

Sandra Zákutná

Editoriál 73

Editoriál 75

Štúdie

Zlatica Plašienková – Michal Bizoň

Kant a kantovské motívy v tvorbe Teodora Münza 77

Martin Muránsky

Republikánska tradícia a ľudské práva (K Lohmannovej kritickej reflexii Immanuela Kanta a Karla Marxa) 94

Ondrej Marchevský

Kant ako príklad intelektuálneho symbolu zla v ruskom filozofickom myslení 20. storočia 116

Recenzie

Vasil Gluchman

Kant a utilitarizmus (Hollander, Samuel: Immanuel Kant and Utilitarian Ethics. London & New York: Routledge, 2022) 134

Brice D. Cantrell

Filozofia života. Kant o šťastí a morálke (Lee, Chul-Woo: Harmonisches Leben. Überlegung zur Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im Anschluss an Immanuel Kant. Berlin: Duncker & Humblot, 2023) 140

Správy

Peter Kyslan

O kantovskom večnom mieri 146

Recenzenti 150

Table of Contents

STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA

2/2023, ročník 12

Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

Sandra Zákutná	
Editorial (SK)	73
Editorial (EN)	75
 <i>Articles</i>	
Zlatica Plašienková – Michal Bizon	
Kant and Kantian Motifs in the Work of Teodor Münz (SK)	77
 Martin Muránsky	
The Republican Tradition and Human Rights (On Lohmann's Critical Reflection on Immanuel Kant and Karl Marx) (SK)	94
 Ondrej Marchevský	
Kant as an Example of the Intellectual Symbol of Evil in 20th Century Russian Philosophical Thought (SK)	116
 <i>Reviews</i>	
Vasil Gluchman	
Kant and Utilitarianism (Hollander, Samuel: Immanuel Kant and Utilitarian Ethics. London & New York: Routledge, 2022) (SK)	134
 Brice D. Cantrell	
A Philosophy of Life: Kant on Happiness and Morality (Lee, Chul-Woo: Harmonisches Leben. Überlegung zur Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im Anschluss an Immanuel Kant. Berlin: Duncker & Humblot, 2023) (EN)	140
 <i>Reports</i>	
Peter Kyslan	
On Kantian Perpetual Peace (SK)	146
Reviewers	150

Vážené čitateľky, vážení čitatelia,

aktuálne číslo časopisu *Studia Philosophica Kantiana* otvára štúdiá Zlatice Plašienkovej a Michala Bizoňa „Kant a kantovské motívy v tvorbe Teodora Münza“. Je pre nás cťou, že autori prispeli svojím textom práve do tohto časopisu, keďže Teodor Münz (1926 – 2022) bol s časopisom spätý od jeho vzniku v roku 2012, keď ho na Prešovskej univerzite v Prešove zakladal Ľubomír Belás (1957 – 2022). Autori sa v štúdií sústreďujú nielen na Münzove preklady Kantových prác, ale aj na Münzovu kritickú reflexiu a tvorivé rozvíjanie Kantovho myslenia.

Martin Muránsky sa v štúdií „Republikánska tradícia a ľudské práva (K Lohmannovej kritike reflexie Immanuela Kanta a Karla Marxa)“ venuje nedávno zosnulému autorovi Georgovi Lohmannovi (1948 – 2021), ktorý do časopisu *Studia Philosophica Kantiana* prispel v roku 2018. Muránskeho štúdiá je podnetným uvažovaním nad Lohmannovou kritikou Kanta a Marxa a rozvíja problematiku ľudských práv v právnom spoločenstve. Významný rozmer tejto štúdií dodáva fakt, že autor štúdie nie je len znalcom Lohmannovej tvorby, ale ťaží aj z ich vzájomných osobných kontaktov.

Ďalšia štúdiá s názvom „Kant ako príklad intelektuálneho symbolu zla v ruskom filozofickom myslení 20. storočia“, ktorej autorom je Ondrej Marchevský, na príklade dvoch autorov – Vladimíra Franceviča Erna a Jakova Emmanueloviča Golosovkera – poukazuje na Kanta ako na intelektuálny symbol, ktorý v ruskej filozofii často reprezentuje zlo. Autor upozorňuje na to, že obaja myslitelia sa s Kantom snažia vyrovnávať v podobe boja, ktorý má v ich tvorbe viacero rovín a na ktoré sa v príspevku poukazuje.

Časopis ponúka dve recenzie. Vasil Gluchman sa venuje knihe Samuela Hollandera *Immanuel Kant and Utilitarian Ethics* a Brice D. Cantrell v recenzii v anglickom jazyku knihe *Harmonisches Leben*.

Überlegung zur Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im Anschluss an Immanuel Kant, ktorej autorom je Chul-Woo Lee.

Na záver prináša Peter Kyslan správu z medzinárodnej vedeckej konferencie *Re-Designing the Conditions of Universal Hospitality: Who is the Enemy?*, ktorá sa uskutočnila 9. – 10. novembra 2023 na Filozofickej fakulte Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústi nad Labem.

Prajem Vám príjemné čítanie.

Sandra Zákutná
december 2023

Dear readers,

The current issue of *Studia Philosophica Kantiana* opens with an article by Zlatica Plasienkova and Michal Bizon on Kant and Kantian motifs in the work of Teodor Münz. We are honoured that the authors have contributed their text to this journal, as Teodor Münz (1926 – 2022) has been associated with it since its foundation at the University of Presov by Lubomir Belas (1957 – 2022). In this paper, the authors focus not only on Münz's translations of Kant's works, but also on Münz's critical reflection as well as his creative elaboration of Kant's thought.

In his paper "The Republican Tradition and Human Rights (On Lohmann's Critical Reflection on Immanuel Kant and Karl Marx)", Martin Muransky discusses the recently deceased author Georg Lohmann (1948 – 2021), who contributed to *Studia Philosophica Kantiana* in 2018. The study is Muransky's thought-provoking reflection on Lohmann's critique of Kant and Marx, and subsequently develops his own thoughts on human rights in the legal community. The fact that the author of the article is not only an expert on Lohmann's work, but also benefits from their personal contacts with each other, adds an extra dimension to the text.

The paper "Kant as an Example of the Intellectual Symbol of Evil in 20th Century Russian Philosophical Thought" by Ondrej Marchevsky, works with two authors – Vladimir Francevich Ern and Yakov Emmanuilovich Golosovker – to highlight Kant as an intellectual symbol that often represents evil in Russian philosophy. The author points out that both authors try to come to terms with Kant in the form of waging a struggle that has multiple layers in their work, which the paper highlights.

There are two reviews in this issue. Vasil Gluchman reviews Samuel Hollander's *Immanuel Kant and Utilitarian Ethics* and Brice D. Cantrell Chul-Woo Lee's *Überlegung zur Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im Anschluss an Immanuel Kant*.

The journal closes with a report by Peter Kyslan on the international scientific conference *Re-Designing the Conditions of Universal Hospitality: Who is the Enemy?*, which took place on November 9 – 10, 2023 at the Faculty of Arts of Jan Evangelista Purkyně University in Usti nad Labem, Czech Republic.

I wish you a pleasant reading.

Sandra Zákutná
December 2023

Zlatica
Plašienková –
Michal Bizoň

Comenius University
Bratislava

Kant a kantovské motívy v tvorbe Teodora Münza

Kant and Kantian Motifs in the Work of Teodor Münz

Abstract: The aim of our study is to present the basic lines of Münz's reception of Kant and his work. The emphasis is on his translations of Kant's works, but also on the conceptual-interpretative reflection of Kant's thought. The focus is on Kantian motifs in Teodor Münz's writings, especially in relation to Kant's metaphysics, epistemology, ethics, and the idea of perpetual peace. We refer to his criticism of Kant's legacy based on the method of *Kant against Kant* on the one hand and his creative elaboration of Kant's philosophy on the other. Likewise, we point to a possible application of the method of *Münz against Münz*, which allows us to speak not only of the contemporaneity but also of the timelessness of Münz's reflections in relation to Kant.

Keywords: ethics, Kant, metaphysics, perpetual peace, Teodor Münz

Abstrakt: Cieľom predkladanej štúdie je predstaviť základné línie Münzovej recepcie Kanta a jeho diela. Dôraz je na jednej strane kladený na Münzove preklady Kantových prác a na druhej strane aj na konceptuálno-interpretáčnú reflexiu Kantovho myslenia. Kantovské motívy v tvorbe Münza si autori všímajú najmä vo vzťahu ku Kantovej metafyzike, noetike, etike a k idei večného mieru. Poukazujú jednak na Münzovu kritiku Kantovho odkazu na základe metódy *Kantom proti Kantovi*, jednak na jeho tvorivé rozvíjanie. Autori analogicky poukazujú aj na možnú aplikáciu metódy *Münzom proti Münzovi*, ktorá umožňuje hovoriť nielen o dobovej podmienenosti, ale aj nadčasovosti Münzových úvah vo vzťahu ku Kantovi.

Kľúčové slová: etika, Kant, metafyzika, Teodor Münz, večný mier

Úvod

Teodor Münz (1926 – 2022) patril k najvýznamnejším postavám slovenskej filozofie 20. a 21. storočia. Okrem toho, že bol výborným znalcom dejín slovenskej a európskej filozofie, bol aj popredným prekladateľom filozofických diel z nemeckého jazyka. K viacerým filozofom, na diela ktorých bol odborníkom, patril aj Immanuel Kant (1724 – 1804). Cieľom predkladanej štúdie je predstaviť základné línie Münzovej recepcie Kanta a jeho diela, či už v podobe prekladateľskej práce, alebo konceptuálno-interpretácie. Zameriame sa na kľúčové kantovské motívy, ktoré nachádzame v Münzovej tvorbe. Najskôr budeme venovať pozornosť Münzovi ako významnému slovenskému prekladateľovi Kantových prác a neskôr jeho vlastnej recepcii, kritike a rozvíjaniu Kantových myšlienok.

Münz ako prekladateľ Kanta

Po prvých prekladoch Feuerbachových a Hegelových prác z 50. a začiatku 60. rokov,¹ ktoré boli vôbec prvými prekladmi filozofických diel z nemčiny do slovenčiny, začal Münz prekladať aj Kanta, ktorý sa napokon stal, čo do počtu preložených diel, jeho najprekladanejším autorom. Münz postupne preložil dovedna sedem Kantových prác. Jeho prvým prekladom Kanta bola v roku 1963 práca *K večnému mieru*. Neskôr preložil dielo *Prolegomena ku každej budúcej metafyzike, ktorá sa bude môcť nazývať vedou*, ktoré vyšlo v roku 1970 ako súčasť VI. zväzku *Antológie z diel filozofov – Novoveká racionalistická filozofia*. Nasledovali dva veľké preklady Kantových Kritík: *Kritika čistého rozumu* z roku 1979 a *Kritika praktického rozumu* z roku 1990. Preložil aj výber z jeho súborného nemeckého diela pod názvom *Zmysel tvojho života*, ktorý vyšiel v roku 1993. Druhé, opravené vydanie prekladu *K večnému mieru*, doplnené spismi *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle* a *Domnelý začiatok ľudských dejín*, vyšlo v roku 1996.²

¹ Ide o práce: Feuerbach, L., 1954. *Podstata kresťanstva*. Bratislava: SVPL; Hegel, G. W. F., 1957. *Filozofia dejín*. Bratislava: SVPL; Feuerbach, L., 1958. *Vybrané spisy z gnozeológie a etiky*. Bratislava: SVPL; Hegel, G. W. F., 1961. *Logika. Prvá časť Encyklopédie filozofických vied*. Bratislava: SAV.

² Na tomto mieste sa musíme s potešením zmieniť o tom, že Münz má dnes v prekladaní nemeckej klasickej, ako aj poklasickej filozofie vrátane Kanta dôstojnú pokračovateľku Patrícii Elexovú, ktorá preložila Kantove *Základy metafyziky mravov* (Bratislava: Kalligram, 2004), ako aj tretiu z jeho Kritík *Kritiku súdnosti* (Bratislava: Petrus, 2022).

V danej súvislosti môžeme zmieniť jeden z prekladateľských orieškov, ktoré musel Münz pri prekladaní Kanta (ale nielen jeho) rozlúsknuť a ktorý súvisí s tým, že nemčina má pre to, čo my nazývame rozum, dva rôzne výrazy *Verstand* a *Vernunft*. K tomuto prekladateľskému problému sa Münz vyjadril v krátkom texte *Prečo rozum a rozmysel?* (1965), ktorým reaguje na príspevok Dominika Jánoška *K slovenskému prekladu knihy M. M. Rozentaľa „Princípy dialektickej logiky“*, v ktorom sa autor okrem iného kriticky vyjadruje aj k prekladu tejto dvojice slov v Hegelovej *Logike* – Münz v obidvoch svojich prvých prekladoch Hegelových prác prekladá *Verstand* ako rozum a *Vernunft* ako rozmysel. Jánoška navrhuje prvý výraz prekladať ako „úsudčný spôsob myslenia“ a druhý ako „rozum“.³ Münz vysvetľuje, že toto rozlíšenie dvoch rozumov zaviedol do nemeckej filozofie Kant a Hegel si ho len osvojil. Keďže toto rozlíšenie je slovenskému jazyku cudzie, preklad jedného z týchto dvoch termínov do slovenčiny bude podľa neho vždy násilný – v tomto prípade išlo o preklad výrazu *Vernunft* ako rozmysel. Münz svoj preklad zdôvodňuje tým, že pre Hegela predstavoval *Vernunft* nový dialektický spôsob myslenia, a preto ho bolo potrebné odlišiť od starého metafyzického spôsobu (*Verstand*), pre ktorý bol doposiaľ v slovenčine zaužívaný výraz rozum. Priznáva však, že tento spôsob prekladania prebral od Františka Krejčího, ktorý ich v takejto formulácii použil v preklade Kantovej *Kritiky čistého rozmyslu* (ako znie v jeho preklade názov Kantovho najslávnejšieho diela) z roku 1930. Na záver avizuje, že v pripravovanom preklade Kantových *Prolegomén* preloží uvedené termíny naopak, alebo nejak inak.⁴ V *Prolegoménach* ich potom naozaj (zrejme pod vplyvom ruských prekladov a dobovej ideológie) preložil opačne – *Verstand* ako rozmysel a *Vernunft* ako rozum (hoci v tom nebol celkom dôsledný). Neskôr bolo prijaté rozhodnutie prekladať *Verstand* ako um a *Vernunft* ako rozum, ktorého sa Münz pridržal pri preklade obidvoch Kantových *Kritík*, ako aj Hegelovej *Logiky ako vedy* (1985), a ktoré je dodnes platným úzom.

Münz však nebol len prekladateľom Kanta, ale o ňom a s ním aj filozofoval. Bol aj historikom filozofie, a tak vo svojich prácach reflektoval aj Kantovo dielo, či už v podobe špeciálnych kantovských článkov alebo ako súčasť iných prác.

³ Jánoška, D., 1965. K slovenskému prekladu knihy M. M. Rozentaľa „Princípy dialektickej logiky“. *Otázky marxistickej filozofie*, 20(4), s. 442.

⁴ Münz, T., 1965. Prečo rozum a rozmysel? *Otázky marxistickej filozofie*, 20(4), s. 443.

K všeobecnej charakteristike Münzovej reflexie Kantovho odkazu

Napriek tomu, že Kant bol Münzov najprekladanejší autor, nevenoval mu a jeho filozofii žiadnu zo svojich jedenástich monografií (zdá sa, akoby nepatril do najužšieho kruhu jeho filozofických obľúbencov), no predsa môžeme konštatovať, že Kant patril k filozofom, ktorých meno sa v Münzových prácach objavuje azda najčastejšie.

Münzovu reflexiu Kantovho odkazu možno na základe viacerých kritérií rozčleniť do niekoľkých navzájom prelínajúcich sa oblastí. Ako historik filozofie venoval značnú časť pozornosti predstaveniu a výkladu Kantových myšlienok,⁵ ako aj sledovaniu odozvy na jeho diela u iných autorov. Bezprostrednú odozvu na Kantovu metafyziku v rámci pokantovskej nemeckej klasickej filozofie u jej čelných predstaviteľov Fichteho, Schellinga a Hegela zmapoval v článku *Niekoľko úvah o Heglovi (1770 – 1970)*, ktorý vyšiel v roku 1970 v časopise *Filozofia* ako súčasť pripomenutia si 200. výročia Hegelovho narodenia.⁶ Uvedení predstaviteľia klasickej nemeckej filozofie sa napriek Kantovmu boju proti klasickej metafyzike, o ktorej sa domnieval, že ju celkom vyvrátil, zaslúžili o jej nový rozkvet v podobe špekulatívnych metafyzických systémov. Osudy Kantovej metafyziky a metafyzickej potreby sledoval Münz aj u ďalších vybraných autorov poklasickej nemeckej filozofie, ktorými boli Schopenhauer a Nietzsche, ale aj svetovej, ktorým bol napríklad Rorty.⁷ Spomedzi uvedených autorov venoval najväčšiu pozornosť kritike Kantovej metafyziky z pera svojho obľúbeného filozofa Friedricha Nietzscheho (1844 – 1900).⁸ Münz

⁵ Tu by sme mohli zaradiť napríklad nasledovné Münzove práce: Münz, T., 1980. Kantova kritika klasickej metafyziky a teológie. *Ateizmus*, 8(3), s. 221–233; Münz, T., 1990. Kantova Kritika praktického rozumu. In: Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, s. 5–22; Münz, T., 2005. Kantov sen o večnom mieri. In: *Prolegomena ku Kantovi I*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, SFZ pri SAV, s. 104–113; Münz, T., 2009. Kant a praktické myslenie. In: Leško, V. – Plašienková, Z., eds. *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*. Košice: UPJŠ, s. 31–44 a ďalšie.

⁶ Münz, T., 1970. Niekoľko úvah o Heglovi (1770 – 1970). *Filozofia*, 25(6), s. 509–522. Vzhľadom nemeckej klasickej filozofie ku Kantovi a jeho filozofii sa Münz zaoberal aj v množstve ďalších svojich textov, ktoré venoval jej jednotlivým protagonistom.

⁷ Münz, T., 2011. Niektoré osudy Kantovej metafyziky a metafyzickej potreby. In: Belás, L., Andreanský, E., eds. *8. kantovský zborník*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, s. 99–107.

⁸ Máme na mysli najmä Münzove štúdie uverejnené na stránkach tohto časopisu: Münz, T., 2012. Nietzscheho kritika Kantovej metafyziky. *Studia Philosophica Kantiana*, 1(2), s. 50–66; Münz, T., 2015. Od Kantovej metafyziky k Nietzscheho základom metafyziky. *Studia Philosophica Kantiana*, 4(1), s. 3–16; ako aj štúdiu Münz, T., 2011. Niektoré osudy Kantovej metafyziky a metafyzickej potreby. In: Belás, L., Andreanský, E., eds. *8. kantovský zborník*. Prešov: Filozo-

však bol aj historikom a dobrým znalcom slovenskej filozofie, a preto vo svojich textoch nemohol opomenúť ani otázku reflexie Kantovho diela u našich osvietenecov.⁹

Najucelenejší pohľad na vzťah slovenských osvietených filozofov ku Kantovi podal Münz v knihe *Filozofia slovenského osvietenstva* z roku 1961.¹⁰ Kanta považuje za hlavný filozofický vzor slovenských osvietenecov, „okolo ktorého sa točí celá naša osvietená gnozeológia a čiastočne aj metafyzika“.¹¹ K najvýznamnejším slovenským kantovcom, ktorí však s Kantom nie vždy vo všetkom súhlasili, zaradil M. Steigela (1769 – 1829), G. Šuleka (1788 – 1827), S. Žigmondého (1788 – 1833) a anonymného autora z Ambróziho *Annales*.¹² Steigelovmu vzťahu ku Kantovi sa Münz venoval už skôr v článku s názvom *K otázke Steigellovho vzťahu ku Kantovi* z roku 1965,¹³ ktorý napísal ako reakciu na článok Alexandra Hirnera *Bol Michal Steigel pasívnym epigónom Kantovým?*,¹⁴ v ktorom autor tvrdí opak, že Steigel bol Kantovým odporcom. Münz, ktorý už prv o Steigelovi napísal: „Je však úplne pasívnym epigónom Kanta, nerozvíja ďalej jeho náhľady, nepodáva nič vlastného a celá jeho práca je len parafrázou niektorých častí Kantovej *Kritiky čistého rozumu* ...“¹⁵, sa voči takejto interpretácii ostro ohradil, hoci uznáva, že Steigel sa miestami proti Kantovi aj postavil. Spomedzi autorov, ktorí Kanta veľmi dobre poznali a boli ním ovplyvnení, no zaujímali k nemu kritické

fická fakulta Prešovskej univerzity, s. 99–107. Nietzscheho kritike Kanta venoval pozornosť aj v Doslove k prekladu Nietzscheho diela *Vôľa k moci ako poznanie* (Bratislava: Kalligram, 2014, s. 97–111) a tiež v monografii *Cesta za skutočnosťou bez metafyziky – s Nietzschem a proti nemu* (Bratislava: Kalligram, 2015).

⁹ Hoci Münz vo všeobecnosti považoval Kanta za vrcholného predstaviteľa nemeckého osvietenstva, občas ho nazve aj poosvietenským mysliteľom ako napríklad v „Liste Schweitzerovi“ (Münz, T., 2002. *Listy filozofov*. Bratislava: Kalligram, s. 57). Reflexiou Kantovej filozofie na Slovensku v 18. a 19. storočí sa zaoberá aj Rudolf Dupkala v článku: Dupkala, R., 2022. K problematike reflexie Kantovej filozofie na Slovensku v 18. a 19. storočí. *Studia Philosophica Kantiana*, 11(2), s. 21–46.

¹⁰ Stručnejší prehľad slovenskej osvietenkej filozofie nachádzame tiež v štúdiu „Osvietená filozofia“, ktorá bola súčasťou knihy Várossová, E., ed. 1965. *Prehľad dejín slovenskej filozofie*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV, s. 71–117, ako aj v ranej štúdiu „Niektoré črty slovenského osvietenského myslenia“, ktorá vyšla v rámci publikácie Várossová, E., ed. 1957. *Kapitoly z dejín slovenskej filozofie*. Bratislava: SAV, s. 58–123.

¹¹ Münz, T., 1965. Osvietená filozofia, s. 79.

¹² Münz, T., 1961. *Filozofia slovenského osvietenstva*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV, s. 147.

¹³ Münz, T., 1956. K otázke Steigellovho vzťahu ku Kantovi. *Slovenský filozofický časopis*, 11(2), s. 174–181.

¹⁴ Hirner, A., 1956. Bol Michal Steigel pasívnym epigónom Kantovým? *Slovenský filozofický časopis*, 11(1), s. 66–77.

¹⁵ Münz, T., 1954. *Náhľady filozofov Malohontskej spoločnosti*. Bratislava: SAV, s. 87.

stanovisko, uvádza ako najvýznamnejšieho Ž. Karlovského (1772 – 1821),¹⁶ ktorý v oblasti gnozeológie prekonal kantovstvo a podal „novú, realistickú, o skúsenosti praktického rozumu a života opierajúcu sa gnozelógiu“.¹⁷ K vášnivým odporcom Kanta patrila aj J. B. Horvát (1732 – 1800).¹⁸ Detailný rozbor Horvátovej práce Kantovej *Kritiky čistého rozumu*, ako aj jej dôslednú kritiku, podal Münz neskôr, pri príležitosti 250. výročia Kantovho narodenia a zároveň 170. výročia jeho úmrtia, a to v samostatnom článku uverejnenom v časopise *Filozofia*.¹⁹

Popri gnozeológii a metafyzike sa Kantov vplyv na slovenskú filozofiu prejavil aj v oblasti filozofie náboženstva, o ktorú sa Münz zaujímal počas celej svojej tvorby. V roku 1994 publikoval vo *Filozofii* rozsiahlu monografickú štúdiu *Náboženská filozofia na Slovensku v prvej polovici 20. storočia*,²⁰ v rámci ktorej reflektoval aj vzťah jednotlivých slovenských predstaviteľov náboženskej filozofie ku Kantovi, ktorí k nemu zaujímali napospol kritický a odmietavý postoj.

Popri odborných štúdiách Münz o Kantovi publikoval aj zopár článkov, ktoré boli určené pre širšiu verejnosť. Napríklad v roku 1974, pri príležitosti pripomenutia 250. výročia Kantovho narodenia, napísal pre časopis *Nové slovo* krátky medailón o Kantovi s názvom *Filozof večného mieru*.²¹ Kantov sen o večnom mieri priblížil aj v rovnomennom kratšom texte pre časopis *Historická revue* v roku 1997.²² Kantovi a jeho etike Münz venuje aj prvé zo svojich zamyslení o mravnosti v rámci rozsiahlejšieho, desaťdielného cyklu *Kapitolky o etike*,²³ ktoré v roku 1992 publikoval na pokračovanie v česko-slovenskom týždenníku *Mosty* a v ktorých prístupnou, nie však celkom popularizátorskou formou oboznamuje čitateľov s niektorými dôležitými staršími i novšími etickými problémami, s ich riešeniami inými autormi a – čo je podstatné – podáva v nich i vlastné riešenia. V roku 1994 vyšla v *Mostoch* aj jeho krátka recenzia na knižný výber z Kantovho diela *Zmysel tvojho života*.²⁴

¹⁶ Münz, T., 1961. *Filozofia slovenského osvietenstva*, s. 161–168.

¹⁷ Münz, T., 1965. *Osvietená filozofia*, s. 113.

¹⁸ V stručnej podobe predstavil Münz Horváthovo stanovisko ku Kantovi v knihe Münz, T., 1961. *Filozofia slovenského osvietenstva*, s. 168–171, ako aj v štúdií „Filozofia na trnavskej univerzite“, ktorá vyšla v knihe Várossová, E., ed. 1965. *Prehľad dejín slovenskej filozofie*, s. 66–68.

¹⁹ Münz, T., 1974. Horvátova kritika Kantovej *Kritiky čistého rozumu*. *Filozofia*, 19(6), s. 638–654.

²⁰ Münz, T., 1994. *Náboženská filozofia na Slovensku v prvej polovici 20. storočia*. *Filozofia*, 49(7), s. 403–481.

²¹ Münz, T., 1974. *Filozof večného mieru*. *Nové slovo*, 16(16), s. 14.

²² Münz, T., 1997. Kantov sen o večnom mieri. *Historická revue*, 8(5), s. 24–25.

²³ Münz, T., 1992. Most od človeka k človeku. *Mosty*, 2(11), s. 7.

²⁴ Münz, T., 1994. *Zmysel tvojho života*. *Mosty*, 3(7), s. 13.

Pre zaujímavosť môžeme spomenúť aj stĺpček s názvom *Veľký filozof vedel svoje*, taktiež uverejnený na stránkach časopisu *Mosty*, v ktorom komentuje vojnu v bývalej Juhoslávii a ktorý s nádejou zakončuje práve odkazom na Kanta: „Viem však, že človek má aj dobrú vôľu, o ktorej filozof Kant napísal, že je tým jediným na svete i mimo neho, čo možno bez obmedzenia pokladať za dobré“.²⁵

Z hľadiska jednotlivých oblastí Kantovej filozofie možno Münzove vlastné reflexie o jeho myslení rozčleniť do troch základných oblastí: a) úvahy týkajúce sa Kantovej metafyziky, b) úvahy o jeho etike a napokon c) úvahy o jeho ideí večného mieru. Všetkým týmto trom oblastiam sa teraz budeme postupne venovať, pričom si budeme všimáť predovšetkým tie momenty, v ktorých Münz zaujíma ku Kantovi vlastné stanovisko, či už v podobe kritiky, uznania alebo tvorivého domýšľania.

Münzova reflexia Kantovej metafyziky

K prvým Münzovým štúdiám, v ktorých sa zaoberá Kantovou metafyzikou, patrí štúdia nazvaná *Kantova kritika klasickej metafyziky a teológie* zo začiatku osemdesiatych rokov 20. storočia.²⁶ V tejto štúdii Münz interpretuje Kantovu kritiku klasickej metafyziky optikou Feuerbachovho nazerania na vzťah človeka a Boha. Münz na jednej strane oceňuje, že Kant prispel k subjektivizácii Boha, že jeho nová metafyzika už nie je vedou o Bohu, ale len o človeku ako subjekte, ktorý sa sám stáva v istom zmysle slova bohom – Boh je čírym človekom, jeho antropomorfnou predstavou.²⁷ Na druhej strane však kriticky poznamenáva, že Kant týmto obratom k subjektu nič nevyriešil, lebo jeho nová metafyzika naráža na podobné ťažkosti ako stará. Münz pripomína: „Nový boh, ľudský subjekt má u Kanta taký istý nadradený vzťah k svojmu výtvoru, k svetu, ako aj boh starej metafyziky“.²⁸ Nový boh – subjekt – je vo vzťahu k svetu rovnako nemohúci ako Boh klasickej metafyziky, lebo sa líši od hmotného sveta natoľko, že do neho nemôže vôbec zasahovať. Münz si teda okrem ateizujúcich tendencií v Kantovej filozofii všima aj problémy s jeho teóriou poznania.

K tejto problematike sa Münz viackrát vrátil, najviac však v štúdii *Je Kantova vec osebe celkom nepoznatelná?* z roku 2010. Tvorivo v nej

²⁵ Münz, T., 1994. Veľký filozof vedel svoje. In: *Mosty*, 3(2), s. 1.

²⁶ Münz, T., 1980. Kantova kritika klasickej metafyziky a teológie. *Ateizmus*, 8(3), s. 221–233.

²⁷ Münz, T., 1980. Kantova kritika klasickej metafyziky a teológie, s. 222.

²⁸ *Ibid.*, s. 231.

domýšľa Kanta v otázke možnosti poznania veci osebe. Pýta sa, či je naozaj celkom nepoznateľná, a hľadá možnosti jej poznania v rámci samotnej Kantovej koncepcie. Zdržiava sa však definitívnej odpovede.

Münz si všíma, že hoci sa Kant svedomito snaží vyhýbať akýmkoľvek pozitívnym výpovediam o veci osebe, predsa len na to na niekoľkých miestach zabúda a hovorí o nej ako o realite, o jej existencii, o predmete osebe.²⁹ Münz si preto opatrne kladie otázku, či by sa vec osebe predsa len nedala spoznať aspoň vo všeobecnosti. Navádza ho k tomu sám Kant tým, že tvrdí, že to, čo je všeobecné a nevyhnutné, nemôže existovať mimo subjektu, ale len v ňom.³⁰ Ak je to skutočne tak, zamýšľa sa Münz, potom by vec osebe bolo možné poznať aspoň *via negativa*, čo nám podľa neho môže poskytnúť aj pozitívne poznanie. Münz vyvodzuje: „Ak vec osebe nie je rozpriestranená, tak musím tvrdiť, že je nerozpriestranená, alebo bezpriestorová“.³¹ Z hľadiska logiky tu Münz inú možnosť nevidí, lebo rozpriestranenosť a nerozpriestranenosť sú navzájom kontradiktórické pojmy, z ktorých ako predikátov môže, ako hovorí aj sám Kant, nejakému pojmu prislúchať iba jeden.³² A hoci je aj celé ľudské myslenie vrátane logiky podľa Kanta hermeticky uzavreté do subjektu, nemôžeme o veci osebe nič povedať, a tak neoprávnene tvrdí, že priestor, čas a kategórie sú iba v ňom. Čo však, ak sú aj vo veci osebe? To, že sú aprióri v subjekte, nevylučuje možnosť, že sú aj vo veci osebe, hoci to nemôžeme vedieť. Münz ďalej namietá, že Kantovi pripadajú tieto formy „ako apriórne práve preto, lebo môžu byť všeobecné a nevyhnutné v samej veci osebe“.³³ Kantovská apriórnosť je teda podľa neho skúsenostného pôvodu.

Vychádzajúc opäť z Kanta, Münz upriamuje pozornosť na skutočnosť, že ak je vec osebe *bezapriórna*, tak pre nás, ktorí sme odkázaní len na skúsenosť, je ničím. A kriticky sa pýta, ako je možné, že toto bezpriestorové a bezčasové nič v nás vyvoláva – napriek tomu, že tu nemôže byť ani kauzálne pôsobenie, ktoré je tiež len apriórnou kategóriou vnútri subjektu – také obrovské množstvo skúsenostných javov.³⁴

V Kantovej veci osebe vidí Münz analógiu k plotinovskému *Jedno*,

²⁹ Münz, T., 2010. Je Kantova vec osebe celkom nepoznateľná? Existuje Kantova vec osebe vôbec? In: Belás, L., Andreanský, E., eds. *7. kantovský vedecký zborník*. Prešov: Filozofická fakulta v Prešove, s. 15.

³⁰ Ibid., s. 15–16.

³¹ Ibid., s. 16.

³² Ibid., s. 16–17.

³³ Ibid., s. 17.

³⁴ Ibid., s. 18.

ktoré síce na jednej strane zrušil spolu s klasickou metafyzikou, no na druhej strane sa mu aj pripodobnil v tom, že kým plotinovské *Jedno* sa rozrôznilo v nezávislej skutočnosti, Kant nechal rozrôzniť vec osebe len v subjekte.³⁵ Ale ako je to možné, ak „nič z toho, čo je v subjekte, nie je v objekte“?³⁶ To už podľa neho nevysvetlil. Kant sa teda dopustil rovnakej chyby, ktorú sám kritizoval.

Münzove reflexie Kantovej etiky

Kantovou etikou a identifikáciou jej problémov sa Münz najviac zaoberal v úvodnej štúdii k prekladu Kantovej *Kritiky praktického rozumu* (1990), ako aj v štúdii s názvom *Kant a praktické myslenie* (2009), no v menšej miere aj v mnohých ďalších štúdiách. V prvom zo spomínaných textov Münz podáva výklad Kantovej etiky na pozadí jeho *Kritiky čistého rozumu*. Jedným z jeho výsledkov bolo aj odmietnutie, že by tradične chápaná metafyzika mohla poznať svoje predmety: dušu, svet a Boha, pretože to všetko prekračuje hranice ľudskej skúsenosti. Pre čistý teoretický rozum tak môžu byť tieto idey iba regulatívnymi, t. j. takými, ktoré zjednocujú (syntetizujú) celú stavbu ľudského poznania. Čistý špekulatívny rozum na jednej strane nemôže dokázať metafyzické idey, akými sú sloboda, nesmrteľnosť ľudskej duše, či Boh, no na druhej strane ich nemôže ani vyvrátiť a už tobôž nie odmietnuť, čím Kant „získal miesto *viere*“³⁷ a pripravil si pôdu pre svoju etiku, v ktorej tieto idey vystupujú ako postuláty praktického rozumu.

V tomto momente sa dostávame k prvému bodu, ktorý Münz na Kantovej koncepcii etiky kritizuje a ktorým je uprednostňovanie praktického rozumu pred teoretickým. Podľa neho je rozum v rozpore so sebou samým. Münz Kantovu filozofickú konštrukciu demaskuje ako starý filozofický postoj, že náboženský svetonázor síce neobstojí pred rozumom z hľadiska filozofie a vedy, no pre človeka je potrebný z morálneho hľadiska.³⁸

Münz sa v kritike Kantovej etiky obracia predovšetkým proti jeho tvrdeniu o apriórnosti kategorického imperatívu. Vyčíta mu, že kategorický imperatív nespĺňa kritéria apriórnosti, ktoré si sám stanovil v *Kritike čistého rozumu*, pretože kým všetky prírodné zákony, vytvorené

³⁵ Ibid., s. 18–19.

³⁶ Ibid., s. 19.

³⁷ Kant, I., 1979. *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda, s. 49.

³⁸ Münz, T., 1990. Kantova *Kritika praktického rozumu*. In: Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, s. 16–17.

čistým umom, hovoria „musíš!“, a teda človek ich poslúcha, hoc aj nevedome, tak morálny zákon hovorí len „máš!“, čo znamená, že človek by ho mal poslúchať, ale nemusí – môže konať aj proti nemu.³⁹ Ako neskôr dodáva, človek môže so svojím svedomím aj vyjednávať, môže ho utíšiť,⁴⁰ a preto mu mravný zákon vo svojej bezmocnosti prichodí ako biblický „hlas volajúceho na púšti“. ⁴¹ Mravný zákon v podobe kategorického imperatívu nemá preto donucováciu a bezpodmienečnú moc ako zákony v rámci jeho noetiky.⁴² Kant dokonca pripúšťa, že možno podľa neho nikto nikdy ani nekonal.⁴³ Kant si bol tohto problému s kategorickým imperatívom vedomý a vyrovnal sa s ním po svojom, tvrdením, že človek je obyvateľom dvoch svetov – prírodného a inteligibilného. Kým v prvom platí pre človeka prísna kauzalita – jeho vôľa je určovaná výhradne zmyslovosťou –, v druhom je človek bytosťou slobodnou – jeho vôľa nie je určovaná zmyslovosťou, ide o čistú vôľu alebo rozum. Ona nemohúcnosť človeka urobiť zadost' kategorickému imperatívu vyplýva zo skutočnosti, že človeku je oveľa bližšia zmyslovosť ako čistá vôľa – je viac zabývaný vo svete prírody, aspoň pokiaľ ide o oblasť etiky, než v noumenálnom svete. Münz s Kantovým vysvetlením síce súhlasí, no vyčíta mu nedôslednosť ohľadom tvrdenia o apriórnosti kategorického imperatívu. Kategorický imperatív podľa neho nespĺňa nároky apriórnosti. Po prvé preto, lebo jeho opak je možný – nie je teda nevyhnutný –, ⁴⁴ a po druhé, okrem nevyhnutnosti Münz spochybňuje aj jeho všeobecnosť, že sa naozaj ozýva, tak, ako tvrdil Kant, vo všetkých ľuďoch. Mravný zákon nie je podľa neho apriórny, univerzálny a ahistorický, ale, naopak, je empirický a historický, je časopriestorovo, dnes by sme povedali kultúrne, podmienený a nepochádza z „noumenálneho“, ale len z „fenomenálneho“ sveta⁴⁵ – ako vôbec celá etika biologického, evolučného pôvodu.⁴⁶ Svoju kritiku apriórnosti kategorického imperatívu Münz uzatvára konštatovaním, že ľudský „rozum nie je nikdy čistý, je spätý so zmyslovosťou, z ktorej

³⁹ Ibid., s. 19.

⁴⁰ Münz, T., 2009. Kant a praktické myslenie. In: Leško, V., Plašienková, Z., eds. *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*. Košice: UPJŠ, s. 41.

⁴¹ Münz, T., 1990. Kantova Kritika praktického rozumu, s. 19.

⁴² Münz, T., 2005. Kantov sen o večnom mieri, s. 107.

⁴³ Kant, I., 1990. *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, s. 68; Kant, I., 2004. *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, s. 32–33.

⁴⁴ Münz, T., 1990. Kantova Kritika praktického rozumu, s. 19.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Münz, T., 2009. Kant a praktické myslenie, s. 41.

vyrástol, len ona ním hýbe, a to v dobrom i zlom“.⁴⁷

V súvislosti s apriórnym charakterom kategorického imperatívu Münz kritizuje aj Kantovu požiadavku svätosti, ktorá znamená úplnú zhodu nášho konania s mravným zákonom (v mravnom, a nie iba legálnom zmysle) a ktorú podľa neho môžeme dosiahnuť iba po smrti v nekonečne. Podľa Münza ide o protirečenie, lebo po smrti, keď bude človek zbavený všetkých pozemských pokušení, nebude môcť potláčať svoju zmyslovosť a poslúchať kategorický imperatív.⁴⁸

Münz, opäť v duchu zásady *Kantom proti Kantovi*, ho kritizuje aj za to, že si protirečí ohľadom tvrdenia o autonómnosti človeka v oblasti morálky. Na jednej strane Kant tvrdí, že je to človek, kto si prostredníctvom rozumu dáva mravný zákon, no na druhej strane na viacerých miestach naznačuje, že pochádza od Boha.⁴⁹ Kant mu v tomto bode „vzníeva nerozhodne, polovičato, človek je tu akoby autonómny aj neautonómny“,⁵⁰ t. j. heteronómny.

Napriek zmieneným, a nie malým, výhradám voči Kantovej koncepcii na nej Münz oceňuje aj istú aktuálnosť a nadčasovosť spojenú s racionalizmom, humanizmom a morálnym univerzalizmom, ktoré sú vyjadrené v jednej z formulácii kategorického imperatívu: „Konaj tak, aby si ľudstvo tak vo svojej osobe, ako aj v osobe každého druhého, používal vždy zároveň ako účel, a nikdy nie iba ako prostriedok“.⁵¹ Kantov odkaz pre súčasnosť, platný aj pre budúcnosť, zhŕňa Münz slovami: „rozumnosť čiže mravnosť!“.⁵²

Münz uznáva istú prednosť etiky založenej len na rozume, lebo z nej plynie istota, spoľahlivosť a jednoznačnosť, oproti etike, ktorá je založená na súcite, citoch a záujmoch, ktoré sú všetky premenlivé, no zároveň upozorňuje na to, že v skutočnosti ľudia konajú práve takto. Vyčíta Kantovi, že hoci nepriamo, no predsa chcel, aby človek konal ako stroj. V protiklade ku Kantovi Münz správne zdôrazňuje význam premenlivého v nás – našej citovosti, bez ktorej „by sme sa pozabíjali“, a pripisuje jej aj podiel na vývine našej mravnosti k lepšiemu (aspoň na

⁴⁷ Ibid., s. 42.

⁴⁸ Ibid., s. 40.

⁴⁹ Ibid., s. 39. Münz tu uvádza tri citáty, dva z *Kritiky praktického rozumu a jeden z práce Zmysel tvojho života*, ktoré podľa neho hovoria v prospech druhej možnosti, že mravný zákon pochádza od Boha.

⁵⁰ Ibid., s. 39.

⁵¹ Kant, I., 2004. *Základy metafyziky mravov*, s. 57; Münz, T., 1990. Kantova Kritika praktického rozumu, s. 20–21.

⁵² Münz, T., 1990. Kantova Kritika praktického rozumu, s. 22.

niektorých miestach sveta a v niektorých oblastiach).⁵³

Z hľadiska celkového hodnotenia Münz považuje Kantovu etiku za ukážku „toho, aké vysoké nároky možno klásť na ľudskú mravnosť – až také, že ich sotva môže niekto niekedy splniť“.⁵⁴ Jeho etika je vysoko postaveným ideálom, ktorý síce možno len sotva dosiahnuť, no môže a má nás, tak ako všetky ideály, priťahovať, čo, keď uvažíme, napokon tiež nie je málo.

Münzove reflexie Kantovej idey večného mieru

Münz sa podobne ako predchádzajúcimi témami zaoberal aj Kantovou ideou večného mieru vo viacerých svojich prácach, no najväčšmi v príspevku *Trvalo udržateľný život a Kantova idea večného mieru*, ktorý predniesol v roku 1997 vo Zvolene na sympóziu o trvalo udržateľnom rozvoji, a v štúdiu *Kantov sen o večnom mieri* z roku 2005.

V prvom z uvedených príspevkov (a nielen v ňom) Münz kladne hodnotí Kantovo dvojaké nazeranie na vojnu – hoci je pre človeka najhorším spomedzi ziel, je pre neho aj dobrom, lebo ho vedie k mieru, ba až k večnému mieru. Vojna je – paradoxne – dokonca hlavným prostriedkom prírody na dosiahnutie večného mieru. Zdá sa mu, že Kant tu uvažoval správne, čo podľa neho vyplýva aj z toho, že po dvoch svetových vojnách sme sa natoľko začali báť sami seba, že sme začali robiť a naďalej aj robíme všetko preto, aby tretia svetová vojna už nevypukla, a začali sme sa navzájom združovať, humanizovať a moralizovať. Münz v tejto súvislosti poukazuje na vznik takých organizácií, ako bola po prvej svetovej vojne napríklad Spoločnosť národov či OSN po druhej svetovej vojne. V spomínanom príspevku Münz Kantovi pritakáva, a uznáva, že v tomto bode „nám môže naliať trochu zo svojho optimizmu“.⁵⁵

Popri tomto kladnom hodnotení Kantovej vízie však upozorňuje aj na jej slabé miesto, ktoré vidí v tom, že Kant prehliadol skutočnosť, že človek môže dôjsť k sebazničeniu aj iným spôsobom, ako len následkom vojny, a to cestou zničenia prírody. Münz sa preto kriticky vymedzuje voči Kantovmu antropocentrizmu a odmieta jeho tvrdenie, že príroda je tu len pre človeka – má mu slúžiť a nesmie mu stáť v ceste. Napriek tomu však Kanta v tejto súvislosti celkom nezavrhuje, ale, naopak, Münz

⁵³ Münz, T., 2009. Kant a praktické myslenie, s. 42.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Münz, T., 2000. Trvalo udržateľný život a Kantova idea večného mieru. In: Krchnák, P., ed. *Trvalo udržateľný život? Zvolen: Ústav pre výchovu a vzdelávanie pracovníkov lesného a vodného hospodárstva Slovenskej republiky*, s. 22.

tvorivo navrhuje, aby sme dnes jeho úvahy o večnom mieri rozšírili aj na oblasť prírody – na vzťah človeka k prírode. Mali by sme uzavrieť večný mier s prírodou, aby sme v nej mohli natrvalo žiť. Mali by sme vytvoriť „medzilidskoprírodné právo“ a rozšíriť kategorický imperatív aj na prírodu, keďže Kant zohľadňoval iba bytosti rozumové.

Aj v druhom z príspevkov Münz na Kantovi oceňuje to, že predvídala „budúcnosť, hoci aj len ako sladký sen niektorých filozofov, ktorý je ešte ďaleko od svojho uskutočnenia“.⁵⁶ Pod sladkým snom mal na mysli večný mier, ku ktorému príroda neomylné vedie človeka aj skrze „vojnu ako krajný prípad ‚družnej nedružnosti‘ ľudí“ a ktorá ho podnecuje „k rozvinutiu všetkých jeho driemajúcich možností a schopností“.⁵⁷ Pre mier je najdôležitejším prínosom vojny to, že donútila ľudí opustiť prírodný stav a vstúpiť do zákonných, právnych vzťahov, t. j. do spoločenského stavu, ktorý je však potrebné nastoliť aj medzi jednotlivými štátmi navzájom prostredníctvom medzinárodného a svetoobčianskeho práva, aby mohol na Zemi zavládnuť konečne večný mier. Mier nie je len mlčanie zbraní, ale „trvalý mravný stav [...], v ktorom nebude principiálne možné napadnutie a zneužitie človeka človekom“.⁵⁸ Podľa Münza Kantovi ide o večný mier, ktorý by bol vybudovaný na mravnom základe, ktorý je však, ako konštatuje, človeku ešte veľmi vzdialený, pretože, ako sme už videli, mravný zákon nemá ani zďaleka takú bezpodmienečnú a donucovaciu moc a hoci je apriórny, ľahko ho prestupujeme a konáme proti nemu.⁵⁹ Od úplnej kantovskej moralizácie, ktorá je podmienkou večného mieru, sme preto podľa Münza ešte veľmi ďaleko.⁶⁰ Osvietenstvo, ktoré človeka postavilo na vlastné nohy, aby zobral svoje veci do vlastných rúk, mu neprinieslo len nevidané možnosti rozvoja dobra, ale aj nové, vyostrenejšie podoby zla, ktoré v 20. storočí vyústili do dvoch svetových vojen. Tento nárast zla však opäť prináša aj úsilie o jemu primerané dobro v podobe mieru – vzájomné spájanie sa.⁶¹ V tomto texte Münz tvrdí, že moralizácia spoločensko-politického života veľmi nepokročila, no naznačuje, že v lone zla sa začína rodiť ono dobro vedúce k mieru.⁶² V tomto smere sa už urobilo mnoho pozitívneho, a preto Münz môže opatrne súhlasiť, že „napriek všetkému

⁵⁶ Münz, T., 2005. Kantov sen o večnom mieri, s. 105.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid., s. 107.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid., s. 109.

⁶¹ Ibid., s. 110.

⁶² Ibid., s. 111.

sa Kantov „sladký sen“ o večnom mieri pomaly plní“.⁶³ Ak je však pravda, že príroda nás tak či onak, či chceme alebo nie, vedie k mieru, prečo by sme sa mali vôbec usilovať o moralizáciu, pýta sa Münz.⁶⁴ V závere textu sa však napokon obracia proti Kantovmu osvietenenskému optimizmu, ktorý mu v čomsi pripomína optimizmus Teilharda de Chardin (1881 – 1955), a zaujíma realistické, ba až pesimistické stanovisko ohľadom možnosti nastolenia večného mieru. Ten, paradoxne, ohrozujú práve osvietenstvom uvoľnené obrovské vedecko-technické možnosti človeka, ktoré sú, akoby Münz neskôr povedal, svojou povahou dobro-zlé.

Ku Kantovej idei večného mieru sa autor vracia aj v predposlednej zo svojich kníh *Odchádzame?* (2020), v ktorej sa najviac prejavuje jeho pesimizmus vo vzťahu k človeku a v ktorej môžeme čítať: „Keď čítam peknú mravno-politickú Kantovu úvahu o večnom mieri, musím sa nad jeho optimizmom pousmiať. Možno totiž povedať, že jeho požiadavky na nastolenie večného mieru nielenže sa dodnes nesplnili, ale pribudli k nim ďalšie a ešte náročnejšie“.⁶⁵

Záver

Napriek tomu, že cieľom našej štúdie bolo predstaviť len základné kontúry Münzovej recepcie Kantovho diela s dôrazom na jeho reflexiu Kantových úvah v oblasti metafyziky, noetiky a etiky, nazdávame sa, že príspevok môže poslúžiť ďalším slovenským bádateľom na poli kantovských skúmaní, ktorých neodmysliteľným východiskom sú práve Münzove preklady najvýznamnejších Kantových prác do slovenčiny. V tomto kontexte môžeme len súhlasiť s Marcelliho hodnotením Münzových prekladov, ktoré „nie že by boli dokonalé, veď takými preklady filozofických textov asi nikdy nebudú“,⁶⁶ ale, ako pripomína, vždy dôveroval tomu, že verne pretlmočili Kantove zámery.

Tak ako sa Münz kriticky vyrovnával s autormi, diela ktorých prekladal a recipoval vrátane Kantovho, sa kriticky vyrovnával aj so svojimi vlastnými názormi na nich. Ako sme si mohli všimnúť, Münz často pracoval metódou *Kantom proti Kantovi* a túto filozofickú metódu by sme mohli, samozrejme, s určitou dávkou nadsádzky, uplatniť aj vo

⁶³ Ibid., s. 113.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Münz, T., 2020. *Odchádzame? Esej o človeku a prírode*. Bratislava: Petrus, s. 149.

⁶⁶ Marcelli, M., 2022. Poznámky k slovenským prekladom Kantových Kritík. In: Kant, I.: *Kritika súdnosti*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Petrus, s. 372.

vzťahu k nášmu autorovi – *Münzom proti Münzovi*. Autor si bol veľmi dobre vedomý toho, že vo svojich prácach si neraz aj sám protirečil, a preto neustále prehodnocoval svoje názory a stanoviská, ktoré nikdy nepovažoval za definitívne, a skôr naopak, pripúšťal aj ich omylnosť, a teda aj možnosť ich meniť. To však v žiadnom prípade neznamená, že by Münzove postrehy už dnes neboli aktuálne a inšpiratívne. Na záver ešte jedna dôležitá poznámka: tak ako Münz videl dobovú podmienenosť, ale aj nadčasovosť niektorých Kantových myšlienok, tak aj my musíme pripustiť podmienenosť, ako aj nadčasovosť Münzových úvah vo vzťahu ku Kantovi.

Bibliografia

- Dupkala, R., 2022. K problematike reflexie Kantovej filozofie na Slovensku v 18. a 19. storočí. *Studia Philosophica Kantiana: Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie*, 11(2), s. 21–46. ISSN 2585-7673.
- Hirner, A., 1965. Bol Michal Steigel pasívnym epigónom Kantovým? *Slovenský filozofický časopis*, 11(1), s. 66–77.
- Jánoška, D., 1965. K slovenskému prekladu knihy M. M. Rozentaľa „Princípy dialektickej logiky“. *Otázky marxistickej filozofie*, 20(4), s. 439–443.
- Kant, I., 1979. *Kritika čistého rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Pravda.
- Kant, I., 1990. *Kritika praktického rozumu*. Prel. T. Münz. Bratislava: Spektrum. ISBN 80-218-0051-8.
- Kant, I., 2004. *Základy metafyziky mravov*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-635-9.
- Marcelli, M., 2022. Poznámky k slovenským prekladom Kantových Kritík. In: Kant, I.: *Kritika súdnosti*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Petrus, s. 371–374. ISBN 978-80-89913-79-4.
- Münz, T., 1954. *Náhľady filozofov Malohontskej spoločnosti*. Bratislava: SAV.
- Münz, T., 1956. K otázke Steiglovho vzťahu ku Kantovi. *Slovenský filozofický časopis*, 11(2), s. 174–181.
- Münz, T., 1957. Niektoré črty slovenského osvietenského myslenia. In: Városová, E., ed. *Kapitoly z dejín slovenskej filozofie*. Bratislava: SAV, s. 58–123.

- Münz, T., 1961. *Filozofia slovenského osvietenstva*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV.
- Münz, T., 1965. Osvietená filozofia. In: Várossová, E., ed. *Prehľad dejín slovenskej filozofie*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV, s. 71–117.
- Münz, T., 1965. Prečo rozum a rozmysel? *Otázky marxistickej filozofie*, 20(4), s. 443.
- Münz, T., 1970. Niekoľko úvah o Heglovi (1770 – 1970). *Filozofia*, roč. 25(6), s. 509–522. ISSN 0046-385X.
- Münz, T., 1974. Horvátova kritika Kantovej Kritiky čistého rozumu. *Filozofia*, 19(6), s. 638–654. ISSN 0046-385X.
- Münz, T., 1974. Filozof večného mieru. *Nové slovo*, 16(16), s. 14.
- Münz, T., 1980. Kantova kritika klasickej metafyziky a teológie. *Ateizmus*, 8(3), s. 221–233.
- Münz, T., 1990. Kantova Kritika praktického rozumu. In: Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, s. 5–22. ISBN 80-218-0051-8.
- Münz, T., 1992. Most od človeka k človeku. *Mosty*, 2(11), s. 7.
- Münz, T., 1994. Náboženská filozofia na Slovensku v prvej polovici 20. storočia. *Filozofia*, 49(7), s. 403–481. ISSN 0046-385X.
- Münz, T., 1994. Zmysel tvojho života. *Mosty*, 3(7), s. 13.
- Münz, T., 1994. Veľký filozof vedel svoje. *Mosty*, 3(2), s. 1.
- Münz, T., 1997. Kantov sen o večnom mieri. *Historická revue*, 8(5), s. 24–25. ISSN 1335-6550.
- Münz, T., 2000. Trvalo udržateľný život a Kantova idea večného mieru. In: Krchnák, P., ed. *Trvalo udržateľný život? Zvolen: Ústav pre výchovu a vzdelávanie pracovníkov lesného a vodného hospodárstva Slovenskej republiky*, s. 19–23. ISBN 8088677688.
- Münz, T., 2002. *Listy filozofom*. Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-459-3.
- Münz, T., 2005. Kantov sen o večnom mieri. In: *Prolegomena ku Kantovi 1*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, SFZ pri SAV, s. 104–113.
- Münz, T., 2009. Kant a praktické myslenie. In: Leško, V., Plašienková, Z., eds. *Kant v kontextoch Husserlovej a Heideggerovej filozofie*. Košice: UPJŠ, s. 31–44. ISBN 978-80-7097-768-2.
- Münz, T., 2010. Je Kantova vec osebe celkom nepoznateľná? Existuje Kantova vec osebe vôbec? In: Belás, L., Andreanský, E., eds. *7. kantovský vedecký zborník*. Prešov: Filozofická fakulta v Prešove, s. 15–19. ISBN 978-80-555-0274-8.

- Münz, T., 2011. Niektoré osudy Kantovej metafyziky a metafyzickej potreby. In: Belás, L., Andreanský, E., eds. 8. *kantovský zborník*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, s. 99–107. ISBN 978-80-555-0391-2.
- Münz, T., 2012. Nietzscheho kritika Kantovej metafyziky. *Studia Philosophica Kantiana: Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie*, 1(2), 2012, s. 50–66. ISSN 2585-7673.
- Münz, T., 2014. Doslov. Nietzscheho vôľa k moci ako poznanie. In: Nietzsche, F.: *Vôľa k moci ako poznanie*. Prel. T. Münz. Bratislava: Kalligram, s. 97–111. ISBN 978-80-8101-809-1.
- Münz, T., 2015. Od Kantovej metafyziky k Nietzscheho základom metafyziky. *Studia Philosophica Kantiana: Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie*, 4(1), 2015, s. 3–16. ISSN 2585-7673.
- Münz, T., 2015. *Cesta za skutočnosťou bez metafyziky. S Nietzschem a proti nemu*. Bratislava: Kalligram. ISBN 978-80-8101-907-4.
- Münz, T., 2020. *Odchádzame? Esej o človeku a prírode*. Bratislava: Petrus. ISBN 978-80-89913-44-2.

prof. PhDr. Zlatica Plašienková, PhD.

Comenius University Bratislava

Faculty of Arts

Department of Philosophy and History of Philosophy

Bratislava, Slovakia

zlatica.plasienkova@uniba.sk

ORCID ID: 0000-0003-3201-3722

Mgr. Michal Bizoň, PhD.

Comenius University Bratislava

Faculty of Education

Department of Ethics and Civic Education

Bratislava, Slovakia

bizon@fedu.uniba.sk

ORCID ID: 0000-0001-6576-4245

The Republican Tradition and Human Rights (On Lohmann's Critical Reflection on Immanuel Kant and Karl Marx)

Abstract: Starting from the importance of human rights as a new legitimacy of power of the state in the 18th century, the republican idea of the collective autonomy of the legal community of free citizens will be explained on the grounds of Lohmann's twofold critique of a) Kant's intellectualism – the notion of dignity (and the notion of property) signifies a relational (intersubjective) historical notion, not an intrinsic “self-sufficient” entity of a “purpose in itself”; (b) using Lohmann's reconstruction of Marx's ambiguous critique, we will show that if “human rights” mean for Marx the result of human agency, and not of economic determinism, the reference to their “egoistic character” implies a critique of the one-sidedness of their classical Lockean concept, with the need to open up the question of social rights. The study's own thesis is the claim that a “weakly” enforceable norm of “self-esteem” (“the right to have rights”) is not enough to justify “membership” in a legal community, but that it is the legal anchoring of “basic needs” (“to have minimum resources to have rights”) as normative issue of the modern state.

Keywords: alienation, dignity, freedom, legal community, right to own

Abstrakt: Vychádzajúc z významu ľudských práv ako novej legitimacy moci štátu v 18. storočí, poukážem na republikánsku ideu kolektívnej autonómie právneho spoločenstva slobodných občanov, a to z hľadiska Lohmannovej dvojakej kritiky: a) Kantovho intelektualizmu – pojem dôstojnosti (a pojem vlastníctva) znamená vzťahový (intersubjektívny) dejinný pojem, nie vnútornú „sebestačnú“ entitu „účelu osebe“; b) pomocou Lohmannovej rekonštrukcie Marxovej dvojznačnej kritiky ukážem, že ak „ľudské práva“ Marx chápe ako výsledok ľudského konania a nie ekonomického determinizmu, odkaz na ich „egoistický charakter“

znamená kritiku jednostrannosti klasického Lockovho konceptu s potrebou otvorenia otázky sociálnych práv. Vlastnou tézou štúdie je tvrdenie, že na zdôvodnenia „členstva“ v právnom spoločenstve nestačí „slabo“ vymožiteľná norma „sebaúcty“ („právo mať práva“), ale právne ukotvenie „základných potrieb“ („mať na to, mať práva“) garantovaných štátom.

Kľúčové slová: dôstojnosť, odcudzenie, právne spoločenstvo, právo vlastníť, sloboda

Kľúčovou udalosťou, ktorá spojila Georga Lohmanna s našou krajinou, bola naša spoločná aktivita v súvislosti s prekladom diela, ktoré vydal spoločne s Arndom Pollmannom *Ludské práva. Interdisciplinárna príručka*.¹ Hoci dnes ide zrejme o najcitovanejšie dielo v oblasti ľudských práv na Slovensku, rád by som odkaz predčasne zosnulého Georga Lohmanna² pripomenul jeho konceptualizáciou „republikánskej“ tradície na pozadí jeho recepcie dvoch prelomových postáv dejín ideí, Immanuela Kanta a Karla Marxa. Paradoxne, ide o autorov, ktorých výkony sú často predmetom len jednostrannej kritiky ľudsko-právnej ortodoxie. Tento Lohmannov záujem o „outsiderov“ liberálne motivovanej ľudsko-právnej agendy ma svoje silné rácie v uznaní východiskového problému vzťahu politickej a ekonomickej moci v ľudsko-právnej agende, o ktorého normatívnu artikuláciu v nasledujúcom texte ide.

V príspevku ukážem, ako sa Lohmannov pojem republikánskej tradície právneho spoločenstva slobodných občanov formuje v kritickom vymedzovaní sa ku klasickej liberálnej tradícii Johna Locka s privilegovaným postavením „predštátnych práv“ izolovaných jednotlivcov vrátane práva vlastníť. Vychádzajúc z existencie ľudsko-právnej agendy vo význame novej *legitimity moci sekulárneho štátu v 18. storočí*, v prvej časti poukážem na význam kolektívnej autonómie pre republikánsku tradíciu, a to z hľadiska Lohmannovej kritiky Kantovho intelektualizmu v otázke dôstojnosti človeka, ktorú nie je možné redukovať na vnútornú „sebestačnú“ entitu „účelu osebe“. Podľa tejto republikánskej interpretácie treba pojem dôstojnosti podobne ako pojem vlastníctva chápať ako vzťahový – intersubjektívny – pojem pozemského spoločenstva, a nie „ríše účelov“. V druhej časti príspevku

¹ Pollmann, A., Lohmann, G., eds. 2017. *Ludské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram.

² Venované pamiatke Georga Lohmanna, pozri tiež Pollman, A., 2022. Menschliche Endlichkeit. Erinnerung an Georg Lohmann (1948 – 2021). *Zeitschrift für Menschenrechte*, 16(2), s. 215–222.

pomocou Lohmanovej metakritiky Marxovej kritiky ľudských práv poukážem na jej ambivalentnú povahu: na jednej strane, ak „práva“ sú výrazom len ekonomických vzťahov, strácajú svoj samostatný význam ako práva vrátane ich Marxovej kritiky. Na druhej strane, ak „ľudské práva“ Marx chápe ako výsledok ľudského konania, potom racionálne jadro kritiky ich „egoistického“ charakteru možno chápať ako kritiku jednostrannosti ich klasického Lockovho konceptu s potrebou zásadného otvorenia otázky sociálnych práv. Ako vlastnú tézu štúdie zastávam tvrdenie, že v kľúčovej otázke zdôvodnení „členstva“ v konkrétnom právnom kolektíve sa Lohmann vracia k liberálnemu privilegovaniu „slabo“ vymožiteľnej morálnej hodnoty „sebaúcty“ („právo mať práva“), zatiaľ čo v otázke minimálnej ekonomickej spravodlivosti sa štúdia opiera o primát základných potrieb (*basic needs*) v agende ľudských práv ako podmienky možnosti vnímania/realizácie politických a občianskych slobôd („mať na to, mať práva“).

I.

Kombinácia agendy republikánskej tradície s reflexiou Kanta a Marxa ponúka jednu zásadnú výhodu: zasadzuje problém ľudských práv do širšieho kontextu ako je vývoj po 2. svetovej vojne, počnúc *Všeobecnou Deklaráciou ľudských práv* (1948). Tento návrat k historickej hodine zrodu politicko-dejinnej agendy ľudských práv ponúka aj príležitosť rekapitulovať základné motívy bez exkluzivity povojnového postavenia „ľudskej dôstojnosti“, ktoré sú smerodajné aj pre Lohmannov koncept vzťahu morálky, práva a politiky v republikánskej tradícii.

1) Prvým bodom je určenie ich základného rámca: ľudské práva nie sú primárne problémami prirodzenej morálky alebo právnej agendy, menšinových práv atď., ale svoj základný význam odvodzujú z komplexnejšej agendy dejinne založenej na novej *legitimite moci štátu v 18. storočí*. Ľudské práva predstavujú v tomto procese odstraňovania otroctva a rušenia privilégií modrej krvi feudálneho mocenského feudálneho konceptu „zdedenej“ moci legitímnu formu väčšinou revolučne utvoreného moderného právneho poriadku, ktorý sa už viac nemôže opierať o zjavenie ani o tradíciu. Moc tu pochádza z vôle ľudu/ľudí (viď dvojznačnosť výrazu „*We the People of the United States*“ v Americkej deklarácii³) –v každom prípade, nie z inej vyššej, človeku

³ Preamble - We the People | Constitution Center. Por. ďalej Brunkhorst, H., 2012. Deklarácia nezávislosti Spojených štátov a Virgínska deklarácia práv z roku 1776. In: Pollmann, A., Loh-

nadradenej vôle. Historický pôvod právnej pozitivizácie ľudských práv sa týka základu novej štátnej moci tak, ako sa prvýkrát kodifikovali v *Deklarácii práv človeka a občana* (*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*) z roku 1789 a vo *Virgínskej deklarácii práv* (*Virginia Bill of Rights*) z roku 1776 a v iných právnych katalógoch amerických kolónií.

2) Užším, „republikánskym“ argumentačným východiskom sa na tomto pozadí stáva hľadisko, nazvime ho, politickej konečnosti človeka. Ak pôvodcom ľudských práv nie je žiadna človeku nadradená „vyššia autorita“ („Boh“, „Príroda“ alebo „Rozum“), potom sme zakladateľmi tvorby a udržiavania praktickej záväznosti zákonov a práv my ľudia ako ich aktéri a adresáti, ktorí si ich vzájomne uznávame a ako právne subjekty umožňujeme. (Áno, tu sa začína problém s Kantom.) Ľudské práva tu fungujú v rámci *konkrétneho právneho spoločenstva*. To sa odôvodňuje koncepciou spoločného dobra, podľa ktorej až pozitívna povinnosť všetkých podieľať sa na rozhodovacom procese v štáte zabezpečuje aj rovnaké, negatívne slobody a práva na sociálnu participáciu všetkých. Toto republikánske presvedčenie je určované ďalšou kľúčovou tézou (Lohmann ju preberá od Habemasa): „Ľudské práva a národná suverenita sa navzájom predpokladajú“.⁴

3) Koncepcia legitimacy štátu preto musí tvoriť základný rámec pre otázku existencie ľudských práv. Lohmann trvá na tom, že ide o „práva jednotlivých ľudí, t. j. subjektívne práva“, no zároveň dobre rozumie podmienke možnosti legitimacy moci, ako ju už vyjadril Max Weber. Všade, kde ľudia vykonávajú moc nad ľuďmi, vzniká otázka, či je táto moc legitímna, t. j. či je oprávnená alebo nie. Táto *otázka dobrovoľného súhlasu* s povahu moci vyvstáva predovšetkým subjektívne pre účastníkov mocenského vzťahu, ale najmä pre tých, ktorí sú v mocenskom vzťahu podriadenými, závislými. V tomto vymedzení sa legitimita moci nedá nahradiť hľadiskom ekonomického determinizmu a vytesniť zo sveta motívov ľudského konania do agendy napríklad anonymne fungujúcich vlastníckych (triednych) vzťahov. Napriek tomu „právo na vlastníctvo“ zohráva kľúčovú úlohu v koncepte ľudských práv, založených na egalitárnej hodnote človeka.

4) Moderná myšlienka ľudských práv a egalitárnej spravodlivosti nemá totiž len jeden význam, skrýva v sebe „konflikt“ (Alasdair MacIntyre)

mann, G., eds. 2017. *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, s. 108–115.

⁴ Habermas, J., 1992. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 142. Ďalej porovnaj Lohmann, G., 1998. *Menschenrechte zwischen Moral und Recht*. In: Gosepath, S., Lohmann, G., eds. *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 62–95.

a zároveň v sebe obsahuje dva vzájomne konkurujúce normatívne koncepty (Ernst Tugendhat). Lohmann v tomto kontexte „ideálytypicky“ odlišuje *klasicko-liberálny koncept* s primátom individuálnej slobody prejavu, vierovyznania, politickej slobody založený na slobode podnikania s nedotknuteľnosťou práva vlastníť a odlišuje ho od *republikánskeho konceptu* založenom na idei demokratickej spoločnosti, kontrolovanej svojimi občanmi, ktorá slúži ich potrebám a v ktorej nerovnosti z dôvodu nevolenej ekonomickej moci nemajú rozhodujúci vplyv na politiku a charakter života spoločnosti vcelku. V duchu republikánskej tradície v nej má primát verejné zákonodarstvo pred jeho súkromným ekvivalentom.⁵

Podľa Lohmanna táto dvojznačnosť platí najmä v kontexte „nedeliteľnosti“ ľudských práv vzhľadom na ich špecifický sociálny a ekonomický rozmer, ktorý vyvoláva konflikt medzi majetkovými právami na jednej strane a nárokmi na dôstojný život na druhej strane. Georg Lohmann tento problém preformuloval veľmi svojským spôsobom práve v súvislosti s interpretáciou Kanta v dvoch rovinách: po prvé v kritike jeho dualistického intelektualizmu v prepojení s dvojznačnosťou pojmu dôstojnosť a po druhé vo vzťahu privátneho a verejného práva.

II.

Zásadnou črtou tejto polemiky v texte, písanom pre časopis *Studia Philosophica Kantiana*,⁶ je Lohmannovo odmietnutie redukcie rozumenia Kantovej praktickej filozofie v „perspektíve individuálneho konania“, ktorá je typická pre „hlavný prúd“ výskumu Kanta. Ak by sme sa pridržali tohto názoru, Kantova otázka „Čo mám robiť?“ by sa týkala predovšetkým konania (alebo nekonania) jednotlivca s príslubom autentickej existencie v zmysle negatívnej slobody a nezávislosti od iných. Alternatívne, republikánske čítanie tú istú otázku chápe zásadne inak: „Čo mám robiť alebo čoho sa mám pridŕžovať v spoločenstve so (všetkými) ostatnými?“⁷ Skrytá pointa tohto metodicky závažného interpretačného rozhodnutia spočíva v tradícii sporu medzi nominalistickým a holisticko-sociálnym konceptom ľudsko-právnej

⁵ Ibid., s. 64.

⁶ Lohmann, G., 2018. Kants Republikideale und die Menschenrechte. *Studia Philosophica Kantiana*, 7(2), s. 3–20.

⁷ Ibid., s. 19.

agendy, tak ako ho Lohmann naformuloval v jednom zo svojich prvých relevantných textov.⁸

Jeho odmietnutie nominalistického čítania Kanta vychádza z *klasicko-liberálneho* konceptu ľudských práv v *prirodzeno-právnom* poňatí Locka, v „určujúcom vplyve na Kantovu rozumovo-právnu koncepciu“.⁹ Tento mainstreamový koncept izolovaných indivíduí, ktorí vstupujú do zmluvného vzťahu navzájom ako *už sebestační vlastníci* nielen svojej osoby, ale aj zdrojov vlastného živobytia v *prirodzenom* – preddejinom – stave, Lohmann konfrontuje s „*republikánskym* konceptom ľudským práv“. V ňom je Kant „ovplyvnený Rousseauom“. Nie náhodou sa preto v jeho jadre ocitajú „pozitívne práva účasti“ v spoločenstve s inými: „v tejto koncepcii spoločných dohier [...] zabezpečuje pozitívny záväzok všetkých k spolupôsobeniu na tvorbe všeobecného zákonodarstva tie isté negatívne práva slobody a sociálne práva účasti“.¹⁰

Vychádzajúc z tejto kritiky dvojznačného chápania ľudských práv, Lohmann upozorňuje na dva veľmi odlišné významy ľudských práv: na jednej strane ako predštátnych, čisto morálnych práv, na druhej strane v protiklade k ich prísne právnemu chápaniu. Ako morálne práva sú to len „slabé“ práva (nevynútiteľné na súde). Práve tento názor často zastáva liberálna tradícia, v ktorej sa ľudské práva chápu ako predštátne práva založené na prirodzenom alebo racionálnom práve. Paradoxne však už táto definícia v sebe implicitne obsahuje potenciál jej zneužitia, ktorý redukuje „politiku“ a „právo“ v mene ľudských práv na obyčajné prostriedky presadzovania „morálky“ ľudských práv.

Na tomto mieste autor vyslovuje dôležité, ale aj napriek tomu koncepcne podnetné varovanie: „Ak by politické spoločenstvo chcelo dosiahnuť vhodný morálny postoj alebo dispozíciu svojich občanov pomocou právneho donútenia, nielenže by nedosiahlo morálku, ale ohrozilo by aj samé seba, pretože by to mohlo viesť k diktatúre cnosti“.¹¹ Ak navyše špecifické spôsoby používania pojmu určujú jeho význam, pokračuje Lohmann, potom treba vziať do úvahy, že pojem ľudských práv sa v reálnej politike často používa rôznymi spôsobmi. Potom sa treba kriticky postaviť proti akémukoľvek príliš unáhlenému

⁸ Lohmann, G., 1998. Menschenrechte zwischen Moral und Recht. In: Gosepath, S., Lohmann, G., eds. *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 86.

⁹ Ibid., s. 64.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Lohmann, G., 2013. Medzi morálkou, právom a politikou: Teória ľudských práv Jürgena Habermasa. In: Tížik, M., ed. *Kritická teória Jürgena Habermasa v sociologickom výskume*. Bratislava: Sociologický ústav SAV, s. 24.

a jednostrannému moralizovaniu globálnej politiky na základe ľudských práv a ich dôsledkov, vrátane politického postoja, ktorý Lohmann nazýva „moralizujúci ľudskoprávny fundamentalizmus“.¹²

Zásadným problémom je preto Kantov inteligibilný nominalizmus, ktorý vychádza z dualizmu rozumenia reality v modusoch *mundus sensibilis* a *mundus intelligibilis*: Lohmannove komplikované úvahy v úvode textu o „etickom spoločenstve ľudí“ v *Náboženstve v medziach púheho rozumu* alebo „ríši účelov“ zo *Základov metafyziky mravov* možno zjednodušene vyjadriť v kontexte problematiky ľudských práv takto: ako konečná bytosť sa každý človek podľa Kanta musí pokladať za obyvateľa dvoch svetov, zmyslového a nadzmyslového. Postulovanie človeka ako člena „rozumného“ [inteligibilného, pozn. MM] spoločenstva v „ríši účelov“ je pre Kanta rozhodujúcim ontologickým zdôvodnením morálne symetrických vzťahov medzi jej členmi, tu je vzťah k sebe samému („sebaúcta“) súčasne vzťahom úcty ku každej inej rozumnej bytosti na základe exkluzívnej, ničím nerušenej platnosti kategorického imperatívu. Zároveň je „inteligibilný charakter“ človeka („vec osebe“) podmienkou možnosti vždy môcť chcieť ináč v *nezávislosti* nielen na zmyslových popudoch, ale tiež pomeroch zmyslového sveta.

Z toho vyplýva Lohmannovo odmietnutie Kantovho dualizmu vo vzťahu človeka k slobode ostatných členov spoločenstva – ako primárne ideálny je už nemenne daný v „ríši účelov“, čiže v spoločenstve všetkých konečných bytostí („corpus mysticus“) – mimo dejinného času a priestoru. Nezamýšľaným dôsledkom dualizmu v otázke slobody je redukcia pojmu slobody vôle na nadčasové vedomie „má byť“ (Sollen), z ktorého Kant nevie vyvodíť empiricky opísateľné podmienky „môcť konať ináč“. Takýto „netelesný“ štatút slobodnej vôle v „neskutočnej ríši účelov“ (Habermas), kde je každý človek rovnocenným príslušníkom univerzálneho morálneho spoločenstva a priori, naozaj umožňuje Kantovi delegovať všetky ostatné záväzky človeka k človeku do vzťahu „ľubovôle k [...] potrebe iného“.¹³

Ak je človek autonómnou (sebestačnou) bytosťou v rovnako autonómnom spoločenstve s inými nezávisle od jeho časovo-priestorových podmienok existencie, dôstojný život na zemi a *potreba pomáhať* sa tak stávajú vecou súcitu a osobnej cnosti. Ďalším dôsledkom takto pochopenej slobody je redukcia neslobody človeka na personálnu ujmu zo strany inej cudzej vôle. V republikánskom demokratickom štáte je

¹² Ibid.

¹³ Kant, I., 1797. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. In: Kant, I., 1995. *Werke in sechs Bänden*, Bd. 5. Köln: Verlag Könnemann, s. 243.

však „dôstojnosť“ udržiavaná ľudskými aktérmi, jej podobu treba rozvíjať a chrániť. Kde inde ako na zemi platí, že právny nárok funguje len vtedy, pokiaľ je niekým uplatniteľný a niekde vymožiiteľný. S touto pozemskou perspektívou sa mení aj výklad pojmu dôstojnosti.¹⁴

Pre Lohmanna má tento odkaz na republikánske spoločenstvo zásadne „arendtovský“ význam: nikto nemôže mať práva v „silnom“ zmysle bez toho¹⁵, aby už bol uznaným členom príslušného právneho spoločenstva. Zmysel tejto implicitnej kritiky kontraktuálnych koncepcií vyplýva z ich úzkeho prepojenia s pojmom autonómia, ktorý sa tu chápe ako „základ dôstojnosti“ v súlade s Immanuelom Kantom (a Ernstom Tugendhatom). Ako nositeľa ľudskej dôstojnosti nemožno človeka chápať v zmysle atomisticky redukovaného individua bez sociálnych vzťahov ani ako metafyzickú entitu „pred“ akoukoľvek empiriou konkrétnych právnych spoločenstiev.

Podľa tejto republikánskej interpretácie treba pojem dôstojnosti chápať skôr ako vzťahový pojem, ktorého použitie je závislé od myšlienky individuálnej účasti na rousseauovskom „všeobecnom zákonodarstve“. To je presne ten problém, s ktorým sa Lohmann vyrovnáva upozornením na dva významy pojmu „dôstojnosť“ v *Základoch metafyziky mravov*. V *Grundlegung* Kant zavádza pojem „dôstojnosti“, „ktorý sa často prehliada“, tvrdí Lohmann, a na mysli má *intersubjektívne hľadisko* jej významu, založené, citujem Kanta, „na vzťahoch rozumných bytostí navzájom, v ktorých sa vôľa rozumnej bytosti vždy musí pokladať za zákonodarnú, lebo by sa ináč nemohla pokladať ako účel osebe...“.¹⁶ Táto Kantova formulácia „dôstojnosti“ vychádza zo „všeobecného zákonodarstva“, ktoré je možné len v právne egalitárnom spoločenstve s inými. Ako sémanticky kontrastnú fóliu Lohmann uvádza známejšiu formulu o rozumnej bytosti ako „účele osebe“ (štyri odseky vyššie), ktorá nikdy nesmie byť „prostriedkom“ vo vzťahu k sebe samému a iným. Lohmann si je dobre vedomý sémanticko-právneho presahu tejto formulácie v rôznych typoch medzinárodných deklarácií o zákaze inštrumentalizácie. No jeho

¹⁴ K pozemskému významu a kritike nominalistického uchopenia Kantovho termínu „dôstojnosti“, bližšie Muránsky, M., 2021. Marktliberalismus, Menschenrechte und ökonomische Unfreiheit bei Karl Polanyi und Ernst Tugendhat. *Zeitschrift für Menschenrechte*, 15(2), s. 156–176. Por. tiež Mačkinová, M., 2015. Globalizačný vplyv na jedincu a jeho fungovanie v spoločnosti. *Eniologie člověka*, 5, s. 11–21.

¹⁵ Aktuálne k téme H. Arendtovej: Sedová, T., 2023. *Ľudské práva z pohľadu filozofickej reflexie: medzi teóriou a praxou*. Bratislava: VEDA, s. 48–50.

¹⁶ Kant, I., 1998. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Bd. VII. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 435. Por. tiež Gosepath, S., 2022. Menschenwürde als Residualkategorie. *Zeitschrift für Menschenrechte*, 16(2), s. 222–232.

základná námietka sa týka „zlej“ interpretácie pojmu dôstojnosti – ktorú „mnohí“ pokladajú u Kanta za smerodajnú – ako sebestačného vzťahu človeka „založenom výlučne na schopnosti individuálnej ľudskej bytosti rozumne určovať svoju vôľu“, pričom základným termínom je tu „výlučne“ vo význame nezávislosti na spoločenstve s inými.¹⁷

Proti tomuto nominalistickému inteligibilnému „ja“ ako „jednostrannej redukcii toho, čo mal zrejme Kant na mysli“,¹⁸ Lohmann stavia „republikánsky význam dôstojnosti“: len konečný, zmyslovo determinovaný človek je schopný racionálneho sebaurčenia, pretože len takýto „človek potrebuje dôstojnosť, ktorá mu však prináleží prostredníctvom schopnosti participovať na všeobecnom zákonodarstve“. Oplatí sa zopakovať, že v republikánskom význame je pojem dôstojnosti vzťahovým pojmom – podobne ako vlastníctvo u Kanta – predstavuje *vzťah medzi ľuďmi*. Základnou Lohmannovou otázkou však nie je dilema „individuum“ verzus „spoločenstvo“, ale *aké spoločenstvo a aký druh kooperácie* v ňom bude dominovať.

III.

Druhá kritická línia sa týka Kantovho rozlišovania medzi súkromným a verejným právom v kontexte dvojznačnosti ľudsko-právnej agendy. Podľa Kanta „*verejné používanie rozumu* musí byť vždy *slobodné* a toto môže ľudstvu zabezpečiť jedine osvietenstvo. *Privátne používanie* [rozumu, pozn. MM] ale môže byť často veľmi úzko obmedzené, bez toho, aby významne zabraňovalo pokroku osvietenstva“. ¹⁹ Skúsme rozmeniť Kantove kľúčové požiadavky používania rozumu vo veku rozumu (osvietenstvo) na drobné. V oboch prípadoch ide o spôsob určenia *legitimity obmedzovania* ľudskej slobody, ktorú Kant nazýva aj brutálnou slobodou. Jasné obmedzenia slobody privátneho používania rozumu vyjadruje Kant na základe nutnosti udržania štátneho mechanizmu, dnes by sme povedali verejnej správy, v jej chode – v záujme spoločného blaha.²⁰

¹⁷ K pojmu dôstojnosti najnovšie: Sedová, T., 2023. *Ľudské práva z pohľadu filozofickej reflexie: medzi teóriou a praxou*. Bratislava: VEDA, s. 45–64.

¹⁸ Lohmann, G., 2018. Kants Republikideale und die Menschenrechte. *Studia Philosophica Kantiana*, 6(2), s. 3–20. Zákutná, S., 2012. Kant a Herder v kontexte filozofie dejín (komentár k štúdiu Sharon Anderson-Gold). *Studia Philosophica Kantiana*, 1(1), s. 50–59.

¹⁹ Kant, I., 1784. Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?. In: Kant, I., 1995. *Werke in sechs Bänden*, Bd. 6. Köln: Verlag Könnemann, s. 37.

²⁰ „V záujme spoločného blaha je nevyhnutné zabezpečiť fungovanie určitého mechanizmu, v dôsledku čoho sa niektorí občania musia správať len pasívne [...] tu nie je dovolené rozumovať, tu sa musí poslúchať.“ (Kant, I., 1784. Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?. In: Kant,

V tejto dvojitej optike privátne obmedzenej slobody a verejne neobmedzenej slobody slova/svedomia Kant vyčleňuje „pasívnych občanov“ v štátnej službe (daňoví úradníci), cirkevných zamestnancov alebo dôstojníkov armády a požaduje od nich prednosť lojality pred hodnotou slobody vyjadrovania. Kant dokonca explicitne trvá na „poslušnosti“ v danej dobe existujúcej zákonodarnej moci, pričom „jej pôvod môže byť akýkoľvek“. Lohmannovi v tejto dikcii však nejde o poukázanie na známy vnútorný rozpor privátneho požívania rozumu v Kantovej teórii s jeho základnou požiadavkou „spravodlivej občianskej ústavy“.²¹

Pointa jeho výkladu vzťahu privátneho a verejného používania rozumu sa týka, nazvime to, privátnej ekonomicko-tržnej sféry a provizórnosti a fragility právnych vzťahov v nej, pokiaľ im chýba záväznosť „podľa všeobecného práva slobody“. To, čo Kant nazýva „súkromným právom“, sa prejavuje vo vzťahoch medzi „negatívne slobodnými občanmi“, ktorí sú spojení „vzájomnými zmluvami“. Dnes by sme povedali, že ide o súkromné uzavretie dohôd medzi slobodnými individuami na trhu a v občianskej spoločnosti. Len platnosť všeobecných práv v demokratickej ústave, ktorá predpokladá verejné používanie rozumu, znamená také pochopenie občianstva, v ktorom sú ľudia podľa Kanta definovaní ako aktívni „autori“ a „adresáti“ občianskych práv, ktoré si sami určujú a navzájom garantujú v podobe republikánskeho právneho poriadku.

Podľa tejto ústrednej tézy, na to, aby bolo právo právom v plnom zmysle slova, sa musí súkromné právo transformovať na právo verejné. Lohmann tak objasňuje ústredný motív tohto prechodu od prirodzeného stavu k ústavnému štátu poukázaním na „nestabilitu čisto súkromných vlastníckych vzťahov“. Aby ich ústavný štát stabilizoval, musí ich podrobiť verejno-právnej kontrole a urobiť to z pragmatických dôvodov, na rozdiel od Kantovho špekulatívno-rationálneho stanoviska. Toto kľúčové postavenie práva vlastníť v moderných demokratických ústavách materializuje úvodnú poznámku o dvojznačnosti významu ľudských práv v ich vzájomne si protirečiacich tradíciách. Zároveň zvädza k čítaniu Lohmannovej interpretácie Kantovho verejného používania rozumu ako obhajobe klasickej *lockovskej* liberálnej agendy v triáde jej obhajoby „života, slobody a vlastníctva“.

I., 1995. *Werke in sechs Bänden*, Bd. 6. Köln: Verlag Könnemann, s. 37).

²¹ Ku kritike por. Alexy, R., 2009. *Pojem a platnosť práva*. Bratislava: Kalligram, s. 159. Bližšie Muránsky, M., 2013. Republikánska ústava a medzinárodné spoločenstvo. In: Smreková, D., Novosád, F., eds. *Dejiny politického a sociálneho myslenia*. Bratislava: Kalligram, s. 161–202.

Opak je však pravdou. Formálne pravidlá hry v podobe „slobodných volieb“, „deľby moci“ a „právneho štátu“ totiž na skutočnú demokraciu nestačia.²² Lohmann sa týmto zlomovom bode postavenia práva vlastníť v agende ľudských práv hlási k Tugendhatovmu konceptu rešpektovaní záujmov všetkých členov demokratickej spoločnosti, a nielen jednej z jej privilegovaných skupín.²³ Ak sa liberálny koncept ľudských práv s privilegovaným postavením neobmedzeného práva vlastníť kritizuje z hľadiska oslabovania jeho demokratických funkcií „vo verejnom záujme“, potom táto kritika môže dávať len taký zmysel, že nadradením neobmedzeného práva vlastníť sa privilegizuje postavenie len jednej – menšinovo majetnej – skupiny občanov, a to ignorovaním alebo poškodzovaním základných práv na dôstojný život tých ostatných skupín.

IV.

Z tohto hľadiska je pozoruhodnou súčasťou Lohmannovho republikánskeho konceptu ľudských práv jeho diferencované spracovanie Marxovej kritiky ľudsko-právnej agendy. Tým, že Marx rozumie pod človekom rodovo spoločensky založenú a spoločnosťou udržiavanú alebo nivelizovanú bytosť, jeho afinita k republikánskej tradícii je namieste. Tejto agende sa Lohmann venoval kontinuálne od svojej prvej monografie (1991) až po posledné dve uverejnené štúdie k tejto agende (2018).²⁴ Táto téma by si zaslúžila určite väčšiu pozornosť, ako je v tejto štúdii možné. Aj preto, vzhľadom na dostupnosť Lohmannovej kritickej reflexie ľudsko-právnej agendy u Marxa na pozadí jeho textu „K židovskej otázke“, v preklade práce *Ľudské práva*,²⁵ sa viac sústredím

²² Lohmann v rozhovore pre denník *Pravda* demonštruje základnú možnosť a schopnosť demokratickej rovnováhy záujmov tým, že poukazuje na jej rovnako možnú negáciu ako „plutokraciu“, v ktorej „bohatstvo naopak skorumpovalo volebný systém“. Repa, M., Muránsky, M., 2017. Georg Lohmann. Ľudské práva musia byť právne vymáhateľné. [cit. 2023-10-15]. Dostupné na internete: <https://zurnal.pravda.sk/rozhovory/clanok/450914-georg-lohmann-ludske-prava-musia-byt-pravne-vymahatelne/>.

²³ Lohmann, G., 2018 Normative und rechtsstaatliche Kapitalismuskritiken und ihre Verdrängung bei Marx. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 66(4), s. 463.

²⁴ Lohmann, G., 1991. *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Lohmann, G., 2018. Normative und rechtsstaatliche Kapitalismuskritiken und ihre Verdrängung bei Marx. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 66(4), s. 429–465.

Lohmann, G., 2019. Die Ambivalenz der Indifferenz in der modernen Gesellschaft: Marx und Simmel. *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie*, 2(1), s. 75–93.

²⁵ Lohmann, G., 2017. Karol Marx. In: Pollmann, A., Lohmann, G., eds. *Ľudské práva*.

na ďalšie menej známe aspekty. Cieľom tejto neskorej, ako ju Lohmann nazýva, „metakritiky Marxovej kritiky“ ľudských práv je rozlíšenie „oprávnených od neoprávnených alebo nevhodných noriem či verzií kritiky“.²⁶

K neoprávneným formám Marxovej kritiky priraduje Lohmann jeho ekonomicko-deterministické východisko („triedne hľadisko“) v kritickom reflektovaní interpretácie významu „práva“. Zmysel „práva“ Marx odvodzuje od fungovania „výmeny tovarov“, ktorá umožňuje a vytvára koncept moderného občianstva, založenom na „slobode vôle rovnocenných osôb“²⁷. Platnosť práva zakladá na účelovo pochopenom ekonomickom vzťahu, ktorý sa automaticky odráža vo vôľovom nastavení jeho aktérov.²⁸ Podľa tejto tézy (ktorá sa neskôr stala dogmatickou vierou) o vzťahu „základne“/„nadstavby“, medzi výrobnými silami (základňou) a morálkou/právom ako nadstavbovými javmi funguje deterministický vzťah. Tento slepo determinujúci vzťah nahradzuje normatívne založenú diskusiu o povahe práva, ale tiež v otázkach spravodlivosti dvoma spôsobmi: buď odkazom na *nevyhnutné prekonanie* kapitalizmu revolučnou zmenou vlastníckych vzťahov v *objektívnom* vývoji dejín, alebo ako je to v prípade Marxovho odmietnutia „jednoduchého“ odvodzovania nadstavby z ekonomickej základne, morálka a právo zostávajú zbavené *samostatného významu* vo vzťahu k zmene dejín. Vzhľadom na ľudské konanie znamenajú v matrixovom formáte „obyčajné zdanie“ alebo aj „pekný blud“²⁹, čiže formy falošného vedomia. Právo a morálka sú tu určené funkcionálne/deterministicky ako prostriedky dosiahnutia triednych záujmov „osebe“. Pokiaľ *právne vzťahy* vznikajú len z ekonomických vzťahov, nemôže platiť opak, že ekonomické vzťahy možno regulovať právnymi vzťahmi.

Napriek tomu tieto ekonomické vzťahy musia práve podľa Marxa fungovať v „charakterových maskách“, lebo sa uskutočňujú v médiu ľudského konania, bez matrixovej nadstavby by nemohli byť súčasťou ľudskej motivácie konať. Toto tvrdenie je pre Lohmanna rozhodujúci

Interdisciplinárna príručka. Bratislava: Kalligram, s. 84–90

²⁶ Lohmann, G., 2018. Normative und rechtsstaatliche Kapitalismuskritiken und ihre Verdrängung bei Marx. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 66(4), s. 429–465.

²⁷ V tomto kontexte a aktuálne k Marxovej kritike ľudských práv, pozri Sedová, T., 2023. *Ľudské práva z pohľadu filozofickej reflexie: medzi teóriou a praxou*. Bratislava: VEDA, s. 100–105.

²⁸ Lohmann, G., 1991. *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 254.

²⁹ Lohmann, G., 2018. Normative und rechtsstaatliche Kapitalismuskritiken und ihre Verdrängung bei Marx. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 66(4), s. 437.

odkaz na Marxove analýzy na pozadí jeho interpretácií vzťahu privátneho a verejného práva v *Kapitále*. Namiesto ekonomizujúceho determinizmu Lohmann nachádza v Marxovom odkaze zásadné prvky *imanentnej* kritiky kapitalizmu a jeho „protirečení“ vo formách „vedomia“, ktorými proklamuje svoj všeludský zmysel v hodnotách slobody, rovnosti a vlastníctva. Kým v mainstreamovom hľadisku ekonomického determinizmu je privátne právo vyjadrením obehu tovarov – zmluvné vzťahy medzi jednotlivcami –, v „základní“, v Marxovom historicko-*imanentnom* výklade, je *verejné právo* výsledkom revolučných/politických zmien, a preto podmienkou možnosti privátneho práva, čiže revolučným dielom človeka, a nie jemu nadradenému pohybu dejín. „V tomto *verejnom práve* je právo zakomponovaným do normatívnych rámcov [egalitárnych, pozn. MM] koncepcií blahobytu, morálnych štandardov ako rovnosť, spravodlivosť, ľudské práva [a ľudská dôstojnosť]“, a práve preto „sprostredkované procesmi tvorby verejnej mienky a konania, aj keď nie nimi plne určované“. ³⁰

Prvou agendou neskorého Lohmanna je Marxova imanentná kritika základného zdroja legitimacy tržného kapitalizmu v diele *Kapitál*, v 24. kapitole „Takzvaná pôvodná akumulácia“. ³¹ Prostredníctvom „kritického zobrazenia“ legitimizácie normatívnych záväzkov u Locka, podľa ktorého sa vlastníctvo nadobúda „výmenou“ alebo „vlastnou prácou“, ³² Marx vie presvedčivo poukázať na protirečenia k vlastnému obrazu buržoáznej nedotknuteľnosti a idealizovanej dostupnosti vlastníctva pre všetkých – keďže pôvodná akumulácia si namiesto zmluvného prisvojenia výsledkov

³⁰ Ibid., s. 439.

³¹ „Aby sa [priamy výrobca, robotník, pozn. MM] mohol stať slobodným predajcom pracovnej sily, ktorý svoj tovar nosí všade tam, kde nájde odbyť, musel sa tiež vymaniť z nadvlády cechov, ich učňovských a tovarišských predpisov a obmedzujúcich pracovných pravidiel. Historický pohyb, ktorý mení výrobcov na námezdných robotníkov, sa teda na jednej strane javí ako ich oslobodenie od nevoľníctva a cechového donútenia; [...]. Na druhej strane sa však títo novooslobodení ľudia stávajú predavačmi samých seba až potom, čo boli okradnutí o všetky výrobné prostriedky a všetky záruky svojej existencie, ktoré im poskytovali staré feudálne inštitúcie. A história ich vyvlastnenia je zapísaná do análov ľudstva stopami krvi a ohňa.“ (Marx, K., 1932. *Das Kapital*. Erster Band. 24. Kapitel Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation. *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, Band 3. Berlin. Marxists Internet Archive, s. 743). Polanyiho *Veľká transformácia* vznikla aj pod priamym vplyvom historicky urobených analýz v tejto časti *Kapitálu*.

³² „Aj keď zem a všetky nižšie stvorenia sú spoločné všetkým ľuďom, predsa má každý človek vo vlastníctve svoju osobu. Na to nemá nikto iná právo, iba on sám. Práca jeho tela a dielo jeho rúk, sú, môžeme povedať, tiež právom jeho“ (Locke, J., 1836. *Two Treatises of Government. The Works of John Locke*, Vol. V., London: Printed for Thomas Tegg; W. Sharpe and Son; G. Offor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co, s. 116).

vlastnej práce „prisvojuje výsledky „*cudzej práce* cestou násilia a lúpeže“.³³ Na tomto mieste treba poznamenať, že Marxovu štandardnú kritiku egoistickej povahy ľudských práv ako agendy dravých jednotlivcov „oddelených ľudskej podstate“ možno brať vážne nielen z hľadiska historicko-ekonomických analýz „akumulácie kapitálu“, ktoré neskôr mimoriadne produktívne využil Karl Polanyi vo *Veľkej transformácii*, ale treba ju vyzdvihnúť tiež v tom v normatívnom rozmere, v akom sa stala vyjadrením kritickej jednostrannosti klasického lockovského konceptu liberálnych práv v zabezpečení „života, slobody a majetku“. Tu vzniká legitímna otázka, či tento koncept neobhaja len záujmy len *jednej* skupiny jednotlivcov a ostatné skupiny buď nezohľadňuje, alebo v spôsobe, akým sú presadzované práva privilegovanej skupiny, ich dokonca neohrozuje v ich základných právach. Dôvody, prečo Marx fakticky rozumie pod ľudskými právami len klasický liberálny koncept, nezabránili, aby sa jeho kritika – napriek jeho sebaapochopeniu – nestala jedným z hlavných podnetov rozšírenia ľudsko-právnej agendy o sociálne a ekonomické práva, ako ukazuje Lohmann na inom mieste. Mimochodom, táto marxovská redukcia je dodnes zásadným problémom kritiky ľudských práv „zlava“, aj „sprava“ pre jej jednostrannosť.

V.

Na druhej strane Lohmann správne pripomína, že Marxove vyjadrenia „zažitých dejín akumulácie kapitálu“ musia, ako podmienka zmysluplnosti vlastnej kritickosti, v zásade relativizovať platnosť jeho inej deterministickej tézy – Marxovej objektivistickej teleológie „železnej nevyhnutnosti“ v dejinách s jej beztriednou víziou konca dejín. Tento koncept je východiskom Lohmannovej vlastnej metakritiky Marxovej kritiky ľudských práva. Z hľadiska fungovania „beztriednej spoločnosti“ ide o výpadok „štátu“, všetkých (aj) ľudských práv, a tým pádom aj otázok spravodlivosti vo vízii beztriednej spoločnosti ako formy utópie spoločenstva bezprostrednej harmónie súžitia podľa zásady „každému podľa jeho potrieb a každému podľa jeho schopností“.

Druhou agendou je „aristotelovský“ rozmer Marxových analýz v jeho teórii odcudzenia vo význame ľudskej činnosti ako práce. Marxov historický opis premeny abstraktných foriem obehu tovarov a pracovnej sily na politicky uvedomelú silu robotníckeho hnutia sa zakladá na

³³ Lohmann, G., 2018. Normative und rechtsstaatliche Kapitalismuskritiken und ihre Verdrängung bei Marx. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 66(4), s. 437.

kritike „odcudzenia“ a predpokladá už Heglovu kategóriu zmyslu/bytia. V nadväznosti na ňu sa ponúka aristotelovský koncept ľudskej činnosti ako základného média, v ktorom sa, a to už je len Marxov príspevok z 19. storočia, utvára/nivelizuje vnútorná hodnota človeka v spoločnosti s inými a vice versa.³⁴

Marxovým východiskom je tu kategória ľudskej činnosti ako účelu samej seba a súčasne inštrumentálneho prostriedku dosahovania cieľov. Jej základom je vzťah činností, ktoré robím, k sebe samému ako motívu a k iným ako výsledku kooperácie. Vlastná činnosť prináša jej moderné vymedzenie vo význame „námezdnéj práce“, ktorá „zvečňuje“ (*verdinglicht*) jej nositeľov na „pracovnú silu“. V perspektíve námezdnéj práce životný výkon jej nositeľa slúži na vytvorenie a udržanie „predajnosti pracovnej sily“.³⁵ Marx razantne eviduje „zvrátenie“ pôvodného zmyslu ľudskej činnosti ako „účelu osebe“³⁶ na jej novodobý opak, keďže ľudská činnosť sa stáva len abstraktným prostriedkom udržateľnosti života. To, čo Marxa odlišuje od Aristotela je pochopenie života vcelku ako ľudskej činnosti a moderný proces jej „spredmetňovania“, ktorý túto činnosť nivelizuje a odcudzuje. Spoločne s fragilnou udržateľnosťou práce a jej flexibilizáciou zbavuje človeka kontroly nad priebehom vlastného života v celkom inom zmysle ako klasická politická tyrania (tá sa nedeje dobrovoľne), ale z hľadiska postihnutých skupín inak neopakovateľnými devastačnými následkami, a to aj v medzigeneračnom súvisi.

V tomto bode Lohmann preberá Marxovu kritiku systému formálnych slobôd, ktoré sú nevyhnutné pri podpisovaní novodobých pracovných zmlúv. Námezdní pracujúci nie sú fyzicky prinútení pracovať, nemusia byť v postavení tradičných otrokov, veď tento systém spolupráce sa zakladá na *zmluvne vymožitelných záväzkoch*. No zároveň

³⁴ Por. napríklad Honneth, A., 2013. Die Moral im „Kapital“. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik. In: Honneth, A., Jaeggi, U., eds. *Arbeit, Handlung, Normativität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 234–299.

³⁵ Lohmann, G., 1991. *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 315.

³⁶ Por. Aristoteles, 2011. *Etika Nikomachova*. Bratislava: Kalligram, s. 44–47. V *Ekonomicko-filozofických rukopisoch z roku 1844* v časti „Odcudzená práca“ možno čítať: „[...] samotná práca, životná činnosť, produktívny život sa totiž človeku javí len ako prostriedok na uspokojenie potreby, potreby zachovania fyzickej existencie. Ale produktívny život je všeobecný život. Je to život, ktorý vytvára život. V povahe životnej činnosti spočíva celý charakter druhu, jeho rodový charakter, a slobodná vedomá činnosť je rodovým znakom človeka. Samotný život sa javí [v odcudzenej práci, pozn. MM] len ako životný prostriedok.“ (Marx, K., 1932. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Marx-Engels-Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Band 3. Berlin: Marxists Internet Archive, s. 516.)

pod maskou slobody (*na báze dobrovoľnosti*) skrýva asymetrické postavenie tých, ktorí pracovnú silu kupujú, a tých, ktorí, z hľadiska chýbajúcich zdrojov a alternatívneho živobytia, ju *musia* predávať. Ak sa väčšina uzavretých zmlúv „slobodného sveta“ týka pracovných dohôd o najímaní pracovnej sily (a jej vypovedaní), potom ich posledným motívom nie je dobrovoľnosť, ale ekonomické prinútenie. Pod tlakom tejto nutnosti sa mení aj kolektívny intencionálny postoj ľudí k práci. Jeho základná povaha nie je v ich moci, ale určuje sa *dopytom po práci* vrátane podmienok uzatvárania zmlúv na strane zamestnávateľov. (Reč je aj o povahe základného výskumu, a ubúdajúceho zmyslu vzdelania na univerzitách, ktorý je diktovaný povahou komodifikovateľnosti vzdelania, jeho predajnosti/tržnej úžitkovosti na základe dopytu.) Tí, ktorí sú nútení uzatvárať pracovné zmluvy, preberajú stanovisko tržne determinované postojom k financovateľnosti ich aktivít a začínajú sa chápať ako „ľudské zdroje“, ktoré sú navyše vo svojej izolovanosti kvantitatívne nahraditeľné.

To vedie vzhľadom na republikánsky význam pojmu ľudských práv k závažnému záveru. Na to, aby „ľuďom na ľuďoch záležalo“, povedané Lohmannovým slovníkom, chýba ich „ukotvenie v spoločnej životnej forme“ (Wittgenstein). Inými slovami, problém odcudzenia v Marxovej kritike sa týka základnej výbavy konečného človeka, „straty zmysluplného členstva/postavenia v spoločenstve s inými“ ako *ekonomicko-politického* výsledku odcudzenia jeho práce vo svete rastúcich nerovností: *if you don't care, how I feel, I don't feel anymore*. Tu sa znovu vraciame ku kľúčovej téze republikánskej tradície: nikto nemôže mať (ľudské) práva v „silnom“, právne vymožitelnom význame, bez toho, aby už nebol *uznaným členom* príslušného *právneho spoločenstva*. V tomto vymedzení však už nejde o vzťah morálky a práva „zhora“, ale o schopnosť vnímať/realizovať svoje práva, „mať na to, mať práva“ zo strany tých, ktorí sa nenarodili v „správnych“ rodinách, čiže tých „zdola“.

VI.

Lohmannovou prvou odpoveďou na výpadok človeka zo spoločnosti je normatívny koncept pozitívnej slobody so sociálnymi a ekonomickými právami, pretože na to, aby „rovnosť pred zákonom“ nebola zredukovaná na „prostriedok produkcie nerovností a sociálneho panstva“ [...] a predpokladaná „sloboda vôle neznamenal bezodnú

ľubovôľu a popravde tak neslobodu“,³⁷ treba v normatívnom hľadisku zrušiť samozrejmosť *negatívneho* významu slobody človeka v prospech „konceptu pozitívnej slobody“.³⁸

Lohmann sa opiera o koncept vypracovaný Ernstom Tugendhatom, podľa ktorého je každý nielen negatívne slobodný od násilia zo strany iných ľudí, ale má mať aj verejne garantovanú schopnosť získavať schopnosti a verejne garantované príležitosti ich uplatnenia. To, čo je skutočne politické v tejto požiadavke, je transformácia uplatňovania súkromného práva jeho podriadením verejnoprávnej regulácii vo verejnom záujme, a to aj z normatívne závažného dôvodu: individuálna autonómia vlastníctva sa musí rešpektovať a dokonca podporovať len v takom rozsahu, v akom je zlučiteľná so záujmami a potrebami členov spoločnosti.³⁹

Lohmann však na pozadí svojich kritických reflexií republikánskej tradície u Kanta a Marxa formuluje novú perspektívu ľudsko-právnej agendy, *ktorá prekračuje rámec pozitívneho pojmu slobody*. Požiadavka rešpektovania ekonomických a sociálnych práv človeka sa totiž zakladá na kotraktualistickej báze vzájomnej reciprocity. Z hľadiska rešpektovania rovnakých záujmov všetkých členov de facto vypadáva relevantná časť ľudí, ktorí potrebujú nielen podmienky na činnosť, ale tiež pozitívnu od reciprocity nezávislú pomoc a podporu spoločenstva.

Zanedbané deti chudobných, starší (chudobní) ľudia alebo zdravotne znevýhodnení v chudobe nemajú vlastné zdroje ani zručnosti a z toho dôvodu ani príležitosti udržať si základnú schopnosť samostatného života. Nedajme sa pomýliť konkrétnou skupinou „znevýhodnených“ ľudí. V zásade sú všetci budúci občania spoločnosti najprv deťmi, ktoré by bez pomoci spoločenstva neprežili. Uznatie perspektívy tých, ktorí nie sú (ešte/alebo už) v stave recipročne/komodifikovateľne pracovať, ako členov spoločnosti, predpokladá *ďalší normatívny skok*.

Aj keď Lohmann opakovane kladie dôraz na to, že aj tieto práva musia byť konkrétnym spoločenstvom „založené a uznané“,⁴⁰ aby mali štatút „silnej“ právne vymáhateľnej normy, v normatívnej otázke

³⁷ Lohmann, G., 2018. Normative und rechtsstaatliche Kapitalismuskritiken und ihre Verdrängung bei Marx. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 66(4), s. 437.

³⁸ Ibid.

³⁹ Palovičová, Z., 2018. Rola individuálnej zodpovednosti v liberálnych teóriách spravodlivosti. In: Smreková, D., ed. *Podoby zodpovednosti. Filozofické reflexie o aktuálnych spoločenských problémoch*. Bratislava: Iris, s. 11–38.

⁴⁰ Lohmann, G., 2010. Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenrechte. Zum menschenrechtlichen Würdeverständnis nach 1945. In: *Zeitschrift für Menschenrechte*, 4(1), s. 49.

zdôvodniteľnosti členstva zostáva na pozícii „slabej“ morálne vymožiiteľnej normy. Na to, aby sa občania mohli považovať za adresátov a tvorcov egalitárneho právneho spoločenstva, je potrebné, tvrdí Lohmann, „vôľové rozhodnutie“ ktoré tvorí nevyhnutnú podmienku na to, „aby sa z ľubovoľného objektu stal subjekt práv“. ⁴¹ Ako však zdôvodniť motív tejto vôle? V tomto zlomovom bode sa Lohmannova filozofia ľudských práv vracia k liberálnym východiskám a odlišuje sa od konceptu ľudsko-právnej agendy, ktorá nevychádza z primátu slobody ako poslednej hodnoty.

Lohmann v tejto súvislosti píše o konštitutívnej úlohe sebaúcty, a hoci nepoužije termín Hannah Arendt „právo na práva“, ⁴² robí to v podobnom funkčnom vymedzení. *Vlastný nárok na sebaúctu* dáva každému členovi morálneho spoločenstva *potrebnú autoritu* na rešpektovanie jeho sebaúcty inými členmi spoločenstva. „Preto sa domnievam, že prechod od vzájomných morálnych záväzkov k vzájomne zakladajúcim a priznaným právam je plauzibilný len v modernej morálke“. ⁴³ Ide o osvieteneckú morálku univerzálnej úcty. Čo ak iní členovia inak liberálneho spoločenstva tento nárok v jednom prípade uznajú, no v inom už nie? K vôľovému rozhodnutiu patrí *sui generis* možnosť povedať „nie“. A univerzálne právo na „štátnu príslušnosť“ v arendtovskom zmysle Lohmann pripustiť nemôže, pretože by predpokladalo predštátne a metafyzicky bezpodmienečné ľudské právo, ktoré je v koncepte dejinnej konečnosti aj pojmovo silne kontroverzným nárokom. ⁴⁴ V každom prípade, tento moment dobrovoľne uznaného (s rizikom dobrovoľne zamietnutého) nároku na sebaúctu iného v núdzi posúva problém chudoby a asymetrickej distribúcie zdrojov skôr do polohy individuálneho súcitu a charitatívne riešenej otázky.

Ako alternatíva k slobode ako poslednej hodnote ľudských práv sa ponúka vo funkčnom význame k morálnemu „právu mať práva“

⁴¹ Lohmann, G., 1998. *Menschenrechte zwischen Moral und Recht*. In: Gosepath, S., Lohmann, G., eds. *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 86.

⁴² K Arendtovej pojmu „právo mať práva“, bližšie Rosenmüllerová, S., 2017. Hannah Arendtová. In: Pollmann, A., Lohmann, G., eds. *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, s. 94–98.

⁴³ Lohmann, G., 1998. *Menschenrechte zwischen Moral und Recht*. In: Gosepath, S., Lohmann, G., eds. *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 86.

⁴⁴ Podľa Lohmanna ide o typ univerzálneho konceptu individuálnej autonómie, paradoxne založenom na predpoklade, ktorý už nie je univerzálny: kultúrne špecifický zdieľaný/zažitý vysoký hodnotenie individualizmu „na pozadí západnej-kresťanskej kultúry v liberálnej tradícii“. No takéto uznanie vysokej hodnoty individualistického sebaurčenia je „typický produkt liberálnej kultúry, pre ktorú neexistuje vždy v iných kultúrach zodpovedajúci ekvivalent“ (Ibid, s. 89).

demokratický koncept bazálnych ľudských potrieb, ktorých zabezpečenie je, kantovsky povedané, podmienkou možnosti „vnímania“ realizácie ostatných politicko-občianskych slobôd. Človek môže využívať slobodne vlastný manévrovací priestor len vtedy, ak sú zaručené určité základné predpoklady, a teda uspokojené jeho základnejšie záujmy (existenčné minimum). V tomto zmysle právo na život alebo, všeobecnejšie, na telesnú integritu a bezpečnosť, ktoré je jedným z klasických ľudských práv, nie je právom na slobodu, ale podmienkou jej používania. Tým sa zásadne mení problém: zatiaľ čo v prípade klasických liberálnych práv ide o obranné práva pred zásahmi štátu, povinnosť zabezpečiť základné potreby občanov (táto požiadavka minimálnej ekonomickej spravodlivosti) je primárne povinnosťou kolektívu, štátu, „keďže tieto úlohy sú príliš veľké pre jednotlivcov“⁴⁵. Týmto krokom sa z normatívneho hľadiska presúva perspektíva slobody jednotlivca na problém kolektívnej zodpovednosti štátu.⁴⁶

Namiesto záveru

S týmto posledným záverom by Georg Lohmann nesúhlasil, no bez jeho intelektuálnej a ľudskej poctivosti by aj tak nemohol vzniknúť. Vďačím za to aj našim debatám, okrem iného, o Ernstovi Tugendhatovi, jeho kolegovi a osobnom priateľovi. Kým iní sa často príliš zaoberali konkrétnymi každodennými záležitosťami, Lohmann vždy „vrtal hlbšie“. To si vyžadovalo celkom nehrdinské vlastnosti: jeho skeptickú citlivosť na rozklad normatívnej infraštruktúry spoločenstva; opatrné predvídanie nebezpečenstiev, ktoré ohrozujú základy spoločných politických foriem života; jeho bystrý zmysel pre to, čo chýba, a čo „by mohlo byť inak“, ako aj predstavivosť a fantáziu pri načrtávaní alternatív. Aj týmito intelektuálnymi kvalitami zanechal Georg Lohmann na Slovensku nezmazateľnú stopu.

Štúdia vznikla v rámci projektu VEGA 2/0049/20 *K idei ľudských práv – koncepty, problémy, perspektívy*.

⁴⁵ Tugendhat, E., 1993. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 363. Por. tiež Wellman C., 2013. *An Approach to Rights. Studies in the Philosophy of Law and Morals*. Dordrecht: Springer, s. 201–217.

⁴⁶ Pozri Smreková, D., 2022. K otázke morálnej zodpovednosti kolektívnych entít. *Filozofia*, 77(4), s. 283–297.

Bibliografia

- Alexy, R., 2009. *Pojem a platnosť práva*. Bratislava: Kalligram. ISBN 978-80-810-1062-0.
- Aristoteles, 2011. *Etika Nikomachova*. Bratislava: Kalligram. ISBN 978-80-8101-417-8.
- Brunkhorst, H., 2017. Deklarácia nezávislosti Spojených štátov a Virgínska deklarácia práv z roku 1776. In: Pollmann, A., Lohmann, G., eds. *Ludské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, s. 108–116. ISBN 978-80-8101-960-9.
- Gosepath, S., 2022. Menschenwürde als Residualkategorie. *Zeitschrift für Menschenrechte*, 16(2), s. 222–232. ISSN 1864-6492.
- Habermas, J., 1992. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. ISBN 978-3-518-28961-7.
- Honneth, A., 2013. Die Moral im „Kapital“. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik. In: Honneth, A., Jaeggi, U., eds. *Arbeit, Handlung, Normativität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 234–299. ISBN 978-3-518-27921-2.
- Kant, I., 1784. Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?. In: Kant, I., 1995. *Werke in sechs Bänden*, Bd. 6. Köln: Verlag Könemann. ISBN 978-3534237401.
- Kant, I., 1797. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. In: Kant, I., 1995. *Werke in sechs Bänden*, Bd. 5. Köln: Verlag Könemann. ISBN 978-3534237401.
- Kant, I., 1998. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Bd. VII. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. ISBN 978-3-518-27002-8.
- Locke, J., 1836. *Two Treatises of Government. The Works of John Locke*, Vol. V., London: Printed for Thomas Tegg; W. Sharpe and Son; G. Offor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co, s. 5–216.
- Lohmann, G., 1991. *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. ISBN 978-3518580783.
- Lohmann, G., 1998. Menschenrechte zwischen Moral und Recht. In: Gosepath, S., Lohmann, G., eds. *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, s. 62–95. ISBN 978-3518289389.
- Lohmann, G., 2010. Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenrechte. Zum menschenrechtlichen Würdeverständnis nach 1945. *Zeitschrift für Menschenrechte*, 4(1), s. 46–63. ISSN 1864-6492.

- Lohmann, G., 2013. Medzi morálkou, právom a politikou: Teória ľudských práv Jürgena Habermasa. In: Tížik, M., ed. *Kritická teória Jürgena Habermasa v sociologickom výskume*. Bratislava: Sociologický ústav SAV, s. 19–36. ISBN 978-80-85544-80-0.
- Lohmann, G., 2017. Karl Marx. In: Pollmann, A., Lohmann, G., eds. *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, s. 84–89. ISBN 978-80-8101-960-9.
- Lohmann, G., 2018. Kants Republikideale und die Menschenrechte. *Studia Philosophica Kantiana*, 7(2), s. 3–20. ISSN 1338-7758.
- Lohmann, G., 2018. Normative und rechtsstaatliche Kapitalismuskritiken und ihre Verdrängung bei Marx. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 66(4), s. 429–465. ISSN 0012-1045.
- Lohmann, G., 2019. Die Ambivalenz der Indifferenz in der modernen Gesellschaft: Marx und Simmel. *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie*, 2(1), s. 75–93. ISSN 2522-0063.
- Mačkinová, M., 2015. Globalizačný vplyv na jedincu a jeho fungovanie v spoločnosti. *Eniologie človeka*, 5, s. 11–21. ISSN 2336-4157.
- Marx, K., 1932. *Das Kapital*. Erster Band. 24. Kapitel Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation. Marx-Engels-Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Band 3. Berlin. Marxists Internet Archive, s. 741–791.
- Marx, K., 1932. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Marx-Engels-Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Band 3. Berlin. Marxists Internet Archive, s. 465–588.
- Muránsky, M., 2013. Republikánska ústava a medzinárodné spoločenstvo. In: Smreková, D., Novosád, F., eds. *Dejiny politického a sociálneho myslenia*. Bratislava: Kalligram, s. 161–202. ISBN 978-80-8101-679-0.
- Muránsky, M., 2021. Marktliberalismus, Menschenrechte und ökonomische Unfreiheit bei Karl Polanyi und Ernst Tugendhat. *Zeitschrift für Menschenrechte*, 15(2), s. 156–176. ISSN 1864-6492.
- Palovičová, Z., 2018. Rola individuálnej zodpovednosti v liberálnych teóriách spravodlivosti. In: Smreková, D., ed. *Podoby zodpovednosti. Filozofické reflexie o aktuálnych spoločenských problémoch*. Bratislava: Iris, s. 11–38. ISBN 978-80-8200-030-9.
- Pollmann, A., Lohmann, G., eds. 2017. *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram. ISBN 978-80-8101-960-9.
- Pollman, A., 2022. Menschliche Endlichkeit. In Erinnerung an Georg Lohmann (1948–2021). *Zeitschrift für Menschenrechte*, 16(2), s. 215–222. ISSN 1864-6492.

- Repa, M., Muránsky, M., 2017. Georg Lohmann. Ľudské práva musia byť právne vymáhateľné. [cit. 2023-10-15]. Dostupné na internete: <https://zurnal.pravda.sk/rozhovory/clanok/450914-georg-lohmann-ludske-prava-musia-byt-pravne-vymahatelne/>.
- Rosenmüllerová, S., 2017. Hannah Arendtová. In: Pollmann, A., Lohmann, G., eds. *Ľudské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, s. 94–98. ISBN 978-80-8101-960-9.
- Sedová, T., 2023. *Ľudské práva z pohľadu filozofickej reflexie: medzi teóriou a praxou*. Bratislava: VEDA. ISBN 978-80-224-2019-8.
- Smreková, D., 2022. K otázke morálnej zodpovednosti kolektívnych entít. *Filozofia*, 77(4), s. 283–297. ISSN 0046-385X.
- Tugendhat, E., 1993. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. ISBN 978-3-518-28700-2.
- Wellman C., 2013. *An Approach to Rights. Studies in the Philosophy of Law and Morals*. Dordrecht: Springer. ISBN 978-94-015-8812-6.
- Zákuťná, S., 2012. Kant a Herder v kontexte filozofie dejín (komentár k štúdiu Sharon Anderson-Gold). *Studia Philosophica Kantiana*, 1(1), s. 50–59. ISSN 1338-7758.

prof. Dr. Phil. Martin Muránsky, PhD.

Filozofický ústav SAV, v. v. i.

Oddelenie výskumu normativity a ľudských práv

Bratislava, Slovakia

Martin.Muransky@savba.sk

ORCID ID: 0000-0002-1986-0460

Kant as an Example of the Intellectual Symbol of Evil in 20th Century Russian Philosophical Thought

Abstract: The paper focuses on Russian reflections on Immanuel Kant's work in the 20th century. It approaches the problem of intellectual symbols in Russian thought and its incompatibility with Russian symbolism in the literary output of the 20th century. As an intellectual symbol, Kant is situated in a number of philosophical and non-philosophical interpretative positions. One of the most philosophically relevant is the symbol of Kant as a demon or devil – a symbol so well known from *Sophia and the Devil* by A. V. Akhutin. The paper more specifically examines such evaluations in two lesser-known Russian thinkers of the 20th century: Vladimir Francevich Ern and Yakov Emmanuilovich Golosovker. Focusing attention on their work is coupled with their need to deal with the work of Immanuel Kant. To overcome Kant's legacy, both create a symbolic demonic representation of Kant, with which they subsequently wage their struggle. The dimension of struggle and fight has multiple layers in their work, which the paper highlights. This makes it possible to understand that they are waging a struggle that has its clear foundations in the strong religiosity of both thinkers. The paper also seeks to analyse other foundations and intentions of their work with Kant and to assess the relevance of their approach. The paper proceeds from the conviction that both Ern and Golosovker and their intellectual legacies represent a remarkable example of the resonances of the legacy of the work of Kant in the Russian intellectual milieu of 20th century.

Keywords: antinomies, Immanuel Kant, intellectual symbol, morality, Vladimir Francevich Ern, Yakov Emmanuilovich Golosovker.

Abstrakt: Príspevok prináša exkurz do prostredia ruských reflexii tvorby Immanuela Kanta v 20. storočí. Približuje problematiku intelektuálnych symbolov v ruskom myslení a jej nekompatibilitu s uchopovaním ruského symbolizmu v literárnej produkcii 20. storočia. Kant je ako intelektuálny symbol situovaný do viacerých filozofických i nefilozofických interpretačných polôh. Jednu z filozoficky relevantných predstavuje symbol Kanta ako démona alebo čerta. Symbol tak dobre známy prácou A. V. Achutina *Sofia a čert*. Príspevok konkrétnejšie skúma takéto hodnotenia u dvoch menej známych ruských mysliteľov 20. storočia: Vladimíra Franceviča Erna a Jakova Emmanueloviča Golosovkera. Sústreďenie pozornosti na ich tvorbu je spojené s priblížením ich potreby vysporiadať sa s tvorbou Immanuela Kanta. V snahe prekonať jeho odkaz obaja ruskí myslitelia vytvárajú symbolické démonické zastúpenie Kanta, s ktorým následne zvädzajú svoj boj. Rozmer boja a zápasu má v ich tvorbe viacero rovín, na ktoré príspevok poukazuje. Umožňuje to pochopiť, že vedú zápas, ktorý má svoje jasné fundovanie, základy. Tie spočívajú v silnej religiozite oboch mysliteľov. Príspevok sa snaží analyzovať aj ďalšie východiská a zámery ich práce práve s Kantom a posúdiť relevantnosť ich prístupu. Príspevok vychádza z presvedčenia, že tak Ern ako aj Golosovker a ich intelektuálne dedičstvo predstavujú pozoruhodný príklad rezonancií odkazu tvorby I. Kanta v ruskom intelektuálnom prostredí danej epochy.

Kľúčové slová: antinómie, Immanuel Kant, intelektuálny symbol, Jakov Emmanuelovič Golosovker, morálka, Vladimir Francevič Ern

Úvod

Immanuel Kant v ruskom intelektuálnom prostredí „existuje“ ako intelektuálny symbol¹ vo viacerých modalitách. Asi tá najznámejšia podoba Kanta je vytvorená Andrejom Belým, ktorý ho promuje ako žandára či policajta, ale aj ako kostlivca filozofie. Často sa pritom zabúda, že Kantov odkaz dokázal Belyj chápať aj v oveľa širších kontextoch.²

¹ Ide o tendenciu vlastnú ruskému intelektuálnemu prostrediu, ktorá dopadá aj na iných mysliteľov, v mimoriadnej miere s G. W. F. Hegela, neobchádza F. M. A. Voltaira, D. Diderota, A. Comta, J. S. Milla či neskôr M. Foucaulta a M. Heideggera. Ich mená zastupujú často západné myslenie danej doby ako také, pričom sa stáva, že k postihovaniu ich pôvodnej tvorby vôbec nedochádza, alebo len v obmedzenej či účelne redukovanej podobe. To je pre fenomén intelektuálnych symbolov signifikantné.

² Podrobnejšie pozri: Belyj, A., 2005. Kriticism i simvolizm. Po povodu stoletija so dnja smerti

Nemenej známou je diabolská symbolika v práci Anatolia Valerianoviča Achutina.³ V práci, ktorá stavia Kanta tvárou v tvár ruskej náboženskej metafyziky, no k jeho pôvodnej tvorbe nepristupuje úplne konzekventne. Démonická obraznosť, selektívny prístup k pôvodnej tvorbe Kanta, duchovné religiózne fundamenty takéhoto prístupu predstavujú motívy, na ktoré naša štúdia priamo nadväzuje. V tvorbe Vladimira Franceviča Erna (1882 – 1917) a Jakova Emmanueloviča Golosovkera (1890 – 1967) upriamime pozornosť na to, že ich nespája len formovanie filozofických pozícií v 20. storočí a to, že ich uvažovanie má silné religiózne fundamenty, ale na to, že ich predovšetkým spája potreba nadobro sa vysporiadať s Kantom. Ich záujem je striktnie viazaný na Kantovu *Kritiku čistého rozumu*, ktorá bude mať kľúčové postavenie pri posúdení ich striktnie odmietavej pozície voči jeho názorom. Oba myslitelia uchopujú Kanta ako démonickú postavu hodnú nenávisti a potupy alebo ako mysliteľa, ktorý je zdrojom toho, čo je pre ľudstvo nebezpečné a fatálne zlé. Mysliteľa, s ktorým je potrebné viesť súboj a poraziť ho.

Kto strieľa z kanónov z „Kant Werke“? Alebo Démonický Kant Vladimira Franceviča Erna

V prípade Erna sa pokúsime poukázať na to, že Kant ako symbol v Ernovom uchopení vysoko prekračuje či inštrumentárne deformuje rámce Kanta ako filozofa. Pre pochopenie tohto prístupu, účelnosti je potrebné predstaviť kontext, do ktorého sú Ernove názory a postoje zasadené, resp. ktoré ich v zásadnej miere určujú.

Pre intelektuálne prostredie Ruska začiatkom 20. storočia je okrem iných intelektuálnych polemík a sporov príznačné zásadné názorové pnutie medzi dvoma myšlienkovými táborami. Jeden tábor bol zjednotený pod krídlami združenia a rovnomenného časopisu *Logos*. Išlo o združenie a redakciu pozostávajúcu prevažne z ruských mysliteľov ako Sergej Josipovič Hessen, Fjodor Augustovič Stepun (študent Wilhelma Windelbanda), Vasilij Vasilievič Radlov či Vladimir Ivanovič Vernadskij. Silným stimulom pre vytvorenie združenia, redakcie a neskôr pre vydávanie samotného časopisu bol Medzinárodný filozofický kongres,

Kanta. In: Abramov, A. I., Žučkov, V. A., eds. *Kant: pro et contra*. Sankt-Peterburg: Izdatelstvo Russkoj Christianskoj humanitarnej akademii, s. 555–564.

³ Akhutina, A. V., 1991. Sofia i chert (Kant pered licom ruskoj religioznoj metafyziki). *Voprosy filosofii*, 1, s. 51–69.

ktorý sa uskutočnil v Heidelbergu v roku 1908.

Základy druhého tábora v ruskej tvorbe, v tomto filozoficky a myšlienkovu napätom ovzduší, by sa dali postaviť na pojmach intuícia a motív zjavenia.

Druhý tábor zjednocovalo moskovské religiózno-filozofické vydavateľstvo Cesta. Členmi tohto vydavateľstva a ideovými vodcami boli myslitelia ako Pavel Alexandrovič Florenskij, Sergej Nikolajevič Bulgakov či Vladimir Francevič Ern. Hlavným predmetom sporov bolo postavenie náboženstva vo formovaní ruskej filozofickej a celkovo duchovnej tradície a kultúry. V názoroch *Cesty* boli filozofia a kultúra určené kresťanským učením a ako také boli výlučne vnútornými cirkevnými otázkami.⁴ *Logos* zastával názor, že náboženstvo a cirkev sú len časťami, elementmi tvoriacimi kultúru. Ako problémy skúmaní sú len časťou kultúrnych skúmaní.

To, že vznikajú myšlienkové strety s jasne pomenovaným protivníkom, môže sugerovať aj názov jednej z Ernových prác: *Boj o Logos*.⁵ Práve na jej stránkach názornejšie vystupujú jeho myšlienky. Na základe tejto práce a reči prednesenej Ernom 6. októbra 1914 na verejnom zasadnutí Nábožensko-filozofickej spoločnosti s názvom *Od Kanta ku Kruppovi* poukážeme na prácu s I. Kantom ako intelektuálnym symbolom.

Ern do tohto sporu aktívne vstupuje a o Freiburgu, Heidelbergu, Marburgu a ďalších univerzitných mestách Nemecka ironicky píše ako o nových Aténach. V súvislosti s pôsobením ruských autorov v tomto prostredí podotýka:

Zásobiac sa tam filozofickým tovarom najnovšej výroby, prišli do Ruska a tu, v obklúčení barbarstvom, sa považovali za nositeľov vysokej kultúry, držiteľov tej jedinej, samej osebe platnej, natoľko precízne v Nemecku rozpracovanej vedeckej filozofie, v mene ktorej sa všetko minulé v Rusku ukazuje ako nie minulé, všetko súčasné ako nie súčasné. Budúcnosť je prípustná len do tej miery, do akej sa filozofické Rusko stihne zásobiť nemeckými fabrikami a prekonať nimi ako akýmsi liekom všetku svoju chaotickosť, živelnú iracionálnosť.⁶

⁴ Gollerbakh, Y., 1994. Religiozno-filosofskoye izdatelstvo Puth (1910 – 1919 gg.) [Религиозно-философское издательство Путь (1910 – 1919 гг.)] *Voprosy filosofii*, 2, s. 123–165.

⁵ Ern, V. F., 1911. *Borba za Logos*. Moskva: Puth, s. 97–652 – 98–206. V prípade tejto práce sme využili pramenný textový zdroj, ktorý netradičným spôsobom uvádza číslovanie strán. Určujúcim pre orientáciu je druhý údaj.

⁶ Ibid., s. 97–755.

Ide o jasné deklarovanie svojich pozícií a otvorene, zámerne hanlivo komentované postavenie protivníka.

Ern vo svojom vzťahu k *Logu* neostáva len v pozícii ironizujúcej kritiky. Svojim ideovým protivníkom vyčíta, že v ich prípade dochádza k zneužívaniu samotného slova *logos*. Svoj postoj precizuje nasledujúcim spôsobom, keď o význame slova *logos* píše: „Je to heslo, ktoré vyzýva filozofiu k návratu od scholastiky a abstrakcie k životu. Neznásilňuje život posmeškami, naopak tým, že ho vníma, sa má stať inšpiratívnym a citlivým výkladom jeho božského zmyslu, jeho skrytej radosti, jeho dôležitých úloh.“⁷ Z naznačených Ernových tvrdení zdôrazňujeme potrebu prinavrátiť sa k životu, k tomu, čo každodenne žijeme, kde sa rozhodujeme a konáme. Ide o jeden z centrálnych a celkovo pre tvorbu Erna určujúcich motívov.

Zásadnosť a v istom zmysle aj zásadovosť Erna jasne dokumentuje aj nasledujúce tvrdenie, ktoré na uvedenom základe vymedzuje chápanie jeho filozofie voči pozíciám, ktoré zastávajú jeho názoroví oponenti, stúpenci myslenia Kanta:

Ak sa racionalizmom nazýva filozofia, ktorá si vedome vyberá za orgán svojho skúmania ratio, t. j. formálny rozum odtrhnutý od plnosti a nekonečnej rôznorodosti života, je prípustné nazvať logizmom takú filozofiu, ktorá odmieta racionalizmus v úplných základoch, ktorá si volí za orgán svojich skúmaní *logos*.⁸

Aj tu Ern dáva dôraz na žitú realitu a na to, že *logos* touto realitou preniká naskrz. Pri tomto definovaní pojmu *logos* sa u Erna jasne črtajú aj obrysy fundamentov jeho chápania filozofie v pomenovaní *logizmus*. Dokladá to aj myšlienka: „Logos je hlavnou a najhlbšou jednotou postihnuteľného a uchopiteľného, jednotou poznávajúceho a toho objektívneho zmyslu, ktorý sa poznáva.“⁹ Ern je presvedčený o tom, že svet okolo nás je skutočnosť a nie imaginácia či javová záležitosť, ktorá sa nám nejako ponúka, javí sa. Ide o pozíciu, ktorá je podobná neskôr koncipovanému Losského intuitivizmu, a to práve v tom, že skutočná realita existuje tak, ako ju vnímame, teda že sa nekonfrontujeme len so svetom akýchsi javov.

⁷ Ibid., s. 97–653.

⁸ Ibid., s. 97–653 – 97–654.

⁹ Ibid., s. 97–654.

V tejto línii formuje svoju interpretáciu Michał Bohun:

Filozofia založená na logu hlása ontologizmus – priznáva ako reálnu existenciu ľudí, prírody, cirkvi, duše a Boha. Čo viac, ide o taký postoj k svetu a prežívanie sveta (lebo Ernov ontologizmus je niečím viac než len filozofickým postojom), ktoré ruší – v dôsledkoch natoľko žalostný – racionalistický rozkol medzi myslením a bytím alebo subjektom a objektom. (Podobný cieľ si stanovili taktiež ruskí intuitivisti na čele s Nikolajom Losským.).¹⁰

Oproti Kantovi je to zásadne odlišné koncepčné východisko. Stručne vyjadruje fundamentálny nedostatok Kanta nasledovným tvrdením: „Medzi svetom javov a svetom vecí osebe neexistuje žiaden most“.¹¹ Ern nachádza filozofické opory svojho presvedčenia v dejinách filozofie. Presnejšie vo filozofii gréckeho helenizmu a predovšetkým vo filozofii založenej na kresťanskej skúsenosti. Na tento moment ako na zásadný fakt poukazuje aj spomínaný poľský historik ruskej filozofie Bohun:

Proti racionalizmu postavil nábožensky orientovaný ontologizmus, považovaný za základ ruskej filozofie, ktorá čerpá z gréckej filozofie prostredníctvom pravoslávnej duchovnosti a raného kresťanstva. Inými slovami, práve v Rusku sa mal zachovať autentický, helenisticko-kresťanský étos filozofovania.¹²

Uvedené tvrdenie je možné chápať ako príspevok a komentár k lepšiemu pochopeniu jadra sporu medzi oboma táborami a zároveň ako hodnotný postreh o východiskách samotnej Ernovej tvorby.

Po myšlienkach, ktoré sme doteraz predstavili, pravdepodobne nebude prekvapovať manifestačná téza Ernovej oddanosti veci a úpornosti v boji proti *Logos* a Kantovi ako opozícii:

Ak by som nevidel v racionalizme – v tom prízraku súčasnosti – smrť a obrovské duchovné nebezpečenstvo, nebojoval by som s ním natoľko vytrvalo a húževnato. Myslím si však, že citlivé ucho aj cez ukrutnosť logického boja začuje aj iné motívy môjho filozofovania: moju vieru a moju lásku.¹³

¹⁰ Bohun, M., 2008. *Oczyszczenie przez burze. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianofile wobec pierwszej wojny światowej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 49.

¹¹ Ern, V. F., 1911. *Borba za Logos*, s. 97–912.

¹² Bohun, M., 2008. *Oczyszczenie przez burze. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianofile wobec pierwszej wojny światowej*, s. 43.

¹³ Ern, V. F., 1911. *Borba za Logos*, s. 97–655.

Vierou a láskou Ern jasne deklaruje nielen svoju inšpiráciu kresťanskou filozofiou, lež svoje vlastné primknutie sa k tomuto tábore. Napokon, deklaruje ju sám.

Pri bližšom pohľade na myšlienkové pnutia a konflikty slavianofilstva a západníctva (okcidentalizmu) a nábožensky a sekulárno-racionalisticky orientovaného myslenia, ktoré sú prítomné v dejinách ruskej filozofie od jej počiatkov, datovaných zvyčajne do prvej polovice, resp. do tridsiatych rokov devätnásteho storočia, možno považovať spor *Logos* vs. *Cesta* za istý invariant spomínaných pnutí.

Tento spor mal na Erna zásadný vplyv, na čo poukazuje Bohun, ktorý vo svojej práci, venovanej tejto problematike a Ernovi, uvádza: „Do konca života zotrval na hlavných ideách, ktoré sformoval v polemike s programovou líniou časopisu *Logos*“.¹⁴ Ak Belyj situuje Kanta do pozície policajta, Ern robí z Kanta delostrelca. Ako môžeme chápať u Erna spojenie Kanta s menom Gustava Kruppa von Bolen a jeho Krupp-Werke v Essene? Odpoveď sa pokúsime dať v nasledujúcich riadkoch.

Pre možnosť zodpovedať si túto otázku čo najkomplexnejšie je potrebné uviesť, že Ern je presvedčený o tom, že každé významné myšlienkové hnutie, každá veľká filozofia či duchovné dedičstvo sa navonok manifestujú v konkrétnych výtvoroch. Gotická katedrála Notre Dame v Paríži predstavuje pre Erna vyjadrenie ideí a hodnôt francúzskeho katolicizmu. Aj Kantovo myslenie nachádza svoje vyjadrenie, a to práve v Kruppovej artilérii: „Nemecký militarizmus je priamym potomkom Kantovho fenomenalizmu“.¹⁵ Ern poukazuje na to, že išlo o rozpriestranenosť tohto myslenia na celú „rasu“, ktorá si dedičstvo Immanuela Kanta vzala za svoje. A následne dodáva: „Kruppove kanóny sú tým najoduševnenejším, najnacionálnejším a najkrvavejším potomkom nemeckého militarizmu. Genealogicky sú teda Kruppove kanóny potomkom potomka, teda vnukmi filozofie Kanta“.¹⁶ V tejto reči nešetří silnými rečami a ostrou kritikou na Kantovu adresu.

Ďalší z viacerých dôsledkov mysliteľského dedičstva opisuje týmito slovami: „Katom starého a živého Boha bol Kant“.¹⁷ Práve Kanta označuje za toho, kto zabil Boha. Nietzsche je pre Erna len akýmsi spravodajcom

¹⁴ Bohun, M., 2008. *Oczyszczenie przez burze. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowiofile wobec pierwszej wojny światowej*, s. 41.

¹⁵ Ern, V. F., 1991. Ot Kanta k Kruppu. In: Ern, V. F.: *Sochineniya*. Moskva: Pravda, s. 313.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., s. 311

či štatistom, ktorý mapuje toto miesto činu, a Nietzscheho výpovede Ern označuje slovom „anachronické“.¹⁸ V rovnakom duchu odhaľuje v práci *Boj o Logos* svoj postoj ku Kantovi, tentoraz však v miernejšom a vecnejšom tóne: „Čisté ratio v osobe svojho najväčšieho predstaviteľa Kanta považuje Boha za nevyhnutnú ideu rozumu“.¹⁹ Následne o samotnom Kantovi hovorí: „Siaha na dušu kultúry, keďže nemilosrdne trhá väzby medzi kultúrou a tvorivými hĺbinami kozmického života“.²⁰ V súvislosti s prácou *Od Kanta ku Kruppovi* si dovoľíme uviesť, že Ern sa kriticky vzťahuje ku Kantovej *Kritike čistého rozumu*, ktorá pre Erna predstavuje kulminačný bod istej posadnutosti diablom, ktorá zachvátila nemeckú rasu, a má bohatú tradíciu počnúc odkazom Martina Luthera. *Kritika čistého rozumu* je prácou, s ktorou sa skoro výlučne konfrontuje Ern a práve na ňu, skoro výlučne, poukazuje. V tomto momente našej práce ide len o tézovitú poznámku, ktorej význam sa pokúsime objasniť neskôr.

Ern na jednom mieste svojej práce *Boj o Logos* uvádza:

Na to, aby sme mohli určiť podstatu filozofickej pochybnosti, je nevyhnutné v ucelenom, jednotnom a spojenom prežívaní, ktoré realizuje filozofické pochybovanie, rozlíšiť dve stránky: jej obsah a jej vnútornú životodarnú hybnú silu.²¹

Ak by sme sa pokúsili vziať si odkaz tohto tvrdenia za svoj, mohli by sme konštatovať, že sme určili v rozšírených prehľadových tézach obsah Ernovej pochybnosti, ktorá spočíva na kresťanských základoch.

Ruský kritik Immanuela Kanta vidí ako jeden z koncepčných nedostatkov nemeckého filozofa nepriznanú dogmatickosť. Ernovi prekáža, že pôvod svojich východísk Kant nijako relevantne nezakotvuje, alebo toto zakotvenie nechce priznať.

Ern deklaruje svoje základy vo viere v Boha ako nespochybniteľného garanta toho, čo je. Boh garantuje aj to, že všetko, čo je, je nám objektívne a bezprostredne dané pre možnosť poznania. Takýto priamo deklarovaný základ podľa Erna práve u Kanta zásadne absentuje. Ilustruje to na viacerých miestach svojej rozsiahlej práce *Boj o Logos*. Ako príklad nám môže poslúžiť nasledovná myšlienka:

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ern, V. F., 1911. *Borba za Logos*, s. 97–857.

²⁰ Ibid., s. 97–846.

²¹ Ibid., s. 97–731.

Úloha arbitra, ktorú Kant tak rád berie na seba vo všetkých otázkach, zaväzuje hlavného zakladateľa filozofického kriticismu začať svoje skúmanie vyjasnením východiskovej pozície kritického myslenia. No bohužiaľ, pozornosť Kanta sa ani raz nepozastavila nad touto otázkou.²²

Ern je presvedčený, že pre Kanta je táto východisková pozícia natoľko samozrejmá, že sa jej vôbec nijako nevenuje:

Ak sa opýtame, o akom apriórnom poznaní hovorí, ukáže sa nám, že má na mysli apriórne (systematické) princípy jednotlivých odborov poznania (matematika, prírodné vedy, metafyzika). Nech by sa Kant zaoberal akokoľvek touto otázkou a nech by dospel svojou prácou k akýmkoľvek výsledkom, je úplne zřejmé, že počas celého svojho transcendentálneho skúmania ani raz nezapochyboval o reálnej existencii matematiky, prírodných vied a metafyziky.²³

Kant je pre Erna strojený a postulatívny, no bez akejkoľvek opodstatnenosti.

Matematika, metafyzika a prírodné vedy, ktoré zohrávajú svoju úlohu v transcendentálnej analýze v *Kritike čistého rozumu*, existujú pre Kanta „ako fenomén psychického života ľudstva“.²⁴ V týchto kritických poznámkach Erna sa priamo projektuje povaha sporu, ktorú vedie on sám i jeho stúpenci s *Logom*.

Ako sme uviedli, Kant predstavuje pre Erna kulminálny bod istého myšlienkového dedičstva, ktoré bolo vlastné európskej filozofii. Okrem Luthera, o ktorom referuje vo svojej verejnej reči, v práci *Boj o Logos* spomína filozofov ako Davida Huma či Georga Berkeleyho. Táto kulminácia pre Erna spočíva predovšetkým v najväčšom možnom potlačení skutočnej objektívnej existencie sveta, ktorú vykonal Kant svojím fenomenalizmom. „Príroda je pre neho bez výnimky vyčerpaná dvojitém spojením: javov a pravidiel“.²⁵ Práve Kantov fenomenalizmus predstavuje kľúčový moment Ernovej kritiky Kanta, dokonca aj so všetkými doteraz prezentovanými dôsledkami. Kant podľa Erna upiera človeku tento svet a prístup k jeho poznaniu. To je výklad, ktorý príliš reduktívne konkluduje odkaz *Kritiky čistého rozumu*.

Erna možno považovať za účelového vykladača tvorby samotného

²² Ibid., s. 97–873 – 97–874.

²³ Ibid., s. 97–874.

²⁴ Ibid., s. 97–875.

²⁵ Ibid., s. 97–716 – 97–717.

Kanta, čo vidíme pri Ernovom pokuse vymedziť sa voči dobovému hodnoteniu Kanta: „Kant a Fichte sú rovnako vinní za militaristické zámery pruských junkerov ako Shakespeare či Tojstoj, a preto: nech žije Kant a Hegel a nech zhynú teutónske zvery“.²⁶ Nazdávame sa, že takéto prednastavenia k dobovému diskurzu a ku Kantovi tvoria predpoklady, na základe ktorých sa inak než kriticky a hanlivo Kant ani nedá hodnotiť. Ak sme si dovolili tvrdiť, že Ern je zaraditeľný do tábora účelových vykladačov Kanta, svoje tvrdenie opierame aj o to, že Ern je takmer výlučne sústredený na jedinú Kantovu prácu, teda na spomínanú *Kritiku čistého rozumu*. Len na jednom mieste *Boja o Logos* spomína *Kritiku praktického rozumu*, avšak bez zásadnejších implementačných dopadov, ako isté potvrdenie toho, čo tvrdil v *Kritike čistého rozumu*. Nehovoriac o tom, že priame odkazovanie v podobe citácií absolútne absentuje. V tejto línii našich úvah sa nedokážeme zbaviť presvedčenia, že v rámci Ernovej stratégie mohlo dochádzať k zámernému ignorovaniu takých Kantových spisov ako *K večnému mieru*, *Idea k všeobecným dejinám vo svetoobčianskom zmysle*, *Domnelý začiatok ľudských dejín* a iných prác, ktoré predstavujú negáciu akéhokoľvek militarizmu, obzvlášť v horizonte budúcnosti.

Niekoľkokrát sme pri konfrontácii Erna s Kantom akcentovali rozdiely medzi konfrontáciou so samotnou tvorbou Kanta, skoro exkluzívne zastúpenou *Kritikou čistého rozumu*, a Kantom ako intelektuálnym symbolom myslenia, voči ktorému sa Ern vymedzuje. Hoci je relevantné podrobiť tento prístup kritike, považujeme za potrebné podotknúť, že Ernov prístup je pre nás aj stelesnením veľmi špecificky uchopeného prejavu úcty a obdivu ku Kantovej tvorbe.

Ern a jeho ostrá kritika voči Kantovmu odkazu v sebe nesie ostentatívny negatívny náboj, no za radikálne znejúcou a expresívne religiózne určenou rétorikou sa nášmu čítaniu odhaľuje dávka obdivu. Vnímame ju ako špecifický druh úcty ku Kantovi ako k intelektuálnemu súperovi a iniciátorovi negatívnych civilizačných aktivít. Kant sa nám javí ako spravodlivý nepriateľ, je to práve on, kto osnoval v Ernovom pohľade jeden zo svetov. Bol to svet vyčkávací a útočiaci zo zákopov jednej strany bojiska, čím prišiel do otvoreného konfliktu so svetom, v ktorom chcel žiť Ern. Kant zrodil v Ernovom ponímaní svet, ktorý sa chce presadiť na úkor zdecimovania sveta hodnôt autentického živého kresťanstva, kresťanstva východného. Nazdávame sa, že nenávisť, ktorú Ern ku Kantovi prechováva, je vyjadrením toho, že Kant je vážnou

²⁶ Ern, V. F., 1911. Ot Kanta k Kruppu, s. 308.

postavou. Postavou, s ktorou je potrebné vysporiadať sa ako s lídrom jednej tradície myslenia.

Nenávisť nie je povrchným, lež ušľachtilým citom. Nenávisť nie je bežná antipatia či intolerancia, nesympatickosť. Nemožno nenávidieť človeka, ktorý nám je ľahostajný. Nenávisť v sebe nesie demonštráciu toho, že nám je niekto minimálne seberovný. Často však vypovedá ešte viac, prisudzuje nenávidenej strane dôležitosť. Robí z nej nositeľa postoja, ktorý nás zasiahne natoľko, že raneným sa stáva naše najvlastnejšie vnútro. Nenávidený sa tak stáva niekým, kto v nás dokáže ťať do živého, do priestoru, ktorý dokáže byť rezistentný voči postojom všetkých tých z nereferenčného okolitého davu. To by bolo možné vzťahovať aj na širší rámec konfrontácií medzi národmi – Kantovým a Ernovým.

Uvedomujeme si, že ide o posúdenie s charakterom úvahy nad stanoveným problémom. Nazdávame sa, že niet lepšieho priestoru, kde by sme mohli naše videnie problematiky čitateľovi predstaviť. Uvedomujeme si, že takéto pozície je potrebné vnímať v kontexte premenných, ktoré sú neustále prítomné. Uvažujúc o povahe Ernovej (ne)úcty, nemôžeme nereflektovať iný dejinno-filozofický fakt, čiže odvolávať sa na Kanta bolo populárne. To je obzvlášť dôležité preto, že tento často strojený postoj môže mať súhlasný rozmer, ale aj rozmer populárneho objektu kritických poznámok, čo nie je zanedbateľné pri nami zvolenej optike. Odvolávaním sa na Kanta, ako sme poznamenali, sa v ruskom prostredí odvolávame na osobnosť myslenia, ktorá je všeobecne, ba všetkými mysliteľmi známa. To nemožno opomenúť.

Práve v prípade postojov Erna a výrazových prostriedkov, ktoré použil predovšetkým v reči zo 6. októbra 1914 *Od Kanta ku Kruppovi*, môže osobitú premennú tvoriť to, že išlo o platenú prednášku. Bola to prednáška, ktorej výťažok mal pomôcť obetiam 1. sv. vojny, a bola prednesená v dobe, keď tento konflikt zúrila v Európe i vo svete a ruské prostredie ním bolo zasiahnuté na viacerých úrovniach. Je možné, že sa snažil zaujať aj po rétorickej stránke. Podľa nášho názoru je možné relevantne uvažovať o jednom z jej zámerov ako o terapii v marazme prežívaných udalostí. Snaží sa určiť, diagnostikovať zdroj „nákazy“ a predstaviť spôsob duchovnej liečby minimálne v možnom horizonte konečného víťazstva toho autentického nad chladným racionálnym germánskym kalkuľom.

Diabolská antitéza v bojovnej otázke Jakova Emmanueloviča Golosovkera

„Tu bojuje Antitéza s Tézou, bitevným poľom je román Dostojevského (*Bratia Karamazovci*, pozn. OM)“.²⁷ Vari žiadneho čitateľa práce ruského literáta, prekladateľa a filozofa Jakova Emanueloviča Golosovkera *Dostojevskij a Kant. Úvahy čitateľa o románe Bratia Karamazovci a traktáte Kanta Kritika čistého rozumu* toto tvrdenie nenechá chladným.

Aby bola Golosovkerom naznačená dramatická fabula jasná, je nevyhnutné ozrejmiť si miesto Kanta v týchto úvahách a jeho postavenie k Dostojevského románu *Bratia Karamazovci*. Prirodzene, tak, ako to vidí Golosovker. Presnejšie povedané tak, ako to chce vidieť: „Kdekoľvek by sa vydal mysliteľ po filozofickej ceste, musel by prejsť po moste, ktorý má názov Kant“.²⁸ Tvorba Kanta je preňho „jeden zo siedmich divov racionálneho konštruktivismu“.²⁹ Ako si ukážeme, práve vlastný tvorivý prístup a písanie bude podľa samotného Golosovkera v určení vzťahu Dostojevskij a Kant výsostné a dominantné.

V špecifikom *Doslove*, ktorý je z meritórnej stránky *Predslovom* či *Úvodom*, sa stretávame s výkladom, ktorý vo svojich dôsledkoch vykazuje vnútorný rozpor. Na jednej strane Golosovker sugeruje prenikavý záujem Dostojevského o Kanta. Vehementný záujem Dostojevského o lektúru *Kritiky čistého rozumu* tu podopiera zmienkou z listu Fiodora Michajloviča Dostojevského jeho bratovi Michailovi Michajlovičovi Dostojevskému z 22. februára 1854, v ktorom uvádza, že mu prišla vhod *Kritika čistého rozumu*. No na margo tej istej korešpondencie dodáva: „Kant – to nie je len nemecký filozof Kant. Kant reprezentuje v románe európsku filozofiu vôbec, obzvlášť kritickú filozofiu, a s ňou sa Dostojevskij na stránkach románu vedome dostáva do súboja, a zároveň nevedomene do súboja so sebou samým“.³⁰ Možno by bolo správne povedať, že on je len tým symbolom, no nie Kantom ako takým.

²⁷ Golosovker, Y. E., 1963. Dostoyevskiy i Kant. Razmyshleniye chitatelya nad romanom Brat'ya Karamazovy i traktatom Kanta Kritika chistogo razuma. [Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума»] Moskva: Izdatelstvo akademii nauk SSSR, s. 82.

²⁸ Ibid., s. 35.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., s. 96.

Golosovkerov dôvetok boja so sebou samým, ktorý sa prirodzene viaže na Dostojevského, vyznieva mimoriadne vágne. Rovnako ako nasledovné zdôvodnenie „prítomnosti“ Kanta v nedokončenom Dostojevského románe: „Poukázanie na *Kritiku čistého rozumu* sa v románe nachádza: to nevraživé a jedovaté slovo, tak spestrujúce román – kritika“.³¹ Ale to je akoby v rozpore s tým, že Kant je ako symbol z inej časti tohto záveru, ktorý je vlastne úvodom. Zdá sa nám, že do tohto čítania *Kritiky čistého rozumu* je Dostojevskij „dotlačený“ Golosovkerom.

Je badateľné, že tu môžu byť aj iné inšpirácie. V už spomínanom liste totiž Dostojevskij píše bratovi aj o potrebe diel iných filozofov, ako napríklad G. Vica či G. W. F. Hegela. Nechceme byť uštipační, no ak by tieto svoje tvrdenia predstavil už v úvode, kde by náležite patrili, asi by odhalil svoje karty natoľko, že by odradil časť svojich čitateľov.

Stalo by sa mu to, čo asi veľkej časti čitateľov niektorých kriminálnych príbehov, keď nezmyslené vyvrcholenie neguje hodnotu celého príbehu a zápletky. Ak by čitateľ nahliadol na vyústenie, čítať by vari ani nezačal. Nebolo by to ale spôsobené zistením, kto je hľadaným páchatelom.

V prípade Golosovkera by došlo k odhaleniu toho, že nejde o konfrontáciu Dostojevského s Kantom, ale že ide o konfrontáciu metafyzických postojov Golosovkera so symbolom, či, vernejšie povedané, dramatizujúcou ilúziou Kanta a scény tvorenej Dostojevského románom. Práve tak by bolo možné označiť platformu pre vyniknutie Golosovkerových vlastných úvah.

To, ako sa podľa Golosovkera Dostojevskému prvá kritika hodila, môžeme odčítať aj z vysvetlenia názvu, teda že nie je zatitulované *Kant a Dostojevskij* ale *Dostojevskij a Kant*: „Nejde tu o vplyv komplexného učenia Kanta na Dostojevského, ale len o *Kritiku čistého rozumu* a o spisovateľa-mysliteľa Dostojevského ako čitateľa tejto práce Kanta, práve o to, ako čítal Kanta Dostojevskij“.³² Kľúčovú pozíciu zastáva nasledovné tvrdenie: „Dostojevskij sa s antitetikou *Kritiky čistého rozumu* nielen oboznámil, ale ju aj premyslel“.³³ Práve to „premyslenie“ sa javí ako výsostný produkt Golosovkera a určuje celú jeho prácu. Zdá sa totiž, že je to Golosovker, kto toto konkrétne „premyslenie“ realizuje. Robí tak zarputilo dramaticky.

³¹ Ibid., s. 97.

³² Ibid., s. 39.

³³ Ibid., s. 38.

Produktom tejto nadstavby Golosovkera je s vysokou pravdepodobnosťou deklarácia vzťahujúca sa priamo na Dostojevského prácu s Kantom: Dostojevskij „urobil Kanta, či presnejšie antitétzu jeho antinómií, symbolom všetkého toho, proti čomu bojoval (v sebe samom aj s protivníkmi) ako spisovateľ, publicista a mysliteľ. Okrem toho, sám sa pustil do súboja s Kantom-antitézou“.³⁴ Je otázne, do akej miery je tento spor sporom vyfabulovaným Golosovkerom. Dovoľme si konštatovať, že je vyfabulovaným v zásadnej, či dokonca výlučnej miere.

Podobne ako v prípade Ernovej nedôslednosti a účelnosti s Kantovou prácou *Kritika čistého rozumu* si dovoľme tvrdiť, že predmetom autentického záujmu Golosovkera nielenže nie je antitetika Kanta, nejaví autentický záujem ani o všetky štyri antinómie čistého rozumu, zaujíma ho len jedna a to aj v podobe, ktorú formuluje, takpovediac, na obraz svojho učenia.

„Je boh a stvoriteľ sveta? Nie je boh ani stvoriteľ sveta?“³⁵ Toto je údajné Dostojevského uchopenie tejto otázky: „Téza. K svetu patrí niečo, čo je alebo ako jeho časť, alebo ako jeho príčina naskrze nevyhnutnou bytosťou“;³⁶ „Antitéza. Nikde, ani vo svete, ani mimo neho nejestvuje naskrze nevyhnutná bytosť ako jeho príčina“.³⁷ V tomto Golosovkerovom prístupe sa skrýva zásadný problematický moment formálno-logického charakteru alebo tiež prisúditeľný teórii rečových aktov. Súvisí s formuláciou tézy a antitézy v podobe otázky. Problém spočíva v tom, do akej miery môže byť otázka akceptovaná ako téza, resp. antitéza. Z pohľadu formálnej logiky by to bolo neprijateľné. Súvisí to s tým, že z pohľadu formálnej logiky otázka nemôže byť, podobne ako preskriptívne výroky, považovaná za výrok. Je totiž minimálne dosť problematické pripisovať otázkam – hoci len predpokladané – pravdivostné hodnoty, z ktorých by bolo následne možné posudzovať pravdivosť alebo nepravdivosť výrokov napríklad vo vzťahoch kontradiktorkosti alebo kontrárnosti či subalternácie. Teda vo vzťahoch, ktoré sa pre posúdenie Kantovej antitetiky javia ako náležité. Aby sme priblížili mieru Golosovkerovho redukcionizmu, bolo by možné poukázať na širší kontext antitetiky, taký, aký ponúka dvojica autorov z univerzity v Heidelbergu Peter

³⁴ Ibid., s. 38–39.

³⁵ Ibid., s. 39.

³⁶ Kant, I., 1979. *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda, s. 299.

³⁷ Ibid., s. 300.

McLaughlin a Oliver Schlaudt,³⁸ ktorí sa snažia skúmať antitetiku Kanta prostredníctvom logického hexagónu.

Ak Golosovker vychádza z nejakej alternatívnej podoby logiky, ktorá by pripúšťala, že otázky či rozkazy sa reprezentujú pomocou rovnakých konštrukcií ako propozície (či pripúšťal otázky ako výroky určitého jazyka, ako napríklad v prípade *dynamic epistemic logic*), neinformuje o tom. Podľa nášho úsudku však o túto alternatívu nejde.

Ak odhliadneme od problému formulovania tézy ako otázky, aj keď ide o zásadný formálno-logický problém, silným impulzom v nami naznačenom prístupe je Golosovkerovo hodnotenie povahy antinómií ako problematiky, ktorá stojí v Kantovom učení bez jasných zdôvodnení a ktorá akoby bola jediným predmetom Kantovho záujmu, kulminačným bodom jeho tvorby. To je dôsledok Golosovkerovho „upnutia“ sa výlučne na *Kritiku čistého rozumu*.

Širší kontext, ktorý by nám mohol na zásadne bohatejšej bibliografickej základni pôvodnej Kantovej tvorby dopomôcť k správne pochopeniu, priniesol Sadiq Jalal Al-Azm.³⁹ Ten rekonštruuje postoje Kanta aj z takých diel ako *Prolegomena ku každej budúcej metafyzike, ktorá sa bude môcť nazývať vedou* či z korešpondencie s Marcusom Herzom a Christianom Garvem.

Určite by sme mohli uviesť celý rad ďalších prác, ale to nie je našim zámerom. Sme presvedčení, že ide o dostatočný exkurz pre meritórne umocnenie podozrenia, že Golosovker k problematike antinómií pristupuje zámerne selektívne. Pre Kanta sú antinómie východiskovou problematikou, usmerňujúcim stimulom, ako to zachytáva Al-Azm, nie konečným výsledkom jeho uvažovania, ktorý by mal viesť k nejakému nevyhnutnému marazmu v postihovaní sveta. Motív antinómií sa tak stáva len „fabulotvorným“, dramatizujúcim Golosovkerov výklad.

Natíska sa otázka, či touto kritikou Golosovker len nedláždi cestu svojmu osobitému konceptu *imaginatívneho absolútna*. Môžeme sa s ním stretnúť v jeho *Fragmentoch v Logike mýtu*.⁴⁰ Je to práve *imaginatívne absolútno*, ktoré stojí nad prírodným i kultúrnym v človeku, určuje ho, no nie je ani prírodou prirodzeným a ani plodom kultúry. To je možno to, čo je skutočným zdrojom bojovej drámy s použitím antinómií čistého rozumu Kanta. Tu sa možno nachádza

³⁸ McLaughlin, P., Schlaudt, O., 2020. Kant's Antinomies of Pure Reason and the Hexagon of Predicate Negation. *Logica Universalis*, 1, s. 51–67.

³⁹ Al-Azm, S., 1972. *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford: Oxford University Press.

⁴⁰ Golosovker, Y. E., 1987. *Logika mifa*. [Логика мифа] Moskva: Nauka.

Golosovkerova identifikácia Dostojevského ako kladného vzoru riešení či hľadania sily, ktorá by démonického Kanta či jeho symbol dokázala prekonať.

Poznámka na záver

Ako pre Erna, tak aj pre Golosovkera je vlastné, že ich uvažovanie je určené, ba až fundované v rozpore, tenzii, spore či otvorenom konflikte. Konflikt ako zápas, boj a vojnový spor sa u Erna objavuje bezprostredne v historickom kontexte jeho doby, doby určenej prvou svetovou vojnou. Golosovker rozmer boja vytvára ako súčasť vojnovnej drámy s prvkami kriminálky, ktorou sa snaží prezentovať svoje pozície. Situuje tak v rovnakej miere Kanta ako aj Dostojevského do pozícií postáv, hercov, symbolov, ktorí zvädzajú nevedomý boj na život a smrť.

Pre Erna má boj a zápas aj rozmer vnútorný. Je určený sporom medzi *Bojom o Logos* a *Cestou*. Sporom medzi defektne zvráteným a nebezpečným, a tým skutočne hodnotným a autentickým.

Uvedené okolnosti sa stávajú (určite nechcenou, no, žiaľ, dramaticky prítomnou) alúziou na našu dobu, dobu, keď sú v permanencii horúce linky veľkých geopolitických hráčov, keď potreba cvičiť a zosúlaďovať bojové činnosti, sústredená do blízkosti citlivého rusko-ukrajinského pohraničia, prerástla do krvavého vojenského konfliktu. Konfliktu, v ktorom sa štandardné prvky odlišenia medzi my a oni vytratili, stratili svoju funkciu a museli byť nahradené literami na technike a farebnými páskami na rovnošatách súperiacich strán. V dobe, ktorá akoby rezignovala na to, že pochopenie medzi veľkými hráčmi je možné, a tí malí sa musia zmieriť s osudom svojej malosti alebo mu urputne a s nasadením životov vzdorovať.

Tieto udalosti posúvajú predstavené pýtanie Erna do pozície iného reflektujúceho pýtania, ktoré je vysoko aktuálne, a to s prívlastkom žiaľ: nekonvertoval Ern svet, ktorý chcel tak urputne brániť, v to, proti čomu chcel pôvodne bojovať?

Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA 1/0725/22 *Kantova praktická filozofia – potenciál a perspektívy*.

Bibliografia

- Akhutin, A. V., 1990. Sofia i chert (Kant pered licom ruskoj religioznoj metafyziki) [София и черт. (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)]. *Voprosy filosofii*, 1, 51–69. ISSN 0042-8744.
- Al-Azm, S., 1972. *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0198243755.
- Belyj, A., 2005. Kriticism i simbolizm. Po povodu stoletija so dnja smerti Kanta. [Критицизм и символизм. По поводу столетия со дня смерти Канта] In: Abramov, A. I., Žučkov, V. A., eds. *Kant: pro et contra*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkoj Christianskoj gumanitarnoj akademii, s. 555–564. ISBN 978-5-88812-221-1.
- Bohun, M., 2008. *Oczyszczenie przez burze. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianofile wobec pierwszej wojny światowej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. ISBN 978-83-233-2493-5.
- Bohun, M., 2012. Nowa ontologia czy „prywatna metafizyka”? Kilka uwag na marginesie „syntezy krytycznej” Fiodora Stiepuna. In: Augustyn, L., Bohun, M., Czardybon, B., eds. *Postneokantyzm – ontologizm*. Kraków: Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 295–307. ISBN 978-83-62196-81-4.
- Ern, V. F., 1911. *Borba za Logos*. [Борба за Логос] Moskva: Puth, s. 97–652 – 98–206.
- Ern, V. F., 1991. Ot Kanta k Kruppu. [От Канта к Круппу] In: Ern, V. F.: *Sochineniya*. Moskva: Pravda, s. 308–318.
- Ern, V. F., 2005. Kritika kantovskogo ponyatiya istiny. [Критика кантовского понятия истины] In: A. I. Abramov A. I., Žučkov, V. A., eds. *Kant: pro et contra*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkoj Christianskoj gumanitarnoj akademii, s. 728–739. ISBN 978-5-88812-221-1.
- Ern, V. F., 2005. Sushchnost nemetskogo fenomenalizma. [Сущность немецкого феноменализма] In: Abramov, A. I., Žučkov, V. A., eds. *Kant: pro et contra*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkoj Christianskoj gumanitarnoj akademii, s. 740–749. ISBN 978-5-88812-221-1.
- Gollerbach, Y., 1994. Religiozno-filosofskoye izdatel'stvo Puth (1910 – 1919 gg.) [Религиозно-философское издательство Путь (1910 – 1919 гг.)]. *Voprosy filosofii*, 2, s. 123–165. ISSN 0042-8744.

- Golosovker, Y. E., 1963. *Dostoyevskiy i Kant. Razmyshleniye chitatelya nad romanom Bratya Karamazovy i traktatom Kanta Kritika chistogo razuma*. [Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума»] Moskva: Izdatelstvo akademii nauk SSSR.
- Golosovker, Y. E., 1987. *Logika mifa*. [Логика мифа] Moskva: Nauka. ISBN 978-5-98712-045-3.
- Kant, I., 1979. *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda.
- McLaughlin, P., Schlaudt, O., 2020. Kant's Antinomies of Pure Reason and the Hexagon of Predicate Negation. *Logica Universalis*, 1, s. 51–67. ISSN 1661-8297.

doc. Mgr. Ondrej Marchevský, PhD.

University of Prešov

Faculty of Arts

Institute of Philosophy

Prešov, Slovakia

ondrej.marchevsky@unipo.sk

ORCID ID: 0000-0002-3951-7053

Kant a utilitarizmus

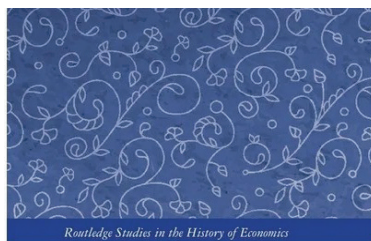
Vasil
Gluchman

University of Prešov

Hollander, Samuel: *Immanuel Kant and Utilitarian Ethics*. London & New York: Routledge, 2022, 210 s. DOI: 10.4324/9781003260981. ISBN: 978-1-032-19815-6.

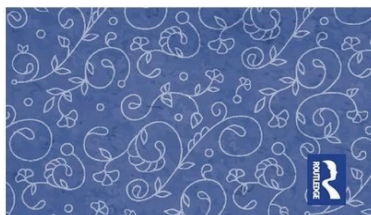
Kniha Samuela Hollanderu je jedným z ďalších pokusov hľadať „zmierenie“ medzi Kantom a utilitarizmom. Zaujímavé je pritom to, že tieto „zmierovacie“ pokusy neprichádzajú od kantovcov či neokantovcov, ale od utilitaristov či konzekvencialistov. Jedným z prvých pokusov o „zmier“ bola kniha Richarda Mervyna Hara *Moral Thinking: Its Levels, Methods and Point* (1981). Hare vo svojej koncepcii preskriptívneho kantovského utilitarizmu vychádzal z akceptovania Kantovej požiadavky univerzalizácie (zovšeobecnenia) našej vôle a našich maxím. Hare ju transformoval do požiadavky uplatnenia univerzalizability, teda

voliť naše konečné mravné hodnotenie alebo princíp spôsobom, ktorý by mal byť aplikovaný vo všetkých hypotetických prípadoch, v ktorých sa nachádzame. Efekt univerzalizability podľa neho viedol k nestrannej maximalizácii uspokojenia preferencií.¹ Zahrnutie nestrannosti (impartiality) ako aspektu univerzalizujúceho prístupu vytváralo podľa



IMMANUEL KANT AND UTILITARIAN ETHICS

Samuel Hollander



¹ Hare, R. M., 1981. *Moral Thinking: Its Levels, Methods and Point*. Oxford: Clarendon Press, s. 225–226.

neho predpoklady pre rovnaké posudzovanie racionálnych preferencií všetkých dotknutých subjektov, aby sme im pripisovali rovnakú váhu. Ide o jednu zo základných požiadaviek preskriptívneho kantovského utilitarizmu.² Hare videl podobnosť svojej koncepcie s Kantovou najmä vo formálnych aspektoch utilitarizmu, ktoré sa týkajú systému morálneho uvažovania.

Druhým veľmi zaujímavým pokusom o „zmier“ bola práca Davida Cummiskeya *Kantian Consequentialism* (1996). Cummiskey dospel k záveru, že kantovský konzekvencializmus možno zdôvodniť na základe toho, že

[R]espect for persons is more important than maximizing happiness. This version of consequentialism thus provides a justification for the common view-or at least the Kantian view-that preserving, developing, and exercising our rational capacities is more important than maximizing happiness. It is simply not acceptable to sacrifice the life or liberty of some in order to produce a net increase in the overall happiness. Kantian consequentialism is thus a *rational reconstruction* of the most central and influential aspects of Kant's moral theory.³

Cummiskeyov kantovský konzekvencializmus je kombináciou kantovského internalizmu a rozumnej ľudskej podstaty s utilitaristickou požiadavkou maximalizácie šťastia.

Na rozdiel od Hara a Cummiskeyho a ich prístupov k hľadaniu prienikov medzi Kantom a utilitarizmom či konzekvencializmom zastávam názor, že možno nájsť podobnosť medzi Kantovou etikou a neutilitaristickým konzekvencializmom napríklad v podobe jednej z jeho verzií, etiky sociálnych dôsledkov, a najmä vo vzťahu k hodnotám humánnosti a ľudskej dôstojnosti, ktoré zohrávajú v oboch koncepciách veľmi významnú úlohu.⁴

Pokiaľ ide o Hollanderovu knihu, treba konštatovať, že celá argumentácia o podobnostiach medzi Kantom a utilitarizmom je založená na Kantových *Prednáškach o etike* a spočíva na téze, ktorá sa často opakuje v knihe a týka sa jeho presvedčenia, podľa ktorého motívy a úmysly majú v utilitarizme prioritu pred aktuálnymi dôsledkami (s.

² Ibid., s. 214–215.

³ Cummiskey, D., 1996. *Kantian Consequentialism*. New York & Oxford: Oxford University Press, s. 4.

⁴ Gluchman, V., 2018. Kant and consequentialism (Reflections on Cummiskey's Kantian Consequentialism). *Studia Philosophica Kantiana: Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie*, 7(1), s. 26–27.

5–6, 7, 50, 78, 82, 132, 191 a mnohé ďalšie). Ako príklad možno citovať jeho tvrdenie, že

For the utilitarians, intention has priority over consequences such that, first, ethical merit remains intact if intention to enhance the public interest governs an action notwithstanding a negative outcome (assuming no fault of the agent) and, second, that without such intention a good outcome has no ethical value (s. 82).

Podobne na inom mieste Hollander uvádza, že

Within the strict ethical framework, intention has priority over consequences with respect to moral credit: First, where dutiful conduct yields positive results, no additional ethical credit is merited, because the intention was to obey a command to act in the interest of general welfare without that objective being of any concern to the agent. Second, should the outcome of a dutiful act be negative, provided that the failure is not attributable to the agent, there is no detracting from ethical credit since, again, what matters is his responding to the call of duty to enhance social welfare to the best of his ability without the response resulting from the agent's 'sympathetic' character (s. 191).

Na jednej strane treba uznať, že Hollander do debaty o podobnostiach medzi Kantovou etikou a utilitarizmom priniesol nový prvok, avšak na druhej strane je prioritou motívov a úmyslov pred aktuálnymi dôsledkami cudzorodá, čo nemá dostatočnú oporu v utilitarizme ani v konzekvencializme. Nesporne možno nájsť úvahy o význame motívov a úmyslov aj u utilitaristov alebo konzekvencialistov pri morálnom uvažovaní, rozhodovaní, konaní a hodnotení výsledkov a dôsledkov konania, ako napríklad u Georga Edwarda Moora,⁵ alebo v etike sociálnych dôsledkov. Ani v jednom prípade to však neznamená uznanie priority motívov a úmyslov pred aktuálnymi dôsledkami, motívy a úmysly skôr slúžia na detailnejšie rozlišovanie medzi morálnym a nemorálnym konaním na jednej strane alebo správnym a nesprávnym konaním na druhej strane. Pripísanie priority motívom a úmyslom pred aktuálnymi dôsledkami vo veľkej miere zbavuje konzekvencializmus i utilitarizmus jeho odlišnosti od iných etických teórií a stavia ich do radu s ostatnými intencionalistickými etikami, kam však v žiadnom prípade nepatria.

⁵ Moore, G. E., 1912. *Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Druhým významným momentom v Hollanderovom úsilí dokazovania, že neexistuje silný protiklad medzi Kantom a utilitarizmom, spočíva v jeho tvrdení, že Kant použil utilitarizmus s dôrazom na maximalizáciu šťastia ako doplnok k jeho požiadavke konania „z povinnosti“, ktorý je príliš náročný na realizáciu. V nadväznosti na to potom Kant podľa Hollandera formuloval miernejšiu požiadavku konania „v súlade s povinnosťou“ pokiaľ išlo o uskutočňovanie všeobecného šťastia. Rovnako aj túto tézu Hollander opakuje na mnohých miestach svojej knihy (s. 10, 12, 50, 108, 140, 150, 189 a i.). Svoje stanovisko Hollander opiera aj o teologický argument obsiahnutý v tvrdení svätého Pavla „nerobiť zlo, aby z toho mohlo vzísť dobro“, v ktorom podľa neho Kant stojí priamo na strane utilitarizmu (s. 7, 50, 78), a to aj v nadväznosti na jeho názor, že v utilitarizme má úmysel prednosť pred dôsledkami.

Potvrdením Hollanderovho príklonu k intencionalistickému vnímaniu utilitarizmu sú aj jeho tvrdenia, pokiaľ ide o negatívne dôsledky vyplývajúce z konania jednotlivca. Podobne ako v prípade Kanta alebo aj Kierkegaarda, u ktorých rozhoduje dobrý úmysel mravného subjektu pri hodnotení jeho konania,⁶ autor aj vo vzťahu k utilitarizmu dospel k záveru, že etická hodnota konania ostáva nezmenená bez ohľadu na jeho dôsledky, ak jeho cieľom bolo blaho spoločnosti, čím chcel mravný subjekt splniť svoju povinnosť. Platí to však za predpokladu, že negatívny výsledok nie je zavinený konajúcim jednotlivcom (s. 78).

V každom prípade ostáva nezodpovedaná otázka, ako možno hodnotiť konanie mravného subjektu, ktoré malo dobré motívy a úmysly, no pre vonkajšie okolnosti (teda nie jeho vinou) prinieslo negatívne dôsledky. Podľa Hollandera má také konanie svoju etickú hodnotu bez ohľadu na výsledok a dôsledky z neho vyplývajúce, čo považujem za sporné. Myslím si, že je vhodné použiť detailnejšie posudzovanie vzťahu medzi motívmi a úmyslami na jednej strane a dôsledkami na druhej strane, ako je to napríklad v etike sociálnych dôsledkov. V závislosti od motívov a úmyslov na jednej strane a miery prevahy negatívnych dôsledkov nad pozitívnymi na druhej strane v etike sociálnych dôsledkov možno rozlišovať nesprávne a neužitočné konanie v prípade dobrých motívov a úmyslov. V prípade zlých motívov a úmyslov možno hodnotiť takéto konanie ako nemorálne, neužitočné alebo odsúdeniahodné konanie.⁷

⁶ Martín, J. G., Rojas, A. M., Králik, R., 2021. The Kantian ethical perspective seen from the existential philosophy of Søren Kierkegaard's Victor Eremita. *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 11(1–2), s. 48–57.

⁷ Gluchman, V., 2001. Teória správneho v etike sociálnych dôsledkov. *Filosofický časopis*, 49(4), s. 633–654.

Obidve prezentované tézy Hollanderovej knihy sa vzťahujú na individuálnu etiku. Pokiaľ však ide o sociálnu etiku, Hollander dospel k záveru, že Kant dokonca akceptoval „existenciálny utilitarizmus“, čo sa podľa neho vzťahovalo na prípady ohrozenia existencie komunity a jej sociálnej štruktúry, pokiaľ išlo napríklad o trestanie, ale aj o blaho spoločnosti (s. xi, 10, 197, 200). Podľa Hollandera takýto Kantov postoj k utilitarizmu súvisel s jeho vnímaním etickej povinnosti „produkovať a podporovať najvyššie dobro na svete“, podporovať „všeobecné blaho“ a smerovať k „univerzálnemu cieľu šťastia“. Podpora vlastnej dokonalosti je v tomto kontexte chápaná ako prostriedok na dosiahnutie týchto cieľov. Uvedený Kantov postoj autor potom prezentuje ako plne v súlade s utilitaristickou etikou, najmä pokiaľ ide o podporu vzdelávania na ceste morálneho „pokroku“ (s. 5).

Napriek tomu, že s obidvoma hlavnými tézami prezentovanými v Hollanderovej knihe nesúhlasím, prípadne o nich mám pochybnosti, myslím si, že je to zaujímavé čítanie odrážajúce úsilie niektorých utilitaristov a konzekvencialistov spojiť určité pozitívne aspekty v uvedených etických teóriách. Je však zarážajúce, že rovnako sa o to neusilujú aj predstavitelia súčasného neokantovstva. Otázkou je, či nevidia alebo nechcú vidieť to, čo tam nachádzajú niektorí utilitaristi alebo konzekvencialisti, alebo či autori, snažiaci sa o „zmierenie“ medzi Kantom a utilitarizmom či konzekvencializmom, vidia u Kanta to, čo chcú vidieť, a domýšľajú Kantove názory do vlastných myšlienkových schém. Tieto otázky ponechám bez odpovede pre ďalšie historicko-filozofické skúmania.

Bibliografia

- Cummiskey, D., 1996. *Kantian Consequentialism*. New York & Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0195094534.
- Gluchman, V., 2001. Teória správneho v etike sociálnych dôsledkov. *Filosofický časopis*, 49(4), s. 633–654. ISSN, 0015-1831.
- Gluchman, V., 2018. Kant and consequentialism (Reflections on Cummiskey's Kantian Consequentialism). *Studia Philosophica Kantiana: Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie*, 7(1), s. 18–29. ISSN 2585-7673.
- Hare, R. M., 1981. *Moral Thinking: Its Levels, Methods and Point*. Oxford: Clarendon Press. ISBN 978-0198246602.

- Hollander, S., 2022. *Immanuel Kant and Utilitarian Ethics*. London & New York: Routledge. ISBN 978-1-032-19815-6.
- Martín, J. G., Rojas, A. M., Králik, R., 2021. The Kantian ethical perspective seen from the existential philosophy of Soren Kierkegaard's Victor Eremita. *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 11(1–2), s. 48–57. ISSN 2453-7829.
- Moore, G. E., 1912. *Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

prof. PhDr. Vasil Gluchman, CSc.
University of Prešov
Faculty of Arts
Institute of Ethics and Bioethics
Prešov, Slovakia
vasil.gluchman@unipo.sk
ORCID ID: 0000-0002-5778-8447

A Philosophy of Life: Kant on Happiness and Morality

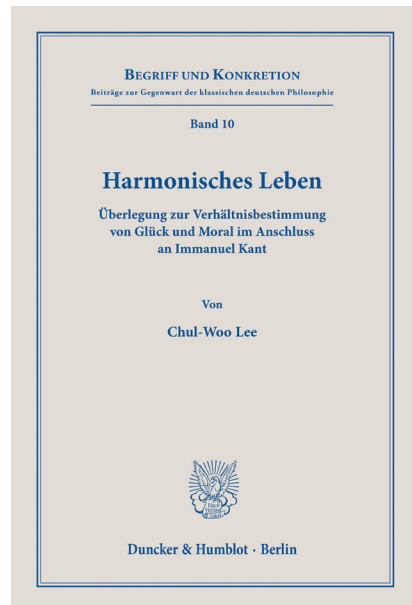
Brice D.
Cantrell

Charles University

Lee, Chul-Woo: *Harmonisches Leben. Überlegung zur Verhältnisbestimmung von Glück und Moral im Anschluss an Immanuel Kant*. Berlin: Duncker & Humblot, 2023, 324 pp. DOI 10.3790/978-3-428-58702-5. ISBN 978-3-428-18702-7.

Immanuel Kant succinctly defines happiness as the fulfillment of one's desires. Happiness is the satisfaction of our inclinations, even of pleasure and contentment. That much is clear. Less clear, however, is the role that happiness plays in Kant's discussion of moral ends and the highest good. Happiness can be understood as a natural end of our actions, but as a necessary and sufficient rational and moral end, things get more confusing when reading Kant. We can certainly understand happiness in natural terms, as the satisfaction of our practical needs, and it may be possible to understand the

origin of the concept of happiness in rational terms, but Kant, according to much research, seems to be quite adamant in distinguishing between happiness and virtue. The former concept refers to our awareness of a sense of bliss that accompanies us as we live our lives. However, this concept is often dependent on a particular time and place. What makes



me happy may not be the case for someone else. The second concept, that of virtue, is a condition of good will. Good will is the unique moral principle that chooses to use virtue for moral ends. Virtue thus implies an obligation that may well be different from our desire for happiness. According to Kant, these two concepts are often incompatible, and one of the central problems of moral philosophy is to make sense of this distinction. Fortunately, we now have a book by Chul-Woo Lee that helps to clarify Kant's understanding of happiness and the ultimate good based on virtue. Lee's original argument is that Kant presents autonomous moral action in terms of a dissonance-harmony thesis. That is, the relationship between happiness and morality is one of both dissonance and harmony. Through the doctrine of postulates, Kant attempts to unify happiness and morality. This is a doctrine "in which the possibility of realizing the harmonious unity of happiness and morality is secured by the existence of God and by the immortality of the soul as a condition of the self-responsible attainability of happiness" (p. 307). Nevertheless, Lee argues that Kant also emphasizes human autonomy insofar as we can believe that the consequences of moral action are very often happiness. Lee concludes that although happiness and virtue often coincide, there remains a distinct possibility that their paths will diverge in certain circumstances, and that therefore happiness is not sufficient for the highest good. The relationship between morality and happiness is therefore one of both harmony and dissonance.

I hope that Lee's book will soon be translated from German into English, as it deserves a wider audience that would benefit greatly from his presentation. The book consists of two chapters. The first deals with the question, "Whether and to what extent morality can lead to happiness?" This chapter serves to conceptually outline what Kant means by happiness, to offer some non-Kantian conceptualizations of happiness, and to introduce Lee's dissonance-harmony model of the highest good. Here we find one of Lee's central arguments. He writes that "Kant's dissonance-harmony conception of the highest good implies a comprehensive real empirical understanding of happiness, which is mediated and realized through application-oriented moral activities" (p. 80). Lee emphasizes the importance of this real empirical understanding of happiness by comparing Kant's thought with the respective Socratic and Aristotelian conceptions of happiness. In short, the Socratic understanding of happiness is a model based on the coincidence of morality and happiness. Lee argues that the Socratic critique of the Sophist view, which views the

relationship between morality and happiness amorally and skeptically, is correct. Socrates, however, argues that a morally good life is a happy life. Lee notes, however, that “even this Socratic view cannot be considered entirely correct, since morality is not a sufficient but only a necessary condition for the good life” (p. 29). Ultimately, the point of the book is to distinguish Kant’s own consideration of morality and happiness. The same is true of Lee’s discussion of Aristotle, who at first seems to be talking about the same thing as Kant, since both seem to be trying to find a way to understand the good life in terms of both physical and moral goods. In this sense, Aristotle “refers to the ‘harmonious’ unity of happiness and morality, which can be understood as a critical suspension of the Sophistic contradictory-incompatible and the Socratic identical-sufficient, accidental determination of the relationship between the two” (p. 50). Here Lee helps to clarify Kant’s critique of eudaimonia as a moral theory. The crux of Kant’s critique of eudaimonism, according to Lee, is Kant’s displeasure with happiness as a principle of moral action. That is, happiness is set up as the very principle of morality (p. 71). Since happiness is inherently a heteronomous concept, one that depends on time and place, it cannot serve as a universal principle of morality because it dissolves the difference between virtue and vice (p. 73). Lee is aware that Kant may have misunderstood what was a practical for a theoretical concept of happiness in terms of a principle for life by understanding eudaimonism in terms of egoism and hedonism. Nevertheless, “Kant wants to consider human happiness not only in terms of the foundation of morality, but also in terms of the existential significance of autonomous moral action” (p. 77). Here we see Lee’s thesis coming together. Although scholars commonly (mis)understand Kant’s opposition of happiness and virtue in terms of moral philosophy alone, Lee reminds us that there is a place for a discussion of Kant and morality when we begin to understand it in terms of an ethics of the good life, keeping in mind the highest good as the goal of autonomous moral action.

The second chapter of the book is much longer than the first and contains five sections that substantiate Lee’s harmony-dissonance model of happiness and morality. The first section examines Kant’s moral system in his “Lectures on Moral Philosophy” and asks why Kant seems to shift his position from the highest good to the principle of morality over time. Lee argues, however, that this is less of a shift than it first appears. The principle of morality, as an objective realization of virtue, also reveals a theory of the highest good (p. 94). Lee states that “it is a human task to live

according to the highest good. The moral philosophical consideration of the principle of morality, i.e., the objective realization of the moral good and the subsequent autonomous action, is the first and most important step toward the highest good” (p. 95). Lee develops this in the remainder of the first section of this chapter. The second section examines the justification of morality in terms of the relationship between good will and happiness. Lee shows that this relationship is conditional. Lee writes that “good will has not only an undifferentiated, purely dissonant relationship to happiness, but also a harmonious-intentional, ethically conditional relationship” (p. 150). In the third section, Lee presents “the moral-qualitative conceptualization of happiness as a consequence of the activity of good will mediated by the moral sense of respect” (p. 230). This is where Lee’s main thesis comes together, in that he is able to show that happiness does not simply coincide with virtue, nor is happiness incompatible with virtue, but that this relationship is understood by Kant to arise in the tension between the two. That is, moral happiness is not to be understood purely in terms of empirical self-satisfaction, but neither is happiness to be understood purely divorced from any practical consideration of the highest good. Theory and practice are conditionally related. The second chapter’s fourth section helps to clarify this dialectical relationship in terms of the highest good, which, according to Lee, is a philosophically inclusive concept of happiness. In his own words, “To this end, I have above all interpreted the highest good as a philosophically inclusive concept of happiness, in which morality functions as a necessary condition for happiness - as the object of an indirect duty and as a consequence of moral action” (p. 256). In the second half of this section, Lee shows how Kant’s postulates of freedom, immortality, and the existence of God help clarify Kant’s exposition of autonomous morality. He references the postulates in the following way:

- (i) The postulate of freedom secures the objective reality of the existence of the moral world acting through the moral law. (ii) The postulate of the immortality of the soul points to the ethical implication that the autonomous moral action within physical time is reified by its supratemporal effect, so that the realization of the highest good basically refers to the moral activity of the autonomous subject of action. (iii) The postulate of the existence of God is about the divine wisdom that leads to the highest good through the moral law (pp. 302–303).

The chapter's final section serves as the book's conclusion and provides a clear exposition once again of Lee's central thesis.

Lee's book is a welcome and unique contribution to the debate over Kant's understanding of happiness and virtue. Lee clearly understands that Kant's examination of human morality is ultimately not simply a philosophical theory based on a principle, but a practical application of principles based on reason. In other words, Kant's moral philosophy can be understood as a philosophy of life. I am convinced that this book will help to challenge scholarship that ignores or downplays Kant's readings of happiness. Moreover, Lee pays more attention and takes more seriously than most how Kant's doctrine of postulates serves to include happiness as part of Kant's moral philosophy. Lee clearly shows how the relationship between the realization of the highest good and autonomous moral action is established. Thus, for Lee, Kant remains the philosopher of human freedom. For Kant, the doctrine of postulates "cannot be addressed directly in eudaimonistic ethics, but rather within the framework of autonomous ethics of the will or maxims, the highest good functions not as a moral principle, but rather as a point of orientation in life that points to the comprehensive ethical attitude of a human agent" (p. 303). In other words, Lee shows how Kant's postulates orient and guide human action toward the highest possible good, and how this, in turn, makes room for an integration of happiness and morality.

Lee's monograph is not without its problems, but I believe that these problems do not detract too much from the book. For one thing, the book is a bit bloated. Lee repeats himself too often where he could have simply added to his argument without having to repeat his previous points. Nevertheless, the German of the book is impeccable and easy to read. Lee certainly engages with Kant's texts, but close readings of his moral writings are surprisingly sparse. However, this could be explained by the fact that this is a book for those who are already well versed in Kant. Probably the most controversial point in Lee's argument is his use of Kant's doctrine of postulates. I imagine that such objections will fall into three commonly expressed areas, although I will leave it to Kantian scholars to determine for themselves whether such criticisms are appropriate today in light of Lee's presentation. The first criticism is one that Lee recognizes and addresses: the fact that the concept of happiness, being empirical, has no place in pure practical reason. Lee addresses this insofar as he recognizes that Kant doesn't derive the

highest good and its associated happiness from the moral law, but that the highest good arises from the self-reflection of a finite human being in light of his ability to follow the moral law in light of the theological postulates. Second, if it is true that the basis of moral need is one's desire for God as articulated in the postulates, then it becomes problematic to argue from this need to a universal moral law. Third, it could be argued that belief in God is utterly impossible within Kant's critical system, since we are always redirected to empirical reality. God is beyond this reality and, consequently, without meaning. At best, we approach God apophatically. These are all familiar and even contemporary objections to Kant's use of the postulates, but objections that Lee is aware of and, as noted, addresses.

Again, one hopes that Lee's comprehensive and thorough study of Kant's moral philosophy will be translated into English sooner rather than later, so that this important and original work will be available to the widest possible audience. It is a very readable and absorbing book. I learned a great deal from working through it, and I thank the author for this thoughtful and thorough exposition. I highly recommend it.

Brice D. Cantrell

Charles University
Faculty of Humanities
Department of Applied Ethics
Prague, Czech Republic
Email: bdcantre45@gmail.com
ORCID ID: 0009-0004-9651-044X

O kantovskom večnom mieri

Peter Kyslan

University of Prešov

Filozofia nemá zbrane. Filozofii nie sú cudzie spory, ale vyhýba sa otvoreným konfliktom. Možno povedať, že je pacifistická. Známy spis a nemenej známy ideál nemeckého filozofa Immanuela Kanta priťahuje pozornosť od svojho vzniku – *K večnému mieru* je satirický titul dôležitého Kantovho malého spisu, ktorý vzbudzuje záujem aj dnes. Pozornosť v kontexte práva a diplomacie zaujíma predovšetkým filozofický a interdisciplinárny diskurz súčasnej globálnej reality v zrkadle kozmopolitného mierového ideálu a tiež riešenia vojnových konfliktov a napätí.

V dňoch 9. a 10. novembra 2023 sa v českom meste Ústi nad Labem konala medzinárodná vedecká konferencia Perpetual Peace Project (PPP). PPP je filozofický projekt, ktorý spoluzaložil americký profesor Gregg Lambert zo Syracuse University v USA. Hlavnou myšlienkou aktivít projektu bola redefinícia a aktualizácia Kantovho odkazu v zmysle širšej interdisciplinárnej diskusie s dôrazom na problematiku „večného mieru“.

Filozofické podujatie na Filozofickej fakulte Univerzity Jana Evangelistu Purkyně v Ústi nad Labem (UJEP) o kantovskom mieri spojilo odborníkov z rôznych krajín (Česká republika, Slovensko, Poľsko, Dánsko, USA a Južná Kórea) a originálnym spôsobom umožnilo spoludiskutovať historickým odborníkom na filozofiu Kanta, teoretikom politickej filozofie a filozofom pedagogiky, filozofickým antropológom a sociálnym filozofom. Na pozadí filozofie Kanta a v zmysle ideovej túžby po mieri sa reflektovali témy ako vojna, nepriateľ, utečenec, ekofilozofia, umelá inteligencia, anarchizmus, globalizácia, hospitalita, výchova a pod.

Organizátori z Katedry filozofie a humanitných štúdií podujatie nazvali *Re-Designing the Conditions of Universal Hospitality: Who is the Enemy?* a pre realizáciu zvolili formát workshopov, aby vytvorili otvorený a tvorivý priestor pre myslenie všetkých zúčastnených. Podujatie otvorila hlavná organizátorka Michaela Fišerová z hosťujúcej univerzity a následne uviedla plenárnu prednášku *The Aporetic Promise of Peace*. Príspevok vysvetľoval spôsob, akým kantovský sľub večného a univerzálneho ľudského priateľstva

podmieňuje politickú predstavivosť.

Ďalší priebeh konferencie bol rozdelený do workshopov. Prvý workshop niesol názov *Moving Away from Kant's Perpetual Peace?*. Úvodný príspevok Davida Peroutku z domácej univerzity v Ústi nad Labem s názvom *The Defensive Nature of Just War* zdôraznil myšlienku Kantovho nezasahovania do konfliktu, ktorá nás môže inšpirovať, aby sme sa kriticky pozreli na spôsob, ako sa v dnešnej spoločnosti bežne chápe pojem „obrana“. Sandra Zákutná z Prešovskej univerzity v Prešove v príspevku *The Role of Education in Kant's Project of Perpetual Peace* inšpirovala k úvahám a otázkam o výchove, ktorá sa podľa Kanta dá dosiahnuť len kozmopolitným spôsobom. V príspevku *Kant's Hospitality from Today's Perspective* sa Peter Kyslan z Prešovskej univerzity v Prešove pýtal na oprávnenosť a uplatniteľnosť Kantovej podmienky hospitality v čase vojny. V nasledujúcom príspevku *Perpetual Democratic Peace?* sa Martin Šimsa z UJEP v Ústi nad Labem pýtal, či je možné aplikovať Kantove podmienky pre večný mier na súčasnú liberálnu demokraciu, aj keď boli navrhnuté pre kantovský republikanizmus a Kant demokraciu neuznával.

Druhý workshop niesol názov *Peace as a Powerful Paradox* a svoju pozornosť z dejinnej analýzy preniesol na problematiku moci, násilia a nepriateľa. Prvý príspevok tejto sekcie *Enlarging the Scope of Peace: The Embodied Struggle for Survival as a Path for a Peaceful Eco-Hospitality* predniesla Cristina Maria Vendra z UJEP v Ústi nad Labem a venovala sa ekologickým aspektom mieru. Cieľom prezentácie bolo diskutovať o koncepte ekologického mieru ako komplementárneho s konceptom ekologickej pohostinnosti. Dominik Klucsár zo Slovenskej akadémie vied sa v príspevku *Perpetual Tension: Rebellion and its Limits* pokúsil skúmať rebéliu ako filozofický problém vo vzťahu k myšlienke večného mieru, vychádzajúc z Bakunina a Camusa. Príspevok *Refracted Life of a Human Being. The Situation of the Refugee* predstavila Jaroslava Vydrová zo Slovenskej akadémie vied, v ktorom sa na pozadí filozofie Helmutha Plessnera zamýšľala nad miestom utečenca a prisťahovalca a ich skúsenosťami s neistotou, stratou domova, stratou príbuzných ako aj novým nepriateľstvom. Druhý workshop uzatvoril Peter Šajda taktiež zo Slovenskej akadémie vied s príspevkom *Working for Peace during Conflict: Political and Existential Ways of Limiting Entity*. V príspevku sa venoval reflexii filozofického odkazu Carla Schmitta, ktorý predstavil rozlíšenie priateľ/nepriateľ ako základné kritérium politickej sféry. Poukázal aj na to, že politický nepriateľ sa v mnohých aspektoch líši od osobného nepriateľa.

Na záver prvého dňa konferencie vystúpil špeciálny hosť z Južnej Kórey Alex Taek-Gwang Lee. Prezentoval videoukážku, v ktorej koncom februára 2012 spolu s Greggom Lambertom cestovali na hranicu so Severnou Kóreou. Po spomínaní venoval pozornosť širšej analýze kórejského konfliktu a možností mierových riešení v príspevku *Revisiting the D. M. Z.*

Druhý deň konferencie PPP otvoril s plenárnou prednáškou *Kant and Hegel on War and Peace* špeciálne pozvaný prednášajúci Jiří Chotaš z Českej akadémie vied. Chotaš mapoval Kantovo uvažovanie o vojne a mieri s dôrazom na jeho dielo *Metafyzika mravov* a hľadal paralely a rozdiely medzi Hegelovou Realpolitik. Po tejto prednáške nasledovala hlavná prednáška Krzysztofa Skonieczného z Univerzity vo Varšave. Téma *War, Peace and „Human Nature“: Remarks on a Limit of Political Imagination* prehodnocovala Kantovu myšlienku vojny ako prejavu prirodzeného stavu. Pre samotného Kanta hrá príroda ambivalentnú úlohu a v konečnom dôsledku vedie ľudské bytosti k mieru napriek ich sklonu k vojne. Krzysztof Skonieczny reflektoval tento problém z perspektívy Freudovej psychoanalýzy a súčasnej evolučnej psychológie, pričom obe predstavujú variácie na argument „vojna je prirodzená“.

V poradí tretí workshop konferencie s názvom *Lacking Conditions for Peace* otvorila Iwona Janicka z univerzity v dánskom Aarhuse s príspevkom *Coarticulations: Towards a Politics of Cohabitation*. Venovala sa problematike spolunažívania ľudí a neľudí. Do nových diskusií navrhovala termín „koartikulácia“, ktorý opisuje proces vzájomnej zrozumiteľnosti medzi človekom a nečlovekom a vzájomného uschopňovania novými spôsobmi. Jan Bierhanzl z Českej akadémie vied predstavil príspevok s názvom *Nonviolence and the Possibilities of a New Political Imaginary in Wartime*. Autor predstavil etické argumenty proti legitímnosti násilnej sebaobrany, ako ich sformulovala Judith Butler v knihe *The Force of Nonviolence*. Bierhanzl si kládol otázku, či je možné preniesť radikálnu požiadavku nenásilia zo vzťahov jednotlivcov a komunít na úroveň medzinárodných vzťahov bez páchania epistemického imperialismu alebo epistemicky nespravodlivého pacifizmu. Nasledujúci príspevok s názvom *Cosmopolitanism and Globalization – Appadurai's Perspective on Cosmopolitanism* predniesol Vít Pokorný z UJEP v Ústi nad Labem. Vo svojom príspevku sa pokúsil preskúmať komplexný vzťah medzi kozmopolitizmom a globalizáciou. Pozornosť venoval kozmopolitnému ideálu a globálnej praxi. Autor sa zároveň pokúsil odpovedať na otázky, či kozmopolitizmus umožňuje informačnej spoločnosti vytvárať nové

multiplicity v rámci globálneho prepojenia s ostatnými, alebo či nové médiá podnecujú nebezpečný proces globálnej homogenizácie.

V príspevku *Notes from the Field: On Designing Perpetual Peace Pedagogy*, ktorého autormi boli Adam Nocek a Gabriela Baka, prvý menovaný predstavil dôležitý rozmer kozmopolitizmu – pedagogiku – a realizoval ho vo forme interaktívneho workshopu, ktorý aktivizoval všetkých účastníkov. Tento workshop bol kombináciou prednášky a experimentu so zameraním na rozvoj didaktických postupov vyučovania filozofie.

Záverečné vystúpenie patrilo spoluzakladateľovi PPP a hlavnému iniciátorovi podujatia na univerzite v Ústi nad Labem Greggovi Lambertovi zo Syracuse University v USA. V prednáške *Who is the Real Enemy?* venoval pozornosť Kantovmu pojmu nepriateľstvo a inicioval zaujímavú a podnetnú diskusiu. V príspevku analyzoval predovšetkým Kantov pojem nepriateľstvo. Ďalej analyzoval predovšetkým šiesty a posledný predbežný článok Kantovho spisu, ktorý načrtáva právnu podmienku, ktorá musí predchádzať akémukoľvek budúcemu nadviazaniu mierových vzťahov medzi národmi podľa ustanovenia, že „žiadny štát počas vojny nedovolí také akty nepriateľstva, ktoré by posilnili vzájomnú nedôveru“.

Záverečnou časťou druhého dňa a celého podujatia bol tzv. okrúhly stôl, za ktorým sa všetci účastníci zhodli na význame a prínose zrealizovaných workshopov a vyjadrili zámer pokračovať v širokých filozofických a interdisciplinárnych diskusiách o večnom mieri, hlavne v súvislosti s vojnami a konfliktmi, ktoré v súčasnosti prebiehajú.

doc. Mgr. Peter Kyslan, PhD.

University of Prešov

Faculty of Arts

Institute of Philosophy

Prešov, Slovakia

peter.kyslan@unipo.sk

ORCID ID: 0000-0003-4140-6536

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