byť voľnej povahy.

Začali sme vymenovaním a rozpracovaním pasáží z tretej *Kritiky*, ktoré naznačujú, že krása umenia by nevyhnutne nemusela byť závislá. Potom sme uviedli dve čítania, ktoré hovoria, že krása umenia by mohla byť voľnej povahy, a nakoniec sme predstavili výklad, ktorý obhajuje tézu, že krása umenia (teda krása krásneho umenia ako umenie génia) je voľná.

Tým, že problematizujeme štandardný názor, že umelecká krása musí byť zaradená do rámca závislej krásy, posilňujeme podmienky pre spochybnenie niektorých rozlíšení, ktoré sú často aplikované na *Kritiku súdnosti*. Zaradenie krásy umenia do rámca závislej krásy, ako aj predpoklad, že táto krása je podradená voľnej kráse, nahrávajú názorom, ktoré naznačujú, že umelecká krása je v rámci štruktúry Kantovej filozofie irelevantná, ako aj k názorom, podľa ktorých je prírodná krása nadradená kráse umenia. Textovou podporou pre hypotézu, že krása umenia môže byť voľná, tieto názory dodatočne problematizujeme. Nie je tu miesto pre rozpracovanie takejto podnetnej témy, ale zaznelo niekoľko dôležitých úvah. Nech diskusia pokračuje.

Preklad: Andrea Miškocová

Bibliografia

ALLISON, Henry, E., 2001. *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. New York: Cambridge University Press. ISBN 978-0-511-06935-2.

³¹ Ibid., s. 170.

³² Ibid., s. 164.

- BRANCO, Maria João Mayer, 2020. 'uma certa falta de urbanidade'. As hesitações de Kant a respeito da música. *Con-Textos Kantianos*, 12, s. 270–291. ISSN 2386-7655.
- COSTELLO, Diarmuid, 2007. Kant After LeWitt: Towards an Aesthetics of Conceptual Art. In: P. Goldie and E. Schellekens, ed. *Philosophy and Conceptual Art*. New York: Oxford University Press, s. 92–115. ISBN 978-0-19-928555-6.
- GUYER, Paul, 1997. *Kant and the Claims of Taste* (2nd edition). Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 0-521-57602-4.
- HALPER, Aaron, 2020. Rethinking Kant's distinction between the beauty of art and the beauty of nature. *European Journal of Philosophy*, 28(4), s. 1–19. ISSN 1468-0378.
- KANT, Immanuel, 2000. *Critique of the Power of Judgment*. Trans. Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-34892-8.
- KANT, Immanuel, 2015. *Kritika soudnosti*. Praha: OIKOYMENH. ISBN 978-80-7298-500-5.
- KIVY, Peter, 2009. *Antithetical Arts – On the Ancient Quarrel between Literature and Music*. New York: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-956280-0.
- LEMOES, João, 2021. Kant and Recent Philosophies of Art. *Kantian Review* 26(4), s. 567–582. ISSN 1369-4154.
- LEMOES, João, 2017. *Se e como poderá uma obra de arte ser bela*. Madrid: CTK E-Books, Ediciones Alamanda. ISBN 978-84-940241-3-9.
- MCCLOSKEY, Mary A., 1987. *Kant's Aesthetic*. Albany, NY: State University of New York Press. ISBN 978-0-88706-424-1.
- REITER, Aviv, GEIGER, Ido, 2018. Natural Beauty, Fine Art and the Relation between Them. *Kant-Studien*, 109(1), s. 72–100. ISSN 1613-1134.
- SCARRE, Geoffrey, 1981. Kant on Free and Dependent Beauty. *British Journal of Aesthetics* 21(4), s. 351–362. ISSN 0007-0904.
- SCHAPER, Eva, 2003. Free and Dependent Beauty. In: P. Guyer, ed. *Kant's Critique of the Power of Judgment*. Critical Essays. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, s. 101–119. ISBN 0-7425-1419-6.
- SHAPSHAY, Sandra, 2020. Kant, Celmins and Art after the End of Art. *Con-Textos Kantianos*, 12, s. 209–225. ISSN 2386-7655.
- STECKER, Robert, 1987. Free Beauty, Dependent Beauty, and Art. *The Journal of Aesthetic Education* 21(1), s. 89–99. ISSN 0021-8510.
- STECKER, Robert, 1990. Lorand and Kant on Free and Dependent Beauty. *British Journal of Aesthetics* 30(1), s. 71–74. ISSN 0007-0904.

- TUNA, Emine Hande, 2018. Kant on Informed Pure Judgments of Taste. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 76(2), s. 163–174. ISSN 1540-6245.
- YOUNG, James O., 2020. Kant's Musical Antiformalism. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 78(2), s. 171–181. ISSN 1540-6245.
- ZANGWILL, Nick, 2001. *The Metaphysics of Beauty*. Ithaca and London: Cornell University Press. ISBN 0-8014-3820-9.

João Lemos, PhD.

IFILNOVA

Nova University of Lisbon

Lisbon, Portugal

joaolemos@fcsh.unl.pt

ORCID: 0000-0001-6184-9815

The Religious Philosophy of A. Losev and Marburg Neo-Kantianism

Vladimir Belov,
Julia Karagod

Peoples' Friendship
University of Russia

Abstract: The article provides an analysis of the relationship of one of the most famous Russian religious philosophers, A. F. Losev, to the Marburg school of Neo-Kantianism on key issues in the history of philosophy and the application of research methods. It is noted that the Russian philosopher criticizes extreme logicism and methodology in interpreting the concept of an idea in Marburg Neo-Kantianism. Without denying the logical moment of the idea and emphasizing the merit of Neo-Kantians in its description, Losev, at the same time, insists on the limitations of such an understanding of the idea. He also believes that transcendentalism, both Neo-Kantian and phenomenological, with all its advantages, passes by the dialectic of Platonism. At the same time, in attracting the analysis of transcendental and phenomenological methods, A. Losev sees a serious advantage in clarifying the specifics of the dialectical method, the only one, in his opinion, capable of adequate comprehension of being.

Keywords: Marburg Neo-Kantianism, Neoplatonism, Plato, transcendental method, dialectics

Náboženská filozofia A. Loseva a marburské novokantovstvo

Abstrakt: Článok analyzuje vzťah jedného z najznámejších ruských náboženských filozofov A. F. Loseva k marburskej škole novokantovstva v kľúčových otázkach dejín filozofie a aplikácie výskumných metód. Je potrebné poznamenať, že tento ruský filozof kritizuje extrémny logicizmus a metodológiu pri interpretácii pojmu idey v marburskom novokantovstve. Bez popierania logického momentu idey a zdôrazňovania zásluh novokantovcov pri jej opise Losev zároveň trvá na obmedzeniach takéhoto chápania idey. Tiež sa domnieva, že transcendentalizmus, novokantovský aj fenomenologický, so všetkými svojimi výhodami obchádza dialektiku platonizmu. A. Losev zároveň pri posudzovaní analýzy transcendentálnych a fenomenologických metód vidí vážnu výhodu v objasňovaní špecifik dialektickej metódy, ktorá je podľa neho jediná schopná adekvátne pochopiť bytie.

Klíčové slová: dialektika, marburské novokantovstvo, novoplatonizmus, Platón, transcendentálna metóda

Introduction

It is necessary to designate at once the specificity of character of the address of the Russian religious philosopher A. F. Losev to the basic provisions of philosophy of the Marburg school of neo-Kantianism. He does not have a special work entirely related to the analysis of the work of German Neo-Kantians, he needs the latter to clarify and substantiate his own philosophical position. Despite all the fluency in referring to the philosophical constructions of the 'Marburgers', one should nevertheless emphasize the fact of a comprehensive and deep acquaintance of Alexei Fedorovich Losev with the philosophy of Marburg neo-Kantianism, which is even confirmed by purely outwardly numerous quotes cited by Losev from the main works of Herman Cohen, his Marburg followers and opponents. It is also noteworthy that Losev most often considers the Neo-Kantian tradition as a whole but even brief comparisons of the positions of the Marburg Neo-Kantians indicate that he understands the dynamics of the development of the views of individual representatives within the Marburg school.

1. Plato in the understanding of Losev and the Marburg neo-Kantians

Myth, as the phenomenon itself, and dialectics, as a way of understanding it, are two elements of the philosophy of A. Losev, in which there is also an intersection with the philosophical constructions of the Marburg school of neo-Kantianism. Myth, according to Losev, is both primary reality and absolute reality, absolute being. This initial position is due to the special attention Losev paid to ancient philosophy, as the first attempt at a dialectical-rationalist interpretation of the mythological essence of human existence. He considers Plato's idealistic philosophy as the main achievement in this effort of ancient thinkers to the intellectual enlightenment of the mythological depths of being. It is precisely in a misunderstanding of the teachings of Plato that led to this distortion; Losev opens the starting point for the destruction of the true tradition of transcendentalism.

Losev is a staunch opponent of the "Kantianization of Platonism", that is, the identification of the dualism of the sensual and ideal in Plato and the thing-in-itself and the phenomenon in Kant by Marburg neo-Kantianism and the attempt to overcome such in Kant by the reinterpretation of the concept of ideas in Plato. In the rigid rejection of the psychologism of Kant's *a priori* and subjectivism of

Kant's thing-in-itself, according to Losev, in the philosophical system of Cohen and Natorp, both the true subject and the true being are lost. *The fact of science*, as a fundamental principle of the philosophy of Marburg neo-Kantianism, leaves behind the philosophical reflection of the subject-unlearned and extra-scientific reality, which entitles Losev to conclude the following:

Neo-Kantianism absolutely did not want to talk about any being. It understood the task of philosophy as follows: what is being in itself and the absolute reality of things and whether it is real or not isn't important for science; but if there is one or another being, it is very important how it is thought. Crucially, one can take any kind of being and any kind of thing, the philosopher speaks only about how to think it.¹

Cohen and his school dissolve both subject and reality in hypothesis and method, so Losev prefers to characterize this philosophy as hypotheticism and pan-Methodism. The Marburg philosophers find the basis for such a correction of Kant's transcendentalism, which is emphasized by Losev and sharply criticized by him, in the interpretation of Platonic ideas as hypotheses, methods, principles, i.e., as purely logical structures. Without denying the logical moment of the idea and emphasizing the merit of the neo-Kantians in its description, Losev at the same time insists on the limitations of such an understanding of the idea:

What the neo-Kantians consider to be the only admissible thing is nothing but one of the derivative moments. There cannot be a simple "opportunity" and a simple "method", but only a method of something and a method of something.²

In his criticism of the one-sided interpretation of ideas by neo-Kantians, Losev resorts to the help of the phenomenology of E. Husserl and the eidetic sense of the essence of ideas discovered by him. In contrast to the logical, the eidetic refers more to the intuitive side of the essence of the idea. Only together, but not separately, can eidetic and logical ideas express essence as such. However, for this purpose, according to Losev, the eidetic and logical ideas should be considered not unilaterally, but dialectically. The whole trouble of the neo-Kantians, on the one hand, and Husserl, on the other, as he believes, is that, correctly assessing the intellectual formality of the semantic content of human and natural reality, they missed the very dialectic of the interaction of being and its meaning, which

¹ Losev, A.F.: Thing and name. In: *Being. Name. Space*. Moscow: Mysl, 1993, pp. 861–862.

² Losev, A.F.: The Philosophy of Name, *ibid.*, p. 799.

cannot simply be their mutual influence on each other, but is the reality generated by this interaction.

2. The transcendental method of neo-Kantianism and its criticism by Losev

Losev is even more critical of the neo-Kantian version of the *transcendental method*. He is a consistent opponent of the identification of Platonism with transcendentalism. It is in dialectics that he finds the main difference between Plato and Cohen. Transcendentalism as a whole – both neo-Kantian and phenomenological – with all its advantages passes by the dialectic of Platonism, in the rediscovery of which Losev concentrates his efforts. At the same time, he sees a serious advantage in involving the analysis of the transcendental and phenomenological methods to clarify the specifics of the dialectical method, the only one, in his opinion, capable of adequate comprehension of being. It is also noteworthy that for the purposes of his analysis of the advantages and disadvantages of transcendentalism of Cohen and his school, Losev attracts such complex concepts of neo-Kantianism as Infinitesimal, *Ursprung*, Negation.

Referring to the method of the infinitesimal with which Cohen enriched the transcendental method, Losev emphasizes the falsity of its application in view of the general methodological principles of neo-Kantianism and the difference in his understanding of this method. If in Cohen's version – "this is the method of generation by thinking of all being", then in Losev's – "the method of reflection of matter in thinking."³ Thus, in the understanding of the method of the infinitesimal by Losev, not only the is orientation of the connection between thinking and being changing, but the very existence of this other thinking, that is, being, is also assumed. Furthermore, only dialectics, in his opinion, is able to provide the last opportunity to thinking.

Narrowly epistemological, scientific interests of neo-Kantian philosophy did not allow it, according to Losev, to properly dispose of the principle of the original, separating it from any being given. As he asserts,

the neo-Kantians in the classical period of their existence did not reach the first principle in the proper sense of the word, and their 'origin' (as Losev translates the neo-Kantian *Ursprung*) refers mainly to the logical processes of thought. They did not yet know that there is the first principle of everything logical and illogical at the same time.⁴

³ Losev, A.F.: On the method of infinitesimal in logic. In: LOSEV, A.F.: *Chaos and structure*. Moscow: Mysl, 1997, p. 617.

⁴ Losev, A.F.: Most self. In: Losev, A.F.: *Myth. Number. The essence*. Moscow: Mysl, 1994, p. 518.

Moreover, only a dialectical interpretation of the semantic generation or “origin” is able, according to Losev, to remove its logical contradiction. Having thus identified the shortcomings and one-sidedness of the transcendental and phenomenological methods in relation to the dialectical method, Losev states that both of these methods are only

two sides that must be united in a truly philosophical method; they are two extremes abstractly isolated from the whole, single method and applied each in isolation from the whole. Phenomenology captures a static image, refusing to design their entire dynamic element... Transcendentalism, on the contrary, constructs the dynamic element of the whole idea and meaning, its semantic efficacy and functioning... He is not interested in meaning, but in comprehension. Dialectics speaks of complete and static meanings only to the extent that they are derived from the foundations of thought itself, to the extent that they are generated by the element of thought itself - only to the extent of those completed formulations that precisely and dynamically meaningfully arose.⁵

3. Neoplatonism in Losev's philosophy

However, in order to approach Losev's understanding of myth and dialectics, of course, one appeal to the philosophy of Plato and his doctrine of ideas is not enough. The thought of Losev is not absolutely retrospective. He undertakes the reconstruction of ancient philosophy in order to demonstrate the existence of another, namely Christian, line of development of Hellenic wisdom. Therefore, Platonism, with its mythology and dialectic, receives its further realization not in the transcendentalism of Kant and Cohen, who renounced real existence, not in the phenomenology of Husserl, who also did not approach being, but in Neoplatonism and further in the apophatic theology of Areopagite and the formulations of the essence of the Trinity and Christ in the Holy Fathers and Teachers of the Church.

According to Losev, everything conceivable in any way can be represented through a triad: idea or meaning, matter, and thing. Both transcendentalism and phenomenology work only with the idea, treating it one-sidedly, ignoring the matter, and therefore do not come to real things, which can be discovered only through the synthesis of idea and matter. The absolute myth, as an expression of the triadic essence of everything embodied in the faces of the Holy Trinity⁶, ac-

⁵ Losev, A.F.: *Mathematics and Dialectics*. In: LOSEV, A.F.: *Chaos and structure*: Moscow: Mysl, 1997, p. 799.

⁶ It is noteworthy that Losev seeks to prove the idea of the great dependence of the Christian

cording to Losev, has its otherness (pre-effusion) in the primordial essence, the first-created essence, in contrast to the uncreated Trinity.

We will not go into the details of Losev's mythology, philosophy of the name and dialectics here in connection with the designated subject of our study, we will stop only on his understanding of that part of the triad of primordial essence, which in the intellectual sphere generates ideas or meanings. After all, it is the narrowing of their interpretation in the "hypothesis" of Cohen and his school that Losev finds a distortion of the true content of ideas hidden in the teachings of Plato.

According to Losev, that which in transcendental schematism appears in an idea or sense, torn off from the matter of this idea or meaning and embodies the pure intellectual element of primitive nature, should be defined through the concept of an angel and its dialectic. Since only this concept and its dialectic best represent both the meaning itself, the meaning-in-itself, and its expressive content, the meaning-for-us:

If we take the meaning to the maximum extent of its intellectual and expressive content, then we get the angelic nature. For there to be something fluid... there must be something non-fluid... This is an elementary requirement of dialectics, and it makes us talk about the "ideal" "Eidos" and "forms" of each thing. But a thing is not only flowing; it is also something living, for example, a person...⁷

As a result, according to Losev, we must constructively accept being as a whole, personality as something whole and personal in being, as their indispensable relationship. At the same time, he draws attention to the fact that

this personal-being, regardless of the passage of time, is also something whole and cannot but have its "ideal", "disembodied" correlate. Thus the world of disembodied forces is a purely dialectical necessity of absolute mythology.⁸

Obviously, such a logic of reasoning cannot be understood, much less accepted, without the Christian context of all Losev's thought, which was decisive for it. It is also obvious that the extra-Christian philosophy of the Marburg school of neo-Kantianism could not be perceived by it as positive and friendly in any way,

dogma of the Trinity on the neo-Platonic doctrine of the three hypostases (the One – the Mind – the World Soul) – for example: LOSEV, A.F.: *The History of Classical Aesthetics. The results of the millennium development*. Published in 2 books. Moscow: Iskusstwo, 1992, Book 1, pp. 47–67.

⁷ Losev, A.F.: Primordial Being. In Losev, A.F.: *Myth. Number. The essence*, ibid., p. 236.

⁸ Ibid., p. 237.

which, in our opinion, is evidenced by the fragments of texts and intellectual constructions by Losev presented here.

Bibliography

- LOSEV, Alexei F., 1997. Mathematics and Dialectics. In: A.F. LOSEV, *Chaos and structure*. Moscow: Mysl. ISBN 5-244-00858-7.
- LOSEV, Alexei F., 1997. On the method of infinitesimal in logic. In: A.F. LOSEV, *Chaos and structure*. Moscow: Mysl. ISBN 5-244-00858-7.
- LOSEV, Alexei F., 1994. Most self. In A.F. Losev. *Myth. Number. The essence*. Moscow: Mysl. ISBN 5-244-00747-5.
- LOSEV, Alexei F., 1994. Primordial Being. In: A.F. Losev. *Myth. Number. The essence*. Moscow: Mysl. ISBN 5-244-00747-5.
- LOSEV, Alexei F., 1993. Thing and name. In: A.F. LOSEV, *Being. Name. Space*. Moscow: Mysl. ISBN 5-244-00717-3.
- LOSEV, Alexei F., 1993. The Philosophy of Name. In: A.F. LOSEV, *Being. Name. Space*. Moscow: Mysl. ISBN 5-244-00717-3.
- LOSEV, Alexei F., 1992. *The History of Classical Aesthetics. The results of the millennium development*: Published in 2 books. Moscow: Iskusstwo, Book 1. ISBN 5-210-02464-4.

The publication has been prepared with the financial support of the Megagrant under the Agreement No. 075-15-2021-603.

Prof. Dr. Phil. Vladimir Belov

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
Moscow, Russian Federation
belovvn@rambler.ru
ORCID: 0000-0003-3833-6506

Candidate of Philosophy Julia Karagod

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)
Moscow, Russian Federation
karagod-yug@rudn.ru
ORCID: 0000-0002-0651-5844

Ondrej
Marchevský

Prešovská univerzita
v Prešove

K jednému jubileu I. Kanta v časopise *Voprosy filosofii*

On an Anniversary of I. Kant in the Journal *Voprosy filosofii*

Abstract: The presented paper is a supplement to Russian Kantian research of the Russian Kantiana in various intellectual environments (academies, scientific societies, philosophical journals), which was initiated in 1994 by A. I. Abramov. The presented text focuses on one of the journals – *Voprosy filosofii* – and the papers of T. I. Oyzerman, V. S. Shvyrev and O. G. Drobnitskij that were published on the occasion of the 250th anniversary of the birth of I. Kant in the 4th issue of 1974. These papers are a research challenge in the way they are bound to both the theoretical and practical part of Kant's philosophical legacy. Equally stimulating is the fact that the papers appeared during a period, which, not only in the Western environment, is described as of little value, burdened by dialectical and historical materialism, or is even characterised by endangering authors who wanted to write differently. Analysing these anniversary papers sheds more light on the Soviet era of the formation of philosophy and the history of philosophy. On the example of T. I. Oyzerman, the text tries to illustrate how the intellectual and philosophical authorities of the Soviet era were able to deal with ideological requirements, without fundamentally damaging the professional value of the research.

Keywords: anniversary papers, Kantian research, practical philosophy, Soviet philosophy, theoretical philosophy, *Voprosy filosofii*

K jednému jubileu I. Kanta v časopise *Voprosy filosofii*

Abstrakt: Predkladaný text predstavuje doplnenie skúmaní ruskej kantiany v rôznych intelektuálnych prostrediach (akadémie, vedecké spoločnosti, redakcie filozofických časopisov), ktoré v roku 1994 inicioval A. I. Abramov. V prostredí jedného z týchto časopisov – *Voprosy filosofii* – sa pohybuje aj predkladaný text. Presnejšie formulované, bude zameraný na jubilejné štúdie T. I. Ojzermana, V. S. Švireva a O. G. Drobnického, publikované pri príležitos-

ti 250. výročia narodenia I. Kanta v 4. čísle roku 1974. Tieto štúdie predstavujú svoju bádateľskú výzvu tým, že sa obsahovo viažu tak na teoretickú, ako aj na praktickú časť Kantovho filozofického odkazu. Nemenej stimulujúcim je aj fakt, že ide o štúdie z obdobia, ktoré je, a to nie len v západnom prostredí, označované za málo hodnotné, zaťažené dialektickým a historickým materializmom, či až ohrozovaním autorov, ktorí chceli písať inak. Práca s týmito jubilejnými štúdiami by mohla vrhnúť viac svetla na sovietsku epochu formovania filozofie a dejín filozofie. V postave T. I. Ojzermana sa text snaží priblížiť, ako intelektuálne a filozofické autority sovietskej epochy dokázali s ideologickými požiadavkami narábať, a to bez zásadnej ujmy na odbornej hodnote skúmanej problematiky.

Kľúčové slová: Voprosy filosofii, kantiana, jubilejné štúdie, teoretická filozofia, praktická filozofia, sovietska filozofia

Pri mapovaní ruskej „kantiany“ v takých prostrediach, akými sú univerzity, duchovné akadémié, vedecké a odborné spoločnosti a v zásadnej miere aj redakcie časopisov, sa vykonalo mnoho práce, ktorej výsledky sa pretavili do podoby hodnotných vedeckých štúdií.¹ Zároveň je však potrebné doložiť, že je ešte na čom pracovať, a predkladaný text by rád prispel aspoň malým dielom k tejto práci. Bude parciálnym príspevkom pri skúmaní fenoménu ruskej „kantiany“ v prostredí tvorenom redakciou i samotným časopisom *Voprosy filosofii*.

Zachytiť do podoby komplexnejšej štúdie tak bohaté tvorivé prostredie, akým sú *Voprosy filosofii*, si vyžaduje nevyhnutnú redukciu či selekciu, čo vnímame ako tvorivú príležitosť.

Pohľad na tradíciu tohto časopisu, ktorá je formovaná od roku 1947, odhaľuje niekoľko formátov, do ktorých je činnosť časopisu a jeho redakcie projektovaná. Okrem klasických štúdií a článkov, správ, recenzií, recenzných

¹ Máme predovšetkým na mysli štúdie, ktoré sa venujú charakteristike reflexii odkazu Kanta v jednotlivých ruských prostrediach: duchovné akadémié Abramov, A. I.: Kant v ruskoj duchovno-akademičeskoj filozofii. In: *Kant i filosofija v Rossii*. Eds. Z. A. Kamenskij – Žučkov, V. A. Moskva: Nauka, 1994, s. 81–113. *Kant-Studien* ako jedno z prostredí ruských reflexii zachytáva Salikov, A.: Russian Contribution to the International Kant Studien from the Late 19th Century until the Present Day: An Analysis of Publicationst in Kant-Studien. Dostupné na: <https://con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view>. [Citované 20. 10. 2021]. A. I. Abramov sa tiež venuje ruskému vydaniu časopisu *Logos* Abramov, A. I.: O ruskom kantianstve i neo-kantianstve v žurnale Logos. In: *Kant i filosofija v Rossii*. Eds. Z. A. Kamenskij – Žučkov, V. A. Moskva: Nauka, 1994, s. 227–247. Možno tiež spomenúť S. A. Černova Černov, S. A.: Kriticism i misticizm (Obzor kantianstva v žurnale Voprosy filosofii i psichologii). In: *Kant i filosofija v Rossii*. Eds. Z. A. Kamenskij – Žučkov, V. A. Moskva: Nauka, 1994, s. 114–150.

štúdií, prekladov, poznámok a komentárov k prekladom sa objavujú aj osobitné formáty. Je medzi ne možné zaradiť publikované vystúpenia pri zasadnutí okrúhlych stolov a tiež jubilejné prednášky publikované ako štúdie. Práve do tohto formátu náš text nahliada. Presnejšie formulované, bude zameraný na jedno z jubileí – 250. výročie narodenia I. Kanta. Pri tejto príležitosti boli v čísle 4 z roku 1974 publikované štúdie T. I. Ojzermana *Učenie I. Kanta o veciach osebe a noumenách*, V. S. Švireva *Kantovo učenie o syntetickom apriori a súčasná metodológia vedy*, O. G. Drobnického *Kant – etik a moralista*. Zmieným „gratulantom“ sa budeme venovať z nasledujúcich dôvodov. Obsahovo sa ich štúdie viažu tak na teoretickú, ako aj na praktickú časť Kantovho filozofického odkazu, teda jeho teoretickú a praktickú filozofiu. Sú to texty z obdobia, ktoré je, a to nie len v západnom prostredí, označované za málo hodnotné, zaťažené dialektickým a historickým materializmom, či až ohrozovaním autorov. Práca s týmito jubilejnými štúdiami by mohla vrhnúť viac svetla na sovietsku „dobu temna“.

O texte O. G. Drobnického je možné povedať, že sa po obsahovej stránke striktne venuje praktickej časti Kantovej filozofie, jeho etickému a morálno-filozofickému odkazu. Eminentným záujmom O. G. Drobnického je rekonštruovať tie teoretické problémy v oblasti etiky a morálnej filozofie, ktoré ako prvý odhalil Kant a tým vytvoril východisko pre ďalší rozvoj filozofického myslenia, kultúry myslenia, prejavy ktorej je možné badať až do súčasnosti. Máme na zreteli „štýl“ argumentácie Drobnického a jeho prípadných nasledovníkov. Pri rekonštrukcii zásadných zlomov, ktoré Kant prináša etickému diskurzu, zdôrazňuje Drobnickij ako prvý z motívov pôvod etiky: „Osobitosť Kanta spočívala práve v tom, že vo svojej etike odmietol vidieť prírodu ako základ morálky. Človek v ponímaní Kanta nie je prirodzene dobrý ani zlý, presnejšie je jedným i druhým, a dejiny sú unášané inam než smerom, ktorý určuje morálny zákon.“² Práve tento antropologický predpoklad vzťahujúci sa k morálke považuje Drobnickij za jedno zo zásadných odhalení Kanta, ktoré bolo predmetom ďalšieho filozofického a etického uvažovania, a zároveň je možné tento motív považovať za jednotiacu líniu Drobnického výkladu Kanta, o čom svedčí aj táto poznámka: „Kantovi – rigoristovi zároveň nie je možné uprieť triezvosť a obozretný cit čestnosti v pohľade na človeka.“³ Z týchto základov Drobnickij vedie svoju rekonštrukciu cez rad zásadných motívov Kantovej etiky a, je možné povedať, aj širšie vnímanej praktickej filozofie, ako napríklad slobodná vôľa a jej dopady na ľudské konanie, motív slobody vo viacerých aspektoch či špecifikáciách toho, čím morálka je.

² Drobnickij, O. G.: Kant – etik i moralist. *Voprosy filosofii*, 27(4), 1974, s. 141.

³ Ibid., s. 148.

Texty T. I. Ojzermana a V. S. Švireva ukazujú tematickú blízkosť, pohybujú sa v oblasti epistemologického uvažovania Kanta a jeho dopadov na vybrané pridružené otázky.

Ojzermanov prístup je jasne zameraný na podrobnú a kontextuálnu analýzu Kantových motívov veci osebe a vzťahu k noumenám:

Predsa Kant nikdy neskúmal noumená ako veci osebe. Vec osebe nie je podľa jeho názoru ideou čistého rozumu, je základnou premisou transcendentálnej estetiky, t. j. učenia o zmysloch (...). Čo sa týka noumen, nemajú nijaký súvis so zmyslovým vnímaním a s procesom poznania vôbec.⁴

Je pozoruhodné ako vecne do tohto kontextu dokáže Ojzerman zahrnúť aj pokuk na motív slobody spojený s jeho praktickou filozofiou. Švirev sa sústreďí na otázky syntetického apriori Kanta, pričom poukazuje na to, že „syntetické apriori nie je len parciálnou témou jeho gnozeológie. Je vyjadrením špecificnosti názorov Kanta na podstatu vedeckého poznania.“⁵ Uvedení autori sa ale zásadne líšia úrovňou a prístupom k spracovaniu vybraných tém.

Ak je o texte, ktorý je písaný ako jubilejný, možné uvažovať nielen ako o hodnotnej rozprave svojím obsahom, ale aj schopnosťou stimulovať ďalšie bádania a diskusie o „jubilatovi“, teda Kantovi, tak za takýto text rozhodne možno považovať práve ten Ojzermanov. Pri letmom pohľade by sa síce mohlo zdať, že v otázke veci osebe je Ojzerman apologetom Kanta pred religiózne orientovanou kritikou F. Jakobyho. Mohlo by sa zdať, že hoci Ojzerman súhlasí s tým, že „protirečenia kantovského učenia o veciach osebe sú nespochybniteľné“,⁶ o Jakobiho prístupe píše ako o chybnom. Omyl Jakobiho „spočíva v tom, že negatívne hodnotí protirečenia, ktoré odhalil.“⁷ Avšak bližší pohľad nám umožní pochopiť, že k častému pertraktovaniu Kanta ako religiózneho filozofa a k jeho otváraniu cesty viere má Ojzerman mimoriadne rezervovaný postoj. Dokladujú to jeho poznámky ku *Kritike čistého rozumu*. Ojzerman konfrontuje známu pasáž z tohto diela, kedy Kant deklaruje, že je potrebné ohraničiť poznanie, aby sa uvoľnil priestor pre vieru, s menej častou myšlienkou z tohto diela, kde Kant zdôrazňuje, že rozum je potrebné ohraničiť, aby nestrácal prepojenie s empirickými podmienkami a nepúšťal sa do oblastí transcendentných základov. Kvázi polemiku s F. Jakobym Ojzerman

⁴ Ojzerman, T. I.: Učenie Kanta o veščach v sebe i noumenach. *Voprosy filosofii*, 27(4), 1974, s. 123.

⁵ Švirev, V. S.: Kantovo učenie o sintetičskom apriori i sovremennaja metodologija nauki. *ibid.*, s. 129.

⁶ Ojzerman, T. I.: Učenie Kanta o veščach v sebe i noumenach, *ibid.*, s. 117.

⁷ *Ibid.*, s. 117.

uzatvára rzným konštatovaním: „Inými slovami, Kant tu ponúka ohraničenie metafyzických a teologických nárokov rozumu.“⁸

O metóde poznania, t. j. o prístupe syntetického apriori sa u Švireva dozvedáme, že

stanovuje interpretáciu kľúčových problémov, ktoré sú spojené s pochopením štruktúry poznania a mechanizmov poznávacej činnosti vo vede. Principiálna filozoficko-gnozeologická neudržateľnosť tejto koncepcie, tak ako bola sformulovaná Kantom, určená jej idealistickým a apriórnym charakterom, je zjavná. Zároveň však v doktríne syntetického apriori Kant dokázal odhaliť niektoré podstatné črty vedeckého poznania, ktoré nemôže ignorovať ani jedna teoretickovedná a metodologická koncepcia, pretendujúca na adekvátnu analýzu vedy.⁹

Vyššie uvedené konštatovania Švireva vedú k očakávaniu, že budú nasledovať úvahy o pôvodnej tvorbe Kanta, ktoré by mali viesť k formulovaniu autorovho stanoviska, ako to môže čitateľ vidieť v prípade Ojzermana. Švirev ale pokračuje „akýmsi“ nie úplne jasne vyprofilovaným prehĺbením problému. To spočíva v nejasnom zakomponovaní motívu apriórnych základov medzi interpretačné premenné: „Apriórne základy predstavujú nevyhnutné podmienky či premisy, ktoré tvoria fundamenty tohto systému.“¹⁰ Z autorových indikácií je badateľné, že apriórne základy predstavujú niečo širšie, čoho súčasťou je syntetické apriori a zároveň dosť komplikovaný motív u Kanta: „Apriórne základy hodnotí ako fundamentálne zákony vedy. Toto nerozlíšenie pojmov apriórnych základov metodologických postulátov, ktoré tvoria fundamenty prírodovedného štýlu myslenia tejto doby, od fundamentálnych zákonov konkrétnych teórií, akceptovaných v rámci tohto štýlu myslenia, vytvára zjavnú nejasnosť vo výklade syntetických apriórnych právd.“¹¹ Autor ale v zlomových momentoch výkladu čitateľovi svoj postoj neprezentuje, čo je nedôsledné vzhľadom na zdôrazňovaný zámer autora reflektovať syntetické apriori ako zásadnú (no stále len) časť Kantovej epistemologickej a teoretickovednej koncepcie. To sa autorovi nedarí ani v závere textu, kde sa nachádza pomerne rozsiahla poznámka pod čiarou; jej poslanie je nejasné a umiestnenie rozhodne nevhodné. Autor zdôrazňuje, že vzťah medzi apriórnymi základmi a syntetickým apriori je zložitý, no sám k jeho ozrej-

⁸ Ibid., s. 120.

⁹ Švirev, V. S.: Kantovo učenie o sintetičeskom apriori i sovremennaja metodologija nauki. ibid., s. 129.

¹⁰ Ibid., s. 132.

¹¹ Ibid., s. 133.

meniu neprispieva. Nechce sa nám akceptovať vysvetlenie v takejto všeobecne platnej, no odborne a explanačne sterilnej podobe, bez výpovednej hodnoty (lebo by ju bolo možné prisúdiť celému radu obdobných epistemologických postojov):

A teda, gnozeologickým zdrojom kantovského apriorizmu sú reálne okolnosti, to, že vedecké skúmanie vždy predpokladá istý východiskový náhľad na svet, ktorý poznanie v danej oblasti predchádza, to, že pri jeho základoch sú isté zovšeobecnené predstavy o predmete, a tiež to, aké miesto by mal mať v systéme vedeckého poznania.¹²

Naopak, situácia je autorom ešte viac exponovaná zakomponovaním motívu „jednotlivých zákonov vied“¹³ a hlavne nejasne koncipovanými dejinno-filozofickými vsuvkami. Tie sú nasmerované do obdobia pred Kantom (poukázanie na Davida Huma). Zakomponovaný je aj element ruský, keď sa Šviren odvoláva na predslov Ojzermana k vydaniu *Kritiky čistého rozumu* z roku 1964. Šviren zachytáva aj filozofické názory, formujúce sa po Kantovi – venuje sa Rudolfovi Carnapovi, Thomasovi Kunovi či Imre Lakatosovi, pričom posledne menovaný de facto uzatvára uvažovania Švireva o probléme syntetického apriori.

Voči uvedeným kritickým poznámkam by bolo možné namietat, že naznačiť rámce a hranice problému je možné považovať za odborne náležité, resp. jedná sa o polemiku bádateľov. Takáto námietka by ale nemohla byť v prípade Švireva prijímaná. Prístup Švireva je nedôsledný a nekorešponduje so zámerom textu, ktorý v jeho úvode formuloval.

Ako bolo uvedené, obaja reflektujú dejinno-filozofický aspekt Kantovho uvažovania, teda snažia sa identifikovať zdroje a podnety jeho filozofie a zároveň poukazujú na rozpracovanie či revíziu Kantových postojov v ruskom prostredí a aj v neskorších obdobiach vývoja filozofického myslenia na západe. Je možné tvrdiť, že na rozdiel od Švireva je Ojzermanovo využitie dejinno-filozofických presahov funkčné. Prejavuje sa aj v tom, že rôznorodé interpretovanie veci osebe v dejinách myslenia mohlo byť podmienené formujúcimi sa a kumulujúcimi poznatkami prírodných vied: „Dokonca aj v prvej polovici 19. storočia Engels poznamenáva, že organické látky boli chemikmi považované za tajomné veci osebe.“¹⁴ Ojzerman dokáže hodnotne prepájať interpretáciu Kantovho učenia hlavne s novovekým myslením 17. storočia, ako aj dobovo modernejšími, súčasnejšími (aktuálnejšími) in-

¹² Ibid., s. 135.

¹³ Ibid., s. 134.

¹⁴ Ojzerman, T. I.: Učenie Kanta o veščach v sebe i noumenach, ibid., s. 119.

terpretáciami západnej proveniencie, dokonca komunikuje aj s ruskou mysliteľskou tradíciou, ako tomu nasvedčuje príklad (osobnosť) Leva Šestova. Ide o ďalšiu z pútavých častí jeho prístupu, ktorá má potenciál rozvíjať diskusie o Kantovom odkaze.

Spomedzi všetkých troch gratulantov je práve Ojzermanov text najviac zatažený leninskými a marxistickými presahmi, tie (až na pasáž Engelsa) narúšajú celistvosť a argumentačnú silu textu. Je však možné uvažovať o tom, že boli dobovo podmienené, resp. z ideologického hľadiska nevyhnutné, čoho si bol T. I. Ojzerman zrejme vedomý. Ojzerman takto „oslobodil“ ďalších „gratulantov“ k jubileu od nevyhnutnej dane za možnosť písať a publikovať vo *Voprosoch filosofii*.

A tak nebolo pre Ojzermana ničím jednoduchým na jednej strane prieŕiť obeť na oltár v podobe kvázi identifikácie s marxisticko-leninskou ideológiou, na druhej strane manifestovať odbornosť, tvorivosť a ideologickosť vo vzťahu ku Kantovi. V konečnom dôsledku Ojzermanova otvorenosť, schopnosť stimulovať kritické uvažovanie (na rozdiel od podivného konkludovania Švireva) sa prejavuje aj v momente, keď hovorí:

Bolo by trestuhodnou krátkozrakosťou vyčítať filozofovi, že neposkytol logicky konzistentnú definíciu veci osebe. V tomto prípade by definícia predstavovalo únik od problému, ktorý chcel Kant vymedziť, a tak odhaliť celú jeho zložitosť.¹⁵

Vyššie uvedené úvahy, stimuly či podnety by bolo možné považovať za Ojzermanov skutočný vecný záver jubilejnej štúdie, teda nejde o ideologickú floskulu, ktorú do záveru textu formálne zakomponoval.

T. I. Ojzermana možno považovať za jedného z autorov, ktorý sa svojím pôsobením výrazne podpísal pod formovanie kantovských skúmaní na stránkach tohto časopisu. Nakoniec T. I. Ojzerman sprevádzal život časopisu dlhé desaťročia, ba je možné povedať, že časopis bez neho existuje len krátko. Je autorom hodnotenia, ktorým by sme si dovolili uzatvoriť náš text: „Skromnosť génia, to nie je skromnosť jeho intelektuálnych ambícií (tie sú grandiózne), skôr skromnosť jeho správania, jeho každodenného života, jeho vzťahov s tými, s ktorými sa stýkal. Taký bol Immanuel Kant.“¹⁶ Aj keď píše o Kantovi, sme presvedčení, že tým zároveň vypovedá aj o sebe a svojom prístupe k filozofii a jej dejinám.

¹⁵ Ibid., s. 127.

¹⁶ Ojzerman, T. I.: Kant i Gegeľ kak istoričeskie ličnosti. In: *Voprosy filosofii*, 59(11), 2009, s. 144.

Bibliografia

- ABRAMOV, A. I., 1994. Kant v ruskoj duchovno-akademičeskoj filosofii. In: Z. A. Kamenskij – Žučkov, V. A., eds. *Kant i filosofia v Rossii*. Moskva: Nauka, s. 81–113. [Абрамов, А. И.: Кант в русской духовно-академической философии. In: Кант и философия в России. Eds. З. А. Каменский – Жучков, В. А. Москва: Наука. 1994а. с. 81–113]
- ABRAMOV, A. I., 1994. O ruskom kantianstve i neokantianstve v žurnale Logos. In: Z. A. Kamenskij – Žučkov, V. A., eds. *Kant i filosofia v Rossii*. Moskva: Nauka, s. 227–247. [Абрамов, А. И.: О русском кантианстве и неокантианстве в журнале Логос. In: Кант и философия в России. Eds. З. А. Каменский – Жучков, В. А. Москва: Наука. 1994b. с. 227–247]
- ČERNOV, S. A., 1994. Kriticism i misticizm (Obzor kantianstva v žurnale Voprosy filosofii i psichologii). In: Z. A. Kamenskij – Žučkov, V. A., eds. *Kant i filosofia v Rossii*. Moskva: Nauka, 1994, s. 114–150. [Чернов, С. А.: Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журнале Вопросы философии и психологии). In: Кант и философия в России. Eds. З. А. Каменский – Жучков, В. А. Москва: Наука. 1994. с. 114–150]
- DROBNICKIJ, O. G., 1974. Kant – etik i moralist. In: *Voprosy filosofii*, 27(4), s. 141–153. [Дробницкий О. Г.: Кант – этик и моралист. In: *Вопросы философии*, 27(4), 1974, с. 141–153.]
- OJZERMAN, T. I., 2006. Kant i Gegeľ kak istoričeskie ličnosti. In: *Voprosy filosofii*, 59(11), s. 140–154. [Ойзерман Т. И.: Кант и Гегель как исторические личности. In: *Вопросы философии*, 59(11), 2006, с. 140–154.]
- OJZERMAN, T. I. 1974. Učenie Kanta o veščach v sebe i noumenach. In: *Voprosy filosofii*, 27(4), s. 117–128. [Ойзерман Т. И.: Учение Канта о вещах в себе и noumenach. In: *Вопросы философии*, 1974, гоđ. 27, č. 4. с. 117–128.]
- SALIKOV, A.: Russian Contribution to the International Kant Studien from the Late 19th Century until the Present Day: An Analysis of Publication in Kant-Studien. Dostupné na: <https://con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view>. [Citované 20. 10. 2021].
- ŠVIREV, V. S., 1974. Kantovo učenie o sintetičeskom apriori i sovremennaja metodologija nauki. In: *Voprosy filosofii*, 27(4), s. 129–140. [Швирев В. С.: Кантово учение о синтетическом априори и современная методология науки. In: *Вопросы философии*, 1974, гоđ. 27, č. 4. с. 129–140.]

Text je výstupom riešenia grantovej úlohy VEGA 1/0280/18 „*Kant a filozofia dejín*“.

doc. Mgr. Ondrej Marchevský, PhD.

University of Prešov

Prešov, Slovakia

ondrej.marchevsky@unipo.sk

ORCID: 0000-0002-3951-7053

Kant and the Philosophy of History – A Research at the University of Prešov

Peter Kyslan,
Sandra Zákutná
University of Prešov

Kant and the Philosophy of History – Research at the University of Prešov

Abstract: The article presents the characteristics and evaluation of the research activities of individual members of the research project VEGA “Kant and the Philosophy of History” realized at Faculty of Arts of the University of Prešov in Slovakia. Between 2018 and 2021, the members of the research team participated in and organized scientific events related to the project and they presented the results of their research in the publications that are presented in detail in the text.

Key words: Kantian research, philosophy of history, practical philosophy, Slovak Republic

Kant a filozofia dejín: Výskum na Prešovskej univerzite v Prešove

Abstrakt: Predložený text predstavuje charakteristiku a zhodnotenie vedecko-výskumnej činnosti členov grantového projektu VEGA „Kant a filozofia dejín“, ktorí sa v rokoch 2018 – 2021 na Filozofickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove okrem výskumu, okrem organizovania vedeckých podujatí spätých s projektom a účasti na nich vo výraznej miere venovali prezentácii svojich výsledkov v publikačných výstupoch, ktoré predložený článok približuje.

Kľúčové slová: kantovský výskum, filozofia dejín, praktická filozofia, Slovenská republika

The text focuses on the results of Kantian research, which was carried out at the Institute of Philosophy at the Faculty of Arts, University of Prešov between 2018 and 2021 as a result of the research project VEGA 1/0280/18 *Kant and the Philosophy of History* supported by the Ministry of Education, Science, Research and Sport of the Slovak Republic. The project has been built on the scientific research of Kant’s philosophical legacy, which has a long tradition at the Uni-

versity of Prešov thanks to Ľubomír Belás who devoted his career to building a Kantian research centre there. The project's aim was to show Kant's patient and consistent involvement in human endeavour for morality, virtue and life in a cultivated society, and rehabilitate him as a philosopher of history (being, for a long time, in the shadow of Hegel) who is recognized, renowned, popular and especially topical.

All eight members of the research team have long been dedicated to specific areas of Kant's practical philosophy and in the project they focused on issues of philosophy of history in political and social philosophy, philosophy of culture, philosophy of education as well as in connection with current philosophical topics such as cosmopolitanism or postmodern morality. Despite the diversity of research topics of the members of the research team, several main goals had been set in the project plan focusing on the following areas: issues regarding the philosophy of history, rehabilitation of Kant as a philosopher of history and comprehensive interpretation of his philosophy of history, analysis of Kant's philosophy of history in various philosophical traditions and its topicality nowadays. Public presentation of the results of the research was in the form of active participation in international conferences and congresses and publications in the form of monographs, scientific articles in journals and proceedings.

The main credit for starting the project belongs to Ľubomír Belás, who was the principal investigator of the project during its first two years. In 2018, together with Ľudmila Belásová, he published an article focusing on the reception of Kant's philosophy in Slovakia after WWII. The paper *Reflexionen der Philosophie Kants in der Slowakei 1945–1989*¹ was based on the assumption that after the war there would be an increased interest in Kant in Slovak intellectual circles (similarly to the situation in the Czech Republic). However, this was not true, and the authors provide a thorough analysis of potential reasons as well as an evaluation of the works on Kant and translations of his works published in this period.

As early as 2018, two papers related to the project were published in the Polish journal, *Sofia*. Sandra Zákutná's article *Politická filozofia Immanuela Kanta* [*Political Philosophy of Immanuel Kant*]² focuses on political issues in Kant's philosophy and aimed to present Kant as a practical thinker who presents a realistic assessment of politics, including political practices far from

¹ Belás Ľ., Belásová, Ľ.: *Reflexionen der Philosophie Kants in der Slowakei 1945–1989*. *Studia Philosophica Kantiana*, 7(1), 2018, pp. 30–55.

² Zákutná, S.: *Politická filozofia Immanuela Kanta*. In: *Sofia: Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich*. Rzeszów: Uniwersytet Rzeszowski, 2018, pp. 141–151.

the idea of perpetual peace. Peter Kyslan's article *Immanuel Kant a kultúrny rozmer spoločnosti* [*Immanuel Kant and the Cultural Dimension of Society*]³ defines the cultural dimension of society in Kant's philosophy followed by a confrontation with the contemporary idea of multiculturalism and claims that the universalist character of Kant's concept of culture has the potential to be a philosophical reflection of our culture. In the same year, Peter Kyslan published the monograph *Fenomén kultúry vo filozofii Immanuela Kanta* [*The phenomenon of culture in the philosophy of Immanuel Kant*]⁴ that focused on an interpretation and updating of Kant's philosophy of culture and defines the problem area of the following research in the form of Kant's philosophy of culture and philosophy of history.

In 2019, Peter Kyslan focused on Kant's *Conflict of the Faculties* and in the article *Spor fakúlt a úloha filozofickej fakulty* [*The Conflict of the Faculties and the role of the Faculty of Philosophy*]⁵ in the journal *Studia Philosophica Kantiana*. He attempts to update Kant's views in relation to the current problematic situation in humanities. In the same year, Sandra Zákutná published the article *Kant in the Context of 18th Century Philosophy of History*⁶ that focuses on the philosophy of history as one of the leading tendencies in Enlightenment philosophy and deals with Kant's model of philosophy of history through the issues of human progress in history, the role of citizens and the portrayal of possible future history.

In 2020, Ondrej Marchevský joined the research team and, with his predominantly historical-philosophical works, he paid attention to Kant's reception in the Russian environment with the emphasis on the philosophy of history. Ondrej Marchevský's first publication was the book *Kant v Rusku (ne)milovaný* [(*Un*)beloved Kant in Russia]⁷ as a result of his long-term interest in the study of selected Russian reflections on the philosophical work of Immanuel Kant. The monograph provides an excursion into important historical contexts of Kant's research in the Russian philosophical and intellectual environment, and it points out the significance of Kant's legacy in the process of shaping Russian philosophy of the 19th century and the first decades of the 20th century.

Peter Kyslan in the paper *Kantova kozmopolitná výchova ako reakcia na*

³ Kyslan, P.: Immanuel Kant a kultúrny rozmer spoločnosti. In: *Sofia: Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich*. Rzeszów: Uniwersytet Rzeszowski, 2018, pp. 133–139.

⁴ Kyslan, P.: *Fenomén kultúry vo filozofii Immanuela Kanta*. Prešov: Filozofická fakulta, 2018.

⁵ Kyslan, P.: Spor fakúlt a úloha filozofickej fakulty. *Studia Philosophica Kantiana*, 8(1), 2019, pp. 59–73.

⁶ Zákutná, S.: Kant in the Context of 18th Century Philosophy of History. *Studia Philosophica Kantiana*, 8(2), 2019, pp. 35–44.

⁷ Marchevský, O.: *Kant v Rusku (ne)milovaný*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2020.

multikulturalizmus [Kant's *Cosmopolitan Education as a Reaction to Multiculturalism*]⁸ in the proceedings of the conference of the Slovak Philosophical Association of the Slovak Academy of Sciences opens another topic of the project, namely, the philosophy of education. The connection between history, culture and education systematizes and clarifies here some of Kant's views and transmits them to today's multicultural reality.

Eva Zelizňaková, who focuses on Kant's philosophy of law and its explanation for today's world, published, in 2020, the article *Súčasná kríza medzinárodného práva vo svetle Kantovej právnej filozofie* [The Current Crisis of International Law in the Light of Kant's Legal Philosophy]⁹. The paper is a response to the current crisis of the international community and international law, which is just one of the many consequences of the ongoing crisis caused by the corona virus pandemic. Tensions between political liberalism, based on individual freedom and equal opportunities within the rule of law, and the economic liberalism of the globalized market require a revision of the fundamental ideas of Kant's legal philosophy and his system of public law in order to remove its instrumentalist distortions.

Peter Kyslan in the article *Kresťanstvo a modely filozofie dejín* [Christianity and Models of the Philosophy of History]¹⁰ presents the important place of theology in the concepts of the philosophy of history of Voltaire, Hegel and Kant and shows that functionality of models of the philosophy of history would be very problematic without a super-personal principle. The paper attempts to show that the Christian evaluation of history and the modern evaluation of subject create conditions for the formation of the philosophy of history.

In 2021, Sandra Zákutná's paper *Kant on Teaching Philosophy and Education in a Cosmopolitan Manner*¹¹ from the 13th International Kant Congress was published. It focuses on Kant's ideas on education and tries to show how they correspond with his vision of cosmopolitanism. The aim of education, also in the form of teaching philosophising, is related to the idea of approaching cosmopolitan condition as a future-oriented project based on human beings represented by moral culture.

⁸ Kyslan, P.: Kantova kozmopolitná výchova ako reakcia na multikulturalizmus. In: *Filozofia, vzdelanie a kultúra vo výzvach súčasnosti*. Bratislava: Slovenské filozofické združenie, 2020, pp. 27–34.

⁹ Zelizňaková, E.: Súčasná kríza medzinárodného práva vo svetle Kantovej právnej filozofie. *Studia Philosophica Kantiana*, 9(1), 2020, pp. 43–52.

¹⁰ Kyslan, P.: Kresťanstvo a modely filozofie dejín. *Acta Patristica*, 11(22), 2020, pp. 92–101.

¹¹ Zákutná, S.: Kant on Teaching Philosophy and Education in a Cosmopolitan Manner. In: Himmelmann, B. and Serck-Hanssen, C. ed. *The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2021, pp. 1661–1666.

Ondrej Marchevský published the paper *Kantiana in "Voprosy filosofii"*¹² in the important Russian journal *Voprosy filosofii*, which examines the reflections of Immanuel Kant's legacy in the particular Russian academic and intellectual environment. Another of Marchevský's articles, *Ako môže byť poznanie a morálka slobodné? Alebo L.M. Lopatin o filozofickom odkaze I. Kanta* [How can knowledge and morality be free? Or L.M. Lopatin on I. Kant's Philosophical Legacy]¹³, tries to evaluate Lopatin's characterization of Kant's moral theory in the overall history of ethical thinking. In the same year, he also published the paper *K jubileu Kanta inak alebo Kant „na hranici“ symbolizmu A. Belého* [On Kant's Anniversary in a Different Way or Kant "on the Border" of A. Belij's Symbolism]¹⁴ that attempts to disrupt the usual approach to interpreting Kant's philosophical legacy.

A new member of the research team, Lukáš Švihura published the article *Postmoderná morálka a Kantova etika* [Postmodern Morality and Kants Ethics]¹⁵ in which he deals with the characteristic features of postmodern morality, which the author captures through its observers from the ranks of postmodern philosophy, sociology and aesthetics. He emphasizes the character of postmodern morality through the opposing aspects of morality found in *The Critique of Practical Reason* and in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*.

Marek Stachoň is another long-term member of the research team of Kantian projects in Prešov. For several years, he has been strongly engaged in Kant's social theory. He published the paper *Kant a problém vzťahu štát a občan* [Kant and the issue of the relationship between the state and citizen]¹⁶ providing an analysis of the nature of the relationship between the state and citizens in Kant's philosophy and focusing on the positions they have towards each other. He is also the author of *Enlightenment and Social Progress – Back to the Enlightenment*¹⁷ in which he aims to review the issue and return to the roots of reflection on the meaning of enlightenment and progress focusing on Kant and

¹² Marchevský, O.: Kantiana "Voprosy filosofii". *Voprosy filosofii*, 8, 2021, pp. 197–209.

¹³ Marchevský, O.: Ako môže byť poznanie a morálka slobodné? Alebo L.M. Lopatin o filozofickom odkaze I. Kanta. In: *Etické myslenie minulosti a súčasnosti (ETPP 2020/22): etika v 19. a 20. storočí*. Prešov: Filozofická fakulta, 2021, pp. 219–231.

¹⁴ Marchevský, O.: K jubileu Kanta inak alebo Kant „na hranici“ symbolizmu A. Belého In: *Myslieť inak – iné v myslení: zborník vedeckých príspevkov*. Bratislava: Slovenské filozofické združenie, 2021, pp. 83–94.

¹⁵ Švihura, L.: Postmoderná morálka a Kantova etika. *Studia Philosophica Kantiana*, 10(2), 2021, pp. 21–41.

¹⁶ Stachoň, M.: Kant a problém vzťahu štát a občan. *Studia philosophica Kantiana*, 10(1), 2021, pp. 67–86.

¹⁷ Stachoň, M.: Enlightenment and Social Progress – Back to the Enlightenment. *Studia z histórii filozofii*, 4(12), 2021, pp. 43–62.

Rousseau who both think about the question of social progress differently from their contemporaries.

The project and its results bear the strong mark of Professor Ľubomír Belás, who is now retired, but most of the members of the research team were his students and later colleagues. The natural inclination to topics of Kant's practical philosophy of the individual researchers, in accordance with their research focus, represents the concretization of Professor Belás' ideas. The orientation of individual project members in the fields of history, politics, social theory, law, culture, education, ethics and history of philosophy represented by their participation in and organization of scientific events as well as their publications give hope that the project *Kant and the Philosophy of History* has been successful. Further research on Kant's legacy will be elaborated by another VEGA research project focused on Kant's practical philosophy scheduled for the years 2022–2024.

Bibliography

- BELÁS, Ľubomír, BELÁSOVÁ, Ľudmila, 2018. Reflexionen der Philosophie Kants in der Slowakei 1945-1989. *Studia Philosophica Kantiana*, 7(1), pp. 30–55. ISSN 1338-7758.
- KYSLAN, Peter, 2018. *Fenomén kultúry vo filozofii Immanuela Kanta*. Prešov: Filozofická fakulta. ISBN 978-80-555-2109-1.
- KYSLAN, Peter, 2018. Immanuel Kant a kultúrny rozmer spoločnosti. In: *Sofia: Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich*. Rzeszów: Uniwersytet Rzeszowski, pp. 133-139. ISSN 1642-1248.
- KYSLAN, Peter, 2019. Spor fakúlt a úloha filozofickej fakulty. *Studia Philosophica Kantiana*, 8(1), pp. 59–73. ISSN 1338-7758.
- KYSLAN, Peter, 2020. Kantova kozmopolitná výchova ako reakcia na multikulturalizmus. In: *Filozofia, vzdelanie a kultúra vo výzvach súčasnosti*. Bratislava: Slovenské filozofické združenie, pp. 27–34. ISBN 978-80-973092-4-4.
- KYSLAN, Peter, 2020. Kresťanstvo a modely filozofie dejín. *Acta Patristica*, 11(22), 2020, pp. 92–101. ISSN 1338-3299.
- MARCHEVSKÝ, Ondrej, 2020. *Kant v Rusku (ne)milovaný*. Červený Kostelec: Pavel Mervart. ISBN 978-80-7465-446-6.
- MARCHEVSKÝ, Ondrej, 2021. Ako môže byť poznanie a morálka slobodné? Alebo L.M. Lopatin o filozofickom odkaze I. Kanta. In: *Etické myslenie minulosti a súčasnosti (ETPP 2020/22): etika v 19. a 20. storočí*. Prešov: Filozofická fakulta, pp. 219–231. ISBN 978-80-555-2638-6.

- MARCHEVSKÝ, Ondrej, 2021. K jubileu Kanta inak alebo Kant „na hranici“ symbolizmu A. Belého In: *Myslieť inak – iné v myslení: zborník vedeckých príspevkov*. Bratislava: SFZ, pp. 83–94. ISBN 978-80-973092-6-8.
- MARCHEVSKÝ, Ondrej, 2021. Kantiana “Voprosov filosofii”. *Voprosy filosofii*, 8, 2021, pp. 197–209. ISSN 0042-8744.
- STACHOŇ, Marek, 2021. Enlightenment and Social Progress – Back to the Enlightenment. *Studia z histórii filosofii*, 4(12), pp. 43–62. ISSN 2083-1978.
- STACHOŇ, Marek, 2021. Kant a problém vzťahu štát a občan. *Studia philosophica Kantiana*, 10(1), pp. 67–86. ISSN 1338-7758.
- ŠVIHURA, Lukáš, 2021. Postmoderná morálka a Kantova etika. *Studia Philosophica Kantiana*, 10(2), pp. 21–41. ISSN 1338-7758.
- ZÁKUTNÁ, Sandra, 2018. Politická filozofia Immanuela Kanta. In: *Sofia: Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich*. Rzeszów: Uniwersytet Rzeszowski, pp. 141–151. ISSN 1642-1248.
- ZÁKUTNÁ, Sandra, 2019. Kant in the Context of 18th Century Philosophy of History. *Studia Philosophica Kantiana*, 8(2), pp. 35–44. ISSN 1338-7758.
- ZÁKUTNÁ, Sandra, 2021. Kant on Teaching Philosophy and Education in a Cosmopolitan Manner. In: Himmelmann, B. and Serck-Hanssen, C. ed. *The Court of Reason: Proceedings of the 13th International Kant Congress*. Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 1661–1666. ISBN 9783110700701.
- ZELIŽŇAKOVÁ, Eva, 2020. Súčasná kríza medzinárodného práva vo svetle Kantovej právnej filozofie. *Studia Philosophica Kantiana*, 9(1), pp. 43–52. ISSN 1338-7758.

The article is an outcome of the research project VEGA 1/0280/18 *Kant and the Philosophy of History* supported by the Ministry of Education, Science, Research and Sport of the Slovak Republic.

doc. Mgr. Peter Kyslan, PhD.

University of Prešov

Prešov, Slovakia

peter.kyslan@unipo.sk

ORCID: 0000-0003-4140-6536

doc. Mgr. Sandra Zákutná, PhD.

University of Prešov

Prešov, Slovakia

sandra.zakutna@unipo.sk

ORCID: 0000-0001-6604-9374

Štefan
Haško

Recenzia knihy *Kantov pojem vznešeného*

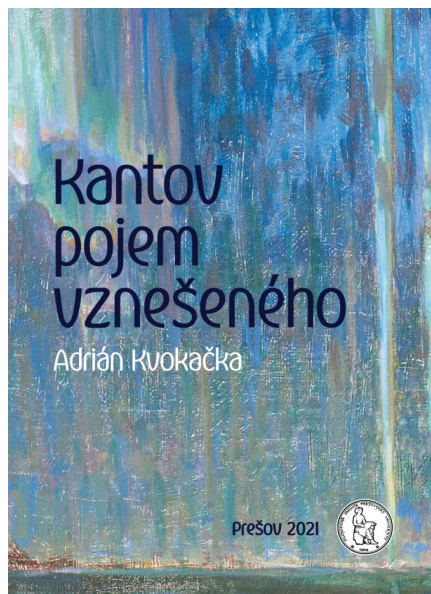
KVOKAČKA, Adrián, 2021. *Kantov pojem vznešeného*. Prešov: FF PU v Prešove. 156 s. ISBN 978-80-555-2743-7.

Na úvod trochu obrazne.

Kantovská vedecká obec, to pochopiteľne nie je žiaden malý útvar, ale takpovediac veľkomesto. Územie s mimoriadne úrodnou pôdou a bohatou históriou, lákajúce zvedavcov dokonca aj z tých najvzdialenejších oblastí.

Veľkomesto, ktorým, žiaľ, iba pred niekoľkými týždňami otriaslo nečakané ticho. Už nie je počuť a nebude už možné počuť hlas profesorky Jany Soškovej, významnej osobnosti, ktorá svet estetiky, filozofie a učiteľstva vlastne opustila iba vtedy a jedine preto, že opustila svet.

Naopak, za radostnú novinku práve v slovenskej štvrti tohto veľkomesta môžeme nesporne považovať jeden nový knižný prírastok. Volá sa *Kantov pojem vznešeného*, má 155 strán, váži 217 gramov, ale zaváži omnoho väčšmi. Zaváži iste nielen preto, že v tejto štvrti podľa doposiaľ zachovaných zmienok vlastne nemá obdobu. Ako totiž autor uvedenej monografie Adrián Kvokačka faktograficky a hneď v *Predslove* uvádza, ide o „... prvú knihu, ktorá sa v našom



prostredí Slovenska cielené venuje problému Kantovej koncepcie kategórie vznešeného“ (s. 6). O komplexnosti takéhoto odhodlania pritom svedčí (aj) to, že k analýzám modelu vznešeného, koncipovaného v Kantovej „neskoršej“ knihe *Kritika súdnosti*, vedie pomerne dlhá cesta, zodpovedajúca takmer tretine vedeckovýskumnej časti publikácie.

Zachovávajú chronológiu (tému prislúchajúcich) Kantových prác, t. j. sledujúc najskôr *Pozorovania o pociť krásneho a vznešeného* (v úvodnej kapitole) a pokračujúc Kantovými dielami z *kritického obdobia* (v rámci nasledujúcich kapitol), autor dôsledne „mapuje“ Kantovu kategóriu vznešeného, realizujúc zároveň „výpočet“ jej premien a podržaných súvislostí vo viac či menej zjavnom vývoji Kantovho myslenia. Uvedeným naznačujem, že na pozadí autorovho teoretického záujmu o Kantovo vznešené (nevynímajúc, a dokonca objavujúc jeho kontextuálnu rovinu) sa v pomyselnom, druhom pláne čitateľovi odкрývajú hlbšie vzájomné vzťahy a väzby medzi Kantovými dielami či závermi. Na pozadí realizovaných cieľov, analýz a polemík sa zároveň konštituuje (monumentálny) obraz o teoretickom diskurze (najmä a nielen) Kantovho vznešeného, ktorý je v texte zastúpený interpretačnými závermi napr. Guyera, Soškovej, Pillowa, Rogersona, Wenzela, Zátku, Lyotarda a. i.

Pre tých, ktorí osobne poznajú doktora Kvokačku (príp. jeho práce), nevyznie prekvapivo moje konštatovanie, že výsledná monografia je svedectvom neuponáhľaného, dokonca rokmi prevereného teoretického záujmu a premýšľania o uvedenej téme. Za taktiež očakávateľnú a vo výslednej práci prítomnú v podobe leitmotívu je možné považovať tzv. *primárnu intenciu* autora, ktorou bol zámer sledovať Kantovo vznešené ako *estetický pojem*. Autor pritom vysvetľuje (s. 55 a 57), že Kantov záujem o *estetické vznešené* je možné sledovať už v jeho *predkritickej* práci, pričom platí, že takéto úsilie sa nemôže *zaobišť bez prihliadania* na Kantove etické vymedzenia vznešeného.

Konkrétne podoby analýzy vznešeného, konštituovaného etickými, estetickými či eticko-estetickými parametrami, sú v monografii zakaždým viazané na jednotlivé Kantove diela, t. j. na *Pozorovania o pociť krásneho a vznešeného*, *Kritiku čistého rozumu*, *Základy metafyziky mravov*, *Kritiku praktického rozumu* a na *Kritiku súdnosti*.

Analyzujúc uvedené a v rámci zvolenej témy takpovediac „úvodné“ Kantove *Pozorovania* (z r. 1764), autor definuje rôzne *podoby* vzťahu estetického a etického, analyzuje miesto (praktického) rozumu vo vznešenom, ontologickú otázku Kantovho subjekt-objektového vymedzenia vznešeného alebo tiež

pomenúva mieru ich konštitučného potenciálu pre estetickú teóriu *kritického obdobia* (s. 10–23). Kapitulu autor uzatvára konštatovaním, že „... dedičstvo *Pozorovaní* sa wpisuje do diskurzu kritického obdobia najmä vďaka odlišeniu krásy a vznešeného v Kantovej ranej etike i estetike, akcentácii ustálených príkladov objektov, ktoré v nás dokážu pocit vznešeného vyvolať a v presadzovaní predstavy o ľudskej dôstojnosti, ktorá znova vstúpi do estetického i etického vysvetlenia tejto kategórie“ (s. 23).

Hoci v *Kritike čistého rozumu* (ktorá je koncepčne sledovaná v druhej kapitole) sa vyskytuje vznešené iba ojedinele a navyše nie v dimenziách *esteticky vznešeného*, Kantov dôraz na *nazeranie* (subjektu) v *transcendentálnej estetike* autor považuje za *klúčový aspekt* pre *vysvetlenie charakteristík estetického stavu subjektu* v *Kritike súdnosti* (s. 24–31). V podobnom duchu v rámci analýz Kantových diel *Základy metafyziky mravov* a *Kritika praktického rozumu* (v tretej kapitole) autor sústreďuje pozornosť na mieru estetického v dominantne etickom myslení a poukazuje „(...) na väzby, ktorými oba texty presahujú hranicu etiky na pole estetiky Kritiky súdnosti“ (s. 32).

Zdanie, podľa ktorého *estetická vznešenosť* nemá v Kantovej druhej *Kritike* významnejšie postavenie, autor prekonáva poukázaním na *estetické vyústenie* uvedenej knihy (s. 42). Vo vzťahu k „povestnému“ Kantovmu *obdivu* a *úcte* voči hviezdnatému nebu (nad ním) a morálnemu zákonu (v ňom) autor vlastne zdôrazňuje (Kantom zachovaných) dištinkciu medzi *obdivom* a *úctou* a konštatuje pritom, že „vonkajší a vnútorný svet sa nám ukazuje vo svojej nekonečnosti a vznešenosti, ale raz ide o nekonečnosť a vznešenosť estetickú, ktorú obdivujeme, inokedy nekonečnosť a vznešenosť etickú, voči ktorej pociťujeme hlbokú úctu“ (s. 43–44).

So zacielením pozornosti na Kantovu analytiku vznešeného v *Kritike súdnosti*, teda v rámci štvrtej – rozsiahlej a záverečnej kapitoly, autor aj tentoraz podnetným spôsobom a dokonca v duchu kantovsky odvážneho myslenia orientuje svoj záujem (o. i.) na to, čo je v intenciách Kantovej logiky úvah nejednoznačné, pravdepodobné alebo možné. V takomto aspekte je štvrtá kapitola „vysporiadaním“ sa s otázkami, akou je napr. miesto *Kritiky súdnosti* v Kantovej *kritickej* filozofii, miesto vznešeného, ale i škaredého v tretej *Kritike* alebo miesto škaredého v mechanizme vznešeného. Revízia *Kritiky súdnosti* v pozícii *mosta* medzi predchádzajúcimi *Kritikami* vedie autora k vysloveniu presvedčenia, že *most* vlastne nie je mostom, ale skôr *rozhladňou*, „... z ktorej pozorujeme a posudzujeme nanovo to, k čomu sa vieme vzťahovať

teoretickým umom alebo praktickým rozumom a pristihovať sa pri tom, že v nás je evokovaný pocit (ne)páčenia sa, osebe nezávislý od záverov umu a rozumu“ (s. 52). Zohľadňujúc jednak problematiku Kantovho objasnenia vznešeného ako *dodatku* (k estetickému posudzovaniu účelnosti prírody), ale zároveň kontextuálnu rovinu vznešeného a štruktúru *Kritiky súdnosti*, autor objasňuje svoju dôveru v dôležitom (a potenciálne dokonca exkluzívnom) postavení vznešeného v uvedenej *Kritike*. Krásne a vznešené totiž autor chápe ako *dve podoby estetického sveta* a (okrem ďalších relevantných argumentov) vysvetľuje, že vznešené (*za istých okolností, s ohľadom na jeho mechanizmus a jeho nabádanie k nášmu transcendovaniu zmyslového sveta*) by mohlo byť v porovnaní s krásou *viac zdôraznené* (s. 54).

Myslím, že osobitú pozornosť si v uvedenom aspekte štvrtej kapitoly zasluhuje najmä autorov záujem o eticko-estetické parametre vznešeného, o (kantovsky prípustné) možnosti vznešeného v umení alebo tiež autorov originálny interpretačný model možnosti uchopiť príslušný model vznešeného ako *pohnútku* pre mravné konanie.

So záujmom o *vnútornú previazanosť estetického s etickým* v rámci Kantovej *Kritiky súdnosti* (s. 58) autor vyslovuje svoje presvedčenie, že „... estetický stav neprerastá do morálneho citu spôsobom, ktorý by ho rušil ...“, t. j. estetický stav (nezainteresovaného subjektu) síce prechádza vnútornou premenou (medzi nepáčením sa a páčením sa, prípadne medzi škaredým a vznešeným), prestupom k etickému však nezaniká (s. 58–59).

Cez prizmu osobných preferencií, t. j. vzhľadom na môj teoretický záujem o Kantovu koncepciu génia alebo všeobecne o umeleckú estetiku, za najcennejšie momenty publikácie považujem (vyššie spomenuté) analýzy možnosti miesta vznešeného v Kantovej koncepcii umenia. Spojitosť vznešeného s umením totiž na jednej strane zakladajú alebo garantujú ojedinelé Kantove explikácie v *Kritike súdnosti*, na strane druhej však oslabujú niektoré charakteristiky v uvedenej knihe, prípadne dedukcie sprevádzajúce jej interpretačné možnosti (s. 67–69, 79–106). Hranica „presahov“ medzi (Kantovým) vznešeným a (Kantovou) koncepciou umenia, neopomínajúc ani príbuznosť príslušného modelu vznešeného s umením 20. a 21. storočia (na s. 7, 105–107), je tu aj tentoraz vytýčená dôsledne a s pozoruhodnou presnosťou.

Na základe pomenovaných vybraných aspektov výskumu Adriána Kvočka je zrejmé, že jeho monografiu považujem za mimoriadne podnetný prínos a inšpiráciu pre príslušný teoretický diskurz.

Premýšľajúc znovu trochu obrazne, ale tentoraz o *Kritike súdnosti* a autorových stanoviskách vo všeobecnosti, nazdávam sa, že príslušná monografia prináša čitateľovi (o. i.) jednak objavenie skrytých, neprebádaných miest Kantovho *estetického sveta* (vrátane miest jeho „genézy“ a „histórie“), ale i dojem, že uvedený svet, ktorý v celku nemožno uchopiť našou obrazotvornosťou, sa teraz rozpína a zároveň umocňuje.

Mgr. Štefan Haško, PhD.

Department of Theory and History of Art

Faculty of Arts, Technical University of Košice

Súkromná škola umeleckého priemyslu filmová, Košice

Košice, Slovakia

etien@etien.sk

ORCID: 0000-0001-5556-4872

Ethical Considerations about Thinking in the Past and Present

Marta
Gluchmanová

Technical University
of Košice

Thinking about the ethical and moral issues which humanity has faced in different periods of society cannot be constantly taken for granted. It is subject to constant development. This applies to all areas of life, including social, political, cultural, and scientific, for example in relation to issues of transhumanism, enhancement, ecology, the environment, artificial intelligence and so on. This was also evidenced by the 23rd international online conference *Ethical Thinking of the Past and Present*, which took place on May 27-28, 2021, entitled *Ethics in the 19th and 20th Centuries*.¹ The event was organized by the *Civic Association Ethica* and was attended by philosophers and ethicists not only from Slovakia but also from the Czech Republic, Poland, Italy and Ukraine. This online meeting dealt with, within several monothematic blocks, the broader context of philosophy and ethics in the 19th and 20th centuries, and also included the period up to the present day. In addition, it focused on the period of development of ethical thinking in Slovakia, Central Europe, as well as other parts of the European continent and the world, especially in relation to the turn of the 19th and 20th centuries (until 1918).

The academic guarantor of the conference, Vasil Gluchman (University of Prešov, Slovakia), stated that the standpoint on many ethical and moral issues within society and humanity is changing and evolving in connection with the scientific and technological progress of the time. Other reflections on the future also testify to this. Questions about the nation, which were fundamental in the 19th century and, to some extent, in the first half of the 20th century, have been replaced by current challenges for the future, for example in the areas of transhumanism, enhancement and artificial intelligence.²

The period of the 19th and 20th century in Slovakia is connected with the

¹ The paper is a result of KEGA project No. 013/PU-4/2019: History of Ethical Thinking in Slovakia.

² Hähnel, M.: Is it 'more normal' to enhance than to restore our nature? *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 7 (3-4), 2017, pp. 105–113.

gradual onset of philosophical and ethical thinking within the next phase of the Slovak national movement. The nation was not only the topic of nationalists from the ranks of politicians, historians, writers, priests or teachers, but also became the topic of the philosophical and ethical reflections of the time.³ Vasil Gluchman in his paper, *Ján Kollár in Masaryk's Reflections at the Turn of the 19th and 20th Centuries*, stressed that T. G. Masaryk paid great attention to Ján Kollár as well as František Palacký, Josef Dobrovský, Josef Jungmann, and Karel Havlíček. Masaryk perceived Kollár's work in the context of formulating his conception of Czech-Slovak reciprocity, which was part of Kollár's lifelong efforts, albeit in the broader context of Slavic reciprocity. In his critique of Kollár, Masaryk also pointed out, for example, the different understandings of humanity in Kollár and Kant. According to Jan Svoboda (Institute of Philosophy, Czech Republic), we can consider Masaryk's philosophical approach to reality to be generally consistent. August Comte's inclination to positivism was characteristic of him. His phenomenalism was originally corrected by Masaryk in the psychology of J.S. Mill. According to the author, a positive starting point for Masaryk's ethics is a combination of these positivist approaches. In *The position and role of ethics in Masaryk's system of sciences*, Svoboda stated that Masaryk's German translation of Hume's book carrying the name *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral von David Hume* (1883) revealed that essential stimuli – which shaped Masaryk's own ideas about ethics – was drawn from David Hume, who was considered the “father of positivism” and in critical confrontation with Kant. Lukáš Švaňa's (University of Prešov, Slovakia) article, *Masaryk, war and humanity*, dealt primarily with an analysis of ethical aspects. The author was also interested in T. G. Masaryk's views on war, revolution and violence in general. Zuzana Danišková (Trnava University, Slovakia) in her presentation, *General education for the teacher: Masaryk's view*, recalled and emphasized the current recommendations of T. G. Masaryk, despite the fact that pedeutology is currently not oriented in the same direction.

What was the state of ethics in Europe and in the world at that time? The subject of critical analysis in Ondrej Marchevský's (University of Prešov, Slovakia) paper, *Kant before the court of Jakov E. Golosovker*, was the appropriateness of the starting points for Kant's evaluation. The subject of the analysis is Golosovker's short but contradictory treatise on Dostoevsky and

³ Krištof, P.: Ethical aspects of the non-romantic thinking of Jonáš Záborský and Štefan Launer. *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 10(3-4), 2020, pp. 146–154.

Kant from 1963. It is the contradiction of Golosovker's evaluations that becomes his central theme. The inconsistency of Kant's special grasp of the *Critique of Pure Reason* and Dostoevsky's novel *The Brothers Karamazov*, which has far-reaching implications for Golosovker. Among other things, morality and values. The rage of the devil in Dostoevsky's novel is plotted by Kant's first critique. The subject of the critical analysis of the paper was the appropriateness of the starting points for Kant's designations, which Golosovker formulates using a narrative close to the war crime drama. On the basis of the selected samples of beliefs and activities of the representative of one branch of the family, namely Leonid Zaklyns'kyi (1850–1890), Oresta Losyk (University of Lviv, Ukraine) presented *Ethical aspects of the philosophical culture of Halychyna in the last third of the 19th century: The activities of Leonid Zaklyns'kyi*. She analyzed how the evolution of value (in particular ethical) beliefs as to the direction of the Ukrainian national revival happened in the last third of the 19th century in Halychyna including dealing with Immanuel Kant's views. Marián Palenčár (University of Prešov, Slovakia) in *Boredom as a necessary condition of the ethical stage in S. Kierkegaard*, pointed out the understanding of the phenomenon of boredom, which is presented on the aesthetic stage. At the same time, he emphasized the role that boredom played in human life in the transition from the aesthetic to the ethical stage. The contribution of Wendy Droženová (Institute of Philosophy, Czech Republic), *R. Tagore's Criticism of Nationalism, Its Contexts, and Humanistic Legacy*, focused on the legacy of Tagore's humanism. Its aim was to overcome religious, national and social differences, in particular through moral and spiritual progress.

Several authors have dealt with reflections on contemporary morality in literature. Peter Káša (University of Prešov, Slovakia) in his paper, *Ethics and forms of involvement in the early poetry of Svetozár Hurban Vajanský*, dealt with the description of the poetic structure and aesthetic parameters of poetic text. In selected poems from the collection of poems *Tatry a more*, he stressed cultural aspects and contextual determination. The author tried to find intersections between artistic presentation and involvement in society. This manifested itself in a rhetorical style, publicity, as well as moral appeal. Ján Kalajtšidis (University of Prešov, Slovakia) in his paper, *Exploring the social issues in J. G. Tajovský's writings*, tried to approach the literary work of J. G. Tajovský through the depicted moral questions. Tajovský is one of the most prominent prose writers and playwrights in Slovakia within a defined period. He presented his views on well-known social issues in the cultural region at the turn of the 19th and 20th centuries. The most sig-

nificant of these themes were alcoholism, war, the morality of the people, as well as materialism. Andrea Klimková (Matej Bel University, Slovakia) stated that the goal of her presented paper, *On freedom, emancipation, and 'women's questions' in the pre-war period in Slovakia*, was to address ethical and philosophical considerations that dealt with the issue of women. These questions were raised by Hana Gregorová. Júlia Polomská (University of Prešov, Slovakia) in her article, *Philosophical-ethical reflections in the work of Dušan Makovický*, provided some details that dealt with the philosophy of L.N. Tolstoy. Similarly, some efforts to identify Dušan Makovický's philosophical and ethical considerations can be observed here.

Some transhumanist authors today, such as J. Savulescu and B.D. Earp, suggest applying chemicals as one of the forms of therapy for people who have problems, for example, in their relationships and, therefore, their lives are not filled with happiness. Zlatica Plašienková and Martin Farbák (Comenius University, Slovakia) presented *The Chemical Future of Relationships: A New Paradigmatic Approach to Human Enhancement?* Their attitude to this was critical. They pointed out that this, at first sight, can deprive people of their natural ability to cope with critical situations in their lives. On the other hand, they could be impoverished by autonomous feelings of happiness and the search for meaning in their lives. The contribution by Jana Bartal (Constantine The Philosopher University, Slovakia) *Artificial intelligence as a challenge for the future?* dealt with artificial intelligence and ethics. She stated that discussions on this topic had already begun in Slovakia. The author tried to point out the positive as well as negative aspects of artificial intelligence. She perceived the issue through an ethical prism. In this context, she recalled the opinion of Isaac Asimov, who established three laws of robotics, which were also adopted in this field. They are based on Kant's categorical imperative, but also on the principle of utility, always in favour of man. In the end, she emphasized the need to define specific ethical relationships to different types of artificial intelligence, where Kant's categorical imperative should generally be applied. However, the specification should be the regulation of the ethical relationship to general intelligence and superintelligence, where Kant's imperative should apply to a limited or full extent. Eva Smolková (Slovak Academy of Sciences, Slovakia) considered whether it was the right decision to incorporate environmental philosophy into the system of bioethics, which meant the realization of environmental ideas. She pursued a perspective of promoting the ideas of environmental responsibility as well as environmental ethics. Her presentation *Where is current environmental thinking headed?* focused on the possibilities for dis-

cussion, which would try to address environmental issues in the context of bioethics, as well as to assess whether these steps would have any benefit for environmental ethics. Inocent-Mária Vladimír Szaniszló (Pontifical University of Saint Thomas Aquinas, Italy) tried to approach and emphasize the demanding work of several experts within the CRISIS 2020/21 project at his university. In his paper, *How invisible emigrants became systems-relevant workers during the first wave of the COVID-19 pandemic: Current state of ethical solution of social and health rights of “mobile” workers of the member states of the European Union*, he also pointed out several solutions for how a common Europe should work in the future.

What was the ethical and moral dimension of upbringing and education, or the teaching of the history of ethics at universities in the past as well as in the present, as well as the most current and pressing ethical and moral issues of the present day? Marta Gluchmanová (Technical university of Košice, Slovakia) believed that the humanities should also play a very important role through a better understanding of human behaviour. Her paper *Ethical challenges for contemporary education* stressed better cooperation between the humanities, as it is also part of the shared responsibility for successfully addressing the challenges of human development as part of the plurality of contemporary education.

Slavomír Lesňák (Masaryk University, Czech Republic) arranged elements of ethical thinking in Bondy's dramatic, fictional, and theoretical work. At the same time, he tried to compare them with his reflections in the Czech-Slovak philosophical environment in his presentation *Ethical aspects in the work of Egon Bondy*. Stefan Konstańczak (Institute of Philosophy, Poland) tried to present a hypothesis that dehumanization of people in concentration camps and this evil is the reason why traditional ethics, including Kantian or neo-Kantian ethics, cannot, to this day, formulate any theory explaining the consequences of the tragic legacy of the past in his presentation *On the Permanency of Evil and the Powerlessness of Ethics in Polish Camp Literature*. The importance of community for living a good life as is perceived by Józef Tischner was presented by Joanna Mysona Byrska (The Pontifical University of John Paul II, Poland) in *Community as the basis of a good human life*. The paper *Selected aspects of ethical thinking of the late Wittgenstein* by Marián Ambrozy (International School of Management, Slovakia) designed to map ethics in the work of the late Wittgenstein.

The papers presented at the conference, as well as the rich discussions that followed, are evidence of a huge shift in relation to ethical and moral issues and issues that have been, and are being, addressed in the Central

European region from the 19th century to the present. While in the past, those themes concerning the existence and future of the nation dominated, at present, philosophers and ethicists in Central Europe are reflecting on ethical and moral issues concerning the existence and future of humanity in general. It is proof that the efforts of previous generations are being reaped in the present.

PhDr. Marta Gluchmanová, PhD.

Technical University of Košice

Prešov, Slovakia

e-mail: marta.gluchmanova@tuke.sk

ORCID: 0000-0003-0945-1740

Doz. Mag. Dr. Georg Cavallar – Universität Wien

Dr. h. c. Prof. PhDr. Rudolf Dupkala, CSc. – Prešovská univerzita v Prešove

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

doc. Mgr. Adriana Jesenková, PhD. – Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

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

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. Jana Sošková, CSc. – Prešovská univerzita v Prešove

prof. Mgr. Vladislav Suvák, PhD. – Prešovská univerzita v Prešove

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