

VÝCHODISKÁ PRAKTICKO-PREDMETNÉHO CHÁPANIA ČLOVEKA (KANT A FICHTE)

ELENA VÁROSSOVÁ

Dnes, najmä zásluhou marxisticky orientovaných teoretikov, považuje sa za jednu z ústredných otázok modernej filozofie otázka praxe, t. j. predmetného (ontotvorného) chápania človeka a jeho primárneho aktívne-tvorivého vzťahu k svetu. Riešenie tohto problému má ďalekosiahly význam tak pre ontologický, ako aj noetický a metodologický postoj. V ontológii znamená najprv pokus o prekonanie staršej idealisticko-špekulatívnej metafyziky, ďalej abstraktnej mechanisticko-materialistickej teórie bytia a napokon pozitivisticko-empirickej teórie objektivity. V gnozeológii odhaľuje na jednej strane slabiny naivného realizmu (materializmu), na druhej strane ilúzie nazeravého noetizmu a povrchnosť subjektivistického agnosticizmu. V metodológii exponuje antropologický moment ako špecifickú sféru ľudského bytia, v ktorej sa odhaľuje a uskutočňuje dialektika sveta a človeka, subjektu a objektu a dochádza sa k pochopeniu štruktúry a významu bytia.

Pritom je paradoxné, i keď z hľadiska zobjektivizovanej a jednostranne kozmocentricky traktovanej marxistickej filozofie minulých rokov príznačné, že sa aktívno-tvorivej podstate človeka a špecificky ľudským predpokladom vedy a poznania vôbec nevenovala takmer nijaká pozornosť. Súvisí to bezpochyby aj so skutočnosťou, že k objaveniu tejto „činnnej“ stránky človeka došlo na pôde subjektívno-idealistickej, ba transcendentalistickej filozofie, ktorá sa kládla do absolútnej opozície s Marxovým materializmom. Nepostihol sa hlboký význam toho, na čo veľmi inštruktívne poukázal v práci o Marxovi R. Garaudy, že veľkou teoretickou prednosťou Marxovou bolo práve to, „že neponímal materializmus ako keby Kant, Fichte a Hegel neboli existovali“.¹

V súvislosti s učením týchto filozofov došiel Marx k svojmu pojmu „predmetného človeka“ a „humanizovanej prírody“ i ku kritike takej teórie bytia a poznania, ktoré robia abstrakciu z vecí, prírody a jej zákonov a súčasne abstrakciu z človeka ako nezainteresovného, nazeravého alebo meditatívneho subjektu. V zmysle tejto kritiky pripomína Marx v *Ekonomicko-filosofických rukopisech*, že „dôsledný naturalizmus alebo humanizmus sa líši od idealizmu i od materializmu a je zároveň ich zjednocujúcou pravdou, ktorá jediná je schopná pochopiť akt svetových dejín“.²

Pravda, história rozpracovania aktívno-predmetného konceptu človeka a prekonania abstraktného chápania objektu a subjektu má svoje dlhé vývinové peripetie, ktoré vyplňujú závažnú časť novovekých dejín filozofie.³ Začína sa

¹ R. Garaudy, *Karl Marx*, Paris 1964, 112.

² K. Marx, *Ekonomicko-filosofické rukopisy* z roku 1844, Praha 1961, 141.

³ Veľmi subtilnú, teoreticky náročnú a precíznu analýzu týchto otázok podáva kniha M. Sobotku, *Člověk a práce v německé klasické filosofii*, Praha 1964, ktorá, žiaľ, v našom časopise nebola dosiaľ recenzovaná.

rodiť počnúc už Descartesom, a to najprv v procese polarizácie filozofie na jej prírodne objektívnu a antropologicky subjektívnu stránku. Z nich práve tá druhá objavila nevyhnutnosť preskúmať predovšetkým človeka, vedomie, subjekt, kým je možné meritórne pristúpiť k zodpovedaniu otázok o svete, objekte a jeho poznaní. Tento proces pokračuje ďalej diferenciaciou samej subjektívnej filozofie, a to priamo v otázke chápania subjektu: na subjekt nazeravo-poznávací (v čom sa zhodovala racionalistická a empirická novoveká filozofia) a subjekt prakticko-poznávací (čo je prínosom nemeckej transcendentalistickej filozofie počnúc Kantovou *Kritikou praktického rozumu*).

V súvisi s tým možno fakticky v dejinách novovekej filozofie od Descartesa po Hegla hovoriť nie o dvoch, ale o troch tzv. „antropologických obratoch“, ktoré oproti starému aristotelovsko-scholastickému obrazu sveta a naivnej realistico-odrazovej teórii poznania stavajú názor, že človek chápe svet a poznáva veci zo špecificky ľudského hľadiska, t. j. zo stanoviska špecificky teoreticky a prakticky činného subjektu.

Prvý obrat sa odohral objavením Descartesovho Cogita, vyzdvihnutím sebaistoty poznávacej mysle ako jediného priameho zdroja a bezpečného kritéria nášho poznania. Druhý, dôslednejší obrat k človeku uskutočnil Kant v svojom podujatí kriticky a všestranne preskúmať toto Cogito, určiť predpoklady, podmienky a funkcie ľudského poznania vôbec. Tretí obrat sa odohral vo Fichtovej filozofii, ktorý v tradícii Kantovho praktického rozumu povyšuje prakticky činné *Ja* nielen na poznávacie východisko, ale i konkrétny tvorivý princíp skutočnosti.

Tieto objavy znamenajú nepochybne pokrok aj vo filozofickej teórii bytia, no prispeli neodmysliteľným podielom najmä k diferencovanému ponímaniu subjektu a jeho vzťahu k objektu. Pritom, pravda, každý z nich mal svoje vlastné medze a neaplikoval sa vo filozofii bez jednostranností a mystifikácií.

Tak napríklad empirická filozofia od Locka po Berkeleyho vyvodila z distinkcie subjektu a objektu radikálne odtrhnutie vedomia od reality a popriak akékoľvek substanciálne poznanie prehlásila za základ a hranicu poznania čisto našu zmyslovú skúsenosť. Otázka reality prestala byť teoreticky zodpovedateľnou otázkou a otvorila sa cesta subjektivismu a agnosticizmu. Racionalistická noetika, vychádzajúca z Descartesa, našla v osamostatnení vedomia a jeho obsahov voči predmetnej realite predovšetkým argument na poprenie zhody zmyslovo-názorného poznania so skutočnosťou. Vedomie, subjekt pochopila ako racionálno-abstrakčnú činnosť, ktorou sa myslí a poznáva podstata skutočnosti. Či už začlenila subjekt do celku skutočnosti a determinovala ho ňou (ako napríklad u Descartesa), alebo ho urobila autonómny (ako to bolo v transcendentalnej filozofii nemeckej), stal sa subjekt, vedomie, rozum prvým východiskom poznania, momentom pravdy a zárukou logickej výstavby vedy. Najmä vo filozofii Kantovej je už subjekt natoľko autonómny, že organizuje celú našu zmyslovú a rozumovú skúsenosť podľa vlastných apriórnych zmyslových názorov a rozumových kategórií. Avšak to Kantovi nestačí, lebo skutočnosť ako taká (*Ding an sich*) nie je transcendentalne noetické *Ja* prístupnou. Preto chce mať *Ja* absolútne, čisté, neobmedzené, slobodné, tzv. inteligibilné, ktorému by bola prístupná sama podstata skutočnosti. Takto to naznačil v *Kritike praktického*

rozumu, ktorá sa stala východiskom Fichtovej filozofie a jeho úlohy obhájiť absolútnu autonómnosť praktického *Ja*. Fichtovou filozofiou dostáva tak novoveká noetika nový aspekt. Ide o zdôraznenie špecifickej, prakticko-zpredmetňujúcej aktivity *Ja* a špecifického, prakticko-produktívneho vzťahu subjektu k objektu. Tým sa vo filozofii, napriek jej subjektivistickému východisku, začína opäť hovoriť o predmetnom svete a možnosti jeho poznania práve na základe spomenutého vzťahu.

Po tejto schematicky načrtnutej preambule zastavme sa obširnejšie pri filozofii Kantovej a Fichtovej ako prvých teoretických zdrojoch prakticko-aktívneho chápania subjektu na pôde nemeckej idealistickej filozofie.

Kantov problém čistého a praktického rozumu

Ako sme už povedali, Kant bol svojím spôsobom podobne ako Descartes iniciátorom novej etapy vo filozofii. Antropologický obrat, ktorý priviedol Descartesa k jeho noetickému stanovisku (známemu vo filozofii pod pojmom *Cogito*), nadobúda v Kantovej filozofii novú aktuálnosť a zmysel. Zdôraznenie sebaistoty poznávajúceho vedomia *Ja* oproti neistote vonkajšieho predmetu robí aj Kant svojím východiskom, ale ho podstatne modifikuje. Pozrime sa, v čom sa to prejavuje. V Descartesovom *Cogitu* išlo o zdôraznenie dvoch aspektov: predovšetkým individuálnej skúsenosti, istoty môjho vedomia (ja myslím) a ďalej všeobecného dosahu tohto individuálneho sebavedomia, schopného obsiahnuť metafyzickú pravdu o celej realite. Locke a najmä jeho nasledovníci Berkeley a Hume tieto dve stránky rozlúčili; zdôraznili ešte viac individuálnosť a najmä imanenciu ľudského vedomia, avšak popreli metafyzický dosah ľudského poznania. Vedomie má absolútnu istotu o sebe samom, preto jeho obsah i forma je určená iba okruhom vlastnej skúsenosti. Kritika empirickej filozofie sa obrátila najmä proti dvom základným pojmom staršej filozofie, proti pojmu substancie a kauzality. Ak Locke ešte učil, že substancia je neznámym nositeľom vnímaných vlastností, Berkeley prehlásil i túto formu predpokladanej substancie za metafyzickú fikciu, ktorej v skutočnosti zodpovedá iba komplex vnemov a ideí. Hume, skúmajúci povahu a dosah poznania psychologicky hlbšie, upresnil stanovisko v tom zmysle, že nemožno zistiť, či nejaká skutočnosť mimo sveta vnemov existuje, a preto nemožno poznať, aká substancia v svojej podstate, o sebe je. To, čo považujeme za priestorové a časové súvislosti a príčinnosť vzťahy, vzniká v dôsledku našej predstavivosti a na základe asociácií predstáv, ktoré sa vytvorili jednoduchým návykom a prirodzeným sklonom vedomia.

Týmto postojom problematizoval Hume práve to, na čom budovala celá novoveká racionalistická logicko-matematická filozofia: presvedčenie, že veda pomocou prirodzenej (vrodenej) schopnosti rozumu preniká k absolútnym a všeobecne platným pravdám o skutočnosti a že je prostriedkom poznávania vesmírneho poriadku. A tu práve začína Kantov problém. Spočiatku sa racionalisticky nazdáva, že rozum a veda chápe absolútne podstatu vecí, podlieha neskôr v otázke substancie a kauzality Humovmu skepticizmu. Na druhej

strane však, najmä pod vplyvom Newtonových matematických objavov, zostáva Kant presvedčený, že veda je možná, pretože podáva apodikticky isté pravdy a poznatky (napríklad matematika a teoretická fyzika-mechanika). Pritom sa aj Kant nazdáva, že veda tieto poznatky čerpá zo skúsenosti, ale vylučuje, že ich istota je závislá na skúsenosti; naopak, istota vedy závisí na nevyhnutnom vzťahu, ktorý jej poznatky vyjadrujú. Ako je možná takáto veda, treba podľa Kanta objasniť kritickou analýzou rozumu, t. j. skúmaním predpokladov a podmienok nášho poznania a našich duševných funkcií. Na rozdiel od descartesovsko-lockovskej tradície nepovažuje Kant za dôležitú otázku vzniku a spôsobu poznania, ani nekladie dôraz na jeho individuálny ráz, ale zameriava sa na zistenie všeobecnej gnozeologickej platnosti poznania. Svoju metódu nazýva kritickou alebo transcendentálnou a svoju základnú teoretickú úlohu formuluje tak, či sú možné syntetické sudy a priori, t. j. sudy vyplývajúce nevyhnutne a so všeobecnou platnosťou zo samej transcendentálnej (apriórne danej) štruktúry poznávacieho subjektu, prípadne rozumu vôbec. V súlade s vtedy platným delením vedomej aktivity človeka (poznanie, vôľa, cit) podniká Kant svoju kritickú analýzu transcendentálnych poznávacích foriem vo všetkých oblastiach: vedecko-racionálnej (*Kritika čistého rozumu*), morálno-praktickej (*Kritika praktického rozumu*) a citovo-estetической (*Kritika súdnosti*).

Najvýznamnejším javí sa pre mnohých filozofov jeho počín v oblasti čistého poznania. Geneticky však nadväzujú Kantovi nástupcovia (Fichte, Schelling) na filozofiu praktického rozumu. V skutočnosti druhým problémom chcel Kant doplniť prvý, aj keď ho v istom zmysle poprel a prekonal. Kant s obdivuhodnou systematickosťou analyzuje noeticko-logickú problematiku v šírke predtým nebývanej. V tzv. subjektívnej dedukcii skúma podmienky, v ktorých nazeráme a apercipujeme skutočnosť, a v tzv. objektívnej dedukcii skúma zase podmienky aplikability našich poznávacích foriem na skúsenostný materiál. Pokiaľ ide o prvú otázku, prichádza k názoru, že čas a priestor, ktoré sa zvyknú považovať za vlastnosti bytia, alebo za empirické pojmy, sú vlastne formy nášho zmyslového nazerania. Ináč povedané, to, že veci chápeme v časových a priestorových vzťahoch, nesúvisí s ich podstatou, ale s našou zmyslovou optikou, t. j. špecificko-ludským, časovo-priestorovým vnímaním vecí. Podobne špecificky ľudsky sme činní podľa Kanta aj vo vyššom poznávacom úkone — myslení a aperpcii, ktorými z jednotlivých názorov vytvárame pojmy vecí, zákonité vzťahy a väzby medzi vecami, a to podľa určitých rozumových pravidiel — kategórií. (V transcendentálnej logike uvádza Kant — už i na svoju dobu značne zastaralo a staticky — dvanásť takýchto kategórií, vyjadrujúcich formy našej súdnosti.) Kategórie podobne ako nazeracie formy interpretuje Kant v zmysle svojho transcendentalizmu ako apriórne a zákonotvorné formy našej skúsenosti. Obsah nášho poznania je síce závislý na vonkajšej skutočnosti ako na stimule, podnete alebo príčine, avšak forma poznania je určená konštantne a nemenne danou štruktúrou subjektu (t. j. rámcom zmyslových názorov a rozumových kategórií).

Kantovo stanovisko pokúša sa o istú syntézu empirizmu s racionalizmom a realizmu s idealizmom. V skutočnosti však odtrhá obsah a formu pozna-

nia a myšlienkové určenie od skutočnosti. Tým posúva filozofiu, podobne ako empirici, na pozície subjektivismu, pretože obraz skutočnosti je v podstate subjektívnou konštrukciou, konzistentnosť a pravda ktorej je závislá čiste od konzistentnosti a syntetizujúcej schopnosti poznávajúceho subjektu. S tým súvisí ďalej aj posun na pozície agnosticizmu, pretože objektívna skutočnosť je nepoznateľná vec osebe, ku ktorej sa približujeme iba cez sieť zmyslových názorov a kategórií. Veda je u Kanta absolútna a istá, ale súčasne relativizovaná v tom zmysle, že sa jej upiera prístup k podstate skutočnosti a obmedzuje sa iba na poznatky získané transcendentálne vymedzenou skúsenosťou.

Pozitívne dôsledky Kantovho chápania vedy však možno vidieť v jeho kritike metafyziky. Kant odmieta vo vede a v teoretickom poznaní vôbec také pojmy, ktoré prekračujú skúsenosť a aspirujú na poznanie mimoskúsenostnej podstaty skutočnosti. Obsahuje dôsledne empirické stanovisko, že rozum buduje iba na zmyslovom obsahu vedomia a jeho pojmy za tento materiál nesiahajú. Metafyzika ako veda nie je možná, pretože bytie, aby mohlo byť myslené, musí nám byť najprv dané v skúsenosti. Tá skutočnosť, ktorá nám nie je daná v skúsenosti, nemôže byť ani predmetom vedy.

Po analýze foriem vnímania a myslenia pristupuje Kant v tzv. objektívnej dedukcii k obhajovaniu svojho transcendentalizmu z inej strany. Apriórne názorové a poznávacie formy tvoria podľa neho samé podmienky skúsenosti, vďaka čomu je možná veda, alebo tzv. syntetické sudy a priori. Nadväzujú na racionalistickú tradíciu rozlišovania analytických a syntetických viet, prekonáva — i keď sa ukázalo chybné — Descartesa i Leibniza názorom, že nevyhnutne apodikticky platné nie sú iba vety analytické, ale aj apriórne sudy syntetické. Na základe toho dôvodí, že teoreticko-prírodovedné a matematické pravdy nie sú nevyhnutné vďaka svojmu logicko-analytickému charakteru, ale preto, že sú syntetickými apriórnymi súdmi. Analytickými súdmi (vetami identity) si podľa Kanta iba objasňujeme obsah svojich názorov a myšlienok, syntetickými súdmi aposteriori čerpáme nový obsah zo skúsenosti, kým syntetické sudy a priori jedinú aj rozširujú naše poznanie, aj podávajú poznatky nevyhnutné, všeobecné a jasné, pričom sú od skúsenosti nezávislé a pochádzajú zo samej štruktúry rozumu.

Základný obsah matematiky a teoretickej fyziky (všeobecnej mechaniky) tvoria podľa Kanta práve poznatky takéhoto charakteru. Vzťahy a väzby, ktoré tieto vedy medzi predmetmi zisťujú, majú platnosť nevyhnutných a všeobecných zákonov preto, že ide o vzťahy časovo-priestorové a kvantitatívno-príčinnostné, t. j. vzťahy, ktoré sú podľa neho podmienkami a hranicami skúsenosti. Takto pozorujeme u Kanta vnútornú spojitosť medzi odôvodnením skúsenostného poriadku pomocou transcendentálnej štruktúry poznávacieho subjektu a apodiktickou istotou skúsenostne vymedzenej vedy. Tie vedecké zákony, ktoré operujú s čistou skúsenosťou, t. j. postupujú podľa pravidiel, ktoré sú samými podmienkami skúseností, majú všeobecnú a nevyhnutnú platnosť. Pritom Kant nebadá, že sa výkladom o ideálnych a nehistoricky daných apriórnych názoroch a kategóriách ako garancii istoty vedy dostáva na pôdu novej metafyziky, nehovoriac už o neriešiteľných dôsledkoch, ktoré vyplývajú z jeho stanoviska

neprekročiť medze skúsenosti, no pripustíť „vec osebe“ ako nepoznateľný predpoklad a stimul jej vzniku.

Kant totiž zásadne predpokladá vonkajší, a to hmotný podklad vnemov a obhajuje toto stanovisko proti Berkeleymu i Humeovi. Avšak na pôde jeho teoretickej filozofie a zo stanoviska imanencie vedomia nemožno o tomto predpodklade poznania podať žiadnu charakteristiku, pretože objekt ako taký nemôže byť predmetom čistej skúsenosti. A predsa už v *Kritike čistého rozumu* pripúšťa Kant aj možnosť inej syntézy než je empirická. V transcendentálnej apercepcii kladie oproti skúsenostnému rozumu (Verstand) jednotiacu schopnosť tzv. čistého rozmyslu (Vernunft) ako vyššieho typu ľudskej duchovnej aktivity. Ľudský duch sa neuspokojuje usporiadaním vnemov v priestore a čase a usporiadaním názorov v pojmy a poznanie kategoriálneho charakteru. Človeku je, podľa Kanta, vlastné aj metafyzické úsilie a jeho rozum za obmedzeným poznaním vedeckým hľadá ďalšie, vyššie, nepodmienené a absolútne poznanie, absolútne a nepodmienené totality. Z tohto úsilia vznikajú idey duše, sveta a boha. Kant je konzekventný s predchádzajúcim noetickým stanoviskom v tom, že odopiera možnosť podať vedecký dôkaz o týchto ideách, pretože vede nepri náleží ich skúmať. Systémy, ktoré na nich stavajú, sú podľa neho dogmatickými systémami. Na druhej strane však dôvodí, že ich teoretickými prostriedkami nemožno ani vyvrátiť a ako veci osebe sú predmetom viery. Ak sa rozmysel snaží urobiť ich predmetom poznania, upadá do rozporov — antinómií. (Napríklad pokus dokázať, že svet je konečný alebo nekonečný, že svet sa skladá z častí nekonečne deliteľných alebo konečných atď. atď.)

Kantova náuka o antinómiách má po Leibnizovi podiel na znovuoživení dialektiky (najmä momentu protirečenia) v nemeckej filozofii. Ich rozvíjanie sa síce deje v oblasti metafyziky, ktorá však u Kanta nie je vedou o nadskúsenostných podstatách, ale naopak kritikou pokusu vybudovať metafyziku ako vedu na subjektívnych formách poznania nadmyslového sveta. Kant opätovne dokazuje (v kritike racionálnej psychológie, racionálnej kozmogónie, racionálnej teológie), že rozum môže prijať idey duše, boha a sveta iba ako regulatívne princípy (ako keby existovali) a že tieto princípy pomáhajú dotvárať neukončenosť empirického poznania iba domnele uzavretou syntézou. Inou stránkou je prakticko-morálny význam ideí. Ako prostriedky viery môžu byť nekonečne užitočnými pri realizácii ideálu slobody a najvyššieho dobra v empirickom svete. Rozum obmedzený na sféru javov nemôže byť garantom toho, čo existuje ako nadmyslové. Viera, naopak, obsahuje podmienky, za ktorých je i náš rozum schopný myslieť tieto ideály a hájiť ich v prirodzenom skúsenostnom svete. Náboženský obsah pojmu boha a nesmrteľnosti duše považuje Kant za antropomorfizmy a náboženské predstavy vôbec za obrazy a analógie, ktoré obsahujú istú súvislosť s etickými ideami, avšak sú irelevantné, pokiaľ ide o mravnú hodnotu našich činov.

Z toho vidieť, že Kantova kritika metafyziky a teológie vnútorne nie je dôsledná. Ide nad svoje vlastné argumenty najmä tým, že poukazuje na nedostatočnosť teoretického rozumu. Popri dôvodoch špekulatívneho rozumu sú to u Kanta, ako sme videli v otázke ideí, dôvody praktické, ktoré nás vedú

za čistý rozum a postulujú úplnejšie poznanie než je veda. Jasne sa to ukázalo už v Kantovej transcendentálnej apercepcii najmä na dvojitém traktovaní problému slobody človeka. Človek ako empirická bytosť je — v súlade s noetickým stanoviskom — bytosť podliehajúca determinizmu ako ostatné prírodné fenomény. Tým však problém človeka nie je vyčerpaný. Determinizmus vylučuje mravnú zodpovednosť človeka a aby mravnosť vôbec bola možná, treba si myslieť človeka najprv slobodným. Človek je slobodný podľa Kanta ako „Ding an sich“, inteligibilná bytosť, ktorá je v svojom rozhodovaní schopná prekračovať kauzálnu determináciu a konať slobodne a v súlade so skrytým, skúsenosťou nepostihnuteľným zákonom mravného konania.

Touto problematikou prechádza Kant do oblasti tzv. praktickej filozofie. Metodologicky je aj analýza praktického konania príbuzná s jeho noeticko-vedeckými postulátmi. Zásady praktického, t. j. v Kantovom ponímaní morálneho konania nemôžu byť empirického pôvodu, a ich základ nemôže tvoriť ani psychológia (city, túžba po šťastí) ani teológia (ohľad na najvyššie dobro). Morálny zákon musí byť univerzálny a nevyhnutný, ako zákony vedné, čo znamená, že musí byť čiste formálny a udávať iba zásady, vyslovovať podmienky, vďaka ktorým bude platiť v rovnakej situácii pre všetkých ľudí. Takúto formu nachádza Kant v zásade: konaj tak, aby sa maxima tvojho konania mohla stať všeobecným zákonom. Ale či človek môže tak konať, keď v jeho prirodzenosti ako empirickej bytosti pôsobia nevyhnutne aj tendencie protichodné? Kant odpovedá áno. Možnosť morálneho činu tak ako možnosť slobody zakladá na všeobecným zákonom. Ale či človek môže tak konať, keď v jeho prirodzenosti prístupnosti absolútne čistej noumenálnej podstaty človeka sebe samému čo sa uskutočňuje v praktickom konaní. Sloboda neexistuje v empirickom svete a nemožno tu o nej získať teoretickú istotu, je nám však daná v rovine praktickej mravnej skúsenosti a v mravnom konaní. Podobne mravný čin je možný preto, že sme ako noumenálne bytosti schopní svoju vôľu slobodne určovať. Ak mravný zákon prikazuje bezpodmienečne si ctíť ľudskosť druhého, človek v plnení tejto povinnosti osvedčuje svoju vlastnú podstatu, t. j. slobodu a ľudskosť. Preto kategoricky imperatív, formujúci morálny zákon ako nepodmienený príkaz rešpektovať druhého, nepovažuje Kant za príkaz nespĺniteľný a človeku cudzí. Naopak, je tou podmienkou, ktorá človeka pozdvihuje z ríše prírodnej bytosti do ríše ľudskej dôstojnosti a špecifičnosti. V rovine konania nielenže sa identifikujeme ako ľudia, ale padá pre človeka aj nepoznatelnosť veci osebe, pretože sa v mravnom čine odhaľuje vlastná podstata, t. j. človek ako vec osebe.

Koncepciou mravnej slobody otvára Kant zadné dvierka pre novú metafyziku a náboženstvo. Na druhej strane prenesením problému slobody človeka do oblasti praktickej filozofie prihlasuje sa Kant v tradícii Rousseauovej a v opozícii proti prírodovedeckej a mechanicko-materialistickej filozofii k novému spoločensko-praktickému poňatiu človeka. Zdôrazňuje, že otázku človeka nemožno riešiť iba ako iný prírodovedný problém, pretože človek je bytosť prekračujúca oblasť prírody a prírodnej kauzality a manifestujúca príslušnosť k inej vrstve bytia, je rozhodujúci mravný zákon, neredukovateľný na typ mechanistickej zákonitosti, vyžadujúci slobodu voľby a implikujúci zodpovednosť. Táto špe-

cifická mravná rovina koinciduje u Kanta do určitej miery so spoločenskou sférou ľudského života. Ako vidieť už na formulácii kategorického imperatívu, Kant si uvedomuje, že iba spoločenský stav ľudí, t. j. existencia medziludských vzťahov nesie so sebou mravný problém. Súčasne si uvedomuje, že aj prostriedkom rozširovania slobody a mravnosti je iba sféra spoločenského života ľudí. V protirousseauovskom postoji anticipuje poznatok klasickej nemeckej filozofie, podľa ktorého sloboda nie je daná v prírodnom stave, ale vzniká ako postulát spoločenskej bytosti, bytosti nútenej vo svojom mravnom sebauvedomení reflektovať i rovnakú slobodu bytosti inej. Najmä Kantove dejinno-filozofické práce ukazujú problém slobody človeka v úzkej spojitosti s dejinno-spoľoenským stavom a potrebami ľudstva. Tu sa objavuje aj progresívna a budúci vývoj anticipujúca myšlienka o „ideálnej spoločnosti“, v ktorej sa dokonalá ľudskosť — mravnosť stane dokonalou ľudskou prírodou.

Kant však spoločensko-historickému vývinu príliš nedôveruje a neverí v možnosť radikálneho odstránenia antagonistických síl v spoločenskom organizme, ktorého dynamizmus je podľa neho založený priamo na rozpore sociabilných síl a izolacionistických tendencií (nedružná družnosť). Preto sa snaží zakotviť slobodu v nadzmyslovom svete, dať jej štatút ontologickej podstaty človeka a autonómnej vôle, na základe ktorej je človek, „podľa svojho pojmu“ nútený mravne konať. Až mravnosť vyčleňuje človeka z nevedomelej prírody a živelného spoločenského procesu (kolobehu žiadostí a uspokojení) a obracia ho k zámernému a účelnému rozvíjaniu humanizovanej ľudskej spoločnosti. V rovine mravnosti koná človek inak, než mu to ukladá zákon biologickej reprodukcie života, koná ako „účel osebe“, a celý prirodzený svet je mu iba prostriedkom, zmyslovým materiálom uskutočňovania morálnej povinnosti (kategorického imperatívu — ty máš), v ktorej sa realizuje vlastná aktívna ľudskosť človeka.

Počnúc Fichtem a Schillerom začali mnohí nemeckí romantickí filozofi pripisovať väčší význam Kantovej *Kritike praktického rozumu* než *Kritike čistého rozumu*. Pozíciu prakticko-morálneho ja označili priamo za iniciátorku zrodu novej antropologickej koncepcie filozofie a ontotvorného chápania človeka. Sám Fichte vyšiel vo svojom systéme z autonómnosti subjektu ako faktora špecifickej ľudskej aktivity, ktorá nielen umožňuje skúsenosť a vedu, ale v praktickej tvorbe si otvára i cestu k poznaniu podstaty skutočností. Kant túto cestu naznačil iba ako tendenciu, Fichte sa jej však ujal s cieľavedomým programom a ovplyvnil ďalekosiahle budúci vývin nemeckej filozofie až po Hegla, poťažne i ďalej k Marxovi.

Fichteho filozofia praktického Ja

Kľúčové miesto subjektu a primát praktickému rozumu nad teoretickým prísúdil vo svojej filozofii Fichte po hlbokoj a dôslednej kritike Kantovej veci o sebe, ktorú označil za pozostatok starej substancijálnej a objektivej filozofie. Už v prvom náčrte svojho učenia — *Prvý úvod do vedoslovia* — radikálne prehlasuje, že „vec o sebe“ ako skutočnosť existujúca nezávisle na subjekte

je fikcia, predstava nášho vedomia a že bezprostredným predmetom filozofie je iba samo vedomie. Pozitívny výsledok Kantovho kriticismu vidí práve v tom, že objavil autonómnosť nášho vedomia a odvodenosť všetkej skúsenosti i vedy z jeho spontánnej činnosti.

Táto Fichteho východisková pozícia sa v dejinách filozofie najčastejšie označuje ako subjektívne idealistická. Treba ju však rozlišovať od noetického subjektivismu Berkeleyho typu. Jednak je vo Fichteho chápaní subjektu výrazná kantovská inšpirácia, ktorá podstatu čistého *ja* a rozumu spája s mravnovoluntárnou aktivitou, a jednak vlastný noetický proces chápe Fichte ako *sui generis* činný akt. To znamená, po prvé, že všetky prejavy a formy nášho rozumového života a celá naša skúsenosť i skutočnosť vyvierajú podľa Fichteho z pôvodných vôľových aktov. To znamená ďalej, že poznanie je procesom, v ktorom vedomie túto svoju vnútornú vôľu objektivizuje, t. j. vo forme prírodných a zmyslových vecí spredmetňuje, aby ich potom v spätnom odraze mohlo poznať ako svoju vlastnú podstatu. Vo Fichteho terminológii je to vyjadrené tak, že *nie-ja* (objekt) existuje pre nás iba činnosťou *ja* (subjekt). Na rozdiel od Berkeleyho solipsizmu však Fichte pripúšťa, že z čistého *ja* nemožno odvodiť určité zvláštne predmety našej zmyslovej skúsenosti, pretože čisté alebo transcendentálne *ja* je v podstate iba neobmedzenou, nevedomelou a teda neurčitou predstavivosťou, z ktorej až v ďalšom procese vzniká empirické individuálne *ja* a jeho predmetný protipól *ne-ja*. Vo svojej terminológii to Fichte vyjadruje opäť tak, že neobmedzené čisté *ja* vytvára obmedzené *ne-ja* a jeho protiklad obmedzené *ja*. To znamená, že iba z hľadiska skúsenostného aktu sa stretáme s protikladom subjektu (obmedzeného empirického *ja*) a objektu (*ne-ja*). Za touto skúsenosťou stojí ako základ čisté absolútne *ja*, činný vôľový akt, slobodná produktivita, ktorá je našej skúsenosti neprístupná, avšak v svojej objektivácii predmetnú skúsenosť vytvárajúca a tak cez ňu poznateľná.

Svoj myšlienkový postup odôvodňuje a dokazuje Fichte najprv čisto apriórne, logicko-deduktívne. Vychádza zo základnej vety, ktorú predpokladá ako čisto intelektuálne nám daný názor, t. j. z vety, že „A” je „A”, čiže „ja” stanovuje samo seba: to je tzv. téza. Druhá veta, vyplývajúca ďalej logicky z toho istého intelektuálneho názoru, hovorí, že „A” nie je „A”, čiže stanovuje *ne-ja* ako prostriedok svojho odlišenia. To je anti-téza. Konečne tretia veta sumuje výsledok predchádzajúcich viet a tvorí ich syntézu: čisté *ja* v protiklade k obmedzenému *ne-ja* stanovuje obmedzené *ja*, aby ho ohraničilo a prekonalo. Týmto postupom rozpracúva Fichte ďalej princípy dialektickej metódy a je pred Heglom jej najvýraznejším idealistickým predstaviteľom.

Sám sa však neuspokojuje s touto abstraktnou schémou a formálnologickou dedukciou ako základom svojho systému. Nastoľuje si otázku, akým spôsobom vzniká z čistého *ja* empirické vedomie v čase a priestore a ako vzniká svet skutočných predmetov nášho prirodzeného sveta. Na rozdiel od Kantovho gnozeologicko-nazeravého chápania subjektu a transcendentálno-kategoriálneho vymedzenia skúsenosti vnáša Fichte do chápania ľudského vedomia a predmetnej skúsenosti nový prvok. Otázku subjektu a objektu nemožno podľa neho zodpovedať v čisto teoretickej rovine, pretože s predmetnou realitou a skúse-

nostou o nej vôbec sa stretáme iba v praxi, v praktickom konaní. Svet *ne-ja* existuje iba vo vzťahu k nášmu konajúcemu *ja*, ktoré ho odkrýva ako prekážku, ako odpor a hranicu kladúcu sa jeho činnosti. Na ten istý akt praktickej činnosti a prekonávania odporu *ne-ja* je podľa Fichteho dialekticky viazaný aj vznik individuálneho empirického vedomia. Fichte to formuluje tak, že toto vedomie precitá úmerne s prekonávaním tlaku vonkajšej reality, s uvedomovaním si napätia a rozdielu medzi vlastnou vnútornou silou a vonkajším odporom toho, na čo chce *ja* pôsobiť, čo chce prekonať a čo si chce privlastniť. Idealistický a špekulatívny základ Fichteho systému, t. j. ona čistá aktivita transcendentálneho *ja*, ktorá je základnou podmienkou celého procesu objektivácie, potrebuje teda na druhej strane veľmi reálny a konkrétny druhý pól: praktickú ľudskú činnosť, ktorej nositeľom môže byť iba živý ľudský organizmus s biologickými a sebazáchovnými potrebami, ako primárnymi, i keď ešte neuvedomelými podnetmi prakticko-pretváracieho vzťahu ku skutočnosti.

Analýza otázok súvisiacich s ďalším a diferencovanejším okruhom činnejštránky *ja* a jeho vzťahu k svetu patrí aj u Fichteho — podobne ako u Kanta — do praktickej filozofie. V nej sa ozývajú nielen sympatie s humanistickými ideálmi revolučno-osvietenskými, ale sa do teoreticko-filozofickej roviny transponujú aj mnohé práve sa objavujúce ekonomické a politické poznatky o práci ako základnom faktore ľudskej existencie, ktoré prešli ďalej do učenia Heglovho a ešte ďalej i do koncepcie mladého Marxa.

Ako Kant a celá klasická nemecká filozofia, aj Fichte je principiálne presvedčený, že hlavnou úlohou ľudstva je uskutočniť slobodu, čo podľa neho znamená realizovať v praktickom živote podstatu čistého, autonómneho, absolútneho *ja*. Tento najvyšší cieľ sa uskutočňuje v našom prirodzenom svete prostredníctvom zložitej dialektiky človeka — empirického *ja* a vonkajších predmetov, od ktorých je človek závislý a ktorými je obmedzený. V styku a zápase s nimi rozvíja sa samočinnosť *ja* najprv — ako už bolo spomenuté — vo forme pudov a túžob zmocniť sa predmetov, ktoré sa mu kladú do cesty. V súvisi s tým rieši Fichte aj otázku precitania vedomia ako súčasť biologického života, ktorý je počiatočným štádiom ľudskej emancipácie. Avšak na tomto najnižšom štádiu je organizmus ovládaný ešte čisto prírodným pudom sebazáchovy a nediferencovaný predmet slúži jeho inštinktívnej žiadostivosti a uspokojeniu. Až na vyššom štádiu, keď človek začína konať zámerne, prestáva byť rozhodujúcim pôvodná prírodná danosť a príroda sa stáva prostriedkom predmetnezmyslového a uvedomeného konania človeka. Tam, kde sa príroda mení v bytie pre človeka, nastáva podľa Fichteho prechod z ríše prírodnej nevyhnutnosti a biologického inštinktu do ríše ľudskej slobody. Celý tento proces má podľa Fichteho dôsledky tak pre poznávací vzťah človeka k svetu ako i pre jeho mravný postoj. Človek si prispôsobuje prírodu, vtlačá jej svoj obraz a zanecháva v nej svoju stopu (humanizovaná príroda). Súčasne pri tejto predmetnej činnosti poznáva vo vonkajších veciach seba ako slobodnú činnosť a odhaľuje prostredníctvom nich svoje potenciálne pôsobenie na svet. A práve tým je človeku daná aj možnosť teoreticky poznať svet, pretože vedomie a poznanie sveta sa nám odhaľuje natoľko, nakoľko sme v ňom aktívni a nakoľko sa v ňom prakticky zpredmetňujeme.

Humanizovaná príroda je fixovaním predmetného (zmyslového) *ja* a poznanie je uvedomenie si tohto procesu.

Pritom je vo Fichteho stanovisku dôležité aj to, že sloboda, ktorá existovala pôvodne iba v čistom *ja*, v spredmetňujúcom pretváraní prírody sa realizuje aj v ľudskom *ja*, t. j. v konkrétnom človeku. Preto je najvyššou mravnou úlohou, kategorickým imperatívom pre ľudstvo v tomto smere cieľavedomá aktivita. Podľa Fichteho niet iného zla než je pasívnosť, lenivosť a zotrvávanie na danom stave. Nechuť k vývoju je vlastne neschopnosťou k slobode. Najmä vo svojich historicko-filozofických prácach rozvinul myšlienky o jednote *ja* ako slobodnej činnosti, praktickej činnosti a mravnej povinnosti. Tento ideál sa spĺňa, podľa neho, v plnej miere iba u veľkých mužov, génirov, u ktorých konanie má dôvod v sebe samom a ktorí majú tvoriť vzory pre menej samostatné a aktívne povahy: pretože podľa Fichteho niet inej mravnej povinnosti pre ktorúkoľvek ľudskú bytosť, ako vyjaviť, spredmetniť svoju vôľu v čine a konaní.

Inak je aj Fichtov morálny princíp ako Kantov čisto formálny a autonómny. Iba v konaní, v ktorom sa podriaďujeme mravnej povinnosti prijatej spontánne, v skutočnosti mravne konáme. Konanie pod tlakom autority, napríklad i náboženstva nemožno kvalifikovať ako mravné. Úlohu náboženstva vidí Fichte tiež ako Kant v schopnosti poskytovať podporu mravnosti. Náboženské pojmy, Kantove regulatívne idey sú vlastne symbolmi, ktoré nemajú význam pravdy, ale sú schopné vzbudzovať dôveru v svetový poriadok a podporovať vo vedomí človeka mravné zmýšľanie.

Fichteho filozofiu vstupuje transcendentálny idealizmus v Nemecku do novej fázy. Na jednej strane likviduje aj posledné zvyšky Kantovho realizmu a materiálny svet prehlasuje iba za prekážku, ktorú si transcendentálne „*ja*“ postavilo do cesty, aby prejavilo svoju aktivitu, svoju vôľu a svoj rozum. Na druhej strane sa tu objavuje — síce v idealisticky mystifikovanej a teoreticky zárodočnej podobe — myšlienka praktického *ja* ako prostriedku objektivácie a predpokladu sebauvedomenia človeka vo svete. Tento moment, ako ukazujú dnes mnohé podnetné marxistické práce z problematiky klasickej nemeckej filozofie, bol živnou pôdou, z ktorej vznikal ústredný pojem modernej filozofie — t. j. pojem praxe. Filozofický význam tohto pojmu spočíva ako sme povedali na začiatku v interpretácii ľudského konania ako ontotvorného procesu, spredmetňujúceho tvorivú podstatu človeka a cez ľudskú spredmetnenú skutočnosť otvárajúceho človeku prístup k bytiu a jeho pochopeniu.

Objavením dôležitosti praktických vzťahov sebavedomia k svetu nastupuje nemecká filozofia počnúc Fichtom cestu k prekonaniu gnozeologicky-nazeravého poňatia filozofie a tým de facto — napriek subjektivistickému východisku a napriek idealisticko-špekulatívnej forme týchto systémov — k prekračovaniu subjektivismu a imanentizmu vedomia smerom k uznaniu predmetnej skutočnosti a naznačeniu ontologickej jednoty objektu a subjektu. Predmetná skutočnosť je tu síce ponímaná idealisticky, ako odvodený produkt činnosti *ja*, avšak dôležité je, že v ďalších nemeckých systémoch sa pristupuje aj k prírode ako relatívne samostatnej oblasti pôsobenia ducha a že sa dialektika človeka, prírody a spredmetňujúceho *ja* dostáva do širokých historicko-spoločenských súvislostí.

Елена Варшова

В статье, являющейся отрывком из более крупной работы автора о новейшей рационалистской философии, уделяется внимание одному из центральных вопросов немецкой классической философии: вопросу о творческопредметном (онтотворном) понимании человека. На примерах Канта и Фихте автор показывает как были обнаружена творческая сторона человека и какое значение для онтологии, гносеологии и методологии имеет решение этого вопроса.

Статья носит историко-философский характер. Разработка активно-предметной концепции человека в ней рассматривается как неотъемлемая часть новейшей истории философии.

В связи с этой проблематикой автор усматривает в развитии философии, начиная с Декарта и кончая Гегелем, три ть нь антропологических сдвига, характеризующихся обращением к человеку, когда старой аристотелевско-схоластической картине мира и наивной реалистической теории отражения противопоставляется точка зрения, согласно которой, человек понимает и познает мир со спцифически творческой точки зрения, т. е. с точки зрения специфической теоретической и практической деятельности субъекта.

Первое обращение к человеку произошло в результате открытия Cogito Декарта; второе же, более последовательное сделал Кант своей попыткой критически и всесторонне изучить Cogito определить предпосылки, условия и функции человеческого познания вообще. Наконец, третье обращение к человеку представляет философия Фихте, который в духе практического разума Канта из практически действующего Я делает не только исходной пункт познания, а также конкретный творческий принцип действительности.

В основе статьи лежит анализ проблемы теоретического и практического разума у Канта и философии практического Я у фихте.

Сопоставляя теоретико-гносеологическую теорию Канта с его практическо-этической теорией, автор указывает на разницу в понимании Кантом научного и нравственного закона, чем Кант подчеркивает принципиальное различие между подходом к природе (естественное познание) и подходом к человеку (общественная практика). В отношении познания природы основой, по Канту, является гносеологический, категориями чувств и определенный, субъект, представляющий собой предпосылки и границы познания. Действительность как таковая (вещь в себе) оствется недоступной трансцендентальному субъекту. В области морали, носителем которой является практическое Я, вещь в себе отпадает, человек познает себя в своей ноуменальной сущности.

Автор показывает, как Фихте строит на этом критику кантовской вещи в себе, критику созерцательного понимания субъекта и трансцендентально-категориального определения опыта. Тем самым, Фихте, с одной стороны, преодолевает и последние остатки кантовского реализма и материальный мир объявляет препятствием вставшим на пути чистому Я, с другой стороны, выдвигает идею практического Я как предпосылки теоретической и нравственной ориентации человека в мире.

Этот момент, как показывают сегодня уже многие работы с проблематикой классической немецкой философии, сыграл роль питательной среды, из которой выросло важное для современной философии понятие — понятие практики.

THE STARTING POINTS OF THE PRACTICO-OBJECTIVE CONCEPTION OF MAN (KANT AND FICHTE)

Elena V á r o s s o v á

The present study represents an extract of a larger work of the author's on the modern rationalistic philosophy; it deals with one of the central questions born in German classical philosophy — with the question of the creatively objective conception of man. The example of Kant and Fichte is employed to show how the active aspect of man was discovered and what is the ontological, gnoseological and methodological impact of the solution of this question.

The character of the present study is, before all, historico-philosophical. The elaboration of the actively objective concept of man is followed as a component of the modern history of philosophy. In the connection with these problems, three so-called anthropological turns are seen in the development of philosophy from Descartes to Hegel; in contrast to the old Aristotelian and scholastic image of the world and to the naïve realistic reflective theory of knowledge, these turns assert the opinion that man conceives and recognizes the world from the specifically human standpoint, i. e., from the standpoint of specifically, theoretically and practically active subject.

The first turn took place when Descartes' *Cogito* was discovered; the other, more consequential turn towards man was undertaken by Kant in his endeavor to investigate this *Cogito* critically and thoroughly, to determine the presuppositions, conditions and functions of knowledge in general. Lastly, the third turn took place in Fichte's philosophy who, in the tradition of Kant's practical reason, advances the practically active Self not only to the starting point of knowledge but also to a concrete creative principle of reality.

The nucleus of the present study is formed by the analysis of Kant's problem of theoretical and practical reason and Fichte's philosophy of the practical Self. By confrontation of Kant's theoretico-noetic and practico-ethical theory, the present author points out difference of Kant's conception of the scientific and moral law by which Kant manifests the principal dissimilarity of the approach to nature (to knowledge in the natural sciences) and to man (to the socio-practical doings). According to Kant, in the relation to the knowledge of nature, the noetic subject is essential, as defined by sensuous views and rational categories; he is the precondition as well as limit of our knowledge. Reality as such (*Ding an sich*) remains inaccessible to the transcendental subject. In ethical doing whose bearer is the practical Self, *Ding an sich* collapses, man recognizes himself in his noumenal essence.

The author shows how from this distinction grows Fichte's criticism of Kant's thing in itself, the criticism of the traditionally noetic conception of subject and of the transcendental-categorical definition of experience. Thus, Fichte— on the one hand — gets over even the last remainders of Kant's realism and declares the material world to be only an obstacle put by the pure Self into its own way; on the other hand, Fichte unveils the idea of the practical Self as a presupposition of man's theoretical and ethical orientation in the word *This moment*, as is shown today by many stimulating works on the problems of classical German philosophy, was very favorable for the rise of an important concept of modern philosophy — the concept of practice.