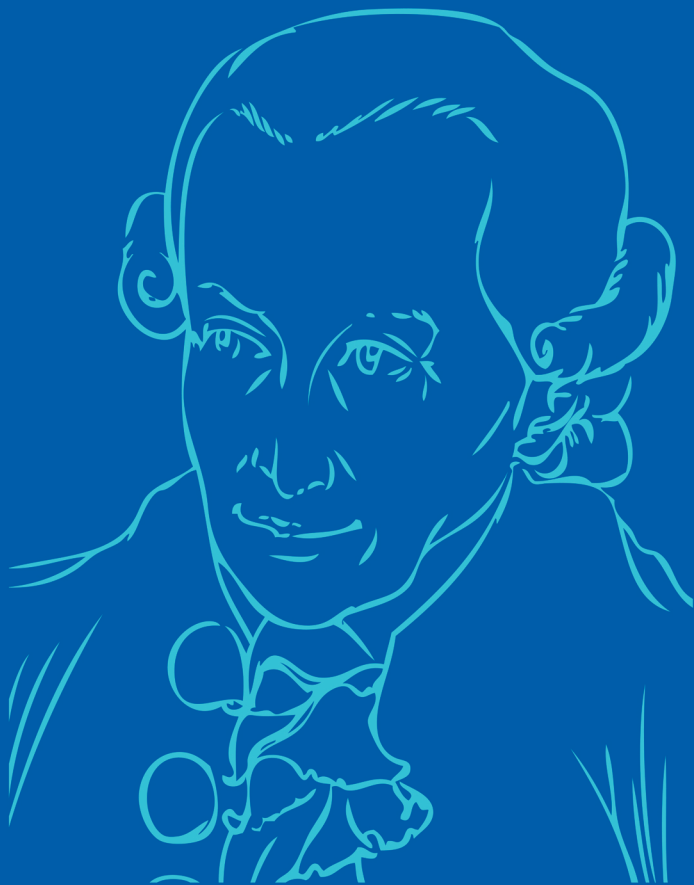




STUDIA PHILOSOPHICA
KANTIANA

filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

1/2023
ročník 12

Redakčná rada: Eugen Andreanský (Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach), †Lubomír Belás (Prešovská univerzita v Prešove), Ľudmila Belášová (Prešovská univerzita v Prešove), †Monique Castillo (Université de Paris-Est, Créteil, Paris), Georg Cavallar (Universität Wien), Maximilian Forschner (Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg), Dieter Hüning (Universität Trier), Heiner F. Klemme (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), Radosław Kuliniak (Uniwersytet Wrocławski), Tomasz Kupś (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), Tair M. Mahamatov (Financial University under the Government of Russian Federation), František Mihina (Prešovská univerzita v Prešove), Lyubov E. Motorina (Moscow Aviation Institute), Martin Muránsky (Filozofický ústav SAV), Sergei A. Nižnikov (Peoples' Friendship University of Russia, Moscow), †Andrzej Noras (Uniwersytet Śląski w Katowicach), †Mária Podhájecká (Prešovská univerzita v Prešove), Milan Portik (Prešovská univerzita v Prešove), Ursula Reitemeyer (Westfälische Wilhelms-Universität Münster), Margit Ruffing (Johannes Gutenberg-Universität, Mainz), Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid), Ladislav Sisák (Prešovská univerzita v Prešove), Olga Sisáková (Prešovská univerzita v Prešove), Olga N. Tynjanova (Russian Academy of Science), Mirosław Żelazny (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), Jan Zouhar (Masarykova univerzita v Brne)

Šéfredaktor: Sandra Zákutná

Zástupca šéfredaktora: Peter Kyslan

Výkonný redaktor: Lukáš Arthur Švihura

Grafický dizajn: Ivan Karabinoš

Sadzba: Peter Kyslan

Návrh obálky: Dušan Papp

Jazyková úprava textov v anglickom jazyku: Jonathan Eddy

Vydavateľ:

Prešovská univerzita v Prešove, Ul. 17. novembra 15, 080 01 Prešov, Slovenská republika. IČO: 17 070 775

Adresa redakcie:

Inštitút filozofie, Filozofická fakulta PU v Prešove, Ul. 17. novembra 1, 080 01 Prešov, Slovenská republika

E-mailová adresa: kantiana@unipo.sk

Web: www.unipo.sk/filozoficka-fakulta/instituty-fakultyifi/spk/

Časopis založil v roku 2012 pri príležitosti 15. výročia založenia Prešovskej univerzity v Prešove profesor Lubomír Belás so svojimi spolupracovníkmi. Časopis vychádza s podporou OZ Pro Kantiana.

EV 4620/12 (print)

ISSN 1338-7758 (print)

EV 178/23/EPP (online)

ISSN 2585-7673 (online)

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

Časopis je nepredajný, vychádza dvakrát ročne.

Číslo vyšlo v júni 2023.

Sandra Zácutná

Editoriál 3

Editoriál 4

Štúdie

Jarosław Rolewski

Classical and Coherent Truth in Kant 5

Edvardas Rimkus

The Question of the Limits of Cognition in Kant's Philosophy 19

Róbert Stojka

**Patočkova reflexia Herderovej filozofie dejín na pozadí osvietenstva
a Kantovej filozofie** 34

Rozhľady

Andrea Miškocová

Kantova morálna výchova a jej odkaz pre 21. storočie 52

Recenzie

Katarína Komenská

Kantianism for Animals (Müller, Nico Dario: Kantianism for Animals.
A Radical Kantian Animal Ethic. Cham: Palgrave Macmillan, 2022) 66

Recenzenti 70

Table
of Contents

STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA

1/2023, ročník 12

Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

Sandra Zákutná	
Editorial (SK)	3
Editorial (EN)	4

Articles

Jarosław Rolewski	
Classical and Coherent Truth in Kant	5

Edvardas Rimkus	
The Question of the Limits of Cognition in Kant's Philosophy	19

Róbert Stojka	
Patočka's Reflection on Herder's Philosophy of History against the background of the Enlightenment and Kant's Philosophy (SK)	34

Reflections

Andrea Miškocová	
Kant's Moral Education and its Legacy for the 21st Century (SK)	52

Reviews

Katarína Komenská	
Kantianism for Animals (Müller, Nico Dario: Kantianism for Animals. A Radical Kantian Animal Ethic. Cham: Palgrave Macmillan, 2022)	66
Reviewers	70

Vážené čitateľky, vážení čitatelia,
časopis *Studia Philosophica Kantiana* prináša vo svojom prvom čísle 12. ročníka štyri zaujímavé články. Prvá vedecká štúdia *Classical and Coherent Truth in Kant*, ktorú pripravil Jarosław Rolewski z univerzity Mikuláša Kopernika v Toruni, ponúka skúmanie vzťahu medzi Kantovým chápaním empirickej pravdy a transcendentálnej pravdy, a keďže autor identifikuje istú analógiu medzi Kantovou a Tarského teóriou pravdy, zameriava sa aj na jej objasnenie.

Edvardas Rimkus z Vilnius Gediminas Technical University v štúdii *The Question of the Limits of Cognition in Kant's Philosophy* skúma hranice poznania v Kantovej teoretickej filozofii na pozadí Kantovej rekonštruovanej teórie skúsenosti a rozoberá súvislosti medzi ideou „veci osebe“ a kantovskou koncepciou empirického poznania ako syntézy medzi materiálom zmyslovej skúsenosti a pojmovou formou.

Róbert Stojka z Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach v štúdii *Patočkova reflexia Herderovej filozofie dejín na pozadí osvietenstva a Kantovej filozofie* sa podrobne venuje Patočkovmu rozboru nemeckého osvietenstva so zameraním na Herderovu filozofiu humanity, ktorá, podľa Patočku, stojí na rozhraní medzi dvoma tendenciami filozofie osvietenstva, a to racionalizmom a odklonom od tohto prísneho racionalizmu, ktorý smeruje k obnove európskej duchovnosti založenej na metafyzike.

Text *Kantova morálna výchova a jej odkaz pre 21. storočie* od Andrey Miškocovej je rozhľadom, v ktorom sa autorka zaoberá nad aktuálnosťou Kantových ideí v dnešnej dobe, a to najmä v súvislosti s výchovou a rozvojom mravnej stránky človeka.

Číslo uzatvára recenzia knihy Nica Daria Müllera *Kantianism for Animals. A Radical Kantian Animal Ethic* od Kataríny Komenskej.

Prajem Vám príjemné čítanie.

Sandra Zákutná, jún 2023

Dear readers,

Studia Philosophica Kantiana brings four interesting articles in its first issue of its 12th year. The first paper *Classical and Coherent Truth in Kant* by Jarosław Rolewski of the Nicolaus Copernicus University in Toruń, offers an exploration of the relationship between Kant's understanding of empirical and transcendental truth. Since the author identifies certain analogy between Kant's and Tarski's theories of truth, he also aims to clarify it.

Edvardas Rimkus of Vilnius Gediminas Technical University in *The Question of the Limits of Cognition in Kant's Philosophy* examines the limits of cognition in Kant's theoretical philosophy on the background of Kant's reconstructed theory of experience and discusses the connections between the idea of the "thing-in-itself" and the Kantian concept of empirical knowledge as a synthesis between the material of sensory experience and conceptual form.

Róbert Stojka from the University of Pavol Jozef Šafárik in Košice in his study *Patočka's Reflection on Herder's Philosophy of History against the background of the Enlightenment and Kant's Philosophy* discusses in detail Patočka's analysis of the German Enlightenment with a focus on Herder's philosophy of humanity, which, according to Patočka, stands at the interface between two tendencies of Enlightenment philosophy, namely rationalism and a turnabout from this strict rationalism towards a renewal of European spirituality based on metaphysics.

The text *Kant's Moral Education and its Legacy for the 21st Century* by Andrea Miškocová is a reflection in which the author reflects on the relevance of Kant's ideas in our time, especially in the context of education and the development of the moral side of man.

The issue concludes with a review of Nico Dario Müller's *Kantianism for Animals. A Radical Kantian Animal Ethic* by Katarína Komenská.

I wish you a pleasant reading.

Sandra Zákušná, June 2023

Jarosław
Rolewski

Nicolaus Copernicus
University in Toruń

Classical and Coherent Truth in Kant

Abstract: In this paper I analyse the Kantian notion of truth and his notion of empirical truth (defined classically), which functions on the base empirical level (cognition), transcendental truth (defined coherently), which functions on the meta-level of reason (knowledge), and the relationship between these two levels and respective types of truth. I also show the insufficiency of each of these levels for truth as such and the necessity to combine them. There is a certain analogy here with Tarski's theory of truth and therefore, in the conclusion, I discuss the analogy of the Kantian theory of truth with Tarski's.

Keywords: Kant, Truth, Classical Theory of Truth, Coherent Theory of Truth, Empirical Truth, Transcendental Truth

Abstrakt: V tomto príspevku analyzujem Kantov pojem pravdy a jeho pojem empirickej pravdy (definovanej klasicky), ktorá funguje na základnej empirickej úrovni, transcendentálnej pravdy (definovanej koherentne), ktorá funguje na metaúrovni rozumu, a vzťah medzi týmito dvoma úrovňami a typmi pravdy. Ukazujem tiež nedostatočnosť každej z týchto úrovní pre pravdu ako takú a nevyhnutnosť ich prepájania. Existuje tu istá analógia s Tarského teóriou pravdy, a preto v závere rozoberám analógiu kantovskej teórie pravdy s Tarského teóriou.

Kľúčové slová: Kant, pravda, klasická teória pravdy, koherentná teória pravdy, empirická pravda, transcendentálna pravda

In Kant's philosophy there are two types of truth: truth defined classically as the adequation of cognition and its object counterpart (called empirical truth), and truth understood as the coherence of cognition (part of knowledge) with knowledge as a whole and a system of cognitions (defined as transcendental truth).

With regard to the first of these types of truth, Kant's theory is part of a long philosophical tradition that stems from Aristotle, who is the main author of the definition of truth as adequation. In his *Metaphysics* Aristotle writes:

But on the other hand here cannot be an intermediate between contradictories, but of one subject we must either affirm or deny any one predicate. This is clear, in the first place, if we define what the true and the false are. To say of what is that it is not, or of what is not that it is, is false, while to say of what is that it is, and of what is not that it is not, is true; so that he who says of anything that it is, or that it is not, will say either what is true or what is false; but neither what is nor what is not is said to be or not to be.¹

Besides, already in Plato, one can find similar formulations (Plato, *Cratylus* 385 b2, *Sophist* 263 b, 240-D241). The classical theory of truth is also present in contemporary philosophy and logic.²

The first of these types of truth in Kant functions only on the basic, lower epistemological-ontological level (it can be called the level of understanding (*Verstand*), after the cognitive force that dominates here, although other forces of the subject are also active there: (imagination and sensuality), which, in the epistemological dimension, are the level of cognition as a single cognitive act, and in the ontological sphere – the level of the object as a counterpart of the cognitive act.

The second type of truth (coherence) operates at the “epistemological-ontological” meta-level, which includes the base, empirical, object level. In the epistemological dimension, it is a meta-level of systematic and comprehensive knowledge as a category that is superior to the part of knowledge (cognition), and in the ontological sphere – the level of the world as a totality of possible objects (part of the world). This meta-level, in turn, which includes the base, empirical level, can be defined as the level of reason (*Vernunft*), because it is ‘pure reason’ that is the subjective force whose scope of applicability includes knowledge and the world.

¹ Aristotle, 1928. *The Works of Aristotle*, vol. VIII *Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press, 1011 b 25. See also David, M., 2015. History of the Correspondence Theory. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Accessed: 2023-06-02. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/>

² Tarski, A., 1983. The Concept of Truth in Formalized Languages. In: Tarski, A.; *Logic, Semantics, Metamathematics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, pp. 152–278; Ajdukiewicz, K., 1974. Statements and Their Parts. In: Ajdukiewicz, K.; *Pragmatic Logic*. Dordrecht: Springer, pp. 16–30.

The starting point for Kant's theory of truth is its classical definition, which states that the truth consists in the adequation of cognition with its object: "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".³

This is, however, only the beginning of a path that will lead Kant to far-reaching conclusions on, among other things, the so-called transcendental conditions of classically defined empirical truth, as well as to the definition of a new 'transcendental truth', which he will refer to as the coherent truth.

In order to examine what it consists of and what are – to put it in Kantian terms – the conditions for the possibility of an adequation, which is crucial for the notion of truth on the basic, intellectual level, one has to refer to the most important philosophical method developed by Kant, also used in other areas of his theory, namely "transcendental deduction". This method, according to Kant himself, is a philosophical version of the so-called 'legal deduction', which consists of two methodological steps and which, apart from its name, has nothing in common with logical deduction. Step one is the question: *quid facti?* ('as to the facts'), the second is the question *quid juris?* ('by which law?'). The former question relates to the sphere of legal facts and is meant to establish the legal factual state, while the latter asks 'by which law', i.e. by virtue of what legal rules and principles has the examined legal factual state come into existence (as it refers to what is ready and given in the legal sense).

The philosophical modification of legal deduction, i.e., transcendental deduction, also asks these two questions, but with the intention of detecting and establishing not the juridical conditions for the possibility of a legal fact, but the ontological and epistemological conditions for the possibility of an object present in the experiential world and at the same time of cognising this object.

It turns out, on the path of transcendental deduction, that the empirical truth, classically understood, refers to various conditions of possibility related to the constitution of the object of cognition, arranged hierarchically and forming a complicated theoretical field, within which the adequation of cognition with its specific object may occur. The elements of this path, from the bottom (experience) upwards are; time and space, categories (concepts of the intellect), transcendental schemes,

³ Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, A 58, B 83.

axioms of intuitions, anticipations, analogies of experience, and postulates of empirical thinking. For the sake of brevity, these may be omitted here.

Moreover, in order to speak of empirical truth in the full sense of the word, the ‘negative’ and ‘positive’ conditions, as Kant calls them, must both be fulfilled. The negative ones refer to logical formal conditions (e.g., logical non-contradiction), which constitute a necessary, but insufficient condition for empirical truth.

If some cognition, only the ‘negative’ conditions are met, i.e. is in conformity with the “general and formal laws of understanding” (*Verstand*) and reason (*Vernunft*), this obviously does not yet yield the subjective truth, i.e., truth in the ‘positive’ sense, because the compliance of the content of a given cognition with the cognised object is required for this, and logic itself can never provide such a content, as this content is extra-logical because it is subjective.

Logic, its laws, and principles are admittedly *a conditio sine qua non*, but not a sufficient condition for empirically true cognition, valid not subjectively (exclusively for the subject), but objectively; not for the subjective sensing of the thing, but for the thing itself (objective).

The Kantian notion of empirical truth that relates to a single cognition (a cognitive act or judgement) and its object equivalent and their adequations presupposes a number of conditions that relate to the constitution of the object (listed above), but this does not yet exhaust the catalogue of all its conditions. Other conditions are situated on a higher theoretical level, but still within the basic intellectual level, and they refer to the relationship between the so-called transcendental object (*transzendentaler Gegenstand*) and the ‘transcendental unity of apperception’ (*transzendente Einheit der Apperzeption*) or the transcendental Self, the transcendental subject. This relation determines the ‘transcendental conditions of the possibility of empirical truth’, for, in order for empirical adequation to take place, the conditions of *a priori* and transcendental adequation between the subject (the transcendental Self) and the object (the transcendental object) must already be fulfilled.

The transcendental subject (transcendental unity of apperception) constitutes for Kant the deep structure of the cognitive subject in general, which furthermore includes the empirical subject (the empirical Self) understood as ‘ordinary’, as in the philosophical tradition. The transcendental self, on the other hand, is the impersonal ‘consciousness in general’ expressed in the statement ‘I think’ and controlling all constitutive and cognitive processes, and yet it is supra-empirical, extra-

temporal, and extra-spatial. Although the transcendental subject does not directly participate in experience, it makes experience a possibility.

As for the transcendental object, it is a structure that, in Kant's case, also performs several important functions in the process of constituting the object (for the sake of brevity of the argument, these can be omitted). Moreover, it is clearly distinguished from the empirical object – it is not any concrete object (like an empirical thing), but an 'object in general = X', whereby, under this X, we can each time substitute different content; it is a certain 'matrix' (a form) of every empirical object present in experience and constitutes the basis of its reality.

The concept of the 'transcendental object' in turn refers to the 'thing in itself' (*Ding an sich*). The notion of this transcendental object is not, as Kant claims, freely invented or constructed by the cognitive subject, but it is the notion of something that the subject must inevitably come into contact with on the verge of its cognition. It is therefore a boundary structure, but 'seen' from the side of the subject, from 'inside' the cognition, while its other 'external' and boundary side becomes the thing itself, completely invisible and inaccessible to the subject, an object which can only be thought of (hence the other name 'noumenon', a purely mental entity), but is unknowable. In the process of cognition, the cognitive subject encounters an impenetrable boundary (the thing in itself), and then the transcendental Self comes into action, and adapts it to the cognitive capabilities of the subject that result from its finitude in such a way that it makes it its transcendental subject equivalent (transcendental object) and includes it within the realm of possible experience.

Of course, the transcendental subject can 'only think' of the noumenon, as the finite intellect is 'discursive', which means that its cognition is non-intuitive, that it is 'condemned to thinking' through notions. Discursivity consists in the fact that the intellect cannot 'see' anything in its own intuition, of which it is deprived by virtue of its finitude, but it can 'think' something through concepts (in this case, a noumenon) based on the content provided to it by different kinds of intuitions.

The cognitive subject adapts the thing-in-itself to its own finitude and discursivity in such a way that its transcendental part (the transcendental I) relates – in a primordial and *a priori* relation that goes beyond time, beyond space, and beyond empiricism – directly to the thing-in-itself, and interprets it (thinking) as something given, positive, and borderline for the subject, that is, as a transcendental object present in experience. In this way, the transcendental subject and the transcendental object 'contact'

each other and determine the transcendental relationship as two equal transcendental poles, within which object constitution will be possible and within which only the empirical adequation of cognition with its object, i.e., the empirical truth, will become possible.

In order for the empirical adequation of a particular cognition, with its corresponding object to take place, the *a priori* and transcendental adequation of the subjective side (the transcendental Self) with the object side (the transcendental object) must be created (logically). This transcendental adequation (*a priori*, supra-empirical), is primordial, permanent, unchanging, and necessary, so there can be no question here of any inconsistency. The lack of adequation of cognition and its object, i.e., falseness, may occur only in the space of cognition, while transcendental adequation is not cognitive and, consequently, is not subject to the qualification of truth. Thus, since the transcendental relationship: transcendental subject – transcendental object cannot be defined as a kind of veritative relationship, and yet is essential for the truth, Kant defines it only as “the transcendental condition of the possibility of empirical truth”. Although this relation is not veritative and cognitive, it nevertheless delimits and enables the ‘playing space’ for empirical truth.

Once the transcendental conditions of the possibility of empirical truth are discovered, transcendental deduction abandons the base intellectual-imaginative-sensory level (for simplicity, I call it intellectual) and enters the higher level of ‘pure reason’ (*reinen Vernunft*). This is due to the limitation of the intellect (*Verstand*) and its insufficiency to achieve the qualities that are constitutive to making a general cognition of such features as universality, necessity, and universal validity.

The intellect as a cognitive force of the subject is finite and limited in its cognitive scope to a certain small fragment of universal experience and never encompasses its entirety; moreover, it is individual, not universal. For Kant, on the other hand, knowledge must be universal (must pertain to all possible experience) and must be ‘universally valid’, i.e., for every possible cognitive subject, and not only for that subject who happens to be cognising. This necessitates the construction of a higher level of reason in relation to the base level.

If we enter the realm of the cognitive power of reason, it is with the knowledge that it is, first, a power quite different from the intellect and, second, situated in a hierarchy of importance higher than the intellect.

The main problem in the area of reason in the context of the theory of truth, which is the focus of this article, is the notion of 'knowledge' (*die Wissenschaft*) or 'science', which is something different from the notion of 'cognition' that operates at the base, intellectual level. If cognition was understood as a single occurrence (or as a set of single cognitions) and was related to a specific object given to the subject in experience (respectively: a set of such objects), then knowledge would denote the universal and infinite totality of all possible cognitions related into a 'system'. Therefore, the scope of applicability of this notion covers only the rational level, just as, analogically, the scope of applicability of the notion of cognition covers only the intellectual level. On the other hand, the totality, the system of possible cognitions (knowledge) is never and cannot be given in experience, nor is it itself any cognition: it is not related to a single thing (or finite set of things), but an infinite number of objects occurring in the field of infinite and universal 'possible experience'.

Knowledge is not a simple collection and mechanical assembly of individual cognitions into a whole. Concrete, specific cognitions become knowledge only when they are incorporated into a 'system', that is, when they are organized into a whole, combined and synthesized by transcendental principles, universal laws, and systemic rules, all established by reason. For Kant, the systemic nature of knowledge is its most important feature. Through the inclusion within the rational system of knowledge, individual cognitions acquire a new epistemological status as parts of knowledge that they do not have at the level of the intellect. At the same time, the whole systemic structure guarantees that cognitions only possible also *a priori* can be included within the system of knowledge.

The concept of knowledge, however, does not mean that the systemic form alone, the rational structure, is knowledge itself; just as, on the other hand, the totality of cognitions (now part of knowledge) is not yet knowledge either. The Kantian notion of knowledge requires that both occur together, in a combination of the transcendental (rational) systemic form (the principles, laws, and relations of the system) and the possible matter of cognition.

Knowledge, on the other hand, as a universal and infinite system of all possible cognitions, requires a foundation on a certain structure of unity which can only be provided by reason in the form of its rational concept, or 'idea'. There are three such ideas in Kant's theory: God, the world, and the soul. They have no object counterparts, which means that the objects of ideas are not objects in the Kantian sense of the term; after all, they

cannot be found within possible experience, nor can any ‘image’ of them be obtained. Ideas, on the other hand, denote certain projects (models) of totalities that are not intellectually attainable at the base level, and these projects have no direct translation into experiential reality.

In the context of the issue of knowledge and truth, the key issue is the idea of the world which for Kant signifies both the project of a ‘systematic totality of cognition’ (i.e., knowledge) and, secondly, the project of “the world in the transcendental sense”, which contains the totality of all possible objects and becomes the object equivalent of knowledge.

As far as the first of these meanings is concerned, the idea of the world constitutes a project (model) of a system of knowledge created by reason, which individual cognitions can only fulfil and adapt to, while they can never transform or change it. For the idea of the world is a structure from a higher level of reason, and it conditions and determines a series of possible cognitive acts (cognitions), and they can never condition it backwards. Kant’s conditioning is always ‘deductive’, i.e., ‘from top to bottom’, never the other way round. This means that individual cognitions must be *a priori* possible to be placed within the rational model of knowledge, to be able to fit into this systemic model, if they are to be cognitively valuable, and if they are to acquire the new and more important epistemological status of ‘part of knowledge’ and be true.

Thus, here we come to the second Kantian notion of truth, i.e., the so-called transcendental truth that occurs only at the level of reason and is defined as the coherence of a particular cognition (at this level already a part of knowledge) with the totality of knowledge, i.e., the system of all possible cognitions. Kant writes: “All of our cognitions, however, lie in the entirety of all possible experience, and transcendental truth, which precedes all empirical truth and makes it possible, consists in the general relation to this”.⁴

“Transcendental truth” is a variant of the coherent definition of truth; it consists, after all, in the relationship and coherence of a particular cognition (part of knowledge) with the system of such cognitions (knowledge) designed in the idea of the world.

Transcendental truth also functions in Kant’s theory as a criterion of classical (empirical) truth, which means that only that cognition of a particular object which has previously fulfilled the condition of a ‘higher’ transcendental truth, i.e., has become part of knowledge and is coherent with the system of knowledge, can also be true in the empirical

⁴ Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*, A 146, B 185.

sense. If some cognition cannot be inscribed in the model of knowledge designed in the idea of the world, does not meet the condition of coherence determined by transcendental truth, and cannot be subjected to principles, laws, and rules designed in the idea of the world (model of knowledge), it does not obtain the status of a part of knowledge and is considered false in the empirical sense, e.g. as a kind of hallucination, fantasy, or 'illusion' without its object equivalent in reality (the world of possible experience).

On the other hand, the mere fulfilment of the condition of transcendental truth by some cognition is not sufficient to recognise its truthfulness. Transcendental truth is a *sine qua non* condition, yet not a sufficient condition: the entire truth requires that the cognition be not only coherent with the system of knowledge at the level of reason, but also that, at the level of the intellect, there exists an object exactly corresponding to this cognition in the field of possible experience, i.e., that it is also true in the empirical (classical) sense.

On the one hand, empirical truth is *a priori* conditioned by transcendental truth, but on the other hand, this higher form of truth can only have a complementary and auxiliary function to the underlying, lower, but ultimately more important, form of truth: empirical (classical) truth, without which it would become an empty rational construction devoid of meaning.

In order to sum up the findings made so far, we can say that all the epistemological elements of Kant's theory of truth have been revealed by means of transcendental deduction. In the hierarchy of importance, in the order of conditioning that is inverse in relation to the order of discovery (transcendental deduction), they are as follows: first, the most general epistemological condition for the possibility of truth in general is transcendental truth developed at the meta-level of reason. This is the most essential and necessary, but not sufficient, condition. Secondly, also a necessary, but not sufficient condition, which is already situated at the lower, base intellectual level in its transcendental part is the "transcendental condition of the possibility of empirical truth", which is related to the transcendental correlation and adequation of the pole of the subject cognition (i.e., the transcendental Self) and the object pole (the transcendental object). This relation is not cognitive, but only after the transcendental adequation has occurred, can empirical truth occur.

So far, transcendental deduction has played out in the sphere of epistemology, but according to Kant, the next methodological step

must lead into the ontological realm. For the highest form of truth to be possible, i.e., transcendental truth, the conditions of an even more primordial ontological coherence must be met. This is related to the idea of the world, yet not in the epistemological sense discussed so far, but in the ontological sense.

In addition to its epistemological function, the idea of the world also has an ontological function: it also constitutes a transcendental and rational project (model) of all reality, i.e. “the world in a transcendental sense” defined by Kant as “an absolute totality of the sum total of existing things”.⁵ The world constructed in this way is not and can never be given to the cognising subject as an object, for it is an idea itself: “...the absolute whole of appearances is only an idea, since, because we can never project it in an image, it remains a problem without any solution”.⁶

As Kant argues, if we arrive at the idea of the world as a model (project) of knowledge about the world by transcendental deduction, we must also consistently accept the world itself as its object counterpart, and knowledge must be knowledge of something and not an empty structure. The empirical world, the world given to the subject at the level of the intellect, cannot perform such a function because of its lack of universality, necessity, and universal validity.

Therefore, since reason has already constructed a system of knowledge, it must also – if knowledge about the world is not to remain an empty form and a meaningless concept – design a world corresponding to this knowledge, which can only be the “world in the transcendental sense” and “...in the transcendental sense the word ‘world’ signifies the absolute totality of the sum total of existing things”.⁷ The idea of the world in its ontological function makes the absolute totality of all things (the world understood transcendently) constructed in the understanding of reason capable of meeting the requirements of necessity, universality, universal validity, and coherence (designed earlier in the idea of the world understood epistemologically, as a model of knowledge) now in relation to the ontological sphere. This causes all objects included in the transcendental world to acquire a new ontological status as parts of the transcendental world (which they do not have at the level of the intellect), and as such they remain with each other in strictly defined, necessary relationships, which correspond to the relationships between

⁵ Ibid., A 419, B 447.

⁶ Ibid., A 328, B 385.

⁷ Ibid., A 419, B 447.

their cognitions; they also become subject to *a priori* laws and principles, analogous and adequate to those of the principles of knowledge. The ontological base level (intellectual, empirical) is incorporated into the ontological meta-level of the world (rational).

The adequation of knowledge about the world and its counterpart – the world, has an *a priori* and transcendental character because it is discovered in the idea of the world, which initially, in the order of discovery, is a certain systemic form of cognition in its universality, and in the second step it becomes an ontological project of the totality of all the objects of possible experience, impossible to obtain at the level of the intellect. Since the rational structure of principles, laws and relations is the same (in two different dimensions: epistemological and ontological), therefore the adequation of knowledge and the world understood transcendently must be total; more precisely, it is the identity of the same systemic structure. Thus, knowledge and the world represent exactly the same structure, but in two different dimensions: epistemological and ontological.

With regard to the idea of the world, for Kant there is no other reality than the world given in knowledge, we can only access the world through cognition as such; the world of things in themselves is, in principle, completely unknowable and beyond our reach. Furthermore, Kant believes that the ‘idea of the world’ which he presents in his theory has been ‘deduced’ from that structure of knowledge which is ‘mathematical natural science’, while the object equivalent of this knowledge, the world, is the world of natural science.

The imposition of the same systemic structure on knowledge and on the world constitutes the only way, as Kant argues, available to finite and discursive beings of reconciling two quite different realities: reality and knowledge about it. This reconciliation, in turn, can only take place in reason, which does not itself know anything, but which has at its disposal another capacity, that of the so-called understanding (*das Begreifen*). It is an activity proper only to finite rational beings (such as human beings), which enables them to reach and understand ideal objects: God, the world, and the soul, and which takes the place of the cognition of these ‘objects of ideas’ that is impossible for them. The results of this understanding (*begreifen*) are structures called ‘concepts’ (*Begriffen*) of pure reason (‘ideas of reason’), in which design and modelling take place, in the case of ideas of the world: knowledge and the world. Understanding is a capacity that brings us in some way closer to infinite reason (the divine)

and makes such realities available to us, which would otherwise remain forever beyond our reach. Understanding makes us able to transcend our own finiteness and limitation and to conceptually 'produce' (design and model) that which is unattainable in experience, and which only experience makes possible.

If we compare the two forms of truth present in Kant, it is clear that they are concepts from different theoretical levels. Transcendental truth is present at the level of reason, while empirical truth is present at the base level of the intellect. Empirical truth has a finite and concrete character; it concerns 'this' specific cognition of a specific cognitive subject and the relationship (adequation) of this cognition with the object. Therefore, it always concerns what is real, objective, and given to some subject.

Transcendental truth, on the other hand, is not limited to what is given, real, and cognised by a particular subject; its reach is universal, infinite, and universally valid (for every possible subject), but only in connection with empirical truth.

Both of these notions of truth, limited in their applicability to their level and related to the different authorities of the subject are, however, separately insufficient and incomplete; truth as such therefore requires a combination of these two forms (structures), incorporation of the empirical level into the rational level, and a certain 'determination' to which the lower and underlying empirical truth is subjected by the higher and transcendental truth, while preserving their theoretical distinctness.

Moreover, both coherent truth, understood as transcendental truth, and empirical truth defined classically still require, according to Kant, an additional foundation and conditioning; as far as empirical truth is concerned, it is subject to a 'transcendental condition'. Transcendental truth, on the other hand, as coherence of the epistemological type, is conditioned by the logically prior ontological coherence and, in addition, by the transcendental, metaphysical, structural unity of the world (in the transcendental sense), and the system of knowledge developed by reason in the idea of the world. Only all these factors together, and put in a certain hierarchical order, can give us a fairly complete picture of Kant's theory of truth.

Kant's theory of two types of truth: empirical (adequation) and transcendental (coherence) that operate on two different levels is, in my view, somewhat analogous to Tarski's theory of truth. In Tarski's conception,⁸ there are also two theoretical levels: object language and metalanguage.

⁸ Tarski, A., 1983. *The Concept of Truth in Formalized Languages*.

The expressions of object language refer to extralinguistic objects, while metalanguage contains the names of the expressions of the object language. Thus, in Tarski's theory, the meta-language sentence "The Sun is a star" is fulfilled (true) only if the object Sun is a star.

The Kantian empirical level would have a function analogous to object language in Tarski's theory, and the rational meta-level would have a role similar to metalanguage in Tarski's. Of course, there are also differences. The main one is that in Tarski's theory both levels are linguistic, whereas in Kant's they are not linguistic but 'epistemological-ontological'. Let us bear in mind that Tarski argues that a rigorous theory of truth can only be constructed for languages that are formalised. Thus, while for Kant, the rational meta-level includes the empirical, base level, in Tarski's conception, the object language of the formalised theory under consideration is to be dissociated from the metalanguage. These are two separate languages, so one can speak here more of a translation of the object language into the metalanguage. In spite of this, however, both philosophers share the idea that a precise distinction between levels is necessary, i.e., that one level – the object language in Tarski's case and the empirical level in Kant's – is not sufficient for truth. Operating at this level alone cannot ensure truth, and so one must resort to a second level: metalanguage in the case of Tarski's theory and the meta-level of reason in Kant's. Therefore, it is this idea, I believe, despite all philosophical and historical differences, that brings these two theoretical positions together.

Bibliography

- Ajdukiewicz, K., 1974. Statements and Their Parts. In: Ajdukiewicz, K.: *Pragmatic Logic*. Dordrecht: Springer, pp. 16–30. ISBN 978-90-277-0326-2.
- Aristotle, 1928. *The Works of Aristotle*, vol. VIII *Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press.
- David, M., 2015. History of the Correspondence Theory. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Accessed: 2023-06-02. ISSN 1095-5054. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/>
- Heidegger, M., 1967. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe, Bd. 25. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. ISBN 978-3-465-02819-2.

- Heimsoeth, H., 1924. Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. *Kant Studien*, 29, p. 121.
- Jaspers, K., 1959. *Die großen Philosophen*, Bd. I. München: R. Piper & Co. ISBN 978-3492013154.
- Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-0521657297.
- Kant, I., 1968. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften. In: Kant, I.: *Kant Werke*, Akademie Textausgabe, Bd. IV. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kern, I., 1964. *Husserl und Kant*. Den Haag: Springer. ISBN 978-90-247-0249-7.
- Plato, 1921. *Cratylus*. Plato in Twelve Volumes, Vol. 12. Translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.
- Plato, 1921. *Sophist*. Plato in Twelve Volumes, Vol. 12. Translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA: Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.
- Rolewski, J., 2021. Empirical Truth in The Critique of Pure Reason. *Studia Philosophica Kantiana*, 10(2), pp. 5–20. ISSN 1338-7758.
- Siemek, M., 1984. *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. ISBN 978-3-7873-0580-3.
- Tarski, A., 1983. The Concept of Truth in Formalized Languages. In: Tarski, A.: *Logic, Semantics, Metamathematics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, pp. 152–278. ISBN 978-0-915144-75-4.

prof. dr hab. Jarosław Rolewski

Nicolaus Copernicus University in Torun
Faculty of Philosophy and Social Sciences
Institute of Philosophy
Torun, Poland
jaroslaw.rolewski@umk.pl
ORCID ID: 0000-0003-3389-5966

Edvardas
Rimkus

Vilnius Gediminas
Technical University

The Question of the Limits of Cognition in Kant's Philosophy

Abstract: The article examines the question of the limits of cognition arising in Kant's theoretical philosophy, expressed by the concepts of "thing in itself", "noumenon", "transcendental object", and others. The conception of cognitive limits is analyzed within the context of Kant's reconstructed theory of experience. The links between the idea of the "thing in itself", and the Kantian concept of empirical knowledge as a synthesis between the material of sensory experience and the conceptual form are discussed. The concept of "metaphysical nominalism" is introduced in the interpretation of Kant's theory of knowledge, and certain social aspects are brought into the theory of transcendental consciousness, which is important in Kant's conception of experience. Epistemological and ontological aspects of Kant's comprehension of the limits of cognition are distinguished by analyzing Kant's understanding of natural science and metaphysical cognition.

Key words: Apriorism, Thing in Itself, Metaphysical Nominalism, Experience, Cognition, Transcendental Consciousness

Abstrakt: Článok sa zaoberá otázkou hraníc poznania, ktoré sa objavujú v Kantovej teoretickej filozofii a ktoré sú vyjadrené pojmi „vec osebe“, „noumenon“, „transcendentálny objekt“ a inými. Koncept hraníc poznania je analyzovaný v kontexte Kantovej rekonštruovanej teórie skúsenosti. Rozoberajú sa súvislosti medzi ideou „veci osebe“ a kantovskou koncepciou empirického poznania ako syntézy medzi materiálom zmyslovej skúsenosti a pojmovou formou. Do výkladu Kantovej teórie poznania sa zavádza pojem „metafyzický nominalizmus“ a do teórie transcendentálneho vedomia sa vnášajú niektoré sociálne aspekty, ktoré sú dôležité v Kantovej koncepcii skúsenosti. Epistemologické a ontologické aspekty Kantovho chápania hraníc poznania sa rozlišujú na základe analýzy Kantovho chápania prírodovedného a metafyzického poznania.

Kľúčové slová: apriorizmus, vec osebe, metafyzický nominalizmus, skúsenosť, poznanie, transcendentálne vedomie

Introduction

The main reasons that complicate the interpretation of Kant's philosophy and determine the controversial interpretations of its various elements are – (1) extremely complicated and confusing interrelationships between Kant's various conceptions and the issues he examines; (2) the polysemy and/or multifacetedness of some of Kant's key concepts. When reconstructing Kant's philosophical theories, one not only has to clarify the obscure areas of his theories caused by the specific terminology used by Kant and the historical distance of his texts, which requires attention to the differences between Kant's cultural world and ours, but also to unify separate elements of Kant's philosophy into a harmonious system – and Kant's works provide different possibilities for this connection. Such difficulties are inevitably encountered when examining the issue of cognitive limits that arises in Kant's theoretical philosophy,¹ for the understanding of which it is important to clarify Kant's intentions in creating the project of transcendental metaphysics, as well as to understand Kant's views on transcendent (speculative) metaphysics and his specific understanding of the relationship between theoretical and practical reason, Kant's theory of experience, etc.

The historical reception of the concept of the “thing in itself”, which expresses the Kantian issue of the limits of cognition, was extremely complicated and controversial. It can be noticed that, in the discussion about this idea of Kant's, which lasted for more than two centuries, the main tendency was to transform and even eliminate this concept in one way or another, arguing variously for the pointlessness, absurdity, contradiction, and unnecessaryness of this concept.² A considerable number of authors

¹ The question of the limits of cognition arises in Kant's theoretical philosophy, which is best represented by Kant's main and most famous philosophical work *Critique of Pure Reason* [1781/1787]. Also important from this point of view are *Prolegomena* [1783] and *Metaphysical Foundations of Natural Science* [1786]. Kant's theoretical philosophy deals mainly with various questions of metaphysics and epistemology and can be conditionally distinguished from those philosophical texts by Kant which deal with ethics, aesthetics, anthropology, law, religion, and other questions.

² The tradition of the rejection of Kantian idea of the “thing in itself” dates to the 18th century. Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) should be mentioned here first, who sees a contradiction in Kant's theory: to describe an empirically inaccessible transcendental object (or the thing in itself) by means of empirical knowledge – using the principle of causality; see: Jacobi, F. H., 2019. *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. Other critical arguments were made in the works of Salomon Maimon (1752–1800) and Gottlob Ernst Schulze (1761–1833). The tradition of criticism of the idea of a thing in itself

who tried to integrate the concept of the “thing in itself” or in some way keep it in the center of Kant’s theoretical philosophy did not avoid simplifications of it. This can be said about the conception of this Kantian idea formulated in Marburg Neo-Kantianism. The concept of the “thing in itself” is reintroduced into philosophical discourse within the Marburg school of philosophy, where it acquires a positive connotation, primarily as a regulative idea that expresses the epistemological ideal of science, namely, to fully comprehend the reality.³ However, such an approach does not sufficiently consider the ontological aspects of Kant’s theory of knowledge, which undoubtedly exist – after all, Kant names the noumenon as the cause of the phenomenon. Among the Marburg theorists, only E. Cassirer’s works⁴ do not stray too far from Kantian argumentation regarding the limits of cognition; besides, this author sought to harmonize Kant’s epistemology with the achievements of modern science (e.g., relativity theory and quantum physics). The fact that there are controversial interpretations and evaluations of the Kantian concept of the limits of cognition is not surprising considering the great progress of natural and other sciences, which Kant himself witnessed. Seeing the progress of natural sciences, which demonstrate their practical effectiveness in various situations, Kant’s philosophizing about some kind of limits of cognition may seem strange and absurd. In contemporary philosophical debates, two interpretive directions can be distinguished on the question of the thing in itself: some authors⁵ see certain ontological aspects of this idea, others⁶ epistemologize this concept of Kant’s, believing that it is just a certain idea of thinking or a principle of knowledge, a concept that does not correspond to anything real in the world, a concept that does not denote real object.

is continued in the works of classical German idealism authors: Fichte, Schelling and Hegel.

³ According to Cohen, all knowledge is limited or partial, and the thing in itself is *the ideal* of complete or total knowledge of reality, which scientific knowledge seeks to realize; see in: Cohen, H., 1885. *Kants Theorie der Erfahrung. Zweite neubearbeitete Auflage*. Berlin: Dümmler.

⁴ An informative text about this is: Pollok, K. 2010. The “Transcendental Method”. On the Reception of the Critique of Pure Reason in Neo-Kantianism. In: Guyer, P., ed.: *The Cambridge companion to Kant’s Critique of pure reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁵ Adams, R., 1997. Things in themselves. *Philosophy and Phenomenological Research*, 57(4), pp. 801–825. Langton, R., 1998. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Oxford University Press.

⁶ Allison, H., 2004. *Kant’s Transcendental Idealism. Revised and enlarged Edition*. New Haven and London: Yale University Press; Bird, G., 2006. *The Revolutionary Kant. A Commentary on the Critique of Pure Reason*. Illinois: Carus publishing.

The article⁷ examines the conception of the limits of cognition, which can be reconstructed in Kant's theory of experience, focusing on the Kantian understanding of external experience based on sensory observation of objects. In his theory of experience, Kant introduces two fundamental distinctions: between sensibility and understanding; another being between the thing-in-itself and phenomenon. The first distinction supports apriorism – the specific epistemological theory of Kant. The second distinction (between the thing-in-itself and phenomenon, or the noumenon and the phenomenon) allows Kant to reflect on the limits of cognition of natural science or what we would now call experimental mathematical natural science and metaphysics as speculative cognition. Both distinctions in Kant's theory of experience are closely related. The aim of this study is to formulate several preliminary insights into the Kantian understanding of the limits of cognition, which could be tested, developed, and/or transformed in further research. This text does not engage in a polemic with existing interpretations of the idea of the “thing-in-itself” (although some of them are inevitably relied upon), but only aims to highlight certain epistemological and ontological aspects of it.

The theoretical context of Kantian conception of experience

The Kantian concept of experience (*Erfahrung*) expresses a specific understanding⁸ of empirical cognition or mathematical-experimental cognition of nature. This demonstrates the difference between perceptual judgments and judgments based on experience introduced by Kant. Judgments that express direct sensory perceptions are described by Kant as subjective perceptual judgments (*Wahrnehmungsurteil*), while judgments that express objective facts and can be verified intersubjectively are characterized by Kant as judgments based on experience (*Erfahrungsurteil*), for example, ‘the sunlight is the cause of the stone's warmth’ – a judgment based on experience.⁹ From the perspective of contemporary natural science, Kant's judgments based on experience can be interpreted as hypotheses that still need to be tested through empirical (e.g. experimental) research.

⁷ The article was prepared on the basis of a presentation of the same title, which was delivered on September 9th, 2021, at the academic conference ‘Immanuel Kant and His Epoch: Philosophical, Historical, and Cultural Contexts’. The conference was organized by Klaipėda University and the Immanuel Kant Library of Klaipėda.

⁸ Kant, I., 1997. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Hamburg: Meiner, p. 9.

⁹ Kant, I., 1920. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Leipzig: Meiner, pp. 57–58.

Kant distinguishes three types of judgments in his *Critique of Pure Reason*: *a posteriori* judgments, analytic judgments, and synthetic *a priori* judgments. Judgments based on experience can be treated as analogous to *a posteriori* judgments. In Kant's theory of experience, categories, space, time, and schemes are perceived as *a priori* concepts that also serve as basic elements for empirical knowledge, they are the basis for *a priori* synthetic judgments too. Analytic judgments are nothing but tautological explanations of concepts, while *a priori* synthetic judgments, in Kant's view, expand knowledge without relying on empirical observation – such judgments are an integral part of all scientific knowledge – they are present in pure natural science (universal laws of nature) and mathematics. *A priori* synthetic judgments have always been formulated in metaphysics, but according to Kant, metaphysics is unable to link its pure thinking results with sensory material, and therefore speculative claims inevitably become unreliable. Kant justifies only a part of *a priori* synthetic judgments – those that are used in natural science as certain principles of knowledge and mental models – they can be applied to the cognition of phenomena. Kant's concept of experience cannot be confined solely to the framework of the theory of judgments. Kant examines the process of experience itself, which is described as a synthesis between sensory material (generated by the external reality) and conceptual form (produced by the mind). Kantian epistemology is based on a fundamental distinction between sensibility and understanding: "Although all our cognition commences **with** experience, yet it does not on that account all arise **from** experience. For it could well be that even our experiential cognition is a composite of that which we receive through impressions and that which our own cognitive faculty (merely prompted by sensible impressions) provides out of itself, which addition we cannot distinguish from that fundamental material until long practice has made us attentive to it and skilled separating it out".¹⁰

Kant makes a distinction between sensory images (*sinnliche Vorstellungen*) and conceptual images (or concepts) produced by thinking. Pure sensory data are organized by concepts in the judgments of experience. Kant defines concepts as *a priori* forms of cognition that are not derived from objects but are introduced into reality by the mind, or consciousness – this can be said about Kant's understanding of space and time (they are perceived as *a priori* intuitions – certain conceptual imaginings or *a priori* forms of sensory observations), about categories,

¹⁰ Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 136.

the basic forms of thought that, like space and time, ground any decisions about any objects of experience, and about schemas. The theory of schemes expresses the Kantian understanding of abstractions – the understanding of general concepts used to name empirical objects, as well as the understanding of abstract (*a priori*) mathematical concepts.

In Kant's theoretical philosophy, there is a clear tendency towards metaphysical nominalism,¹¹ which is characteristic of a huge part of modern philosophy. Kant was not interested in the problem of universals in the sense that it was understood by medieval scholastics, but his apriorism, which he presented in his theoretical philosophy, can be evaluated from the perspective of the traditional theoretical controversy between "realism" and "nominalism". There are three main theoretical positions that explain the controversy regarding the question of universals or abstract (or ideal) objects: nominalism, conceptualism, and realism. Nominalism rejects the inherent existence of abstract/ideal objects, conceptualism derives them from the mind, while realism maintains the view that such objects exist independently of things and consciousness (Platonism is the most radical version of metaphysical realism). If Kant is interpreted as a conceptualist, it should be said that ideal *a priori* forms (space, time, categories, schemas) are discovered within the mind and deny that they can be found in the world or in objects. However, when interpreted in this way, conceptualism merges with realism: the mind appears as a repository of independently existing ideal entities, and accessing such entities requires intellectual intuition, or intellectual observation, which Kant rejects in his theoretical philosophy. For example, in Marburg Neo-Kantianism, Kant's apriorism was interpreted in a Platonic way – perceived from the perspective of metaphysical realism. Moreover, Kant does not believe that the *a priori* forms of knowledge are innate and that they can be derived from objects. So, Kant's apriorism remains to be treated as a nominalistic conception: the *a priori* forms are conceptual images created by the mind or consciousness, used as limited and historically changing instruments of knowledge. The concept of "metaphysical", it seems, can be quite naturally added to the concept of "nominalism", especially since Kant himself understands metaphysics as precisely the attainment of pure products

¹¹ C. S. Peirce in his own works has drawn attention that Kant should be evaluated as a "nominalist", see: Peirce, C., 1931–58. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 vols. In: Hartshorne, C., Weiss, P., Burks A., eds.: Cambridge: Harvard University Press, look sections: 4.68, 1. 16, 1. 19, 1.21, 1.29.

of thought. In his philosophy, metaphysics is defined as exclusively conceptual cognition. Transcendental metaphysics analyses conceptual forms or images that are conditions of possibility for experience.

Although the *a priori* concepts are brought into the world by transcendental consciousness, they do not exist independently – neither in the way described by metaphysical realism nor by conceptualism – the latter aspect is justified by the fact that for Kant these concepts should not be represented as innate ideal structures, and such “existence in the mind” is exactly what conceptualism would assume. *A priori* concepts are the fundamental conceptual instruments or models of empirical cognition. From the perspective of metaphysical nominalism, such *a priori* concepts can be interpreted as legitimate and institutionalized conceptual models used as instruments of cognition by the scientific community. The conceptual components of experience are created (or founded) and maintained not only by individual persons but also by the social community. They are maintained as long as they are effective means of cognition of certain objects. As scientific paradigms change, old concepts and cognitive principles are discarded or at least their significance is limited. Such a theoretical approach to Kant’s theory of transcendental consciousness, introducing social aspects into it, seems to allow for the harmonizing of Kant’s theory of experience with the change of the conceptual apparatus of scientific knowledge recorded in the history of science and philosophy. This also allows to avoid (if not in the context of the theory of consciousness, at least in the theoretical context of cognition) unfounded connections or even identification of Kant’s apriorism with forms of metaphysical realism, such as Platonic idealism and essentialism, as well as with such conceptualism that relies on intellectual intuition.

Another fundamental difference in Kant’s conception of experience expresses the understanding of the limits of both metaphysical and empirical knowledge, or the mathematical experimental knowledge of nature – it is the difference between a thing in itself (*Ding an sich*) and a phenomenon (*Erscheinung*). This distinction is an integral part of Kant’s theory of experience and is inextricably linked to Kant’s epistemological apriorism. Kant expresses his agnosticism with different concepts such as “thing-in-itself”, “transcendental object”, “noumenon”, and others. Kant says that the noumenon is the cause of the phenomenon, thus showing a certain ontological reality of the noumenon. From his point of view, we know phenomena, but not noumena.

I agree with Langton that Kant separates phenomena from subjective sensory images. Phenomena acquire their objectivity in the process of conceptualization due to mental or *a priori* structures. Therefore, the phenomenon is no longer just a purely sensory experience, but a thing that can be imagined and theoretically understood in a certain way. The phenomenon is the object of scientific research – it is no longer a personal sensory experience, nor a subjective sensory image of an object.¹² The Kantian phenomenon must not be identified with the pure material of sensibility, it is not the pure image of sensory data, but the material embodied in *a priori* (conceptual) forms. A phenomenon as a synthetic object is an object of knowledge, an object of scientific cognition. With *a priori* structures or *a priori* models, we do not grasp “absolute reality” as a “thing in itself”, but only certain partial aspects of reality, some relations and/or properties of cognitive objects that are significant for us – this is what Kant defines as the cognition of a phenomenon.

The concept of the “thing-in-itself”, along with other aspects, also denotes a truly externally existing reality that does not depend on our consciousness. The images of pure sensibility are not a dream created by the subject, but the self-generated characteristics of the object. Kant's philosophy does not support the arguments for immaterialism by George Berkeley or doubts about the existence of an external world expressed by René Descartes. Sensory images are not illusions – although they are certain observations in consciousness (for example, experiences of bitterness, sound, heat, weight, etc.), but they are caused by real forces that are studied by natural science by measuring these sensory phenomena, examining their mutual interactions, relationships, structure, etc. There is a deep connection between Kant's theory of sensibility and the concept of the thing-in-itself.

Epistemological and ontological aspects of the idea of a thing in itself

Kant's theoretical philosophy is one of the most detailed reflections on the limits of human knowledge, which has a long history and can be traced back to the time of Socrates. Kant's theory suggests that both metaphysical speculative thinking and experimental mathematical knowledge of nature should not be overestimated, and he provides a detailed analysis of the limits of both types of cognition. Kant's specific definitions of concepts such as “thing-in-itself”, “noumenon”, “transcendental object”, etc.,

¹² Langton, R., 2007 [1998]. *Kantian Humility, Our Ignorance of Things in Themselves*, pp. 19–20.

demonstrate his recognition of the limitations of human cognitive abilities, and his philosophy emphasizes the importance of acknowledging these limits. There are two distinct aspects to Kant's conception of the limits of cognition: epistemological (relating to knowledge) and ontological (relating to the nature of being). The epistemological aspect can be applied to both metaphysical and natural science knowledge, while the ontological aspect is more specific to the latter.

Kant distanced himself from the traditional speculative (dogmatic) or, in his own terminology, transcendent metaphysics, and opposes to it his project of transcendental metaphysics, the main goal of which is the creation of a certain science that no longer studies objects (as it is in natural science or in mathematics), but the ways of cognition of them, as well as various differences between separate sciences. For example, it was very important for Kant to clarify various cognitive differences between mathematics, natural science, and philosophy. He created a critical science that studies the products of the human mind – concepts, categories, cognitive principles, and the limits of their application – which are currently one of the main subjects of epistemology as a philosophical discipline and a certain metascience. The Kantian theory of experience presents a criterion that allows us to distinguish speculative metaphysics (as an unreliable way of knowledge) from empirical cognition, or from the mathematical experimental cognition of nature: *reliable cognition requires a certain synthesis of concepts and sensibility*. From Kant's point of view, it is impossible to find empirical objects corresponding to the concepts of speculative metaphysics. Such concepts cannot be the concepts of objects of experience. Kant came to the conclusion that the old speculative metaphysics as a science is impossible – because it does not associate concepts with sensory material, therefore its cognitive results are unreliable: unprovable and equally theoretically undeniable speculative statements are formulated, such as those about the soul, God, the world as a whole, and other metaphysical objects. Experience, or empirical cognition, is understood by Kant as a synthesis of sensory material and *a priori* forms of thinking. Reliable knowledge is only the knowledge of sensory phenomena. This is the theoretical basis on which Kant rejects transcendent metaphysics as not providing knowledge – it goes beyond experience by relying solely on conceptual investigation. Speculative metaphysics does not provide knowledge because it does not synthesize its mental images with sensory observations.

Kant, having strictly separated dogmatic-speculative-transcendent

metaphysics from his project of transcendental metaphysics, does not become an atheist, scientist, or positivist. He did not think that no metaphysics was possible at all. Kant rejected metaphysics created solely through theoretical reasoning but believed that there could be another way to ground metaphysical claims. Metaphysics is possible as postulates of practical reason or as certain claims of belief that can ground human practical activity, morality, religion, and freedom.¹³ The theoretical mind, from Kant's point of view, is limited, when it goes beyond sensibility and tries to create knowledge only from concepts, it gets confused and ultimately provides only cognitive illusions. Concepts and theoretical principles formed *a priori* are only tools for empirical, immanent knowledge, but not for transcendent knowledge. Although neither natural science, which conceptualizes sensory data of experience, nor traditional metaphysics, which seeks knowledge solely through conceptual means, can say anything about "things-in-themselves", according to Kant, such a situation does not altogether eliminate the possibility of rationally grounded speculative claims. Kant's limitation of theoretical reason and actualization of philosophy based on practical reason is one of the most significant since the time of Socrates.

Kant understood and appreciated the achievements of natural science and mathematics of his time. Such an evaluation of these sciences is one of the sources of Kant's mistrust of traditional speculative metaphysics. Kant imagined the development of these sciences as a never-ending process:

The expansion of insight in mathematics, and the possibility of ever new inventions, goes to infinity; so too does the discovery of new properties in nature (new forces and laws) through continued experience and the unification of that experience by reason.¹⁴

However, at the same time, Kant also spoke about the limits of such mathematical natural science as a specific mode of cognition. Knowledge achieved by scientific methods is not complete or final, but only partial knowledge of some aspects of the objects of cognition. In science, not absolute, but only partial truth is available. Looking from the perspective

¹³ Kant, I., 1996. *Grynojo proto kritika*. Vilnius: Mintis, pp. 42–47.

¹⁴ Kant, I., 2004. *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science with Selections from the Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 104.

of contemporary science, it can be seen that reliable scientific knowledge underpins practically effective activities: laws or scientific theories not only explain phenomena, but also allow them to be predicted and technically controlled. However, despite the usefulness of such scientific knowledge, it also has its limitations.

In syllogistic thinking, within the framework of which Kant's theory of judgment was developed, laws are universal propositions of type A or E: All S are P, No S is P. Perceiving universal statements as inductive generalizations of singular facts established by observations and experiments – such universal theoretical statements or models are not 100% reliable, their truth value is only probable to a certain extent. The mathematician and logician George Boole (1815–1864) did not give such claims any credence at all, so his logical square is stricter than Aristotle's. In addition to the fact that scientific theories and laws describe not all, but only some, aspects of the analyzed phenomena, humans are also unable to prove the truth of such universal statements. Man cannot know all the objects of the universe under all possible conditions in order to prove universal statements such as laws, theories, or models. This can be due to limitations in technology, resources, and the complexity of the phenomena being studied. Therefore, the truth of universal statements can only be probabilistic and subject to revision as new evidence or data becomes available. We say that plants are not animals or that trees are plants, but maybe there are planets somewhere in the universe where trees can move and are conscious, talking beings. Analogously, we say that all plants need water – but how valid is such a universal statement on the scale of the entire universe, or according to the newest hypotheses – in the multiverse? These are some of the most important objections that can be formulated to the inductivist theory of science.

Seeing these and other shortcomings of inductive reasoning, Popper did not trust and rejected the inductivist conception of science and instead proposed his falsificationist theory of science. Universal scientific statements – laws and theories – began to be treated only as hypotheses. Natural sciences test various hypotheses through observations and experiments. Reliable theories are hypotheses that have withstood most such tests. However, Popper's position also shows that the laws of science as hypotheses are contingent – perhaps they work only in certain conditions – which means that these hypotheses must not be evaluated *a priori* as absolutely reliable, or as knowledge of the world expressing universal truth.

In the sciences, the aim is to explain phenomena through causal

relationships, explaining one phenomenon through others, and other relations of phenomena are also examined: correlations, functional dependencies, etc. Science aims to break down phenomena into structural elements and put them back together. However, in Kant's belief, reality as a thing in itself is not known from the relationships of phenomena, no matter what they may be – spatial, temporal, causal, or structural:

[...] everything in our cognition that belongs to intuition [...] contains nothing but mere relations, of places in one intuition (extension), alteration of places (motion), and laws in accordance with which this alteration is determined (moving forces). [...] through mere relations no thing in itself is cognized [...].¹⁵

In addition, when explaining one phenomenon through others, we also face the limits of knowledge. The causal analysis of one phenomenon through others, the examination of the conditions of the emergence of things, causes an infinite ontological regress problem. This is a problem in modern science that arises both at the micro and macro level. The analysis of the atom and its constituents, such as electrons, protons, and neutrons, led to the discovery of subatomic particles, such as quarks and leptons. Eventually we have string theory which, as a certain kind of hypothesis, seeks to explain the matter at a more fundamental micro level. At the macro level, everything should be explained by the big bang theory, which, however, does not end the questions. We would like to know not only what caused the big bang, but also what caused the cause of the big bang. Dark matter and dark energy hypotheses are also formulated, which should explain certain aspects of both micro and macro objects. These hypotheses indicate the presence of certain anomalies in science, which require changes in the basic concepts and research methods used by scientists. The theory of relativity and quantum physics forces us to abandon many concepts of traditional physics (for example, Isaac Newton's): the understanding of space and time, the idea of causality, the subject and the predicate or the conventional *a priori* model of a thing and its properties, etc. Thus, scientific knowledge of nature is not an explanation of reality in itself. Such knowledge, being partial and contingent, although valuable from a pragmatic point of view, is not a final understanding of reality, nor is it a solution to the metaphysical question of reality. Reality cannot be fully or absolutely

¹⁵ Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*, pp. 188–189.

understood through scientific methods.

Some other ontological aspects of the Kantian idea of the thing-in-itself emerge when examining some moments in the historical development of the idea of vacuum or empty space. The idea of emptiness becomes important in Democritus' theory of the atom. Empty space is necessary for the smallest particles of matter – atoms – without it, atoms would not be able to move (separate and combine) and thus form all the things we see; water, earth, air, fire, and other phenomena. Democritus' atomism and the theory of empty space were rejected by Aristotle, who, like Plato, found the existence of emptiness or vacuum paradoxical and impossible: how can “nothing” be “something”? In the Middle Ages, the idea of empty space conflicted with the image of an omnipresent God – to recognize a vacuum would be to recognize a state in which even God's action cannot exist. In modern science, the fact that it is possible to obtain something from nothing is shown by experiments in quantum physics – a certain energy can be obtained even in a vacuum – or in such a vacuum that can currently be achieved by the technological means available to man. In a vacuum, scientists observe particles of light (photons) that constantly appear and disappear. The problem and idea of emptiness formulated in ancient science is still relevant. Such experiments do not prove that the void does not exist, perhaps the technological level of humanity is not yet such that we can access or create a vacuum. For now, it is only possible to consider at the level of hypotheses like “dark matter” or something else could be responsible for the appearance of such photons in a vacuum. This shows that even the most modern science remains limited not only in terms of theoretical or conceptual, but even sensory-perceptive access to reality. The existence of dark matter would imply that not only natural senses, but also existing technological equipment, is limited in its ability to detect all existing manifestations of matter. In Kantian terminology – *a priori* concepts, as a certain conceptual instruments of cognition, are limited means of empirical cognition, moreover, we cannot be sure that we can even sensibly (or technologically) be able to detect all the existing or possible characteristics of an object as a cognitive material. This aspect can be illustrated by Kant's discussion of magnetism:

Thus, we cognize the existence of a magnetic matter penetrating all bodies from the perception of attracted iron filings, although an immediate perception of this matter is impossible for us given the constitution of our organs. For in accordance with the laws of sensibility and the context of our perceptions we could also happen upon the immediate empirical intuition

of it in an experience if our senses, the crudeness of which does not affect the form of possible experience in general, were finer.¹⁶

There are properties of things that a human cannot observe because they do not have sensory tools, “sensory apparatus”, adapted for it. In the context of Kant’s theory of experience, the existing human senses, as a means of obtaining sensory matter, must be understood as limited because they do not capture all the possible or existing properties of the noumenon as a transcendental matter. As science develops, it creates technological means that allow us to record material properties that we are unable to access with our natural senses. In this sense, due to the limited human sensory abilities, not only magnetic force, but also radioactivity is not directly observed, only part of the sound and light waves is recorded, etc. However, although they are not detected directly by the senses, these forces actually exist and have a real effect on various phenomena. The mentioned examples show that science does not know reality as a thing in itself. Neither speculative reason nor metaphysics based on scientific knowledge can fully explain this world – we must be satisfied with an incomplete, often contradictory, understanding of the world, although practically applicable, this knowledge is not a cognition of the reality in itself.

Conclusion

Kant’s concept of the thing-in-itself helps to criticize speculative metaphysics by limiting its cognitive claims, as well as questioning the limits of empirical cognition – mathematical and experimental natural science. In the epistemological sense, this idea allows us to understand the basic conceptual instruments of empirical knowledge as not being absolute; they only capture certain aspects of reality. In the ontological sense, the concept of the thing-in-itself signifies the external, or consciousness-independent, reality. Moreover, this concept allows Kant to develop the idea that purely sensory (and we can add now – even technological) access to reality remains limited for humans.

Bibliography

Adams, R., 1997. Things in Themselves. *Philosophy and Phenomenological Research*, 57(4), pp. 801–825. ISSN 1933-1592.

¹⁶ Ibid., pp. 325–326.

- Allison, H., 2004. *Kant's Transcendental Idealism. Revised and enlarged Edition*. New Haven and London: Yale University Press. ISBN 978-0-300-18563-8.
- Bird, G., 2006. *The Revolutionary Kant. A Commentary on the Critique of Pure Reason*. Illinois: Carus publishing. ISBN 978-0812695908.
- Cohen, H., 1885. *Kants Theorie der Erfahrung. Zweite neubearbeitete Auflage*. Berlin: Dümmler.
- Jacobi, F. H., 2019. *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. ISBN 978-3-7873-3590-9.
- Kant, I., 1920. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Leipzig: Meiner.
- Kant, I., 1996. *Grynojo proto kritika*. Vilnius: Mintis. ISBN 5-417-00736-6.
- Kant, I., 1997. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Hamburg: Meiner. ISBN 978-3-7873-1326-6.
- Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-0511804649.
- Kant, I., 2004. *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science with Selections from the Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-0521535359.
- Langton, R., 1998. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0521195027.
- Peirce, C., 1931–58. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 vols. In: Hartshorne, C., Weiss, P., Burks A., eds.: Cambridge: Harvard University Press.
- Pollok, K., 2010. The “Transcendental Method”. On the Reception of the Critique of Pure Reason in Neo-Kantianism. In: Guyer, P., ed.: *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-0521883863.

Dr. Edvardas Rimkus

Vilnius Gediminas Technical University
Faculty of Creative Industries
Department of Philosophy and Cultural Studies
Vilnius, Lithuania
edvardas.rimkus@vilniustech.lt, edrimkus@gmail.com
ORCID ID: 0000-0003-4581-3737

Patočkova reflexia Herderovej filozofie dejín na pozadí osvietenstva a Kantovej filozofie

Róbert Stojka

Pavol Jozef Šafárik
University in Košice

Patočka's Reflection on Herder's Philosophy of History against the background of the Enlightenment and Kant's Philosophy

Abstract: The contribution is dedicated to Patočka's reflection on Herder's philosophy of history against the background of the Enlightenment and Kant's philosophy. Patočka recognises the line of the German ideological movement in the history of philosophy, which starts in the German Enlightenment with Herder and Kant, continuing in German idealism and culminating in Hegel's philosophy. It is a line of thought based on developing humanity as a grounds for the philosophical understanding of history. In the second half of the 18th century, German philosophy had diverted from the initial ideas of the Enlightenment. Patočka considers this an attempt at a turnabout of the European spirit from strong rationalism to recovered European spirituality based on metaphysics and raised as a counterweight to modern scientific rationality. Herder's philosophy of humanity is an important part of this view of Patočka's because he considers him to stand on the intersection between these two positions of Modern Era philosophy.

Keywords: Herder, Kant, Philosophy of History, Enlightenment, German Philosophy

Abstrakt: Príspevok je venovaný Patočkovej reflexii Herderovej filozofie dejín na pozadí osvietenstva a Kantovej filozofie. Patočka rozoznáva v dejinách filozofie líniu nemeckého myšlienkového pohybu, ktorá sa začína v nemeckej vetve osvietenstva, cez Herdera a Kanta pokračuje v nemeckej idealistickej filozofii a svoj vrchol dosahuje v Hegelovej filozofii. Je to línia rozvíjania ľudskosti ako základu pre filozofické pochopenie dejín. V druhej polovici 18. storočia sa práve v nemeckej filozofii začína odvráť od pôvodných myšlienok osvietenstva. Patočka ho vníma ako pokus o obrat európskeho ducha smerom od prísneho racionalizmu k obnove európskej duchovnosti, založenej na metafyzike a postavenej ako protiváha rodiacej sa modernej

vedeckej racionalite. Dôležitou súčasťou tohto Patočkovho pohľadu je aj Herderova filozofia humanity, pretože ho považuje za filozofa na rozhraní týchto dvoch prúdov novovekej filozofie.

Kľúčové slová: Herder, Kant, filozofia dejín, osvietenstvo, nemecká filozofia

Úvod

Je známe, že v Patočkovej filozofii dejín možno od začiatku identifikovať chápanie dejín ako ľudských *dejín*, ktoré sú neukončeným, tvorivým životným pohybom, vytvárajúcim ľudský svet, čo je podstatná myšlienka, ktorú Patočka preberá (predovšetkým) z nemeckého filozofického myslenia. Patočka je už vo svojej ranej filozofii presvedčený, že filozofia dejín je „nutnou, nevyhnutnou úlohou ľudského ducha, že myšlení dejinné-filosofické musí nutne vystupovať zároveň s dejinami ve vlastním smyslu“.¹ Dejiny sú pre neho nevyhnutne spojené s človekom a preto ich nemožno vysvetľovať z ničoho iného ako z človeka a jeho dejinnosti. Toto je Patočkova základná pozícia vo vzťahu k filozofii dejín, z pohľadu ktorej vníma aj (nielen) nemeckú filozofiu od obdobia osvietenstva až po súčasnosť.

Línia *nemeckého myšlienkového pohybu* (vymedzená časovo približne rozmedzím druhej polovice 18. a prvej polovice 19. storočia), ako ju nazýva, sa pre Patočku začína v nemeckej vetve osvietenstva, cez Herdera pokračuje v nemeckej idealistickej filozofii a svoj vrchol dosahuje v Hegelovej a svojím spôsobom aj Marxovej filozofii. Je to línia rozvíjania *humanity* ako základu pre filozofické pochopenie dejín. Človek sa tu stáva tým, kto si je sám tvorcom svojho sveta a svojich dejín ako niečoho, čo neprijíma odkiaľsi *zvonka* hotové, dané, ale do čoho môže a dokonca nevyhnutne musí aktívne vstúpiť. Napriek týmto atribútom však má pre Patočku nemecké filozofické myslenie svoje zvláštnosti. Sám k tomu výstižne píše, že „přes všechny často základní názorové rozdíly je ve stylu německého myšlení a německého nazírání na svět cosi zvláštního a svérázného, čím se odlišuje od každého jiného moderního myšlenkového snažení“.²

¹ Patočka, J., 1996. Filosofie dějin. In: Patočka, J.: *Pěče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené, s. 339.

² Patočka, J., 2004. Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství. In: Patočka, J.: *Umění a čas I*. Sebrané spisy. Sv. 4. Praha: Oikúmené, s. 81.

Osobitosť nemeckého osvietenstva

Patočka venuje osvietenskej línii nemeckého myšlienkového pohybu najvýraznejšiu pozornosť začiatkom 40. rokov, teda v období, keď pracuje na preklade výberu z Herderovho veľkého diela *Idey k filozofii dejín ľudstva* (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*). Tento preklad vychádza pod názvom *Vývoj ľudskosti*,³ a Patočka k nemu píše aj doslov s názvom *J. G. Herder a jeho filozofia humanity*.⁴ Tematicky sa k nemu však viažu aj jeho ďalšie herderovské štúdie.⁵

V čom teda spočíva osobitosť nemeckého osvietenstva? Na túto otázku nie je naporúdzí jednoduchá odpoveď, nie je jednoduché *definovať* tak zásadný fenomén, akým bolo osvietenstvo, čo si uvedomuje aj samotný Patočka, keď k tomu píše:

Zdá se na pohled snadné definovat si osvícenství pomocí určitých základních znaků a pak [...] na základě konstatování, že daný zjev tyto znaky má či nemá, dedukovat jeho příslušnost pod daný rod či druh. V historii ducha však musíme postupovat tak, abychom své pojmy udržovali v úzkém kontaktu so skutečností. Konvenční definice tu nepomáhají nic.⁶

Správny prístup k filozoficko-dejinným problémom podľa neho vyžaduje (a je to pre Patočkov prístup k dejinám filozofie príznačný prvok) „zachytiť živou duševne-duchovnú štruktúru, ktorá sa v dané dobe u rôznych individuí epochy více, či méně čistě realizuje a která je sama svérázná, nepřevoditelná na štruktúru(y) historicky předcházející“.⁷ V podobnom duchu sa na inom mieste vyjadruje aj vo vzťahu k spomínanej *nemeckej myšlienkovej línii*: „Abstraktum, vzniklé z pohledu na všechny svérázné myšlenkové výkony německé bylo by nesvérázné a neživé, a kdyby mu mělo být dodáno barvitosti, dělo by se tak patrně způsobem subjektivním“.⁸

³ Herder, J. G., 1941. *Vývoj lidskosti*. Praha: Jan Laichter. K tomuto Patočkovmu prekladu píše F. Karfík: „Ať už bylo důvodem tohoto překladu cokoli, jisté je, že Herder byl první, kdo rozvinul myšlenku universálních dějin, tzn. dějin přírody a člověka, v podobě blízké myšlenkám mladého Patočky“ (Karfík, F., 2009. *Odyssey z konečného absolutna*. In: Chvatík, I., ed.: *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Praha: Filosofia/Oikúmené, s. 36).

⁴ Patočka, J., 2004. *J. G. Herder a jeho filosofie humanity*. In: Patočka, J.: *Umění a čas I*. Sebrané spisy. Sv. 4. Praha: Oikúmené.

⁵ Pozri: Patočka, J., 2004. *Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství a Patočka, J., 1941. Herder*. In: *Archiv Jana Patočky*. Praha: Signatúra 3000/312.

⁶ Patočka, J., 1941. Herder, s. 7.

⁷ Ibid.

⁸ Patočka, J., 2004. *Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství*, s. 81.

Na celý fenomén nemeckého osvietenstva je tak potrebné aplikovať hlbší pohľad, podložený filozoficko-dejinnou analýzou, ktorú Patočka uplatňuje skutočne poctivým a fundovaným spôsobom.

Osvietenstvo bojuje podľa neho *za prirodzenosť človeka* a usiluje sa tak „o odstránení útlaku, ktorým celý spontánni život trpí v kresťanském systéme životní“. ⁹ Tento boj sa postupne prenáša aj do sociálnej oblasti, takže významným spôsobom zasahuje spoločnosť. Čo je však dôležitejšie, to je pochopenie úlohy rozumu, ktorú Patočka pokladá za to rozhodujúce v celom tomto procese. Osvietenstvo totiž využíva rozum vo svojom boji ako zbraň a tento rozum „poučený vzniklou a vznikajúci moderní viedou, nikoli spekulatívni, nýbrž pozitívni, je mu nástrojom, ktorý má viesť boj proti neprirozenosti“. ¹⁰ Toto je, podľa Patočku, zmysel osvietenského racionalizmu – rozum ako orientačný *prostriedok* človeka na ceste k prirodzenosti. Osvietenstvo teda „nemá jiný pozitívni obsah než človeka prirodzeného, tj. zbaveného tuhých pout náboženského životního systému a vnitrní křesťanské kázně“. ¹¹

Človek sa teda v (tradične chápanom) osvietenskom hnutí zbavuje postupne *metafyzického*, špekulatívneho rozumu a postupuje „k budování vědy, odtud pak k všeobecné kritice věcí lidských; ta měla (za následok – dopl. R. S.) vzápětí pád theocentrických a hierarchických ideálů starší doby“. ¹² Bola to práve táto kritika, ktorá postupne *ovládla pole*, bola silná v rúcaní starého, avšak „ne tak silná byla již v tom, co kladla místo starých ideálů. V negativním jde vývoj skokem a v pozitivním hlemýžďími krůčky“. ¹³ Na miesto náboženského pohľadu na ľudské bytie sa dostáva nový pohľad, smerujúci k skutočnosti, potvrdzovanej rozumom. Objavujú sa však zároveň problémy so *stratou zmyslu*, ktorý dodávalo ľudským dejinám metafyzické myslenie a náboženstvo, pretože „slovo příroda, které se stalo moderním překladem slova Bůh, bylo plně nedořešených a snad neřešitelných záhad, přes všecku jasnost metod“. ¹⁴

Patočka rozoznáva v priebehu 18. storočia *dve tendencie* vysvetľovania ústredného pojmu v rámci osvietenstva – pojmu *přírody*: *Prvou* z nich je „ta, která vychází z Newtonovy přírodovědy a směřuje k pohledu očima ryzí matematické objektivity“. ¹⁵ *Druhou* tendenciou je potom

⁹ Patočka, J., 1941. Herder, s. 8.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² Patočka, J., 2004. Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství, s. 87.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., s. 88.

priroda, videná ako „harmonická, vznešená, božská, prozreteľná, vnútne účelná, jednotná živá príroda – *kosmos* antiky a renesance, ovšem se všemi korekturami, které přináší moderní vědění o jednotlivém“.¹⁶ Prvej tendencii *bolo určené zvíťaziť*, ako píše Patočka, ale „k plnému vítězství došlo přece jen až v 19. věku a v 18. věku není situace dlouho ještě jasná“.¹⁷ Medzi týmito dvoma tendenciami osvietenského myslenia to bol „veliký boj, jehož důsledky pocítujeme dosud a budeme dlouho pocítovat, poněvadž v něm jde o hluboká rozhodnutí, hluboké divergence, souvisící se samotným základem našich duchovních a rozumových sil“ a čo Patočka navyiac zdôrazňuje je fakt, že „pro duchovní atmosféru 18. věku má základní důležitost uvědomit si fakt tohoto zápasu“.¹⁸ Práve na strane druhej zo spomínaných tendencií vystupuje výrazne filozofia, ale aj umenie obdobia nemeckého osvietenstva, alebo inak povedané: „Není vše na cestě k ‚pozitivismu‘ v tom 18. věku, jak by se někdy chtělo zdát; zejména v Německu ne“.¹⁹ Osvietenské hnutie sa tak samotné vo svojom rámci dostáva do problémov a nejasností, ktoré boli zrelé na *kritiku* – a tu práve nastupuje predovšetkým pôsobenie línie nemeckého filozofického myslenia, ktoré sa tejto kritiky ujalo vo veľkej miere. Po prvotnom nadšení z veľkých objavov novovznikajúcej prírodovedy, ktoré zásadným spôsobom zmenili v novoveku pohľad na svet spolu s vierou v nekonečný *pokrok v dejinách*, totiž vychádzajú na povrch vo filozofii nevyriešené problémy a pochybnosti. Patočka túto situáciu popisuje aj na inom mieste výstižným spôsobom: „Toto nadšené uchopení podstaty světa i života v rozumu stalo se [...] vlastní vzpruhou a vírou osvětské epochy. Jenže záhy v ní vrtal červ“.²⁰

V druhej polovici 18. storočia sa teda práve v nemeckej filozofii začína odvrát od pôvodných myšlienok osvietenstva, ktoré nahradilo stredovekú kresťanskú vieru silou rozumu silou prísne racionálneho pohľadu na svet. Tento racionálny pohľad spája Patočka predovšetkým s francúzskymi filozofmi osvietenstva, pričom nemecké myslenie ako aj umenie romantizmu, vznikajúce v tomto období, tvorí k tomuto pôvodnému osvieteniskému racionalizmu istú polemickú *protiváhu*. V čom spočíva podstata tohto myšlienkového pohybu?

Línia nemeckého myšlienkového pohybu je pre Patočku určená

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Patočka, J., 2004. Německá duchovnost Beethovenovy doby. In: Patočka, J.: *Umění a čas I*. Sebrané spisy. Sv. 4. Praha: Oikúmené, s. 471.

„hlbokou nedůvěrou k tomu, čemu učí a kam posléze směřuje osvícenský rozum“.²¹ Reprezentují ju čiastočne už Ch. Wolff, a J. G. Hamann, ale hlavne od polovice 18. storočia sa naplno prejavuje onen *zvláštny duševný pohyb*, ktorý napokon zjednáva na prelome 18. a 19. storočia nemeckému mysleniu vedúce postavenie v Európe. Tu niekde sa pre Patočku začína cesta nemeckého myslenia, ktorá vyústi v to, čo on sám nazýva „pravé orgie filozofii dějin“²² – vo filozofii Goetheho, Schillera, Herdera, Kanta, Fichteho, Schellinga a predovšetkým Hegela. Tento prúd nemeckého myslenia nazýva preto Patočka aj *prvou filozofiou života*.²³

Fakt, že Patočka hodnotí racionalizmus osvietenstva z pohľadu dejinného vývoja nie celkom pozitívne, zohráva v jeho koncepcii filozofie dějin veľmi dôležitú úlohu – je totiž akýmsi medzníkom, ktorým sa začína vytrácať z dějin to, čo ich dejinami robí – pôvodne grécka myšlienka *starostlivosti o dušu*, čo postupne vyústi až do duchovnej krízy súčasnej *po-Európskej doby*. Zrejme najdôležitejším dejinným produktom pôvodne osvietenského pohybu je totiž podľa Patočku aj súčasná *moderná veda* a všetky jej nové odvetvia. V tejto vede sa stále viac „prejavuje duch technického ovládání“ a princíp „ovládnutí před pochopením“.²⁴ Veda sa postupne a stále viac prejavuje ako *technika*, ktorá sa postupne stáva nezávislou, čím vytlačá na perifériu metafyzické myslenie a duchovný odkaz pôvodnej Európy. Toto osamostatnenie je, podľa Patočku, v nemeckom osvietenskom prostredí pocítované ako „ohrožení toho nejsvětějšího a nejdůležitějšího“.²⁵

Aj preto Patočka z tohto pohľadu vníma nemeckú myšlienkovú líniu filozofie ako *posledný pokus* postaviť proti osvietenskému *odduchovneniu* filozofie „vzpomínku na nitro, niternou říši duchů, na ducha jako božský element, který je v přírodě a dějinách tím jedině působícím a skutečným“.²⁶

Tento pokus o *obrat európskeho ducha* v nemeckej filozofii dochádza k svojmu vrcholu v takmer do dokonalosti prepracovanom Hegelovom filozofickom systéme: „Neboť duch jako v sobě vše chápající a zpět do

²¹ Patočka, J., 2004. Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství, s. 82.

²² Patočka, J., 1996. O filosofii dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené, s. 111.

²³ Pozri: Patočka, J., 2009. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené, s. 282.

²⁴ Patočka, J., 2002. Kacířské eseje o filosofii dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené, s. 90.

²⁵ Patočka, J., 2002. Schéma dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené, s. 272.

²⁶ Ibid., s. 273.

sebe pojímající je nejextrémnější myslitelná niternost“.²⁷ Zásadným atribútom, ukazujúcim sa predovšetkým v oblasti filozofie dejín je tak *metafyzický rozmer*, ktorý sa prejavuje okrem iného aj v tom, ako je tu pochopený vzťah prírody a ducha. V tejto línii myslenia existuje podľa Patočku charakteristický znak, odlišujúci ju od tradičného osvietenského myslenia, ktorým je „ostrá opozície medzi prírodou a duchom, ktorý vyniká nad prírodou celou podstatou: dejiny jsou svoboda, příroda nutnost, příroda opakování, dějiny tvorba a smysl. V přírodě není nic nového, v dějinách je pokrok, k němuž je příroda jen předehrou a jakoby jeho symbolikou“.²⁸ Výnimku, akýsi stupeň prechodu tu však tvorí v istom zmysle práve filozofia dejín J. G. Herdera, ako sa pokúsime nižšie ukázať, keďže v jeho filozofii dejín je medzi prírodou a dejinami *kontinuita*.

Na druhej strane (v duchu pôvodného osvietenstva) tu svoje pevné a nezastupiteľné miesto má aj človek, takže duchovná podstata sa presúva z oblasti transcendentnej do oblasti transcendentálnej, čo je najviac prítomné v zásadnom mysliteľskom obrate u Kanta.²⁹ Tu vidí Patočka jeden z rozhodujúcich momentov línie nemeckého myšlienkového pohybu: „Smysl imanentizace theologických představ, odporu proti transcendentní prozřetelnosti [...] je právě v tom – dát člověku odvahu, aby ve svém zdejší životě se cítil odpovědným za světový a společenský řád, aby do něho mohl a chtěl zasahovat“.³⁰ Celý myšlienkový pohyb tak nadobúda rozhodujúci duchovno-teoretický vzťah k spoločnosti.

Nemecký mysliteľský *obdivuhodný obrat*, ako ho Patočka tiež nazýva, naplnil svojím významom ešte takmer celé 19. storočie a mal za následok opätovné prebudenie umeleckej a mysliteľskej duchovnej činnosti v mnohých oblastiach kultúry a spoločnosti, avšak už len akoby pribrzdil rastúcu silu *modernej vedeckej racionality*. Sila tohto duchovného obratu sa v priebehu 19. storočia postupne vyčerpáva a následne sa „opět dere do popředí základní osvětská tendence se svým nepřátelstvím vůči církvi, dostávají se ke slovu varianty podtrhující objektivitu, přírodu v prostoru i v člověku“.³¹ Preto 19. storočie pokladá Patočka za *posledné európske storočie* (v zmysle metafyzického, duchovného smerovania filozofie), ktoré však nevyriešilo problémy storočia predchádzajúceho.

²⁷ Ibid.

²⁸ Patočka, J., 2006. Filozofie českých dějin. In: Patočka, J.: *Češi I. Sebrané spisy*. Sv. 12. Praha: Oikúmené, s. 190.

²⁹ Pozri: Patočka, J., 2004. Německá duchovnost Beethovenovy doby, s. 473.

³⁰ Patočka, J., 2004. Hegelův filosofický a estetický vývoj. In: Patočka, J.: *Umění a čas I. Sebrané spisy*. Sv. 4. Praha: Oikúmené, s. 229.

³¹ Patočka, J., 2002. Schéma dějin, s. 273.

Dvojaký smer nemeckej kritiky pôvodného osvietenstva

Patočka rozoznáva v rámci spomínanej línie nemeckého myšlienkového pohybu v zásade *dvojaký smer* kritiky pôvodného racionalizmu osvietenstva, ktorý sa prejavuje v rámci tohto pohybu v širšom spektre mysliteľov ako aj umelcov. Najvýznamnejším reprezentantom prvého smeru je pre neho Kant a druhý smer potom zastupuje najvýraznejšie (okrem iných) práve Herder, ako svojská postava nemeckej filozofie.

Pre Patočku je to práve Kant, ktorý „skoncoval s matematickou metódou ve filosofii, s pokusem omladiť starou metafyziku novou matematikou, a vytvoril pro radikální metafyzickou reflexi novou metodu“.³² V Kantovej filozofii dochádza k pokusu zachrániť *metafyzickú funkciu rozumu* a tak vrátiť človeku kontrolu nad sebou a svojím svetom, ktorá sa stráca v novovekom *mechanistickom* – aj v pôvodnom osvietensky racionalistickom – pochopení sveta. Na inom mieste hodnotí Patočka miesto Kanta v nemeckej filozofii veľmi jednoznačne, keď píše, že „obnoviť metafyziku obnovením jejích otázek, to bol smysl Kantovy kritiky, toho nehlubšího z darů německého myšlení světu“.³³ Vo svojej dôslednej a kritickej filozofickej reflexii Kant vidí podľa Patočku to, čo nevideli pôvodní osvietenský myslitelia, dôverujúci takmer bezmedzne rozumu: „že ustavením vědy, byť sebestějšší a sebepraktičtější, není pro člověka nijak rozřešen problém, který stará metafyzika chtěla řešit svými nedokonalými prostředky, problém poměru člověka ke jsoucnu“.³⁴ Novým preskúmaním možností rozumového poznania objavuje, ako je známe, Kant novú oblasť, oblasť *transcendentálnu* a taktiež oblasť mimo každého nášho chápania – *vec osebe*. Definuje tak filozofiu ako „k celku obrácenou reflexi, zahrnující na podstatném místě úvahu o vlastním myšlení sebe“.³⁵ Na základe tohto nového metodického obratu Kant podľa Patočku vyriešil dlhoročnú otázku o tom, či filozofia „může postihnout poslední realitu věcí, světa, duše, Boha [...] zda může vystoupit jako věda o transcendentnu, o poslední, absolutní realitě“.³⁶

Dôležité v kontexte nami skúmaného problému je, že v pohľade Patočku Kant na jednej strane nielen odrezal prístup k tradičnej metafyzike ale na druhej „objevil v člověku jakéhosi konečného tvůrce, stal se nejen ničitelem staré, nýbrž zároveň objevitelem nové hloubky a nové harmonie“.³⁷

³² Patočka, J., 2004. Německá duchovnost Beethovenovy doby, s. 473.

³³ Patočka, J., 2004. Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství, s. 89.

³⁴ Ibid.

³⁵ Patočka, J., 2004. Německá duchovnost Beethovenovy doby, s. 474.

³⁶ Ibid.

³⁷ Patočka, J., 2004. Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství, s. 90.

Nesmierna hĺbka Kantovej filozofie tak dodala nemeckému mysleniu jeho doby (a filozofii vôbec) takmer stratenú metafyzickú (či špekulatívnu) rovinu. Tu sa pre Patočku „otvára evropskému lidstvu ešte jednu perspektívu hĺbkovú, perspektívu zastrenú pouhou faktičnosťou, ktoré osvícenstvá už začínalo podliehať. Byla to perspektíva na novou prevahu svobodného ducha nad pouhou instrumentálnu prírodou.“³⁸ Kant tak svojím myslením umožnil *znovunájdenie* vnútornej, duchovnej roviny filozofie a na nej založenej vedy, ktorá týmto získala nový prístup k niektorým oblastiam, dovtedy vnímaným inak: „Po Kantovi sa stalo brzy zřejmé, že jazyk, právo i mravy, umění a dějiny jsou takovými lidskými výplody, jež je třeba pochopit vnitřně.“³⁹

Vo vzťahu k filozofii dejín, ktorá nás tu predovšetkým zaujíma, je zaujímavé Patočkovu vyjadrenie zásadných *odlišností* koncepcií Kanta a Herdera. Patočka zdieľa názor, že pri hlbšom rozpracovávaní pojmov slobody a autonómie človeka v dejinách, to bola u Kanta práve „filosofie dejín, ktorou se brzy po vydání Kritiky čistého rozumu zaměstnával, a to ne v poslední řadě, aby se vyrovnával s myšlenkami, které ve své filosofii lidskosti a lidských dějin vyslovil Herder.“⁴⁰ Patočka je presvedčený o tom, že v tomto zmysle bola Herderova filozofia dejín pre Kanta inšpiratívna, dokonca možno presnejšie povedané *provokatívna*, čo ukazuje aj jeho vyjadrenie, že je potrebné ukázať to, ako „do vnitřní dialektiky Kantova nezměrného napětí s nezbytností se vsunuje úloha integrace historického světa do filosofie, úloha dostihnout Herderův historismus na nové úrovni a s obnovovaným metafyzickým instrumentářem.“⁴¹

Patočka si všima niekoľko podstatných rozdielov vo filozofickom prístupe k dejinám u oboch nemeckých mysliteľov, čo vyjadruje precízne aj na inom mieste:

Kantovy myšlenky k filosofii dejín jsou mistrnou analýzou zásadní otázky počátku dějin a otázky pokroku v dějinách, ale chybí jim konkrétní převedení. Naproti tomu Herder je konkrétní a spekulativní zároveň a pokrok [...] je u něho sloučen s pravým historickým ceněním individuálního zjevu a útvaru v dějinách.⁴²

³⁸ Patočka, J., 2004. Německá duchovnost Beethovenovy doby, s. 475.

³⁹ Patočka, J., 2006. Příspěvek českých zemí k ideálu moderní vědy. In: Patočka, J.: *Češi II. Sebrané spisy*. Sv. 13. Praha: Oikúmené, s. 224.

⁴⁰ Patočka, J., 1996. Doslov ke Kantově Kritice praktického rozumu. In: Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, s. 290–201.

⁴¹ Patočka, J., 2004. Německá duchovnost Beethovenovy doby, s. 479.

⁴² Patočka, J., 2004. J. G. Herder a jeho filosofie humanity, s. 78.

Je tu u oboch evidentné odlišné chápanie úlohy človeka ako jednotlivca v dejinnom procese. Pre Herdera sú dejiny tiež „uskutečňovaním lidskosti, tj. harmonie lidských sil, a blaženosti, která z toho pramení. Proto sice má bystrý zrak pro všechny odstíny a způsoby harmonického projevu člověka v dějinách, ale zastírá a uhlazuje jejich dysteleologie“.⁴³ Naopak pre Kanta majú práve tieto *disharmonické momenty* a *svár* rôznych popudov a záujmov jednotlivca a spoločnosti rozhodujúci dejinný význam,⁴⁴ práve v nich totiž vidí rozhodujúci prostriedok, prostredníctvom ktorého *príroda* uskutočňuje v dejinách svoj účel s človekom, účel,

kterým není blaženost jednotlivce nebo blaho národů, nýbrž společenské právní zřízení, zaručující svobodu. Svoboda je tak účelem přírody; na empirické scéně historie se odehrává boj sobeckých zájmů a vzpruh; v metafyzickém pozadí však stojí cosi, kazícího nám, abychom, byť nevědomky, ba proti své vůli, kráčeli za cílem svobody. Účel, nám předepsaný, je účel svobody.⁴⁵

Ide tu o Kantom deklarovaný *plán prírody*, ktorý sa má v dejinách napokon naplniť, a to práve v dosiahnutí ľudskej slobody.⁴⁶ Vo vzťahu k úlohe oboch mysliteľov v spomínanom nemeckom myšlienkovom pohybe (v reakcii na pôvodné osvietenstvo) zaujíma Patočka napriek rozdielnostiam ich koncepcií filozofie dejín pozitívne stanovisko k oboj, avšak ku každému z nich vlastným spôsobom. Veľmi intenzívne tak vníma známy polemický charakter filozofických koncepcií Kanta a Herdera ako aj ich vzájomnú interakciu v tejto oblasti.⁴⁷

Herderova filozofia dejín

Druhý smer vyššie spomenutej kritiky osvietenstva reprezentuje teda z Patočkovho pohľadu najvýraznejšie práve Herder. Je to kritika, ktorá chce „objaviť v soudobých poznatkách to, co je s to od rozumu osvěcenského vésti zpět k rozumu spekulativnímu“.⁴⁸ Herder svoju filozofiu s obrovským záberom postavil na báze harmónie človeka

⁴³ Patočka, J., 1996. Doslov ke Kantově Kritice praktického rozumu, s. 291.

⁴⁴ Ide o známy dejinný princíp *nedružnej družnosti* v Kantovej filozofii dejín. Pozri k tomu: Kant, I., 1996. *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, s. 61–62.

⁴⁵ Patočka, J., 1996. Doslov ke Kantově Kritice praktického rozumu, s. 291.

⁴⁶ Pozri: Kant, I., 1996. *K večnému mieru*, s. 58–59.

⁴⁷ K vzťahu Herdera a Kanta bližšie pozri napríklad: Kyslan, P., 2015. Kant a Herder: kozmopolitizmus a multikulturalizmus. *Studia Philosophica Kantiana*, 4(2), s. 81–93.

⁴⁸ Patočka, J., 2004. Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství, s. 90.

s prírodou ako *filozofiu humanity*. Patočka mu priznáva nepochybne osobitné miesto medzi nemeckými filozofmi a to nielen preto, že bol medzi prvými kritikmi pôvodného osvietenstva, ale predovšetkým preto, že vytvoril obrovské filozofické dielo, v ktorom celý predchádzajúci vývoj v dejinách myslenia zhrnul „v zásadne historický pohľad na celou ľudskou skutočnosť“. ⁴⁹ V konkrétnej mysliteľskej realizácii tejto veľkej úlohy sa Herderovi „objavilo toľak nových hľadísk, že celý kultúrny svet se tým jevil obnoven“. ⁵⁰

V čom teda spočíva ono zásadné miesto Herdera v celkovom filozofickom pohybe osvietenскеj doby? Herder je podľa Patočku na jednej strane „mezi nejhorlivějšími kazateli nového evangelia, které hlásá překonání starého, zmechanizovaného, suše rozumárského světa novým mocným náparem a zvroucněním života“ na druhej strane je však „tak hluboce zavázán celkovému proudění a usilování doby, kterou chce překonat, jako nikdo jiný“. ⁵¹ Filozofický pohľad Herdera na človeka a jeho dejiny charakterizuje Patočka aj inak a to ako „zvroucněné osvícenství, přirozený systém života, v němž rozum a bezprostřední život jsou v harmonické rovnováze“. ⁵²

Výrazom Herderovej filozofickej pozície je predovšetkým jeho *idea humanity*, ktorá je mu niečím prirodzeným, je to „příroda člověka sama; tato příroda není ovšem pouhá hrubá skutečnost, nýbrž v podstatě idea, která se uskutečňuje zdokonalováním, výchovou jednotlivce a dějinným vývojem národů“. ⁵³ Príroda pre Herdera zďaleka nie je len (ako je to v pozitívne založenej vede od druhej polovice 19. storočia) akýmsi súhrnom mechanicky pochopenej skutočnosti, zachytiteľným prostredníctvom spoznávaní jej zákonitostí. Naopak, príroda má stále atribút *božskosti*, „v jejím základě je idea a vše, co se v ní uskutečňuje, každý zákon a proces, je součástí ideového plánu“. ⁵⁴ Preto v tomto pochopení prírody nachádza Herder múdrosť, poriadok, ktorý vypovedá o *prozreteľnosti*. Božskosť je tu všadeprítomná, čo vyjadruje najlepšie samotný Herder už v úvode k svojim *Ideám*, keď o tomto pochopení prírody píše, že „komu se slovo příroda stalo mnohými spismi našeho století nesmyslným a nízkým, ať si domyslí na jeho místo onu všemocnou sílu, dobrotu a moudrost“. ⁵⁵ Veľmi

⁴⁹ Patočka, J., 2004. Německá duchovnost Beethovenovy doby, s. 475.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Patočka, J., 2004. J. G. Herder a jeho filosofie humanity, s. 72.

⁵² Ibid., s. 73.

⁵³ Ibid., s. 74.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Herder, J. G., 1941. *Vývoj lidskosti*, s. 9.

dôležitým predpokladom je pre Herdera myšlienka *harmónie* človeka a prírody vo svete, ktorý má zmysluplný poriadok. Práve toto je moment, kedy sa Herder ešte nedokázal celkom vymaniť z tendencií pôvodného osvietenského myslenia.⁵⁶

Harmonický vzťah prírody a človeka má zásadnú dôležitosť aj pre Herderovu koncepciu filozofie dejín. Príroda ako taká, prejavujúca sa ako *realizujúci a zdokonaľujúci sa* rad organických síl, je pre Herdera „základní koncepcí prírodovedy a dejín. Dejiny jsou pokračováním přírody, pojaté pod tímto zřetelem všeobecné souvislosti a harmonie“.⁵⁷ Z tohto pohľadu, z pohľadu podstatnej harmónie, založenej na prírode a prirodzenosti ako ničím nenahraditeľného *základu* pre ľudské dejiny a odmietania čohokoľvek *nad-prirodzeného*, či presnejšie *ne-prirodzeného*, čo by mohlo na ľudský život pôsobiť, je Herder svojím spôsobom ešte súčasťou osvietenstva. Preto môže Patočka vo vzťahu k jeho filozofii dejín napísať, že „theologicky, právne, sociologicky, dejinné filosoficky sdíli osvietenské stanovisko, že princípem všeho výkladu i normou jednání je příroda“.⁵⁸

Na druhej strane, na rozdiel od pôvodne osvietenských myšlienok, pre Herdera existuje v dejinách

vyšší rozum, vyšší pravda a spravodlnosť než pravda a spravodlnosť konečného a pretenciozného ľudského rozumu, ktorý chce v náboženstve spatřovať len poveru a fanatizmus, v prostote len a len nekulturnosť a nezjemnosť; postaviť sa na jeho stanovisko znamená chápať nutnosť a zmysel v dejinách.⁵⁹

V tomto smere sa Herderovo stanovisko odlišuje od osvietenstva a je bližšie ku kresťanskému pochopeniu dejín. Tento vyšší, božský rozum v dejinách však zároveň postráda ľubovôľu kresťanského Boha: „Jedná tím, že jest a jeho bytí se explikuje jako zákon. Boží jednání je nutnost a zákonitost sama. Proto též mohou a musí příkazy Boží být *přirozené*, proto může a musí být zmysel dějin identický s přirozeností člověka“.⁶⁰ Tento božský rozum nie je nad-prirodzeným v kresťanskom zmysle, ale je vo vzťahu k prírode *imanentným*. Tu vidí Patočka nesporný vplyv Spinozu na Herderovu filozofiu dejín: „Spinoza [...] naučil (tedy) Herdera vidět Boha a přírodu, tudíž i Boha a přirozenost v úzké souvislosti“.⁶¹ Spinozovsky

⁵⁶ Pozri: Patočka, J., 2004. J. G. Herder a jeho filosofie humanity, s. 79.

⁵⁷ Ibid., s. 78.

⁵⁸ Patočka, J., 2004. Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství, s. 91.

⁵⁹ Patočka, J., 1941. Herder, s. 13.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., s. 15.

pochopená príroda nie je totiž nič, čo by bolo protikladné rozumu, ale je práve *výrazom* racionality všetkého súcna. Preto nemôže ani Herderova *dôvera* k prírode, ktorá je podložená spinozovským pochopením prírody, „vést k nejakej opozícii vŕči rozumu – ani na ní býť založená. Rozum a jeho rozvoj nemôže býť nikde príčinou úpadku [...] tudíž rozvoj rozumu, jeho zdokonalováni, jeho triumf jsou nejpřirozenější věcí.“⁶² Toto pochopenie prírody má, ako Patočka jasne vidí, zásadný význam aj pre Herderovu filozofickú interpretáciu dejín ako ľudských dejín: „Co (však) platí pro přírodu, bude platné i pro dějiny. I v dějinách se projevuje Boží řád, Boží harmonie a proporce [...] Pohyb dějin je nutný a je to pokrok.“⁶³ Tento nevyhnutný vývoj sa v dejinách pre Herdera prejavuje ako *vývoj ľudskosti*.

Herder neodmieta ani základy súdobej *prírodovedy*, má snahu opierať sa o vedecké autority a nové myšlienky, objavujúce sa v jeho dobe, avšak prijíma ich predovšetkým ako dôkaz jednoty a harmónie sveta, do ktorého celkom prirodzene patrí aj človek. Človeka chápe, Patočkovými slovami, ako *mikrokozmos*, tak ako všetky ostatné súcna v prírode, ale človek je ním tým viac „čím více se blíží poslednímu plánu přírody, pokud je nejdokonalejším možným výrazem nekonečného v konečném.“⁶⁴ Príroda je vo svojej podstate harmonická a harmonickým človekom je potom ten, ktorý žije v *súlade* s touto prírodou.

Byť dokonalým človekom teda pre Herdera znamená rozvinúť ľudskú prirodzenosť v najvyššej možnej miere, čo predpokladá „nejvyšší vystupňování specificky lidských znaků, těch, které člověka odlišují od ostatku universa.“⁶⁵ Podľa Herdera si *každý človek* so sebou prináša do života potenciálne dosť schopností pre dôstojný život, dôležité však je, aby tieto schopnosti boli uplatnené. Toto je možné dosiahnuť *výchovou*,

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid., s. 15–16.

⁶⁴ Patočka, J., 2004. J. G. Herder a jeho filozofie humanity, s. 78.

⁶⁵ Patočka, J., 1996. Harmonismus moderních humanistů. In: Patočka, J.: *Péče o duši I. Sebrané spisy*. Sv. 1. Praha: Oikúmené, s. 358. Je tu možné na jednej strane nájsť istú podobnosť s Kantovou koncepciou vývoja *svetoobčianstva* ako skrytého plánu prírody. Pozri: Kant, I., 1996. *K večnému mieru*, s. 57–73. Na druhej strane však dochádza medzi Kantom a Herderom k vzájomnej kritike, vzťahujúcej sa hlavne k pochopeniu úlohy jednotlivca v rámci ľudského rodu, ako aj jeho *smerovania*. Zatiaľ čo pre Kanta je potenciálnym vrcholom vývoja ľudských dejín dosiahnutie *svetoobčianskeho stavu* ako vrcholného produktu ľudského rozumu, pre Herdera je človek pokračovaním vývoja prírodných *druhov* a nemusí byť v tomto vývoji ani stupňom *posledným*. (Pozri: Kant, I., 2013. *Studie k dějinám a politice*. Praha: Oikúmené, s. 32–34; 40–45). Priamemu porovnaniu koncepcií filozofie dejín oboch mysliteľov sa v našich podmienkach venuje najnovšie napríklad P. Kyslan vo svojej monografii: Kyslan, P., 2022. *Od kultúry I. Kanta ku kultúram J. G. Herdera*. Bratislava: Slovenské filozofické združenie pri SAV.

prostredníctvom ktorej sa človek môže zdokonaľiť, môže sa *stať sám sebou*, teda môže v sebe rozvinúť ľudskosť. Túto súčasť Herderovej filozofie Patočka nazýva aj *pedagogickou tendenciou* a ako takú ju aj interpretuje: „Nauky dejín pochopiť a pak je hlásať, vzdelávať sebe i jiné, ustavične čerpať z bohatstiev ľudského ducha a pak je opäť rozmnožovať – tak si Herder predstavuje pôsobenie apoštola ľudskosti, jímž chce byť.“⁶⁶ Na rozdiel od niektorých iných osvietenenských mysliteľov sa však u Herdera nevyskytuje žiaden radikálny *revolučný* prvok, spolieha sa len na „výchovné pôsobenie, na osvetu, osvecovanie, nikdy mu ani neprípadne uvažovať o zmene platných inštitúcií“.⁶⁷

Cesta k dokonalosti, resp. cesta k dokonalaj ľudskosti si teda vyžaduje dostatok času, čo je pre Herdera v podstate jasným smerovaním dejín. Z tohto pohľadu sú potom všetky naše chyby, omyly, prejavom ešte nedokonalaj, nenaplnenej harmónie – a tu je práve priestor pre výchovné pôsobenie na človeka.

Téma človeka je pre Herdera témou podstatnou do tej miery, že túto tému urobil pre seba „zároveň osou filozofie dejín“.⁶⁸ Harmónia, ktorej súčasťou je aj človek, dovoľuje podľa Patočku Herderovi vidieť aj dejiny *jednoduchšie, zákonitejšie* a predovšetkým *optimistickejšie*. Dejiny sú pre neho predovšetkým a napriek všetkým potenciálnym prekážkam *pokrokom* vo vývoji ľudskosti, čo je myšlienka Patočkovi zvlášť blízka. Vo vzťahu k Herderovej koncepcii filozofie dejín si preto všimá predovšetkým tento pokrok, keď k tejto téme píše: „Dějinný pokrok je (u Herdera – dopl. R. S.) nutnost, i když je jeho chůze pomalá a klikatá. Jakmile jednou lidskost dána [...] vstoupí člověk na dráhu nutnosti“.⁶⁹ Tento pokrok je pochopený ako nevyhnutný a nezadržateľný, všetky nedokonalosti a chyby sú len prejavom ešte nedokonalaj, teda nerozvinutej harmónie, ktorá však v dejinách dôjde k svojmu naplneniu. Herder, slovami Patočku, považuje humanitu za základ, „bez něhož jakákoli další cílotvorba nemá smyslu. Lidství nemůže být prostředkem, nýbrž toliko účelem, nemá centrum mimo sebe, nýbrž v sobě“.⁷⁰

Toto je jedna z myšlienok, ktoré sa stanú základom aj pre Patočkovu vlastnú koncepciu filozofie dejín, pretože on sám taktiež odmieta hľadať základ dejín *mimo človeka* a vníma svet ako celok, ktorého súčasťou musí byť aj človek a to človek ako *tvorca* svojich vlastných dejín. Herder je tak

⁶⁶ Patočka, J., 2004. *Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství*, s. 96.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Patočka, J., 2004. J. G. Herder a jeho filozofie humanity, s. 78.

⁶⁹ Ibid., s. 79.

⁷⁰ Patočka, J., 1996. Harmonismus moderních humanistů, s. 360.

pre Patočku tiež tvorcom v podstate *prvej modernej filozofie dejín*⁷¹ – v kontexte nemeckého myslenia, ktoré po ňom nasleduje v podobe veľkých koncepcií filozofie dejín. Súčasťou jeho koncepcie dejín ako nevyhnutného pokroku humanity je u Herdera aj jeho pochopenie pojmu *národ*, ktorý oddeľuje od pojmu *štát*. Osobitý charakter a rozum národa sa prejavuje v jeho *jazyku* ktorý má najväčší význam pre udržanie individuálneho charakteru každého národa. Základom štátu je teda národ, ktorý má svoj vlastný dejinne vyvinutý jazyk a ktorý dáva štátu zmysel, dáva mu jeho účel, pričom „bez takového účelu, není-li totiž stát pro národ, pro jeho vnitřní rozvoj, je (to – dopl. R. S.) pouhý mechanismus, konstruovaný bez života, spontánnosti, svobody“.⁷² Prirodzený a rozumný je tak pre Herdera *národný štát*, teda taký, ktorý nie je vytvorený na základe násilia a neslobody. Toto je podstatný moment, ako nezabúda pripomenúť ani Patočka: „Myšlenka o národu jako základě státu je Herderovo filosofické novum“.⁷³ Herder podľa neho patrí k tej línii nemeckého myslenia, ktorá chápe dejiny tak, že „jejich celkový smysl je založen na povaze lidskosti, humanity, která sa naplňuje skrze národy a světodějinné události, v nichž se vyhrocují a potom usmířují protiklady lidského ducha“.⁷⁴

Táto idea má u Herdera zásadný význam pre jeho filozofické pochopenie dejín: „Celé založení Herderovy filosofie dějin jakožto postupné výchovy *pokolení lidského* musí nutně zdůrazňovat přechody a přejímání (pomyselnej štafety pokroku – dopl. R. S.) od národa k národu“.⁷⁵ Základom tohto pochopenia úlohy národa v dejinnom pokroku je pre Herdera myšlienka, že „národní a kulturní pestrost je pozitivní hodnota, která rozmnožuje duchovní statek lidstva, že lidstvo se nemůže plně vyjádřit, všechny svoje vlohy vyvinout v *jedné* národní podobě, nýbrž že všichni národové jsou k tomu nutni“.⁷⁶ Tak má jeho filozofia dejín, povedané súčasnou terminológiou, podstatne *multinacionálny* a *multikultúrny* charakter, ktorý je však založený na jednotiacej myšlienke dejín, smerujúcich k naplneniu kľúčového ideálu humanity.⁷⁷ Herderova filozofia teda nie je *nacionalistická*, aj keď bola

⁷¹ Pozri: Patočka, J., 1996. O filosofii dějin, s. 110.

⁷² Patočka, J., 1941. Herder, s. 19.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Patočka, J., 2006. Filosofie českých dějin, s. 189.

⁷⁵ Patočka, J., 1941. Herder, s. 19.

⁷⁶ Ibid., s. 20.

⁷⁷ V tejto Herderovej myšlienke akejsi *napätej harmónie* (*gespannter Harmonie*), fungujúcej medzi *kultúrno-dejinnou mnohotvárnosťou* na jednej strane a *univerzálnymi cieľmi* humanity a vzdelania na strane druhej vidí zásadný vplyv Herderovho myslenia na Patočkove dejinno-filozofické reflexie Ludger Hagedorn. Pozri: Hagedorn, L., 2006. Bildung und Humanität – Jan

využívaná k nacionalistickým účelom, čo Patočka pripomína, jej cieľom a zmyslom „není národ, ani favorizovanie národů a jejich zvláštností, nýbrž naopak humanita, lidskost, všeobecná vzájemnost a pospolitost všech národů a států napříč jejich historickými odlišnostmi a zvláštnostmi“.⁷⁸

Záver

Patočka považuje Herdera za mysliteľa, ktorý bol z istého pohľadu *na rozhraní* dvoch tendencií vo filozofii osvietenstva, ktoré medzi sebou zvädzali zápas o myšlienkovú nadvládu: pôvodný osvietenský prísny racionalizmus, ktorý sa postupne vyvinul v moderný pozitivizmus a proti nemu druhý smer, ako pokus o znovuobnovenú cestu duchovného zakotvenia vo veľkých metafyzických systémoch filozofie. Podrobuje Herdera na jednej strane kritike za to, že „neměl dosti odvahy k jednomu ani k druhému; proto je jeho filosofie tak měkká, tak poddajná, tak málo důsledná a radikální“.⁷⁹ Na druhej strane je tu však podľa Patočku evidentný vplyv Herdera na veľikánov nemeckej idealistickej filozofie a medzi nimi osobitne Kanta, s ktorým viedol vo svojej filozofii svojský *dialog*. Systematickosť vo filozofii dejín je však u Herdera ešte, na rozdiel od jeho pokračovateľov v nemeckej filozofii, „zastřena jeho slabou schopností spekulativní“.⁸⁰ Herder má však napriek tomu (nielen) na nemecké myslenie zásadný vplyv, keď sa práve vo svojej filozofii dejín humanity stáva inšpiratívnou postavou jednej veľkej kapitoly dejín myslenia – pokusu o obnovu európskej duchovnosti, založenej na metafyzike a postavenej ako protiváha rodiacej sa modernej vedeckej racionalite, neskôr zbavenej takmer akejkolvek metafyzickej a duchovnej roviny.

Bibliografia

Hagedorn, L., 2006. Bildung und Humanität – Jan Patočkas Herder-Rezeption. In: Hagedorn, L., ed.: *Andere Wege in die Moderne. Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, s. 205-220. ISBN 978-3-8260-2846-5.

Patočkas Herder-Rezeption. In: Hagedorn, L., ed.: *Andere Wege in die Moderne. Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, s. 219–220.

⁷⁸ Patočka, J., 2006. Dilema v našem národním programu – Jungmann a Bolzano. In: Patočka, J.: *Češi I. Sebrané spisy*. Sv. 12. Praha: Oikúmené, s. 296.

⁷⁹ Patočka, J., 2004. J. G. Herder a jeho filosofie humanity, s. 80

⁸⁰ Patočka, J., 2004. Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství, s. 97.

- Herder, J. G., 2006. *Uměním k lidskosti: úvahy o jazyce a literatuře*. Praha: Oikúmené. ISBN 80-7298-147-1.
- Herder, J. G., 1941. *Vývoj lidskosti*. Praha: Jan Laichter.
- Kant, I., 1996. *K večnému mieru*. Bratislava: Archa. ISBN 80-7115-129-7.
- Kant, I., 2013. *Studie k dějinám a politice*. Praha: Oikúmené. ISBN 80-7298-312-4.
- Karfík, F., 2009. *Odysseya zkonečnělého absolutna*. In: Chvatík, I., ed.: *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Praha: Filosofia/Oikúmené, s. 25–49. ISBN 80-7298-425-1.
- Kyslan, P., 2015. Kant a Herder: kozmopolitizmus a multikulturalizmus. *Studia Philosophica Kantiana: Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie*, 4(2), s. 81–93. ISSN 2585-7673.
- Kyslan, P., 2022. *Od kultúry I. Kanta ku kultúram J. G. Herdera*. Bratislava: Slovenské filozofické združenie pri SAV. ISBN 978-80-973092-8-2.
- Patočka, J., 2006. Dilema v našem národním programu – Jungmann a Bolzano. In: Patočka, J.: *Češi I. Sebrané spisy*. Sv. 12. Praha: Oikúmené, s. 293–305. ISBN 80-7298-181-1.
- Patočka, J., 1996. Doslov ke Kantově Kritice praktického rozumu. In: Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, s. 281–307. ISBN 80-205-0507-5.
- Patočka, J., 2004. Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství. In: Patočka, J.: *Umění a čas I. Sebrané spisy*. Sv. 4. Praha: Oikúmené, s. 81–99. ISBN 80-7298-113-7.
- Patočka, J., 2006. Filosofie českých dějin. In: Patočka, J.: *Češi I. Sebrané spisy*. Sv. 12. Praha: Oikúmené, s. 188–213. ISBN 80-7298-181-1.
- Patočka, J., 1996. Filosofie dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši I. Sebrané spisy*. Sv. 1. Praha: Oikúmené, s. 339–352. ISBN 80-8600-524-0.
- Patočka, J., 1996. Harmonismus moderních humanistů. In: Patočka, J.: *Péče o duši I. Sebrané spisy*. Sv. 1. Praha: Oikúmené, s. 353–362. ISBN 80-8600-524-0.
- Patočka, J., 2004. Hegelův filosofický a estetický vývoj. In: Patočka, J.: *Umění a čas I. Sebrané spisy*. Sv. 4. Praha: Oikúmené, s. 227–302. ISBN 80-7298-113-7.
- Patočka, J., 1941. Herder. In: *Archiv Jana Patočky*. Praha: Signatúra 3000/312, s. 1–22.
- Patočka, J., 2004. J. G. Herder a jeho filosofie humanity. In: Patočka, J.: *Umění a čas I. Sebrané spisy*. Sv. 4. Praha: Oikúmené, s. 72–80. ISBN 80-7298-113-7.

- Patočka, J., 2002. Kacířské eseje o filosofii dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené, s. 13–144. ISBN 80-7298-054-8.
- Patočka, J., 2004. Německá duchovnost Beethovenovy doby. In: Patočka, J.: *Umění a čas I*. Sebrané spisy. Sv. 4. Praha: Oikúmené, s. 468–488. ISBN 80-7298-113-7.
- Patočka, J., 1996. O filosofii dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši I*. Sebrané spisy. Sv. 1. Praha: Oikúmené, s. 107–115. ISBN 80-8600-524-0.
- Patočka, J., 2009. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy II*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: Oikúmené, s. 265–334. ISBN 80-7298-420-6.
- Patočka, J., 2006. Příspěvek českých zemí k ideálu moderní vědy. In: Patočka, J.: *Češi II*. Sebrané spisy. Sv. 13. Praha: Oikúmené, s. 157–241. ISBN 80-7298-182-3.
- Patočka, J., 2002. Schéma dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikúmené, s. 263–279. ISBN 80-7298-054-8.

Príspevok je súčasťou riešenia projektu VEGA 1/0232/21 *Vzťah filozofie a vedy v súčasnosti*.

doc. Mgr. Róbert Stojka, PhD.

Pavol Jozef Šafárik University in Košice

Faculty of Arts

Department of Philosophy

Košice, Slovakia

robert.stojka@upjs.sk

ORCID ID: 0000-0003-1281-7547

**Kantova morálna výchova
a jej odkaz pre 21. storočie**

**Andrea
Miškocová**

University of Prešov

Kant's Moral Education and its Legacy for the 21st Century

Abstract: The aim of the paper is to interpret Immanuel Kant's primary texts (*Zwei Aufsätze, betreffend das Basedow'sche Philanthropinum*, *Über Pädagogik* *Pädagogik*, and *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*) using analytical method with a narrower focus on moral thinking presented through the concepts of *Bildung*, *Denkungsart*, and *Naturell*. The impetus for this analysis was the contemporary development of multicultural education as well as various initiatives for the development of ethical or moral dilemmas. The paper intends to contribute to the discussion with Kant's perspective of cosmopolitanism, which remains relevant in the face of newly emerging forms of reality and the global world situation. At the same time, it also focuses on the philosophical link between moral thinking and moral education, i.e., the applied moral patterns of behaviour of each individual, which he or she internalizes.

Key words: Kant, *Bildung*, Moral Thinking, Reflection, Cosmopolitanism

Abstrakt: Cieľom predkladaného príspevku je interpretácia primárnych textov Immanuela Kanta (*Zwei Aufsätze, betreffend das Basedow'sche Philanthropinum*, *Über Pädagogik* a *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*) s použitím analytickej metódy a s užším zameraním na morálne myslenie predstavené cez pojmy *Bildung*, *Denkungsart* a *Naturell*. Impulzom pre túto analýzu bol súčasný rozvoj multikultúrnej výchovy ako aj rôzne iniciatívy rozvoja etických či morálnych dilem. Príspevok chce svojím obsahom prispieť do diskusie Kantovou perspektívou svetoobčianstva, ktorá je aj pri novovznikajúcich formách reality a globálnej svetovej situácie stále aktuálna. Zároveň nezabúda na filozofické prepojenie medzi morálnym myslením a mravnou výchovou, teda aplikovanými morálnymi vzorcami správania každého jedinca, ktoré si on sám zvnúťorní.

Kľúčové slová: Kant, *Bildung*, morálne myslenie, reflexia, kozmopolitizmus

Úvod

Výskum, ktorý v súčasnosti prebieha pri tzv. „novom čítaní“ Kanta, poukazuje na aktuálnosť jeho filozofie. Dnešný čoraz väčší dôraz na schopnosť študentov kriticky myslieť ako aj dôraz na ich mravnú stránku naznačuje, že mravnosť a morálne myslenie je stále aktuálnym fenoménom v otázkach výchovy a vzdelávania.¹ Kritické myslenie, ktorého princípy stoja na morálnom základe sú podkladom pre kompetencie spojené s generáciami budúcnosti. Kantovo kozmopolitné vzdelávanie má relevantné presahy do rozvoja morálnych cností. Cieľom predkladaného príspevku je interpretácia Kantovej kozmopolitnej (svetoobčianskej) výchovy v zmysle poskytnutia argumentov v prospech rozvoja mravnej stránky človeka. Príspevok využíva metódu kritickej analýzy zahŕňajúcu analýzu primárnych textov I. Kanta (*Zwei Aufsätze, betreffend das Basedow'sche Philanthropinum, Über Pädagogik a Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*) ako aj komentáre dvoch filozofiek, ktorých výskum sa orientuje na problematiku výchovy a vzdelávania a Kantovej filozofie – Melissy Merrittovej a Nancy Shermanovej. Merrittová (2011) sa zaoberá Kantovým pedagogickým prístupom s dôrazom na pojem *Bildung* v kozmopolitnej výchove, Shermanová (1997) zdôrazňuje Kantovo ponímanie cnosti ako pozitívnej kultivácie a rozvoja ľudskej prirodzenosti. Analýzou a interpretáciou daných textov chceme prispieť k vnímaniu dôležitosti rozvoja charakteru a mravnej výchovy ako základnej koncepcie morálneho i kritického myslenia u mladých ľudí v 21. storočí.

Prínos Kantovho konceptu kozmopolitného vyučovania

Ako píše A. Vydra, otázky, ktoré si kladieme my, sú možno rovnaké ako tie, ktoré si kládli filozofi v antike, avšak, odpovede, ktoré na ne nachádzame, sú vždy reflektované z novej perspektívy aktuálnej doby. Podstata ostáva

¹ Pre účely tejto štúdie sa odvolávame na teoretické východisko, ktoré rozlišuje medzi morálnou a mravnou výchovou. Ako uvádza Sádovská (2012) *morálna výchova* sa zameriava na odovzdávanie poznatkov o dobrom a zlom správaní bez prepojenia na mravné konanie, zatiaľ čo *mravná výchova* zahŕňa formovanie charakterových kvalít osobnosti a žiaduceho mravného konania. Pri interiorizácii mravnej výchovy sa zároveň rozlišujú dve fázy: prvá pozostáva len zo samotného preberania morálky od spoločnosti (ide teda o morálnosť, resp. morálne myslenie), druhá fáza je samotnou mravnosťou, ktorá do preberanej teórie pridáva vlastné individuálne mravné presvedčenie a postupuje do mravného konania.

zachovaná, spôsob sa mení.² Z rovnakého dôvodu môžeme súčasné problémy analyzovať cez „nové čítania“ Kantovej filozofie a zároveň nebyť len tými, ktorí opakujú už dávno vypovedané. Kant môže byť východisko, perspektíva, ktorá nám v aktuálnej dobe ponúka konštruktívny priestor pre morálne otázky. V dobe, v ktorej je morálka, zdá sa, už len nepopulárnym až pejoratívnym výrazom, Kant obracia náš zrak k morálnym otázkam metód, s ktorými pedagógovia pristupujú ku študentom a zdôrazňuje charakter mravného konania ako najvyšší stupeň výchovy, čo predstavuje v porovnaní s multikultúrnou výchovou iný ideový prístup založený nie na odlišnosti ale ľudskosti.

Koncept kozmopolitnej výchovy sa dnes vo výskumoch porovnáva s multikultúrnou výchovou, ktorá sa prostredníctvom školských osnov ukazuje ako jeden z rozvíjajúcich sa edukačných trendov súčasných študentov. Skloňujú sa pojmy ako multikulturalizmus, pluralizmus, kultúra či tolerancia. Pri rôznych porovnaníach sa však odкрývajú problémové miesta takejto výchovy, ktorá je niektorými súčasníkmi chápaná skôr ako *politická* iniciatíva na pozadí amerického modelu. Anne Phillipsová definuje multikulturalizmus ako: „politický program určený na nápravu nerovnakého zaobchádzania s kultúrnymi skupinami a kultúrneho rasizmu, ktorému sú členovia menšinových kultúrnych skupín často vystavení“.³ Takáto výchova môže kultúry uzavrieť do pomyselných hraníc, ktoré spôsobia, že sa na jednotlivca bude od prvého momentu nazeráť nie ako na človeka, ale ako na príslušníka danej kultúrnej skupiny so všetkými charakteristikami, ktoré k jeho skupine podľa doteraz naučeného poznania patria. Práve z tohto dôvodu je dôležité myslieť na Kantovo hľadisko kozmopolitnej výchovy, ktoré zohľadňuje na prvom mieste človeka ako takého.

Morálne myslenie sa u Kanta vyskytuje na viacerých miestach, pričom by sme sa v tejto štúdii chceli pozrieť najmä na pojem *Bildung*, ktorému venuje značnú pozornosť. V čase osvietenstva sa pojem *Bildung* prekladal ako obraz, forma či kultivovanie duše, u Kanta však daný pojem preberá význam morálneho hľadiska a rozvoja kultúry. Pojem *Bildung* je u neho používaný s viacerými významami v širšom zmysle, ktorý zahŕňa proces duchovnej, morálnej ako aj mentálnej formácie, preto môže byť zároveň nahradený pojmami „vzdelávanie“, „inštrukcie“, „disciplína“, „kultúra“: „Človek je jediným tvorom, ktorý sa musí vychovávať. Pod výchovou rozumieme najmä starostlivosť (udržiavanie, podporu), disciplínu

² Vydra, A., 2007. *O tvorbe a nesmrteľnosti*. Trnava: Schola Philosophica, s. 29.

³ Phillips, A., 2007. *Multiculturalism without Culture*. New Jersey: Princeton University Press, s. 3.

(výcvik) a vzdelávanie spolu s formáciou“ (autor, preklad: Kant AA 9:441). Klasický preklad slova *education* je „výchova“ a na tomto mieste zahŕňa aj morálnu sebvýchovu, sebazdokonaľovanie a formovanie. V *Prednáškach o pedagogike* (*Über Pädagogik*, 1803) sa Kant zameriava na vzdelanie, ktoré je chápané v zmysle starostlivosti, disciplíny spolu s formovaním (*Bildung*). V podobnom duchu morálnej sebvýchovy hovorí Kant aj o dvoch dobách výchovy. V prvej sa musí mladý človek mechanicky a pasívne podrobiť výchove – disciplíne – (*Disziplin, Zucht*); v druhej sa vo výchove riadi podľa svojho úsudku a slobody a podriaďuje sa iba zákonným medziam – vyučovaniu (*Unterweisung*).⁴ Vzdelávanie však má byť prevedené kozmopolitným (svetoobčianskym) spôsobom a má v sebe zahŕňať určitú postupnosť, teda človek má byť disciplinovaný, kultivovaný, civilizovaný a až následne sa má zamerať na morálku (Kant AA 9:449–450). Ide o lineárnu postupnosť filozofie dejín, ktorá v Kantovej koncepcii smeruje teleologicky k dosiahnutiu všeobecného blaha.

Štvrtým stupňom tohto procesu Kant naznačuje nadobudnutie myslenia, ktoré by vedelo voliť dobré ciele (dobré sú pre neho také, ktoré schvaľujú všetci a zároveň prispievajú k rozvoju všeobecného blaha), čo v sebe implicitne zahŕňa schopnosť *reflexie*, ktorá by človeku poskytovala priestor, v ktorom by mohol rozlišovať a tak kritickým myslením dospieť k najlepšiemu možnému úsudku. Čo však podľa Kanta zaväzuje najviac je, že sa deti naučia samostatne myslieť: „Aké dôležité je, že sa deti od skorého veku naučia neznášať neresti nielen na báze toho, že to Boh zakazuje ale skôr preto, lebo je to samo osebe odporné!“ (autor, preklad: Kant AA 9:450). Kant týmto spôsobom uvažovania postupne spája morálnu výchovu k svetoobčianstvu (kozmpolitná výchova) s rozvojom samostatného vzdelávania a s rozvojom cnosti (Kant AA 9:451). Práve rozvoj samostatného myslenia je dnes námetom pre rôzne metódy kritického vzdelávania po formálnej i neformálnej stránke. Ak sa však stane predmetom „obchodu“, záruku morálnej stránky takéhoto myslenia je len ťažko zaručiť. Podobne je vnímaný aj problém implementácie výučby kritického myslenia v rámci jednotlivých predmetov kurikula, ak jednotliví pedagógovia strávia popri výučbovej činnosti mnoho času nadmernou administratívnou činnosťou. Potreba kritického myslenia je však v súčasnosti jednou z dôležitých zbraní proti kultúre dezinformácií.

Koncepcia svetoobčianstva sa vyskytuje vo viacerých Kantových

⁴ Kyslan, P., 2015. Multikultúrna výchova verzus Kantova výchova k svetoobčianstvu In: Belás, E., Zelizňáková, E., eds.: *12. kantovský vedecký zborník*. [online]. Cit. 15. 2. 2023. Dostupné z: <https://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Belas2/subor/Kyslan.pdf>.

prácach, či už *K večnému mieru*, ale aj v práci *Zwei Aufsätze, betreffend das Basedow'sche Philanthropinum*. Práve v týchto esejach, ktoré boli vydané s odkazom na známu nemeckú vzdelávaciu inštitúciu *Dessau Philanthropinum*, sa Kant vracia k Basedovým myšlienkam a zamýšľa vytvoriť modelovú vzdelávaciu inštitúciu nového poriadku, ktorá by šírla dobro v neprekonateľnej sile a dovolila mu sa takýmto spôsobom rozšíriť všade. Financovanie škôl bolo vo vtedajšej dobe závislé od externých bohatých sponzorov, preto Kant zohľadnil danú skutočnosť aj v tomto prípade. Škola by podľa neho mala slúžiť nielen tým, ktorí sa v nej učia, ale mala by byť pomyselným semienkom, ktoré sa starostlivou kultiváciou premení na sieť učiteľov starajúcich sa o celú krajinu v dobrých školách.⁵ Tieto a podobné myšlienky sú formulované vo viacerých Kantových spisoch a ponúkajú perspektívu dnešnej mravnej výchovy. Kant totižto pri svojej filozofii dejín koncipuje istú *lineárnu* šablónu, pri ktorej postupuje od teleologického vymedzenia kozmopolitnej výchovy (predpokladá vopred vytýčený cieľ) cez univerzálny a morálny charakter až k politickému rámcu, preto, ako píše Peter Kyslan, „záväzok k výchove a rastu kultúry je podľa Kanta v podstate záväzkom k realizácii účelu, najvyššieho dobra, ktoré opisuje ako stav vecí, v ktorom ľudstvo dosiahne rozvoj cností a nutné šťastie“.⁶

Morálne formovanie priamo súvisí s kozmopolitnou výchovou. Ak Kant chápe morálku ako poslušnosť praktickému rozumu, ktorý zahŕňa autonómiu, slobodu, povinnosť, maximy alebo imperatív je možné súhlasiť s Jamesom Johnstonom, ktorý interpretuje Kantovu morálku ako morálny zákon, ktorý vždy už existuje v našich normách, zákonoch a buduje sa medziludským diskurzom. Morálna osoba tak priamo vytvára univerzálny princíp v procese racionálneho uvažovania a vytvárania si maximy.⁷ Berúc do úvahy Kantovu výchovu je dôležité zohľadniť toto prepojenie medzi morálnym formovaním a kozmopolitnou výchovou, lebo jej výsledkom má byť vytvorenie kozmopolitnej spoločnosti, v ktorej sa študenti naučia ako formovať, potvrdzovať a *reflektovať* svoje maximy (MM 6:484).⁸ Cavallar uvádza systematické kroky k rozvoju takehoto kozmopolitného vyučovania: prvým krokom je dosiahnutie vyučovania,

⁵ Kant, I., 1776/7. Essays regarding the Philanthropinum. In: *Anthropology, History, and Education. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁶ Kyslan, P., 2015. Multikultúrna výchova verzus Kantova výchova k svetoobčianstvu, s. 5.

⁷ Johnston, J., 2007. Moral Law and Moral Education: Defending Kantian Autonomy. *Journal of Philosophy of Education*, 41(2), s. 233–245.

⁸ Kant, I., 1797. The Metaphysics of Morals. In: *The Metaphysics of Morals: Introduction, Translation, and Notes*. Cambridge: Cambridge University Press.

ktoré vedie k morálnej slobode s akcentom na úlohu učiteľa, ktorý pripravuje študenta na to, aby samostatne rozmýšľal a zároveň kultivoval svoju schopnosť úsudku. Druhým krokom je morálne formovanie (*Bildung*) spôsobujúce, že kozmopolitné hodnoty sa na študenta neprenesú učiteľom, ale vyjdú priamo z jeho úsudku pomocou semi-sokratovskej metódy. Takýmto spôsobom sa študent dopracuje ku kozmopolitným hodnotám zvnútra. Následne sa zapojí jeho úprimnosť a vôľa, ktoré podrobne preskúmajú celú jeho osobu a prejdú k poslednému kroku, ktorým je precvičovanie vlastných úsudkov v interakciách s inými (MM 6: 441; MM 6:473).⁹

Plusom zmienenej výchovy k svetoobčianstvu (v opozite k multikultúrnej výchove) je koncept modelovej inštitúcie, ktorá by sa rozniesla všade po svete: je to posun k otvorenosti, pohostinnosti a rozmanitosti ľudstva. Takto vzdelaný človek svojou činnosťou kritického a morálneho myslenia ovplyvňuje spoločnosť, v ktorej žije, teda spája individuálnu aj celospoločenskú úlohu ľudstva, ktoré smeruje k všeobecnému blahu. Ďalším príkladom kozmopolitnej výchovy sú Kantove prednášky k pedagogike *Über Pädagogik*, ktoré obsahujú aj časť venujúcu sa praktickej výučbe. Táto praktická výchova sa ďalej rozdeľuje na výcvik vo vedomostiach, životnú múdrosť a mravnosť. Práve tretí bod tejto výchovy (mravnosť) je dôležitý argument v prospech charakterového vzdelávania. Nachádzame tu časť, kde sa objavuje pojem „charakter“, pričom u Kanta je zameraný na poslušnosť – v prvej fáze výchovy ide o poslušnosť chápanú ako mechanický nátlak, v druhej ide o používanie úsudku a vlastnej slobody. Obe fázy však, ako pripomína Kant, majú prebiehať súčasne, na čo poukazuje aj na tomto mieste, kde tvrdí: „Mám zvykať svojho chovanca, aby trpel nátlak na svoju slobodu a mám ho súčasne sám viesť, aby dobre užíval svoju slobodu“.¹⁰

O morálnom rozvoji sa dnes pri často skloňovanej výchove k asertivitě v pedagogike hovorí len okrajovo. Je to však práve myseľ kritická a morálna, ktorá je dnes označovaná za myseľ budúcnosti. Howard Gardner tvrdí, že v súčasnom svete sa dôraz kladie na päť typov myslenia, ktoré si zachovávajú užitočné zručnosti, hodnoty, postoje a poznanie, a to myslenie disciplinované, syntetizujúce, kreatívne, rešpektujúce a etické.¹¹

⁹ Cavallar, G., 2015. *Kant's Embedded Cosmopolitanism*. Gottingen: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, s. 137.

¹⁰ Kant, I., 1931. *O výchove*. Praha: Nakl. Dedictví Komenského, s. 47.

¹¹ Gardner, H., 2006. *Multiple Intelligences: New Horizons in Theory and Practice*. New York: Basic Books. Gardner, H., 2009. *5 Minds for the Future*. Boston: Harvard Business Scholl Press.

Stále tu teda rezonuje pojem etiky a s ňou spojenej morálky. Pri dnešnom koncipovaní učebných osnov sa kladie dôraz (ako aj v iných odvetviach) na výkon a šablónovitost'. Študenti sú pri vedomostných či inteligenčných testoch hodnotení tabuľkovo a pri obrovskom množstve poznatkov, ktoré si musia zapamätať je mravné vyučovanie odsúvané na vedľajšie miesto. Toto mravné vyučovanie sa implementuje najmä prostredníctvom neformálnych iniciatív alebo pri prierezových témach na občianskej výchove či výučbe cudzích jazykov. Morálne myslenie však môže byť svetu predstavené prostredníctvom rôznych etických či filozofických koncepcií.

Zo súčasnej praxe vieme, že sústredenost' študentov je každým rokom slabšia a potrebujú rôzne mentálne pomôcky, aby ju vylepšili na dostatočnú úroveň. Sústredenost' môžeme rozšíriť zvolením témy, ktorá nebude úzko špecifikovaná pre istú skupinu odborníkov, ale bude svojou aktuálnost'ou či rozmerom schopná poskytnúť zaujímavé podmiety pre sebaujedenie aj mladšej generácii. Ako prínos tejto mravnej výchovy je možné vidieť jej celospoločenský (teda kozmopolitný) rozmer, na ktorý Kant poukazuje v *Kritike praktického rozumu*:

Ak pozorujeme priebeh rozhovoru v zmiešaných spoločnostiach, ktoré sa neskladajú iba z učencov a mudrlantov, ale aj z ľudí z praktických povolanií alebo zo žien, zistíme, že tu okrem vyprávania a vtipov ľudia debatujú, totiž uvažujú, lebo vyprávanie, ak má prinášať stále čosi nové a byť zaujímavé, čoskoro sa vyčerpá, kým vtipkovanie sa ľahko stáva plytkým. Niet však takého uvažovania, čo by väčšmi podnecovalo účasť osôb, ktoré sa pri akomkoľvek rozumárení rýchlo nudia, a čo by vnášalo do spoločnosti určité oživenie, než je uvažovanie o mravnej hodnote toho alebo onoho konania, ktoré má rozhodnúť o charaktere nejakej osoby.¹²

Mravnost' je témou, ktorá stojí na pomedzi rôznych diskurzov a je to práve ona, o ktorej sa dokážu baviť vedci i laici – ide teda o celospoločenský rozmer výchovy (človek ako svetoobčan). Čo však z nášho pohľadu zohráva pri morálnych (či etických) otázkach najvýznamnejšiu rolu je otázka *charakteru*, ktorá sa črtá aj v Kantovom myslení a vyskytuje sa v pedagogických iniciatívach rôznych formálnych i neformálnych študijných plánov (Jubilee Centre for Character and Virtues, Ruiselova koncepcia kritického a morálneho myslenia a pod.). Aktuálnost' mravnej výchovy je pri súčasných iniciatívach viac ako viditeľná, a práve Kantove morálne myslenie predstavuje dôležitú perspektívu pre reflexiu takéhoto vzdelávania, lebo vo svojom základe nesie samotný zárodok *reflexie*.

¹² Kant, I. 1990. *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, s. 171.

V nasledujúcej časti poukážeme na jednotlivé pasáže, v ktorých sa Kant venuje charakteru a zdôrazníme analógiu hľadania odpovedí na morálne otázky jeho i našej doby.

Kantov pojem charakter a jeho *reflexia*

Uvažovať o správnom vzdelávaní môžeme v rôznych rovinách: spoločenskej, individuálnej, ekonomickej, kultúrnej, ak však pri tom nepoužívame morálny základ, neprispějeme k budovaniu kritického myslenia zmieneného v predošlej časti. Výnimočnosť mravnej výchovy u Kanta, ktorú konštatujú niektorí interpretátori, tkvie v *reflexii*, ktorá nezabúda na morálny aspekt. Pri Kantovej filozofii nenazeráme na jednotlivca ako na osobu, ktorá má svoje morálne myslenie dopredu vyformované ale je výsledkom jeho vlastnej snahy o rozvoj prirodzených morálnych predispozícií. Blížšie to vysvetľuje aj Kantova interpretátorka Melissa Merrittová, ktorá sa pri svojej interpretácii sústreďí na Kantov pojem „reflexie“, ktorý rozdeľuje do troch významových okruhov: a) *reflexia ako aktivita myslenia vo všeobecnosti* (pozri Prol 4:288), b) *sebauvedomenie zakladajúce aktivitu myslenia*, c) *istá mentálna operácia, vďaka ktorej je možné koncepčné myslenie* (pozri Anth 7:134n), odvolávajúc sa v najväčšej miere na Kantovu tézu „všetky sudy [...] vyžadujú reflexiu“ (A260–1/B316–7).¹³ Pri dôkladnejšej analýze Kantovej terminológie kognitívneho charakteru nachádzame v *Antropológii* pri opise individuálneho charakteru pojem *Naturell*, ktorý poukazuje na symbiotický vzťah medzi prirodzenými predispozíciami a ľudskou snahou o ich rozvinutie. Zároveň tu nachádzame dôležité miesto spojenia kognitívneho myslenia s tým morálnym. Individuálny charakter popisuje Kant ako:

to, čo je charakteristické pre (a) jeho prirodzené vlohy alebo dispozície [*Naturell oder Naturanlage*], (b) jeho temperament alebo citlivosť [*Temperament oder Sinnesart*] a (c) jeho charakter čisto a jednoducho alebo ako spôsob myslenia [*Character schlechthin oder Denkungsart*] (Anth 7:285) (pozn. autorský preklad).

Naturell pozostáva podľa Merrittovej z „materského dôvtipu“ (*mother wit*), teda z prirodzených vlôh a taktiež z temperamentu, ktorý súhlasí

¹³ Merritt, M., 2018. *Kant on Reflection and Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 27.

s jeho použitím (v tomto prípade hovoríme o temperamente ako o vedomom a cielenom zvyku). Reflexia, ktorá je v tejto interpretácii predostretá, je spojená s kognitívnym rozvojom morálnej stránky osobnosti človeka, na ktorú Kant upozorňuje vo viacerých dielach, napr. v *Antropológii*, keď pracuje s ďalším pojmom *Denkungsart*, teda charakter v prísnom slova zmysle, ktorý nemá človek od prírody, ale musí ho skôr *získať*. *Denkungsart* je postavený na kognitívnom myslení a označuje spôsob, akým človek uvažuje, inými slovami povedané, hovoríme o ľudskom záväzku k princípom, ktoré bude nasledovať.¹⁴ Reflexia sa tu takto spája nielen s uvažovaním v kognitívnom zmysle, ale nachádza spojenie s morálnou stránkou práve prostredníctvom krásneho ducha, ktorým človek smeruje ku krásnemu mysleniu. Individuálny charakter sa však podľa Merrittovej nemôže orientovať vo svojej charakteristike len na kognitívne danosti, ale zároveň zohľadňuje aj ľudskú *snahu* používať tieto danosti v konkrétnom živote. Kantova filozofia tak predstavuje vzájomnosť ľudskej prirodzenosti a jeho snahy o rozvoj svojho morálneho myslenia a následného konania. Čistá kognitívna aktivita morálneho charakteru by neuspela bez jeho uvedomelej snahy o jej rozvoj v konkrétnom konaní. Ak chceme diskutovať o morálnom myslení, nestačí mať k dispozícii len prirodzené predispozície, ale zároveň je potrebné zámerne vyvíjať snahu o ich rozvoj, teda hovoriť aj o mravnej výchove.

Mohli by sme povedať, že rozumovosť, teda kognitívne uvažovanie, by bez morálneho myslenia pri Kantovom vnímaní reflexie nemalo uplatnenie. Príklady použitia Kantovho *Denkungsart* nachádzame podľa Merrittovej vo viacerých Kantových spisoch¹⁵, pričom rozoznáva dva typy človeka, a to človeka s dôvtipom („person with wit“) a človeka, ktorý je schopný rozlišovať vo svojom uvažovaní („person with discrimination“). Záujem človeka s dôvtipom leží v systematickej úplnosti poznania s cieľom identifikovať zjavne nesúrodé fenomény štruktúrou jedného pravidla. Rozlišujúca osoba kladie dôraz na *rozličnosť* fenoménov s cieľom poukázania na odlišnosť v tom, čo vyzerá najprv ako rovnaké.¹⁶ Obe osoby majú rozvinuté talenty myslenia a zameriavajú sa na otázku: „Ako poznávať?“. Túžba po poznaní je súčasťou toho, čo človek následne používa vo svojich kognitívnych kapacitách, ide o *dobrovoľný* záväzok,

¹⁴ Ibid., s. 136–139.

¹⁵ *Kritika súdnosti, Kritika praktického rozumu, Základy metafyziky mravov* a i. Pozri bližšie: Merritt, M., 2018. *Kant on Reflection and Virtue*, s. 140.

¹⁶ Merritt, M., 2018. *Kant on Reflection and Virtue*, s. 140–144.

ktorý človek dá rozvoju jedného alebo druhého typu myslenia. Takto vykreslený charakter teda posúva naše kognitívne uvažovanie do etickej roviny. Na rozvoj charakteru sa teda nepozierame len z hľadiska rozvoja aktivity myslenia alebo mentálnej operácie, ale pridávame mu aj rozvoj cnostného konania. Shermanová upozorňuje na dôležitosť Kantovej definície cnosti, ktorá je charakterizovaná ako sila ľudského *záväzku* (maxima) v plnení povinností. Je to sila prejavujúca sa v poslušnom nasledovaní vnútorného povolenia vo vyjadrení etických alebo právnych povinností, pričom Kant naznačuje, že táto sila je najzreteľnejšia pri opozitných dispozíciách. Sila charakteru sa prejavuje v morálnych dilemách nielen v ľudskej línii uvažovania, ale aj v jeho praktickom konaní. Kantova filozofia tak zohľadňuje rôznorodosť kognitívneho poznávania aj ľudskú snahu o rozvoj konkrétneho uvažovania, ktoré nakoniec vyústi do praktického používania rozumu v činnosti.¹⁷

Podľa Kanta sme ešte morálne štádium nedosiahli, no smerujeme k nemu, preto vidíme rôzne novovznikajúce iniciatívy rozvoja mravného vyučovania^{18, 19, 20} kritického myslenia či charakterového vzdelávania ako postupné napĺňanie jeho učenia. Nové dimenzie myslenia či reality²¹ prinášajú prostredie, v ktorom si máme možnosť precvičiť našu *reflexiu* založenú na kognitívnom i morálnom myslení. Z vyššie spomenutého vidíme v rozvoji kozmopolitnej výchovy dôležité hľadisko, ktoré v súčasných diskusiách pedagógov sčasti absentuje. Ako uvádza Kosturková:

škola si žiada takého žiaka/študenta, ktorý počúva, dáva pozor, plní si všetky úlohy, obстоjí pri skúšaní a pod. Hoci ide o prejavy dobrého intelektuálneho správania, chýba mu dôležitá intelektuálna cnosť – intelektuálna autonómia. Dá sa označiť za veľkodušnosť, zvedavosť či kreativitu.²²

¹⁷ Sherman, N., 1997. *Making a Necessity of Virtue Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 141–143.

¹⁸ Pozri bližšie: Paul, R. W., Elde, L., 2013. *The Thinker's Guide to Ethical Reasoning*. New York: Rowman & Littlefield.

¹⁹ *The Jubilee Centre Framework for Character Education in Schools*, 2022. University of Birmingham: The Jubilee Centre for Characters & Virtues. [online]. Cit. 3. 3. 2023. Dostupné z: <https://www.jubileecentre.ac.uk/userfiles/jubileecentre/pdf/character-education/Framework%20for%20Character%20Education.pdf>

²⁰ Gardner, H., 2006. *Five Minds for the Future*. Boston: Harvard Business School Press.

²¹ Konceptie transhumanizmu, umelej inteligencie, bio-inžinierstva, a pod.

²² Kosturková, M., 2022. *Integrita kritického a morálneho myslenia v problematike cností a vo výskume*. Prešov: Rokus publishing, s. 51.

Súčasný výskumy ukazujú, že medzi schopnosťami tohto roka (2023) patrí na prvých priečkach schopnosť analytického a kreatívneho myslenia.²³ Ďalším urgentným východiskom nášho skúmania je skutočnosť hovoriaca, že medzi tzv. transformačné kompetencie (*transformative competences*) roku 2030, ktoré uvádza Organizácia pre hospodársku spoluprácu a rozvoj (OECD) bude patriť vytváranie novej hodnoty, zmiernenie napätia a dilem či prevzatie zodpovednosti.²⁴ Na to, aby výchova smerovala k rozvoju týchto kompetencií by nám mohla slúžiť práve Kantova perspektíva mravnej výchovy založená na dobrovoľnosti rozvoja ľudských kognitívnych kapacít, ktoré sú založené aj na morálnom myslení či cnostnom konaní.

Zmiernenie napätia a dilem vyžaduje od budúcej generácie porozumenie komplexného i viacznačného textu, čo je kompetencia, ktorá je len ťažko transformovateľná do činnosti algoritmu. Budú to práve mladí ľudia budúcej generácie, ktorí prevezmú zodpovednosť za rozvoj etických kódexov umelej inteligencie či transhumanizmu. Pri týchto udalostiach by mohlo ľudskosti niečo chýbať, ak by sme ostali len v dimenzii ohraničenosti a presnom zadefinovaní kultúr, ako je tomu napr. v multikultúrnej výchove. Pri vzostupe strojov budeme citelne stáť pri osobnej otázke: ako obhájiť svoju ľudskosť či slobodu? Charakter osobnosti, ktorý sa vyvíja naznačuje, že môže v nasledujúcom období zohrať významnú úlohu. Kantova morálna filozofia si mohla klásť veľa analogických otázok, no odpovede sa môžu zásadne líšiť v závislosti od toho, do akého typu vzdelávania v nasledujúcich rokoch investujeme svoj čas i charakter.

Záver

Kritická a morálna myseľ je predmetom rôznych výskumov 21. storočia, ktoré sa zameriavajú na problematiku rozvoja cnosti. S narastajúcim záujmom o multikultúrnu výchovu sme považovali za dôležité zdôrazniť jej úskalia a obrátiť pozornosť na morálnu stránku kozmopolitnej výchovy I. Kanta. *Bildung*, *Denkungsart* či *Naturell* sú len niektoré z pojmov, ktoré charakterizujú Kantov model kozmopolitnej výchovy.

²³ Masterson, W., 2023. *Future of Jobs 2023: These are the most in-demand skills now – and beyond*. [online]. Cit. 01.05.2023. Dostupné z: <https://www.weforum.org/agenda/2023/05/future-of-jobs-2023-skills/>.

²⁴ OECD, 2019. *Transformative Competencies for 2030*. [online]. Cit. 1. 5. 2023. Dostupné z: https://www.oecd.org/education/2030-project/teaching-and-learning/learning/transformative-competencies/Transformative_Competencies_for_2030_concept_note.pdf.

Pri analýze významov daných pojmov sa ukazuje, že aj keď patria do terminológie, ktorú používal filozof osvietenstva, môžu nám v našom storočí priniesť dôležitú konceptuálnu základňu pre rôzne morálne otázky spojené s výchovou budúcich generácií, čo sa ukazuje aj v uvedených interpretáciách súčasných autorov.²⁵ Kritické myslenie či nové rozmery etických otázok umelej inteligencie nám kladú za úlohu nezabúdať na rozvoj morálneho myslenia, ktoré sa pozerá na človeka v jeho plnosti, ako je tomu pri Kantovej filozofii, v prvom rade ako na svetoobčana, ktorý *reflexívnou povahou* svojej racionálnej mysle nadväzuje na mravné konanie. Predispozície pre takéto myslenie a následné konanie vznikajú prostredníctvom kozmopolitného vyučovania, pri ktorom sa mladý človek učí rozvíjať svoje uvažovanie za pomoci učiteľa, ktorý mu vytvára vhodné prostredie pre rozvoj jeho autonómneho uvažovania a následne ho môže vystaviť interakcii s ostatnými ľuďmi ako cestu k otestovaniu jeho úsudku. Jeho charakter sa v praktickej podobe ukazuje pri hodnotových krízach, ktorým musí jednotlivec čeliť a vyhodnocovať ich. Práve v týchto dilemách je možné pozorovať lineárne smerovanie k dosiahnutiu Kantovho všeobecného blaha ako konečného cieľa svetoobčianstva. Iniciatívy pre rozvoj morálnych cností, ktoré je možné v súčasnosti pozorovať, naznačujú, že sme práve účastníkmi neustále prebiehajúceho boja, ktorý nám z filozofického hľadiska ukazuje nové dimenzie ľudskosti či *transľudskosti* a Kantova filozofia nám na tomto bojisku môže priniesť dôležitú perspektívu v diskusiách o rozvoji morálneho myslenia a mravnej výchovy.

Príspevok je výsledkom riešenia projektov GAPU 25/2022 *Kantove idey o výchove a vzdelávaní a ich potenciál pre súčasnosť* a VEGA 1/0725/22 *Kantova praktická filozofia – potenciál a perspektívy*.

Bibliografia

- Cavallar, G., 2015. *Kant's Embedded Cosmopolitanism*. Gottingen: Hubert & Co. GmbH & Co. KG. ISBN 978-3-11-043849-9.
- Gardner, H., 2006. *Multiple Intelligences: New Horizons in Theory and Practice*. New York: Basic Books. ISBN 0465047688.
- Gardner, H., 2009. *Five Minds for the Future*. Boston: Harvard Business Scholl Press. ISBN 1422145352.

²⁵ Merritt 2011, 2018, Sherman 1997 a Cavallar 2015.

- Johnston, J., 2007. Moral Law and Moral Education: Defending Kantian Autonomy. *Journal of Philosophy of Education*, 41(2), s. 233–245. ISSN 1467-9752.
- Kant, I., 1803. Lectures on Pedagogy. In: *Anthropology, History, and Education. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-45250-2.
- Kant, I., 1797. The Metaphysics of Morals. In: *The Metaphysics of Morals: Introduction, translation, and notes*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 0-521-30372-9.
- Kant, I., 1776/7. Essays regarding the Philanthropinum. In: *Anthropology, History, and Education. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-45250-2.
- Kant, I., 1931. O výchove. Praha: Nakl. Dědictví Komenského.
- Kant, I., 1990. *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum. ISBN 80-218-0051-8.
- Kant, I., 1781. Critique of pure reason. In: *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 366. ISBN 978-0511804649.
- Kosturková, M., 2022. *Integrita kritického a morálneho myslenia v problematike cností a vo výskume*. Prešov: Rokus publishing. ISBN 978-80-8238-004-3.
- Kyslan, P., 2015. Multikultúrna výchova verus Kantova výchova k svetoobčianstvu. In: Belás, L., Zelizňaková, E., eds.: *12. kantovský vedecký zborník*. Prešov: Filozofická fakulta PU v Prešove. ISBN 978-80-555-1453-6. [online]. Cit. 15. 2. 2023. Dostupné z: <https://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Belas2/subor/Kyslan.pdf>
- Masterson, W., 2023. *Future of Jobs 2023: These are the most in-demand skills now – and beyond*. [online]. Cit. 1. 5. 2023. Dostupné z: <https://www.weforum.org/agenda/2023/05/future-of-jobs-2023-skills/>
- Merritt, M., 2011. Kant on Enlightened Moral Pedagogy. *Southern Journal of Philosophy*, 49(3), s. 227–253. ISSN 2041-6962.
- Merritt, M., 2018. *Kant on Reflection and Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-1-108-42471-4.
- OECD, 2019. Transformative Competencies for 2030. [online]. Cit. 1. 5. 2023. Dostupné z: https://www.oecd.org/education/2030-project/teaching-and-learning/learning/transformative-competencies/Transformative_Competencies_for_2030_concept_note.pdf

- Phillips, A., 2007. *Multiculturalism without Culture*. New Jersey: Princeton University Press. ISBN 978-0-691-12944-0.
- Sadovská, A., 2012. *Mravná výchova*. Trnava: Trnavská univerzita v Trnave. ISBN 978-80-8082-573-7.
- Sherman, N., 1997. *Making a Necessity of Virtue Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 9780511624865.
- The Jubilee Centre Framework for Character Education in Schools*, 2022. University of Birmingham: The Jubilee Centre for Characters & Virtues. ISBN: 9780704429789. [online]. Cit. 3. 3. 2023. Dostupné z: <https://www.jubileecentre.ac.uk/userfiles/jubileecentre/pdf/character-education/Framework%20for%20Character%20Education.pdf>
- Vydra, A., 2007. *O tvorbe a nesmrteľnosti*. Trnava: Schola Philosophica. ISBN 978-80-969757-6-1.

Mgr. Andrea Miškocová

University of Prešov

Faculty of Arts

Institute of Philosophy

Prešov, Slovakia

andrea.miskocova@smail.unipo.sk

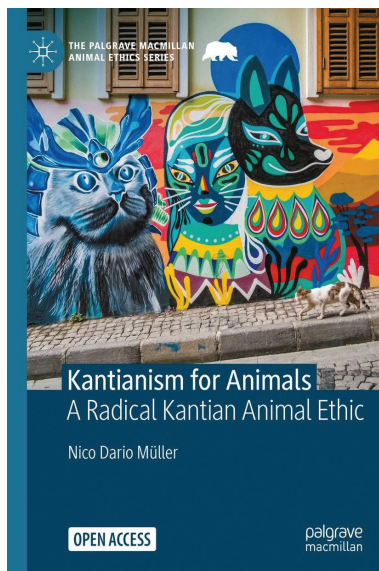
ORCID ID: 0000-0002-9662-5085

Kantianism for Animals

Katarína
Komenská

Müller, Nico Dario: *Kantianism for Animals. A Radical Kantian Animal Ethic*. Cham: Palgrave Macmillan, 2022. 245 pp. DOI 10.1007/978-3-031-01930-2. ISBN 978-3-031-01930-2.¹

During the last five to six decades, environmentalist, philosophers, animal scientists, and activists have been actively opening and analysing different perspectives on how to practically depict and ethically justify the existence of moral obligations towards non-human animals. Nevertheless, the considerate attention to the topic has evolved into two methodological ambiguities within animal ethics: focusing on practical and partial issues related to moral behaviour towards animals (including its implications for legal frameworks) or accentuation of the use of traditional philosophical and ethical frameworks while eluding to the new cultural, legal, societal, and scientific factors effecting the discourse. Throughout this engaging book, Nico Daria Müller comprehensively emphasizes the methodological ambivalence of both approaches. His aim is to offer a radical Kantian animal ethics which would (as a must) “disagree with Kant on certain issues” (p. 9) to successfully expand the understanding of moral concern with-



¹ The full e-book has been published as an open access publication and is available at the following link: <https://library.open.org/handle/20.500.12657/57894>.

out significantly demolishing Kant's philosophical and ethical systems. The author formulates his efforts as going beyond arguments of other Kant scholars (especially Korsgaard, Regan, Callanan and Allais, Garcia, Scruton, Cohen, etc.) who "adept at explaining the internal intricacies of Kant's thought" (p. 8) without assessing animal ethics implications thoroughly and critically.

With such a goal in mind, the author divides the book into three subsequent parts: (I) Kantian Foundations, (II) Building Kantianism for Animals, (III) Using the Framework. In the first part of the book, Müller presents the theoretical concepts related to identifying moral concern and the taxonomy of duties in Kant's philosophy. Chapters 2 and 3 remarkably set the tone for the whole of Müller's philosophical work built up around primary literature by Kant, the variety of its interpretations, and his own critical and constructive questioning in light of new challenges related to animal ethics discourse. This part is written in very clear language and ensures that even the inexperienced Kant-reader is able to get familiar with Kant and Kantian arguments on the one hand, and their general criticisms on the other (such as the argument on species overlap (p. 9–10, 33), Kant's understanding of happiness (pp. 38–42), absolutist deontology approach of Kant's philosophy (p. 37)). The book evolves into the second part, in which author establishes his arguments of what must be changed about Kant's ethical system to be still relevant and vital, and into the third part of the book, which explores how such a framework could be applied to issues related to the use of animals, eating animals, as well as to the wider need for environmental protection.

The expected philosophical climax should come with the chapter *Kantianism for Animals: The Framework in Five Claims*. Here, Müller summarizes his conclusions on (i) grounding (normative) duties in the moral agent's autonomy, (ii) placing them above moral rights, (iii) distinguishing between duties to self and duties to others, and (iv) implementing them through one's practical love and ability to include the maxim of non-exaltation. The fifth claim underlines (v) motives as criteria to assess the moral value of one's actions.

Nevertheless, to understand the framework in its full richness, it is even more substantial to pay proper attention to previous chapters. Most significantly, the author expresses the need to place the emphasis on the formal notion of moral concern. This grounds the moral duty on one's capacity to recognize his/her own duty towards others (rather than on its substantive sense). Müller dedicates significant energy to decom-

posing the popular reading into *Formula of Humanity* (FH) as both, formal and substantive formulation of the Categorical Imperative (pp. 89–124) which is not able to overcome, firstly, the exclusion of animals from the moral community and secondly, the already debunked argumentation of indirect duties towards animals (Chapter 3). Once again, this is done through detailed work with Kant's classical texts (especially *Groundwork of the Metaphysic of Morals* and *Critique of Practical Reason*) and critical addresses to relevant Kantian thinkers.

Why is this shift in Kantian approach necessary for the new *Radical Kantian Animal Ethics* (and probably for Animal Ethics as such)? First of all, it makes it possible to delimitate the moral community in its complexity – as a community consisting of the ones who act and are able to recognize their actions as moral, and of the members of the moral community who deserves recognition/concern and towards whom/what is the action taken. Moral patients (as objects of moral actions) are not always in morally reciprocal, equal relationships to moral agents (with potentially different moral status, standing, capabilities). Nevertheless, their needs and suffering cannot be ignored by rational and moral beings. Secondly, such framework can recognize the active, practical aspect of moral decision making. It grounds moral concern in actively reflecting the world and recognizing morally relevant aspects of it. Practical love and moral incentives (built on recognized moral obligations) are then just natural development within this framework.

After arguing that the presented five claims together could characterise a “novel and distinctive framework in animal ethics” (p. 186), Müller sets the book on another journey: showing how to use this framework. Interestingly, this final part of the book is not a plain application of his claims to the selected practical issues related to animal ethics. He encourages himself to elaborate on the presented framework further, challenge it and make “additional philosophical move[s]” (p. 191). Moreover, he expects the same from others! Therefore, despite potential initial scepticism about going through yet more chapters on moral objections against using animals, the need to prevent environmental destruction, and/or arguments against eating animals, the attentive reader will be confronted with striking or less familiar arguments supporting re-evaluation of moral actions towards animals, such as honour of corpses (pp. 214–219), balancing between zoocentric and anthropocentric approaches to strengthen duties towards environment (pp. 228–233), and most interestingly, calling the common praxis of *practical benevolence* a vice (pp. 198–205).

Nico Dario Müller's *Kantianism for Animals. A Radical Kantian Animal Ethic* is a refreshing philosophical exercise offering readers a comprehensive introduction to animal ethics, presentation of Kant's normative and philosophical system, and an original way on how to produce an open and plausible picture of Kantian (radical) philosophy to enrich discourse on animal ethics. As a not-skilled Kantian reader, the assessment of how successful Müller is in introducing a compatible model of radical animal ethics to fundamental principles and methodology of Immanuel Kant will be left to others. Nevertheless, from the point of view of animal ethicists, *Kantianism for Animals* clearly and successfully articulates the need for embracing concept of moral concern and the moral community for all animals and shifts the focus onto understanding moral duty as one's capacity for autonomy and free will. This not only follows the contemporary knowledge and scientific evidence related to depicting the complex relationship between humankind and the rest of the animal kingdom, but also accentuates the need for practical initiation of normative philosophy.

Katarína Komenská, PhD.

Independent scholar

ORCID ID: 0000-0002-8771-1221

Doz. Mag. Dr. Georg Cavallar – Universität Wien

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

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

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

Alexey Salikov, PhD. – Freie Universität Berlin

prof. PhDr. Oľga Sisáková, CSc.

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

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



VYDAVATELSTVO
PREŠOVSKÉJ
UNIVERZITY

ISSN 1338-7758 (print)
ISSN 2585-7673 (online)