

SOCIÁLNE DÔSLEDKY¹ KANTOVEJ ETIKY

L'UBOMÍR BELÁS, Katedra filozofie FF PU, Prešov

BELÁS, L.: Social Consequences of Kant's Ethic
FILOZOFIA 60, 2005, No 4, p. 254

The paper focuses on that part of Kant's philosophical legacy, which is represented by his ethical reflections and their ethical consequences. The main objective of the paper is a *polemic* against some value positions (formality, the lack of content, general character and the lack of concreteness) connected with Kant's ethic. The paper examines mainly the following problems: the principle of the autonomy of will, imperatives and the phenomenon of human nature. Judging the social application of Kant's ethic the author considers first its historical-dynamic form, which is presented mainly by means of the analysis of Kant's reflections oriented on the pre-suppositions of the establishment of civic society.

Vo svojom prvom znamenitom kritickom stvárnení *praktickej* filozofie v diele *Základy metafyziky mravov* pripomenul Kant *staré* členenie filozofie na tri vedy: fyziku, etiku a logiku ([2], 9). Etika ako materiálna filozofia mu predstavuje *náuku o mravoch*. Kant pripúšťa, že môže mať zložku empirickú i racionálnu. Prvou je *praktická antropológia* a druhou *morálka* vo vlastnom slova zmysle. Takto Kant dotvára svoju dôležitú myšlienku z *Kritiky čistého rozumu*, v ktorej deklaruje *primát* praktického rozumu nad teoretickým a súčasne nadväzuje na myšlienku starých filozofov preferujúcu ľudské konanie pred poznávaním. *Praktické* zameranie filozofie nachádza široké uplatnenie najmä v myslení 18. storočia. Voltaire vo svojom *Filozofickom slovníku* konštatuje: „V staroveku niet jediného filozofa, ktorý by neposlúžil ľudom príkladmi cnosti a morálnym poučením. Všetci sa mohli myliť v oblasti fyziky, ale tú tak málo potrebujeme v praktickom živote, že filozofi by sa bez nej zaobišli. Celé stáročia trvalo, kým ľudia spoznali časť zákonov prírody. Ale múdre mu stačí jediný deň, aby spoznal povinnosti človeka.“ ([3], 99) A jeho *filozofický rival* J. J. Rousseau *racionalizoval* oblasť *základných právd* a sústredil sa predovšetkým na *zásady konania* ([4], 314), aby mohol splniť svoje poslanie tu na *tejto zemi*. V naznačenom smere možno konštatovať, že osvietenstvo, to je skutočne *kritické myslenie s praktickým zámerom* ([5], 13).

Bol to práve *ženevský občan*, ktorý svojimi názormi v podstatnej miere ovplyvnil Kanta a dal *nové smerovanie* jeho filozofickým úvahám. V súvislosti s posudzovanou témou má zásadný význam hodnotenie E. Cassirera. Podľa neho Rousseau ovplyvnil základy Kantovej etiky nielen obsahovo a systematicky, ale predovšetkým „sformoval jej jazyk a štýl“ ([6], 33). Kant na rozdiel od mnohých svojich súčasníkov v Rousseauovi videl **obnoviteľa práv ľudstva**. Filozofický dôraz francúzskeho mysliteľa na úctu k človeku, jeho slobodu a dôstojnosť predstavoval mohutnú

¹ Tento problém nastolil I. S. Narskij v súvislosti s analýzou problematiky uplatnenia kategorického imperatívu vo svojej práci *Zapadnoevropejskaja filosofija XIX veka* ([1], 225).

humanistickú výzvu adrsovanú európskemu mysleniu. Kant sa jej zmocnil jednoznačne. Sám skonštatoval, že Rousseau ho usmernil a pod jeho vplyvom sa začal učiť vážiť si človeka. Na svojom učiteľovi Kanta upútalo predovšetkým to, že odkryl *prírodnosť* ľudí samotných, ktorá bola skrytá pod mnohotvárnosťou podôb, ktoré prijali. Postupne aj on začal skúmať človeka, a nasledujúce vyjadrenie možno chápať tiež ako ocenenie Rousseaua: „V náuke o cnosti zvažujem historicky a filozoficky vždy to, čo sa *deje*, predtým, než poukážem na to, čo sa diať *má*, a tak ozrejším metódu, podľa ktorej musíme študovať človeka. Nie však človeka zdeformovaného premenlivou podobou, akú mu vtlačí náhodný stav a ktorého v tomto stave takmer vždy nesprávne posudzovali dokonca aj filozofi, ale pretrvávajúcu podstatu (Natur) človeka a jej osobité miesto v stvorení, aby sa ukázalo, aká dokonalosť mu zodpovedá v stave *divošskej* a aká v stave *múdrej* prírodnosti, a čo je naproti tomu návodom jeho správania, keď sa snaží dosiahnuť až na najvyšší stupeň fyzickej alebo morálnej dokonalosti, pričom prekračuje hranice oboch týchto prírodností a od oboch sa viac alebo menej odkláňa. Táto metóda mravného skúmania je skvelým objavom našich čias a klasici ju vo všetkých súvislostiach vôbec nepoznali.“ ([7], 111) V Kantovom filozofickom vývoji nastáva teda fundamentálna zmena; nie príroda, veda, ale problém človeka a jeho určenia je postupne tematizovaný ako centrálny v jeho úvahách. Od Rousseaua preberá ideu ľudskej dôstojnosti. Dôležité je to, že už tu sa objavuje kľúčový pojem jeho etiky, ktorým je sloboda. Taktiež je tu stanovená otázka samostatnosti, autonómie človeka, jeho nezávislosti. „Človek, ktorý závisí od druhého, už nie je človekom, svoje meno stratil a stal sa vlastníctvom iného,“ prehlasuje Kant.

Entuziazmus vo vzťahu k zákonu ako všeobecnému názoru preniká všetky politické spisy a náčrty Rousseaua. Dôraz kladený na *silu a dôstojnosť zákona* je tým, čo označuje jeho politiku a etiku ([8], 351), a v tomto smere sa stal *predchodcom Kanta a Fichteho*. Na závažný moment z hľadiska utvárania Kantovej etickej koncepcie upozornil M. Sobotka, poukazujúci na rousseauovskú² provenienciu etických momentov *autonómie a sebaobmedzenia* ([10], 11), ktoré u Kanta nadobúdajú *povznesenejší charakter*.

Akcentujúc imanentnú teleológiu Kantovho filozofického vývoja možno konštatovať, že etika predstavuje hlavnú časť jeho odkazu. Pri otázke človeka, predpokladov a možnosti posudzovania jeho konania je v nej kladený dôraz na nepodmienené, a týmto spôsobom sa stáva výrazom hľadania a stanovenia *objektívne platných a všeobecne záväzných princípov*, pravidiel a predpisov ľudskeho mravného konania v oblasti *praxe, túžby a činov*. Takto vymedzená etika má *normatívne ideálny charakter* ([11], 24). Kantovou *kriticko-praktickou* ambíciou bolo prekonanie takých etických koncepcií, ako boli predovšetkým *eudaimonizmus, rozumný egoizmus a utilitarizmus*. Kantova etika sa zameriava síce na subjekt, na individuum, avšak – ako upozorňuje G. Funke – pri jej zdôvodnení nemá „subjektivizmus jednotlivca a despotizmus skupín žiadne miesto“ ([12], 40). To je podľa neho aktuálne ešte i dnes, a preto formuluje svoju požiadavku: *Subjekt, konaj objektívne!*

²Vo svojej *Spoločenskej zmluve* usiluje Rousseau o vymedzenie podstaty *pravého sociálneho zväzku*. Hľadá „takú formu *zdruzenia*, ktoré by spoločnou silou bránilo a ochraňovalo osobu a majetok každého člena, v ktorom by každý počúval iba seba samého, i keď sa zlúči so všetkými, a zostal slobodným ako predtým“ ([9], 227).

Kantova etika bola – prostredníctvom svojej humanity, univerzálnosti – pozitívne prijatá, nadobudla značný vplyv a, ako zdôraznil Cassirer, „bezprostredne a konkrétne zasiahla do života národa a doby a dala mu nový smer“ ([13], 288), ale na druhej strane sa tiež objavili i kritické hodnotenia, poukazujúce na jej *absolútnosť, formalizmus, dualizmus, rigorizmus*. Mnohí kritici upozorňovali na jej *nedostatky*, ktorými sú všeobecnosť, nekonkrétnosť, prázdnota, bezobsažnosť Kantových základných *morálnych* princípov, predpisov, rád a odporúčaní. Myslím, že je potrebné pokúsiť sa *kriticky sa vyrovnat'* s týmito názormi, a toto vyrovnanie sa musí zakladať jednak na jeho základných prácach a *filozoficko-praktické* názory v nich stanovené sa musia dopracovať, precizovať aj prostredníctvom iných (najmä *antropologicko-dejinných a sociálno-politických*) častí Kantovho filozofického odkazu.

Pristupujúc k fundamentálnym problémom ľudského konania formuluje Kant svoju základnú východiskovú pozíciu takto: „Úlohou kritiky praktického rozumu vôbec je teda zabrániť tomu, aby si empiricky podmienený ľudský rozum nárokoval byť jediným určovateľom vôle.“ ([14], 34, 35) Tak sa Kant – prekonávajúc doterajšie etické názory – usiluje o stanovenie pravých (čistých, rozumových, objektívnych, univerzálnych, všeobecných, nepodmienených, záväzných), zmyslovosťou *neskalených* ([15], 57) dôvodov (*určovateľov chcenia*) nášho konania, ktoré by mohli ašpirovať na hodnotu **mravnosti**. Kantovi ide o etiku orientovanú na **ideál**, nezávislý od všetkých ľubovoľných stimulov.

Vychádzajúc z uvedeného je potom jasné, že *autonómia vôle* ako uspôsobenosť *vôle, ktorou si je sama sebe zákonom*, predstavujúca *najvyšší princíp mravnosti* ([1], 69), je **základným pojmom** Kantovej etiky. Tento motív rozvíja Kant v § 8 prvej knihy *Analytiky čistého praktického rozumu* pojednávajúcej o **zásadách**. Kant tu stanovuje: „*Autonómia vôle* je jediným princípom všetkých morálnych zákonov a im primeraných povinností, kým každá *heteronómia vôle* nielenže nevytvára nijakú záväznosť, ale naopak, je proti jej princípu i proti princípu mravnosti vôle.“ ([14], 55) Jediný princíp mravnosti spočíva totiž – zdôrazňuje Kant – v **nezávislosti** od akejkoľvek matérie zákona čiže od *žiadaného objektu*. Súčasne musí byť vôľa určená i všeobecnou *zákonodarnou formou*. „*Oná nezávislosť*“ – pokračuje Kant – „je však slobodou v *negatívnom* zmysle, zatiaľ čo toto *vlastné zákonodarstvo* čistého a ako takého praktického rozumu je slobodou v *pozitívnom zmysle*.“ ([14], 55) V tejto súvislosti potom morálny zákon nepredstavuje nič iné, než autonómiu čistého rozumu čiže *slobody*. Ak vôľa poslúcha **popud** alebo **náklonnosť**, potom si nedáva zákon, ale iba *predpis* na rozumové poslúchanie *patologických zákonov* – dodáva. V *Základoch* však naznačuje inú cestu vedúcu k stanoveniu princípu *autonómie vôle*.

Podľa Kantovho hlbokého presvedčenia aj ten *najobyčajnejší um* celkom ľahko a bez váhania pochopí, čo musí robiť podľa *princípu autonómie vôle*. Čo však treba robiť za predpokladu heteronómie vôle, to je ťažké, pretože v tomto prípade sa vyžaduje *znalosť sveta* ([14], 59). Tu vystupuje po popredia *antropologický* faktor alebo, vyjadrené *prakticko-morálnym* jazykom Kanta, *krehkosť a nekalosť ľudskej prirodzenosti* ([2], 31). Jej určovanie – pripúšťa Kant – „však nepatrí do kritiky praktického rozumu vôbec, ktorá má úplne rozvieť iba princípy možnosti, rozsahu a hraníc tohto rozumu bez zvláštneho zreteľa na ľudskú povahu“ ([14], 28). Vymedzenie ľudskej prirodzenosti je potrebné hľadať v iných oblastiach Kantovho dedičstva. *Znalosť sveta* je podľa Kanta „tým, čo slúži na to, aby sa všetkým inak nadobudnutým vedám a schopnostiam

zabezpečil *pragmatický* zreteľ, čím sa stávajú použiteľnými nielen pre školu, ale aj pre život, a takto je vyzretý mládenec uvedený na javisko svojho určenia, totiž do sveta ([16], 26). Podľa Kanta sa tu objavuje *dvojodborové pole*, o ktorom je potrebné podať aspoň predbežný náčrt, aby bolo možné usporadúvať podľa istých pravidiel *všetky budúce skúsenosti*. Predmetnú oblasť *znalosti sveta* predstavujú potom *príroda a človek* ([16], 26). Tie musia byť posúdené *kozmoľgicky*. Nie podľa toho, čo ich predmety obsahujú v jednotlivých *zvláštnostiach* (fyzika, empirická veda o duši), ale je potrebné zaznamenať ich vzťahy v celku, v ktorom sú a v ktorom zaberajú svoje miesto. Prvú *výučbu* Kant nazval *fyzická geografia*, druhú *antropológia*. Ak sa pozrieme na tento problém z hľadiska Kantovho ideového dynamizmu, ukáže sa, že u neho začínajú prevládať *antropologicky* orientované skúmania. Tie sú v *syntetickej* podobe zachytené v jeho *Antropológii*.

Kant v uvedenom diele konštatuje, že úspechy v kultúre môžu byť *škou pre človeka* a ich skutočným cieľom je využívať v živote nadobudnuté poznatky a zručnosti. No najdôležitejším predmetom vo svete, v súvislosti s ktorým sa môžu tieto vedomosti použiť, je *človek* ([17], 399), pretože on predstavuje pre seba posledný účel. Skutočne – pokračuje Kant –, poznanie rodových zvláštností ľudí ako pozemských bytostí, obdarených rozumom, si zvlášť vyžaduje pomenovanie *znalosť sveta*, odhliadnuc od toho, že človek predstavuje iba časť výtvorov Zeme. Viedu týkajúcu sa *poznania človeka* a jej výklad v *systematickej podobe (antropológia)* je možné predstaviť z hľadiska *fyziológického*, alebo *pragmatického* ([17], 399).³ Kant upozorňuje na to, že antropológiu ako *znalosť sveta* možno nazvať *pragmatickou* len v prípade, že študuje človeka ako *občana sveta* ([17], 400). Poznanie napr. ľudských rás, vytvorených *hrou sil prírody*, nie je pragmatickým, ale iba *teoretickým* poznaním sveta. Pre skúmanie *ľudskej prirodzenosti* z hľadiska *etického* má zásadný význam Kantovo skúmanie *egoizmu*, osobitne jeho charakteristika *morálneho egoistu*.

Fenomén *ľudskej prirodzenosti*, a najmä jeho postupné tpežlivé skúmanie a precizovanie predstavuje základnú *konstantu* podmieňujúcu typickú *zvláštnosť* Kantovej etickej koncepcie. Pokúsim sa to doložiť prostredníctvom problematiky podstaty *imperatívov*, ktorá predstavuje *jadro* jeho prakticko-morálnej filozofie.

Podľa Kanta sú ľudia z hľadiska svojej *empirickej prirodzenosti* viac zlí než dobrí, lebo ich *zvierací egoizmus* ich často nabáda na ničomníctvo, zákernosť, túžbu po moci, majetku, nehľadiac na prítomnosť tendencie k družnosti a vlôh smerujúcich k humanizmu a osobnej dôstojnosti. V tejto súvislosti Kant naznačuje protirečenie, keď píše, že „v ľudskej povahe existuje istá necnosť, ktorá však napokon ako všetko, čo pochádza z prírody, musí obsahovať dispozície pre dobré účely“ ([19], 452). Ale sú to iba dispozície, nič viac. Záleží iba od samotného človeka, ako sa prejaví, pretože ako samoučel – so všetkým, čo k tomu prináleží – môže ašpirovať na pozíciu *mravnosti a dobra*.

Kantova etika prináša so sebou akúsi *dvojznačnosť*. Na jednej strane *neodvolateľne tvrdí*, že „empirizmus od koreňa kynoží mravnosť v zmyslení (lebo v ňom, a nie iba v konaní je vysoká hodnota, ktorú si ľudstvo môže a má mravnosťou získať“ ([14], 91),

³ *Pragmatická antropológia* skúma človeka ako *slobodne konajúcu bytosť*; Kant tu teda nadväzuje na určenie človeka obsiahnuté vo svojom programovom filozoficko-dejinnom spise *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle* ([18], 60).

a podkladá jej namiesto povinnosti *empirický záujem*. Všetko, čo je empirické – pokračuje Kant –, je „aj nanajvýš škodlivé pre čistotu mravov“ ([2], 53); a napokon prehlasuje, že empirické princípy nemôžu byť *základom morálnych zákonov*. V nadväznosti na Rousseauovu kritiku mnohých osvietenecov prichádza k záveru, podľa ktorého čím viac sa „kultivovaný rozum oddáva zámerom vychutnávať život a blaženosť, tým viac sa človek vzdďaľuje od pravej spokojnosti“ ([2], 19). Na druhej strane sa vyjadruje *omnoho opatrnejšie*. Dokonca *pripúšťa*, že „blaženosť a nekonečne užitočné následky vôle určované sebaláskou môžu... dozaista slúžiť ako celkom primeraný typ pre mravné dobro, aj keď s ním nie sú totožné“ ([14], 90). Čistý praktický rozum – uvažuje Kant ďalej – „sebalásku iba *potláča*, keďže ju ako prirodzenú a ešte pred morálnym zákonom v nás pôsobiacu obmedzuje len na; podmienku zhody s týmto zákonom, potom sa nazýva *rozumnou sebaláskou*“ ([14], 93). Treba však dodať, že Kantovým hlavným zámerom pri budovaní etiky je predovšetkým obmedziť tieto egoistické sklony *našej prirodzenosti*, a teda i zúžiť oblasť ich pôsobenia. Uvedená *dvojnásobnosť* potom u neho vyúsťuje do jeho učenia o imperatívoch a prejavuje sa i v jeho názoroch na vzťah *legálnych a morálnych činov*.

Zavedenie imperatívov Kant zdôvodňuje tvrdením, že „sú len formulami na vyjadrenie vzťahu objektívnych zákonov chcenia vôbec k *subjektívnej nedokonalosti vôle* tej či onej rozumnej, napríklad ľudskej vôle“ ([2], 40). *Imperatív* samotný stanovuje takto: „Predstava objektívneho princípu, pokiaľ je pre vôľu donucujúci, nazýva sa príkaz (rozumu) a formula príkazu sa nazýva *imperatív*.“ ([2], 39) *Donucujúce pravidlo* či predpis môže nabádať, viesť k činom určitého typu. Tieto môžu byť – podľa Kanta – na základe bezprostredného *motívu* alebo *určitej pohnútky* hodnotené ako *legálne* alebo *morálne*. Kantovým hlavným zámerom je objasniť a zdôvodniť predovšetkým tie *druhé*.

Základom morálnych skutkov sú apriórne zákony morálky, podstata ktorých spočíva v bezpodmienečnej *nevyhnutnosti* a *všeobecnosti*, čo však na druhej strane neznaznačuje, že si ich ľudia vždy uvedomujú, tým menej že konajú podľa nich, a nakoniec, že všetky *jednotlivé zákony*, predpisy a pravidlá môžu byť z nich prísne deduktívnym spôsobom odvodené. Tieto morálne zákony nepredstavujú smernice pre konkrétne činy, sú *iba formou* každého konkrétneho prejavu vôle, dávajúc mu všeobecné zameranie. Samy osebe *vystupujú* k jedinému najvyššiemu princípu, ktorým je *kategorický imperatív*, predstavujúci *invariant* pre všetky z nich. Tento imperatív je apodiktický, nevyhnutne bezpodmienečný. Je nezávislý od empirických pohnútok. Bezpodmienečne si vyžaduje morálne postupovať z vymedzeného morálneho hľadiska, neuznávajúc iné, t. j. *zvláštne ciele*. Podobne ako imperatívy hypotetické pramení v *ľudskej prirodzenosti*, no nie *zmyslovej*, ale *transcendentnej*. Kant pripomína, že človek „s vôľou nezaťaženou popudmi zmyslovosti, prenáša sa v myšlienkach k celkom inému rádu vecí než k rádu svojich žiadostivostí, na poli zmyslovosti“ ([2], 85 – 86). Týmto sa prenáša na stanovisko člena *umového sveta*, pričom ho k tomu mimovoľne núti „idea slobody, t. j. nezávislosti od *určujúcich* príčin zmyslového sveta. Ako člen umového sveta si je vedomý dobrej vôle, čo je pre zlú vôľu, vlastnú jemu ako členovi zmyslového sveta podľa jeho vlastného priznania zákonom, ktorého podobu pozná, keď ho prekračuje. Morálna povinnosť je teda vlastným nevyhnutným chcením každého ako člena inteligibilného sveta a ako povinnosť ju každý myslí iba potiaľ, pokiaľ sa zároveň pokladá za člena zmyslového sveta“ ([2], 86). Človek ako obyvateľ *dvoch*

svetov je – v kontexte mravnosti – prirodzene „miestom konfliktu“ ([21], 30), ktorý je riešený formou požiadavky, nároku.

Vzájomný vzťah medzi legálnymi a morálnymi skutkami, medzi hypotetickými a kategorickými skutkami možno naznačiť asi tak, že tie prvé sú síce *znížené*, nie *ponížené*, sú pritom zdôvodnené nedokonalou morálkou, a nie *morálne*, no nie sú *anti-morálne*. Aj konanie vyrastajúce z ničím neobmedzeného **bezuzdného egoizmu** rôznych individuí, podobné napríklad Hobbsovmu *prirodzenému stavu* ([22], 138 a n.), *môže* pri-niesť také skutky, ktoré môžu byť nazvané **legálnymi**, no človek, z hľadiska *spôsobu myslenia* sa nazýva *zlým*. Avšak takéto konanie sa v mnohom nachádza za hranicami sociálnosti. Jeden a ten istý čin človeka žijúceho v spoločnosti, napr. záchrana topiaceho sa človeka – *odhliadnuc* od motívov –, sa môže preukázať i ako legálny i ako morálny. V jednom a tom istom prípade môže čin v sebe zahŕňať oba tieto typy konania aj *náhodne*. Pri posudzovaní ľudských skutkov má však priority dôležitú úlohu otázka *zmýšľania* ([14], 102). Z tohto dôvodu Kant píše: „Podstatou mravnej hodnoty konania je to, *aby morálny zákon určoval vôľu bezprostredne*. Ak sa vôľa určuje podľa morálneho zákona, ale iba prostredníctvom akéhokoľvek citu, ktorý sa musí predpokladať, aby sa zákon stal dostatočným určovateľom vôle, a ak sa teda vôľa neurčuje kvôli zákonu, konanie bude síce obsahovať *legalitu*, ale nie *moralitu*.“ ([14], 192) Každé konanie nevyhádzajúce zo zákona – vysvetľuje Kant – môže byť morálne dobré, ale len podľa *litery*, nie však podľa *ducha* (zmýšľania), t. j. *zákona*. Rozdiel medzi *legalitou* a *moralitou* je určovaný maximou, v ktorej musí byť všetko založené na predstave zákona ako určovateľa vôle. Vo svojej *druhej* kritike preto Kant upozornil, že „tie určovatele vôle, ktoré jedine robia vlastné maximy morálnymi a dávajú im mravnú hodnotu, bezprostredná predstava zákona a jeho objektívne plnenie ako povinnosť, musíme si predstavovať ako vlastné vzpruhy konania, lebo inak by síce konanie bolo *legálne*, ale *zmýšľanie* by nebolo *morálne*“ ([14], 169).

Rozhraničujúca línia medzi morálnymi a legálnymi *skutkami* ide cez rôznosť motívov, presnejšie povedané, *zmýšľania*. Etika legálnych činov zodpovedá potom *bežnému mravnému poznaniu* ([2], 28), čím sa vytvárajú predpoklady na prechod k filozofickému skúmaniu, k *metafyzike mravov*.

Podľa Kanta za *morálne* možno pokladať len tie skutky, ktoré sa v plnej miere podriaďujú požiadavkám *k a t e g o r i c k é h o i m p e r a t í v u*, predstavujúceho **základný princíp Kantovej etiky**. Tento fundamentálny zákon *čistého* praktického rozumu požaduje: „**Konaj tak, aby maxima tvojej vôle vždy mohla byť princípom všeobecného zákonodarstva.**“ ([14], 52) Kant tu teda špecifikuje *maximu* konania v tom zmysle, že môže zo seba urobiť *všeobecný zákon* ([2], 65). Neskôršie k tomu poznamenáva, že „etika nedáva zákony pre konania, ale iba pre maximy konaní“, aby sa mohli stať *všeobecným zákonom* ([23], 519). Nejde tu o zákonodarstvo v zmysle práva, ale o súhrn pravidiel konania pre všetkých ľudí, pričom kategorický imperatív tieto nena-značuje v ich konkrétnej podobe, nediktuje určité činy, len určuje maximy ako všeobecné základy konkrétnych pravidiel, predpisov konania.

Základný problém, ktorý v tejto súvislosti tematizuje Kantova etika, možno vymedziť tak, že tu ide o *transformáciu* maximy ako *subjektívneho* princípu konania, na *objektívne platný* princíp. Kant preto píše: „Nikde vo svete, ba ani mimo neho, nemožno myslieť nič, čo by sa dalo pokladať za neobmedzene dobré, iba výlučne *dobrá vôľu*.“

Um, dôvtip, súdnosť, či ako inak by sa mohli volať talenty ducha, alebo odvaha, rozhodnosť, vytrvalosť v predsavzatiach ako vlastnosti *temperamentu* sú bezpochyby v mnohých ohľadoch dobré a želateľné; môžu sa však stať aj nanajvýš zlými a škodlivými, ak nie je dobrá vôľa, ktorá má tieto prirodzené danosti používať, a ktorej špecifická povaha sa preto nazýva *charakter*. S *darmi šťasteny* je to rovnako. Moc, bohatstvo, úcta, ba aj zdravie i celé blaho a spokojnosť s vlastným stavom, pod menom *blaženosť*, vyvolávajú odvahu a tým často i pýchu, ak nie je prítomná dobrá vôľa, ktorá *koriguje* a robí všeobecne účelným ich vplyv na duševný stav a tým i na celý princíp konania; nespomínajúc to, že rozumný, nepredpojatý pozorovateľ dokonca ani pri pohľade na neprerušované blaho nejakej bytosti, ktorú nekrášli nijaká črta čistej a dobrej vôle, nikdy v nej nemôže nájsť zaľúbenie, a tak sa dobrá vôľa zdá byť nevyhnutnou podmienkou i toho, byť hodným šťastia.“ ([2], 16, 17) Je to niečo ako *klenot*, ako čosi, čo má svoju plnú hodnotu samo v sebe, pričom – ako zdôrazňuje Kant – „užitočnosť či bezvýslednosť nemôže k tejto hodnote ani nič pridať, ani z nej odobrať“ ([2], 17). *Dobrá vôľa* je vôľou k zákonu, a tým aj k súhlasu, ktorý sa týka tak vzťahu rozličných individuí, ako aj vnútorných dôsledkov rozmanitých vôľových aktov a konaní jedného a toho istého subjektu, nakoľko sa cez všetky zmeny rôznorodých motívov a popudov preukazuje každá vlastná celosťnosť, ktorú – ako píše Cassirer – „máme vo zvyku označiť menom charakter“ ([13], 261).

Čo sa týka primárneho vymedzenia podstaty imperatívov, tak *hypotetický* imperatív naznačuje, ktoré prostriedky musia byť použité, aby bol dosiahnutý nejaký cieľ. Keby bolo konanie podľa Kanta dobré *len na niečo iné*, len ako prostriedok, v tom prípade by išlo o *imperatív hypotetický*. *Kategorický imperatív* je ten, ktorý sa prejavuje ako nepodmienená požiadavka, ktorá si neprepožičiava svoju platnosť z nijakého ďalšieho účelu, ale obsahuje vlastnú platnosť, a v tom sa odzrkadľuje jeho podstatná a samozrejmalá hodnota. Tento sebaurčujúci zákon *stojí* nad svojvôľou individuálnych túžob a cieľov. Kantov kategorický imperatív – argumentuje Gadamer – „chce byť chápaný ako princíp každej morálky práve preto, že nerobí nič iné, než že predstavuje formu záväznosti toho, čo *mám robiť*, t. j. nepodmienenosť mravného zákona. Ak je nejaká mravne dobrá vôľa, potom musí tejto forme vyhovovať“ ([15], 56).

Už zo samotnej formulácie *kategorického imperatívu* – ak máme na zreteli jej kontext – vyplýva i určitá *obsahová konkretizácia* jeho nárokov. Možno povedať, že Kantov imperatív orientujúci ľudí na činnosť a *družnosť* [1], 125) prisudzuje predikát *morálnosti* predovšetkým takej činnosti, ktorá sa uskutočňuje so stálym *ohľadom* na jej *sociálne dôsledky* a *všeobecné blaho* spoločnosti. Uvedenú skutočnosť je potrebné vidieť v širšom rámci formujúcej sa *občianskej spoločnosti* a jej sociálno-ekonomického a napokon i právneho pozadia. A. Honneth pripomína, že proces *kapitalistickej modernizácie*⁴ podmienil i novú formu *sociálneho života*, totiž „pod rastúcim tlakom ekonomickej a sociálnej konkurencie narastali praktiky konania a orientácie, ktoré boli založené na **klame, pretváraní a závidí**. A práve na formu života spojenú s týmito vzormi chovania zameral svoju pozornosť Rousseau, ktorý ostatných prevyšoval citom izolovaného samotára; na tejto forme života ho zaujímalo predovšetkým to, či ešte vôbec

⁴ Podrobne sa tým zaoberá J. Habermas vo svojej *Štruktúrálnej premene verejnosti* ([31], 71 – 86).

obsahuje praktické predpoklady, za ktorých by ľudia mohli viesť dobrý, naplnený život“ [24], 30, 31). Rousseauova *sociálna filozofia* zisťuje podľa neho *obmedzenia*, ktoré nová forma života kladie *sebauskutočňovaniu* človeka.

Rousseau nastolil teda tému posúdenia **mravnej kvality sociálneho života**, pričom dôraz položil na *antropologické* [24], 32) hodnotiace kritérium. Súčasne akcentoval aj sféru *sociálneho* ([25], 32). Vo svojej *Spoločenskej zmluve*, uvažujúc o vzájomnej *previazanosti a odkázanosti* ľudí navzájom si rovných, napísal: „Závazky, ktoré nás viažu k spoločenskému telesu, sú záväzné iba preto, že sú vzájomné. Ich povaha je taká, že pri ich plnení nemôžeme pracovať pre blížneho bez toho, že by sme pracovali i pre seba.“ ([9], 240) To je ale podmienené správnu *všeobecnou vôľou*, eliminujúcou všetko *individuálne súkromné zameranie* na určitý predmet. Význam *spoločenskej zmluvy* ([9], 240) vidí potom v tom, že každý „sa vzdá zo svojej moci, zo svojich statkov, zo svojej slobody len tej časti, užívanie ktorej má *pre spoločnosť význam*“, čo samozrejme predpokladá **dobré rozlíšenie vzájomných práv** občanov a suverénnej moci.

Sociálny kritik Rousseau, otvorene útočiaci na to, čo je *predmetom obdivu*, neľútostne pripomína *dobový rozklad mravov*. Vo svojej rozprave *o vedách a umeniach* vyslovil *mravnú diagnózu* kultivovanej, civilizovanej spoločnosti: „Neustále sa podriaďujeme zvyklostiam, nikdy nie vlastnej hlave. Neodvažujeme sa zdať tým, čím sme, a pod takýmto ustavičným nátlakom uskutočnia ľudia, tvoriaci stádo, ktoré sa nazýva spoločnosť, v tých istých podmienkach to isté, pokiaľ ich od toho neodvráti mocnejšie pohnutky. Nikdy sa nedozvieme, s kým máme tú česť... Vytratilo sa úprimné priateľstvo, vytratila sa reálna úcta, vytratila sa odôvodnená dôvera. Pod jednotvárnym a vierolomným závojom zdvorilosti, pod toľko vychvaľovanou slušnosťou, za ktorú vďačíme osvete nášho storočia, sa neustále skrývajú podozrenia, nedôvera, obavy, chlad, rezervovanosť, nenávisť a zrada.“ ([26], 51, 52) Svoj význam už nemajú *slová* ako *velkodušnosť, poctivosť, umiernenosť, ľudskosť*. Pri nevyhnutnosti *zbohatnúť za každú cenu* sa *cnosť* nevyhnutne vytráca zo života spoločnosti. V dávnych časoch sa neustále hovorilo o *mravoch a cnosti*, pre Rousseauovu súčasnosť boli charakteristickými témami *obchod a peniaze*.

Druhou stránkou analýzy skazy *mravov* je Rousseauovo určenie *sociálnych dôsledkov* ekonomickej činnosti osôb riadiacich sa súkromnými záujmami, teda už spomínanej *kapitalistickej modernizácie*. Pod nimi rozumel vznik veľkého *bohatstva* na jednej strane a *biedy* na druhej strane ([27], 192). Vďaka obchodu a priemyslu bohatli mestá a vidiek bol ochudobňovaný. To sa v živote spoločnosti prejavilo ako podriadenie verejného záujmu súkromnému, rodiaceho vzájomnú nenávisť medzi občanmi. Rousseau sa v tejto súvislosti pýtal: „Čo ostane pre spoluobčanov, ak je srdce už rozdelené medzi lakomosť, milenku a márnivosť?“

Rousseauom naznačené isté postupy a vzory (nemorálneho) chovania našli odozvu v Kantovej etike. Kant do formulácie *kategorického imperatívu* vkladá požiadavku žiť v zhode s *rozumovou prirodzenosťou*, vážiac si seba i druhých ľudí, zavrhnúť *lož, skúposť* ([23], 552), pretože tieto necnosti sa pridriavajú princípov priamo protirečiacich charakteru ľudí ako morálnych bytostí, t. j. vnútornej slobode a vrodenej dôstojnosti človeka. Je potrebná *taktiež i pravdovravnosť*, pretože *klamstvo* je prekážkou spoločenského styku medzi ľuďmi. Kant konštatuje, že „síce môžem chcieť lož, ale nie všeobecný zákon prikazujúci klamať“ ([2], 27); je nevyhnutné plniť si svoje záväzky

i nesiahat' na „slobodu a vlastníctvo ostatných“ ([2], 58) ľudí, pretože vierolomnosť, *ctížiadostivosť*, *vládychtivosť* ([2], 73), *prekračovanie ľudských práv* narúšajú dôveru medzi ľuďmi, vytvárajú také vzťahy, ktoré morálke celkom protirečia.

Kantov kategorický imperatív vyžaduje všeobecnosť zamerania skutkov podľa kritéria všeobecného zákonodarstva, ba až *všeobecného prírodného zákona* ([2], 48), ukazujú sa v ňom *sociálna užitočnosť* a znamená i osob pre *daného* občana. Zo zákona vyrastajúce *objektívne praktické konanie* čiže **povinnosť** povznáša človeka nad obyčajnú zvieratskosť ([14], 82) a vedie ho k iným, a teda i k spoločenstvu.

Kantova praktická filozofia chápe človeka ako **osobnosť**. Rozumie sa tým jeho sloboda a nezávislosť od *mechanizmu celej prírody*. Druhé určenie človeka je *jeho najvyšším určením* ([14], 106). Na tomto pôvode sú založené mnohé výrazy hodnotiace predmety podľa morálnych ideí. Kant potom zdôrazňuje: „Morálny zákon je *svätý* (neporušiteľný). Človek je síce dosť nesvätý, ale *ľudstvo* v jeho osobe mu musí byť sväté. V celom stvorení možno všetko, čo chceme a čím nejako vládžeme, používať tiež *len ako prostriedok*, iba človek a s ním každý rozumový tvor je *účelom sám osebe*. Je totiž subjektom morálneho zákona a tento subjekt je v dôsledku autonómie svojej slobody svätý. Práve na jej základe sa obmedzuje každá vôľa, aj vlastná vôľa každej osoby na ňu zameraná, na podmienku zhody s *autonómiou* rozumnej bytosti, totiž na podmienku nepodrobovať bytosť nijakému zámeru, ktorý nie je podľa zákona, čo by mohol vzniknúť z vôle nejakého trpiaceho subjektu; nikdy ho teda nepoužívať len ako prostriedok, ale zároveň aj ako účel. Túto podmienku právom kladíme dokonca božskej vôli vzhľadom na rozumné bytosti vo svete ako jej tvory, lebo vychádza z toho, že sú *osobnosťami*, v dôsledku čoho sú len účelmi osebe.“ ([14], 106, 107) Idea ľudskej osobnosti nám potom predvádza *vznešenosť našej prirodzenosti* a je aj obyčajnému ľudskému rozumu prirodzená a ľahko badateľná. Kant ju prehlásil za *ozajstnú vzpruhu* čistého praktického rozumu.

Na inom mieste Kant uvažuje podobne, keď konštatuje, že „človek, a vôbec každá rozumná bytosť *existuje* ako účel sám osebe, *nie je iba prostriedkom* na ľubovoľné použitie pre tú či inú vôľu, ale musí sa pri každom svojom konaní zameranom tak na seba, ako i na iné rozumné bytosti, vždy chápať *zároveň ako účel*“ ([2], 56). Svoje premýšľania priviedol k nasledujúcemu praktickému 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.*“

Druhá formula kategorického imperatívu prekonáva tak často kritizovaný Kantov formalizmus. Uvedený *imperatív cieľov* – píše J. Muguerza – „v skutočnosti nie je až taký *formálny*, ako sa zvykne hovoriť, ved' určuje alebo, ešte lepšie povedané, zakazuje, čo máme – alebo ešte presnejšie – nemáme robiť, pričom pripúšťa toľko *obsahov*, koľko foriem inštrumentalizácie človek nadobudol počas obdobia morálnych skúseností ľudstva – od ekonomického vykorisťovania alebo politického utláčania po kultúrnu depauperizáciu alebo sexuálnu objektivizáciu, aby sme spomenuli aspoň niektoré“ ([28], 257). V tomto smere sa ešte výraznejšie ukazuje myšlienka, podľa ktorej Kantov kategorický imperatív *podáva vzorec* ([29], 17), ako majú voči sebe konať ľudia ako bytosti vedomé si svojej *transcendentálnej slobody*. Kategorický imperatív tak *eliminuje* – z hľadiska morality – tie činy, ktoré sa zakladajú na svojvôli, sebeckých zámeroch.

užitočnosti, inštrumentálnej racionalite, narúšajúce vnútornú hodnotu, t. j. *dôstojnosť človeka*.

Zvláštne ťažkosti môžu vzniknúť – pripomenul Kant – vtedy, keď sa má „zákon slobody aplikovať na konania ako udalosti v zmyslovom svete, a teda patriace k prírode“ ([14], 88). Kant tu vychádza z toho, že mravný zákon nás vskutku „prenáša ideou do prírody, v ktorej by čistý rozum, keby ho sprevádzala jemu primeraná fyzická schopnosť, vytvoril najvyššie dobro, a určuje našu vôľu, aby dala zmyslovému svetu ako celku rozumných bytostí formu“ ([14], 65). To sa dá dokázať bežným *sebapozorovaním*, doložil Kant. *Čistej praktickej súdnosti* sa tu vytvárajú priaznivé vyhliadky. Mravný zákon si totiž v tomto prípade vyžaduje iba *formu* prírodného zákona, ktorý môže byť nazvaný *typom* mravného zákona ([14], 88). Pravidlo súdnosti podľa zákonov čistého praktického rozumu, zdôraznil Kant, „je takéto: spýtaj sa sám seba, či by si mohol konať, na ktoré sa chystáš, pokladať za prijateľné pre tvoju vôľu, keby sa malo uskutočniť podľa zákona prírody, ktorej by si sám bol časťou. Podľa tohto pravidla fakticky každý posudzuje mravne dobré alebo mravne zlé konanie. Hovorí sa: keby si *každý* dovolil podvádzať tam, kde predpokladá nejakú výhodu pre seba, alebo keby sa pokladal za oprávneného skrátiť si život, len čo ho načisto omrzí, alebo keby sa díval celkom ľahostajne na biedu iných a keby si ty patril k takémuto poriadku vecí, súhlasila by s tým tvoja vôľa?“ ([14], 89) Tento zákon je potom podľa Kanta *typom* posudzovania uvedeného konania podľa mravných princípov konania. V prípade, že *maxima* konania neobstojí v skúške s *formou prírodného zákona*, nie je – uzatvára Kant – *mravne možná*. Intelektuálna kauzalita človeka sa podľa M. Sobotku teda „prejavuje v zmyslovom svete zákazom konania, ktoré by podlamovalo samú existenciu tohto sveta či ‘prírody’“. „Príroda“ sú ľudia (samovražda), ale i spoločenské inštancie: sľuby, depozitá, dôvera v dané slovo. „Príroda“ je „existencia vecí podliehajúcich zákonom,“ hovorí Kant. „Je to fenomenálna podoba inteligibilného mravného zákona.“ ([29], 18) Kantova teória mravnosti – konštatuje M. Sobotka – implikuje prekročenie horizontu osvietenstva smerom k téze o *vyššom svete*, ale zároveň je to teória *preukázateľná na fenoménoch*.

Zásadný význam mravného zákona z hľadiska Kantovej etiky možno vidieť predovšetkým v tom, že u človeka, ktorý koná v jeho duchu, budí *sebaúctu*, cez motívy *verného dodržiavania sľubov, dobroprajnosti zo zásady (nie z inštinktu)* ([2], 64) zakladá *vnútornú hodnotu* človeka, t. j. jeho *dôstojnosť*. Cieľom konania primeraného takému *nepodmienenému praktickému zákonu*, ako je morálny zákon ([14], 106), je *vlastná dokonalosť* a *cudzie šťastie* ([23], 515). Povinnovanie sa mravnému zákonu vedie k spokojnosti, „predvádza nám vznešenosť našej prirodzenosti“ ([14], 107), pokiaľ ide o jej určenie, a v konečnom dôsledku napomáha *uskutočnenie najvyššieho dobra vo svete*, ako to Kant zdôraznil v *dialektike čistého praktického rozumu*, tematizujúcej aj problematiku postulátov; v nami sledovanej súvislosti ide o postulát *nesmrteľnosti duše*.

Kantova etika *čistej vôle* fundujúca ideálny *obraz spoločenstva všetkých rozumných ľudí* na pôde *mravného zákona*, založená *záujmom praktického rozumu* prekračuje hranice *ríše účelov* smerom k *zmyslovému, ľudskému a sociálnemu bytiu* človeka. Týmto spôsobom nadobúda mravný zákon svoj obsah, ktorým sú – ako napísal M. Znoj, uvádzajúc Kantove *Základy metafyziky mravov* do širšieho *čitateľského sveta* – „občianskoprávne vzťahy modernej spoločnosti. Kant morálne zdôvodňuje zásady zverovania depozitov, dodržiavania sľubu, princípy rovnosti a slobody každého

jednotlivca a pod.“ ([30], 46). Taktó je Kantom odôvodňovaná *občianska spoločnosť*, jej *racionálne* princípy, normy a účely.

Kantova etika vychádza síce z individuá jeho vedomia, svedomia, morálneho *zmýšľania*, konania a následného hodnotenia. Napriek tomu sa však etická problematika nevyčerpáva touto *individuálnou* sférou. V širších súvislostiach je skúmaná v tej oblasti, kde východiskom podľa V. Hálu „sú sociálne – dnešnou terminológiou povedané – *makrosociálne* vzťahy a tiež relácie medzi jednotlivými štátne organizovanými spoločnosťami, či už sú posudzované z hľadiska ich *štrukturálneho* charakteru (ako v *Metafyzike mravov*), alebo po stránke ich *dejinnno-dynamickej* povahy (*K večnému mieru, Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*)“ ([21], 42). V ďalšej časti štúdie budem venovať pozornosť predovšetkým *druhému* prístupu.

Úsilie zamerané na skúmanie sociálno-dejinného rozmeru Kantovej etiky sa musí založiť na *konceptii človeka a jeho dejín*, ktorá je obsiahnutá v programovom dokumente *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*. Z pohľadu Kantových etických úvah možno človeka charakterizovať ako bytosť, ktorá, súc vybavená istými vlohami, si v priebehu dejín buduje svoj vlastný ľudský, sociálny a mravný svet, v ktorom niet „nijakej inej blaženosti alebo dokonalosti než tej, ktorú si získal sám, o-slobodený od inštinktu, vlastným rozumom“ ([18], 60), tým, že je zodpovedný za ľudstvo tak vo *svojej osobe*, ako aj v *osobe každého druhého*. To znamená, že musí akceptovať predovšetkým *slobodu a rovnosť* všetkých sebe rovných jedincov a mať ich v úcte, lebo tá sa „vzťahuje iba na ľudí, nikdy nie na veci“ ([14], 96). V uvedených Kantových myšlienkach, píše – M. Znoj – „našli svoj teoretický výraz potencie rodiacej sa modernej občianskej spoločnosti“ ([30], 8). Kantova *Idea ku všeobecným dejinám* preukazuje, že jej autor ešte používa *rousseauovský jazyk*, ale svojho učiteľa prekonáva v *systematickom* a *metodickom* založení svojich myšlienok. V úvahách o človeku a jeho dejinách si Kant postupne buduje kritickejší vzťah k svojmu predchodcovi a artikuluje vlastné hodnotiace stanoviská. Pokiaľ Rousseau celkové ľudské dejiny charakterizoval ako *pád* zo stavu nevinnosti a blaženosti, v ktorom človek žil predtým, než vstúpil do spoločnosti a združil sa do **nepravých sociálnych zväzkov**, Kantovi sa myšlienka takého *prírodného stavu* traktovaná ako skutočnosť javila ako utopická a nazeraná ako **mravný ideál** – stav neskazenej človečenskosti –, videla sa mu *dvojznačná a nejasná*. Jeho e t i k a ho odkazuje síce smerom k individuu a základnému pojmu *mravnej osobnosti* a jej svojzákonodarstvu, avšak Kantov dejinný, a najmä *geschichtsphilosophische Einsicht* ([13], 238) viedol k presvedčeniu, že jedine cez médium **spoločnosti** môže ideálna **úloha mravného sebauvedomenia** nájsť svoje skutočné *empirické* naplnenie. Pravé kritérium hodnoty spoločnosti nespočíva v tom, či sa stará o *šťastie jednotlivca*, ani v *užitočnosti* sociálneho a štátneho zväzku z hľadiska zabezpečenia jeho *empirickej existencie a jeho blaha*; ale predovšetkým v tom, čo znamená ako prostriedok výchovy tohto individuá *k slobode*. Kantov názor, podľa ktorého by sa mali *prírodné vlohy* človeka, ktoré sú zamerané na používanie rozumu, „úplne rozvíjať len v druhu, a nie však v individuu“ ([18], 59), má ďalekosiahle konzenkvencie pre vnútorné **mravné** zdôvodnenie dejín. Kant totiž v *Idei* ukazuje, že „v tomto chode ľudských záležitostí je celá armáda trampôt, ktoré očakávajú človeka“ ([18], 60), a to ho priviedlo k záveru, že cesta k skutočnej jednote ľudského rodu vedie len cez *boj a protiklady*, že cesta k svojzákonodarstvu vedie cez *nátlak*. Kant to vysvetľuje tým, že *príroda* – z hľadiska

jeho *zvieracej výbavy* – priviedla človeka do *stavu*, v ktorom je v *nižšom* postavení voči *iným druhom v stvorení*, žije tak v *núdzi* a *bezbrannosti*. To však na druhej strane predstavuje *popud* na to, aby vystúpil zo svojej pôvodnej prírodnej *obmedzenosti a izolácie* a prekonávajúc *krokmí rozumu* hlas prírody opustil spoločenstvo so zvieratami; takýmto spôsobom sa dostáva k pochopeniu, že je „vlastne cieľom prírody“ ([32], 79). Rozum rozšírený za hranice *zvieratskosti* privádza človeka k novému spôsobu života, kde sa zakladajú predpoklady pre *občianske zriadenie* a *verejnú spravodlivosť*. Následne sa začína rozvíjať všetko *ľudské umenie* (ako umenie družnosti a občianskej bezpečnosti), ale aj *nerovnosť* medzi ľuďmi ([32], 85). Sumarizujúc Kantove úvahy o *vývoji mravnosti v konaní a nekonaní človeka*, vedené síce na krídlach *obrazotvornosti*, ale v *spríevode rozumu* ([32], 85), možno konštatovať, že prvé spoločenské zväzky nevznikli z vrodenej dispozície človeka pre spoločnosť, ale bola to predovšetkým *núdz*a ([18], 63), ktorá ich založila, a tá tiež vytvorila rozhodujúce podmienky pre nastolenie a upevnenie *sociálnej štruktúry*. *Sociálne teleso* sa teda podľa Kanta nemôže objasniť prostredníctvom pôvodnej vnútornej harmónie jednotlivých vôlí ani cez *mravno-sociálne* vlohy. Jeho bytie korení v *prítahovaní* a *odpuďzovaní*, t. j. v antagonizme síl. Tento *protiklad* vytvára zárodok a predpoklad každého *spoločenského* poriadku.

V štvrtej téze *Idey* môžeme čítať v tomto smere to najpodstatnejšie: „*Prostriedkom, ktorý príroda používa na rozvinutie všetkých svojich vlôh, je ich a n t – a g o n i z m u s v spoločnosti, keďže sa napokon predsa len stáva príčinou ich zákonitého poriadku*. Antagonizmom tu rozumiem *nedružnú družnosť* ľudí, t. j. ich sklon vstupovať do spoločnosti, spájajúci sa však s plným odporom, ustavične hroziacim túto spoločnosť rozdeliť. Vloha na to je očividne v ľudskej prírode. Človek má náklonnosť *spolčovať* sa; totiž v takomto stave sa cíti viac než človekom, t. j. cíti rozvoj svojich prírodných vlôh. Má však aj veľký sklon *vydeľovať* sa (izolovať); lebo zároveň v sebe nachádza *nedružnú vlastnosť* chcieť všetko riadiť len podľa svojho ponímania, preto očakáva všade odpor, takisto ako vie o sebe, že je sám náchylný na odpor voči iným. Práve preto tento odpor budí teraz všetky sily človeka a vedie ho k premáhaniu jeho sklonu k lenivosti, a tak je hnaný *ctibažnosťou*, *panovačnosťou* alebo *chamtivosťou* dosiahnuť určité postavenie medzi svojimi druhmi, ktorých síce nemôže *zniest*, ale ktorých sa ani nemôže *vzdať*. Tu sa robia prvé ozajstné kroky od surovosti ku kultúre, ktorá sa vlastne zakladá na spoločenskej hodnote človeka; tu sa postupne rozvíjajú všetky talenty, vytvára sa vkus a s postupujúcou osvetou sa začína zakladať spôsob myslenia, ktorý môže časom premeniť drsnú prírodnú vlohu mravne rozlišovať na určité praktické princípy a premeniť tak napokon *patologicko-vynútený súhlas* s vytvorením spoločnosti na *morálny celok*.“ ([18], 61 – 62) Bez týchto len ťažko šľachetných vlastností *nedružnosti* by sa nerozvíjali talenty a ľudia by nezaplňli *prázdnotu stvorenia*. Preto Kant zdôrazňuje: Vďaka buď teda prírode za *neznášanlivosť*, za *neukojiteľnú žiadostivosť* mať, alebo aj *vládnuť!*...

Kantova filozofia dejín z *pragmatického hľadiska* potom dokladá, že v chode a priebehu dejín sa zlo stáva *zdrojom* dobra, z nesvornosti sa môže vytvoriť skutočná, sebou zabezpečená *mravná svornosť*. Vlastná myšlienka *sociálneho poriadku* nespočíva v duchu Kantových úvah v tom, že by jednotlivé vôle zanikli vo všeobecnej nivelizácii, ale ide o to, aby boli zachované vo vlastnej *svojráznosti* a takto i vo svojom protiklade; zároveň však treba určiť slobodu každého individua takým spôsobom, že svoju hranicu nájde na slobode toho druhého. Že toto určenie – ako pripúšťa Kant ([33], 39) –

prekonávajúce rozdielnosť partikulárneho chcenia, musí mať násilný začiatok, to znamená, že môže byť vynútené iba vonkajšou silou, bude prijaté vôľou samotnou a súčasne rozpoznané ako uskutočnenie jej vlastnej formy a ako jej zakladajúca podmienka je e t i c k ý m cieľom ([13], 140), postaveným pred každý dejinný pohyb. Tu spočíva najťažší problém ľudského rodu, pre ktorý sú všetky vonkajšie politicko-sociálne inštitúcie, ako aj štátne zriadenia vo všetkých formách svojej dejinnej existencie iba **prostriedkom**. Kantov filozofický pokus spracovať „*svetové dejiny podľa plánu prírody, ktorého cieľom je úplné občianske zjednotenie ľudského druhu, musí sa pokladať za možný a tomuto prírodnému úmyslu aj nápomocný*“ ([18], 70). Na tomto základe sa môže otvoriť aj *potešiteľný* výhľad do budúcnosti, pri ktorom ľudský druh môže naplniť svoje určenie tu na Zemi, dokladá Kant a prehlasuje: „*Takéto ospravedlnenie prírody – alebo, lepšie, prozreteľnosti – nie je nedôležitou pohnútkou, aby sa zvolilo osobitné hľadisko skúmania sveta. Lebo čo už pomáha oslavovať nádheru a múdrosť stvorenia v nerozumnom kráľovstve prírody a odporúčať jeho skúmanie, keď časť veľkého javiska najvyššej múdrosti obsahujúca jediná zo všetkého tento účel – dejiny ľudského rodu – má oproti tomu zostať stálym náčrtom, pohľad na ktorý nás núti s nevôľou odvracať od neho zrak a ktorý, vrhajúc nás do zúfalstva nad tým, že v ňom niekedy nájdeme uskutočnený rozumový úmysel, nás vedie k tomu, že môžeme dúfať v neho len v inom svete?*“ ([13], 70) Kant v nadväznosti na uvedenú myšlienku predznamenal, že neskorých potomkov, ktorí po veľkom čase preberú *bremeno dejín*, bude zaujímať predovšetkým to, čo *národy a vlády vo svetoobčianskom zmysle dokázali*, alebo v čom škodili.

Centrálnou témou Kantových filozofických úvah je problematika konštituovania občianskej spoločnosti. V piatej vete *Idey* Kant vyhlásil: „*Najväčším problémom ľudského druhu, do riešenia ktorého ho núti príroda, je dosiahnutie všeobecnej, právom sa riadiacej občianskej spoločnosti.*“ ([13], 62) V nej je síce najväčšia sloboda, ale podľa Kanta táto spoločnosť určuje a zabezpečuje i *hranice tejto slobody*. Jej dosiahnutie predstavuje najvyššiu úlohu ľudstva, a to z toho dôvodu, že v tejto spoločnosti sa na „*najvyššom možnom stupni spája sloboda pod vonkajšími zákonmi s nevyvrátiteľnou mocou, t. j. úplne spravodlivé občianske zriadenie*“ ([13], 63). Do tohto stavu slobody, donucovania a moci človeka privádza *núdz*a, ktorú si spôsobujú ľudia navzájom, pretože ich náklonnosti podmieňujú *divokú slobodu*, v ktorej len ťažko môžu koexistovať. V takej ohrade – objasňuje Kant –, akou je „*občianske zjednotenie, dosahujú však potom tieto náklonnosti ten najlepší úžitok; tak, ako sa stromy v lese práve tým, že každý sa snaží odňať druhému vzduch a slnko, navzájom nútia hľadať oboje nad sebou, čím dosahujú pekný rovný vzrast; zatiaľ čo tie, čo vyhánajú svoje vetvy slobodne a oddelene od druhých, rastú zmrzačene, krivo a pokrútené*“ ([13], 63). K tomu ešte doložil, že všetko čo človek má, vrátane *najkrajšieho spoločenského poriadku*, kultúry a umení, je plodom *nedružnosti*.

Celok občianskej spoločnosti predstavujúci zriadenie podľa princípov slobody v Kantovom *praktickom* poňatí ašpiruje na charakter *morálneho celku*, k tomu je ale potrebné prejsť ešte veľký kus cesty. Lebo, ako to Kant jasne poznamenal, z takého *krivého dreva*, z akého je vytvorený človek, nemožno vykreslať nič *rovné*. Vo vnútri občianskej spoločnosti je totiž *zlovoľnosť* ([34], 557) ľudskej povahy zahalená nátlakom

moci, zaobstarávajúcej **právu vážnosť**, badateľná je však vo vzťahoch medzi národmi a štátmi na Zemi...

Kantovo skúmanie dejín, z hľadiska ich možnosti a zmyslu komentuje E. Cassirer: „Dejiny existujú naozaj až tam, kde my ako hlbaví pozorovatelia už nestojíme iba v rade udalostí, ale v rade konaní; myšlienka ľudského konania však v sebe zahŕňa myšlienku slobody. Znamená to, že **princíp** Kantovej *filozofie dejín* predznamenáva **princíp** kantovskej **etiky**, v ktorej nájde svoje zavŕšenie a úplné zdôvodnenie.“ ([13], 242) Vydaním *Základov metafyziky mravov* sa Kantovo filozofické skúmanie dejín zaraďuje do celkového kontextu jeho mysliteľskej činnosti. Stáva sa tak spájajúcim ohnivkom s celým *novým okruhom* problémov, ktoré nachádzajú svoj stredobod v pojme **praktického rozumu**. Ten musí v duchu Kantových eticko-praktických úvah vládnuť jednak nad individuum, ako aj v spoločnosti. Tak by sa dal, aspoň predbežne, stanoviť *kategorický (sociálno-politický) imperatív* mysliteľa z Königsbergu.

LITERATÚRA

- [1] NARSKII, I. S.: *Zapadnoevropejskaja filosofija XIX veka*. Moskva 1976.
- [2] KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava 2004.
- [3] VOLTAIRE, F. M. A.: *Filozofický slovník*. Bratislava 1976.
- [4] ROUSSEAU, J. J.: *Emil alebo o výchove*. Bratislava 1956.
- [5] SCHNEIDERS, W.: *Die wahre Aufklärung*. Freiburg – München 1974.
- [6] CASSIRER, E.: *Rousseau, Kant, Goethe*. Hamburg 1991.
- [7] KANT, I.: „Správa o príprave prednášok na zimný semester 1765 – 1766.“ In: *Filozofia* 54, 1999, č. 1.
- [8] CASSIRER, E.: *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen 1973.
- [9] ROUSSEAU, J. J.: „O spoločenské smlouvě neboli zásady státního práva.“ In: Rousseau, J. J.: *Rozpravy*. Praha 1989.
- [10] SOBOTKA, M.: „Kantova etika čisté vůle.“ In: *Filozofický časopis* 50, 2002, č. 1.
- [11] ZÁTKA, V.: „Svoboda, sebauvedomí a identita (K apóriím Kantovy teorie svobody).“ In: *Filozofický časopis* 50, 2002, č. 1.
- [12] FUNKE, G.: *Von der Aktualität Kants*. Bonn 1979.
- [13] CASSIRER, E.: *Kants Leben und Lehre*. Darmstadt 1994.
- [14] KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava 1990.
- [15] GADAMER, H.-G.: „O možnosti filozofické etiky.“ In: GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč (Výbor textů)*. Praha 1999.
- [16] KANT, I.: „Von den verschiedenen Rassen der Menschen.“ In: KANT, I.: *Werkausgabe: in zwölf Bänden*. Bd. XI. Frankfurt am Main 1991.
- [17] KANT, I.: „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.“ In: KANT, I.: *Werkausgabe: in zwölf Bänden*. Bd. XII. Frankfurt am Main 1991.
- [18] KANT, I.: „Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle.“ In: KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava 1996.
- [19] KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava 1979.
- [20] HENRICH, D.: „Pojem mravního nahlédnutí a Kantova nauka o faktu rozumu.“ In: *Reflexe* 1999, č. 20.

- [21] HÁLA, V.: *Impulsy Kantovy etiky (Kant – Bolzano – Brentano)*. Praha 1994.
- [22] HOBBS, T.: „O občanu.“ In: HOBBS, T.: *Výbor z díla*. Praha 1988.
- [23] KANT, I.: „Metaphysik der Sitten.“ In: KANT, I.: *Werkausgabe: in zwölf Bänden*. Bd. VIII. Frankfurt am Main 1991.
- [24] HONNETH, A.: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha 1996.
- [25] ARENDT, H.: *Vita activa*. Stuttgart 1960.
- [26] ROUSSEAU, J. J.: „Rozprava o vědách a uměních neboli o tom, zda obnova věd a umění přispěla k očistě mravů.“ In: ROUSSEAU, J. J.: *Rozpravy*. Praha 1989.
- [27] ROUSSEAU, J. J.: „Rozprava o politické ekonomii.“ In: ROUSSEAU, J. J.: *Rozpravy*. Praha 1989.
- [28] MUGUERZA, J.: „Podriadenosť právu a imperatív nesúhlasu.“ In: *Filozofia* 59, 2004, č. 3 – 4).
- [29] SOBOTKA, M.: „Kant a osvícenství.“ In: *Kant a súčasnosť*. Filozofický zborník 21 (Ed. Ľubomír Belás). Prešov 2004.
- [30] ZNOJ, M.: „Základy metafyziky mravů a Kantova etika.“ In: KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Vydání 2. Praha 1990.
- [31] HABERMAS, J.: *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha 2000.
- [32] KANT, I.: „Domnělý začiatok ľudských dejín.“ In: KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava 1996.
- [33] KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava 1996.
- [34] JASPERS, K.: *Die großen Philosophen I* (VI. Abschnitt: Politik und Geschichte, s. 534 – 584). München 1957.

Štúdiá vznikla ako súčasť riešenia projektu VEGA *Filozofické dedičstvo I. Kanta a súčasnosť* č. 1/1306/04.

Doc. PhDr. Ľubomír Belás, CSc.
Katedra filozofie FF PU v Prešove
ul. 17. novembra č. 1
080 78 Prešov
SR