

VÝCHODISKÁ A PROBLÉMY KANTOVEJ FILOZOFIE DEJÍN

ELENA VÁROSSOVÁ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

VÁROSSOVÁ E.: The Starting Points and Problems of Kant's Philosophy of History, *Filozofia* 29 (1974). No 6, p. 624—637.

The authoress analyzes Kant's relatively less known and non-extensive philosophical-historical works: *The Idea of General History in the Sense of World Citizenship*; *The Pre-Supposed Beginning of Human History*; *The Answer to the Question: What Is Enlightenment?* The Reviews on Herder's *Ideas on the Philosophy of the History of Mankind*, and *To Eternal Peace*. She points out the place of these works in Kant's philosophical development from noetic works to ethic works, as well as a certain independence and particularity of these works in the whole of his work and system. If, on the one hand, she states their inner affinity in method and contents with Kant's apriorism and transcendentalism, then on the other hand she discloses their stimulativeness and innovatory impulses, with which Kant — after Rousseau and Herder — contributed to constituting the philosophy of history with a clean-cut historical-social and dialectical character.

Koncom roku 1784 vydal 60-ročný Immanuel Kant dve krátke úvahy *Idea všeobecných dejín v svetoobčianskom zmysle* a *Odpoveď na otázku: Čo je to osvietenstvo?* Nasledujúci rok vyšli vo Všeobecnom jenskom literárnom časopise Kantove recenzie dvoch dielov Herderových *Myšlienok k filozofii dejín ľudstva*, ktoré spolu s predchádzajúcimi úvahami a s *Predpokladaným začiatkom ľudských dejín* (1786) tvoria základ Kantovej filozofie dejín¹ (1). Tieto práce sú pomerne málo známe, hoci majú pre ďalší vývin nemeckej klasickej filozofie v okruhu historickej problematiky nemenší význam ako Kantove noetické práce vo svojom odbore (2, s. 237). Teoreticky, z hľadiska vlastného vývinu filozofa, sú situované medzi jeho *Kritiku čistého rozumu* (1781), resp. *Prolegomena* (1783), a *Kritiku praktického rozumu* (1788), resp. *Základy metafyziky mravov* (1785). Táto okolnosť je dôležitá, pretože metodicky i obsahovo ovplyvnila Kantove filozoficko-historické práce v dvoch základných momentoch.

1. Kant v nich aplikuje svoj „kopernikovský obrat“ z noetickej filozofie aj na skúmanie dejinného procesu a jeho povahy. To konkrétne znamená, že sa ako prvý z novovekých filozofov pokúša o interpretáciu dejín ako historicko-spoločenskej objektivity, t. j. spredmetnenej ľudskej činnosti, ľudských vlôh a vlastností. V protiklade k tradičnému nábožensko-metafyzickému konceptu dejín ako božieho diela, proti mechanisticko-materialistickému výkladu, začleňujúcemu dejiny a človeka do nemennej štruktúry zákonov prírodného bytia, a napokon v opozícii proti Rousseauovmu názoru o ľudsky odcudzenom charaktere dejín považuje Kant dejiny za autentické ľudské dielo s vlastnými imanentnými zá-

¹ Všetky tieto práce sa nachádzajú v Kants Werke, Akademie Textaufgabe VIII, Abhandlungen nach 1781, Berlin 1968. O tento prameň sa opierame, všetky práce z neho citujeme a budeme ho uvádzať ako literatúru č. 1.

konitostami. Tieto zákonitosti sú — v zmysle Kantovho transcendentizmu — apriórne, dané človeku ako prírodnej, spoločenskej a mravnej bytosti; no súčasne sú dané iba potencionálne a človek ich musí sám naplniť, urobiť reálnymi, čím uskutočňuje a tvorí vlastne seba samého.

2 Napriek tejto jednotnej metodologickej a ontologickej báze obsahujú Kantove filozoficko-historické práce vnútorné protirečenie. Na jednej strane sa opierajú o dôsledky *Kritiky čistého rozumu* a zaraďujú človeka ako empirickú bytosť do nevyhnutných, kauzálnych prírodno-historických súvislostí, pričom v tejto rovine postihujú aj mnohé objektívne pôsobiace faktory historicko-spoločenského vývinu, reálne páky konania ľudí a poukazujú realisticky na zložitost cesty človeka k slobode a dokonalosti v historických metamorfózach. Na druhej strane však už tieto práce naznačujú metafyzické stanovisko „nepodmienenej slobody a intelektuálnej kauzality“ jeho budúcich etických prác. Vyúsťujú v podstate do záveru, že v konkrétno-historickej rovine človek nemôže nikdy dosiahnuť úplnú a skutočnú slobodu a že mu je určené iba sa priblížiť k tomuto ideálu. Súčasne naznačujú, že existuje iná rovina, rovina „morality“, v ktorej rovnosť a sloboda vyplýva z uskutočnenia autonómneho, nepodmieneného zákona úcty k najvyššiemu dobru.

K otázke príčin tejto dvojakosti Kantovej filozofie dejín sa ešte vrátíme, pretože ju nemožno vysvetliť iba zo samého teoretického vývinu filozofa od no-etických prác k etickým. Súvisí esenciálne s paradoxom celej nemeckej klasickej filozofie — veľkej a smelej, pretože zrodenej víťazstvami a perspektívami revolučnej európskej buržoázie, no súčasne slabej, idealisticky sublimovanej do odťažitých foriem transcendentizmu, pretože materskou šnúrou spojenaj s obmedzenými nemeckými pomermi a nerozvinutou nemeckou buržoáziou.

Aj podnet k filozofii dejín dostala nemecká filozofia od svojich revolučných, európskych vzorov. Ako osobitné odvetvie filozofie, pokúšajúce sa skúmať otázku vzniku a zákonitosti ľudských dejín už z jasne mimoteologického východiska, sa filozofia dejín datuje od dôb osvietenstva. Jej vznik súvisí historicky so spoločenskými ambíciami mladej buržoázie, domáhajúcej sa vstupu do dejín a neobmedzeného priestoru v nich; teoreticky však znamená z hľadiska emancipácie novodobého človeka a jeho historického sebavedomia aspoň toľko ako nový prírodovedecký obraz sveta pre podmaňovanie prírody. Aj metodologicky bola filozofia dejín v začiatkoch spojená s novovekou prírodnou filozofiou. Nielen Voltaire, ale aj Kant túži vybudovať ju ako všeobecnú vedu o dejinách, ktorá by bola tak prísne objektívna a mala tak jasne definované „leges motus“ ako Newtonova mechanika nebies (1, s. 18). V súvislosti s tým nachádzali starší osvietenci hlavné princípy filozofie dejín v myšlienkach prirodzeného vývinu a prirodzeného zákona i v aplikácii zákona kauzality a mechanizmu, ktoré extrapolovali a analogicky prenášali z prírodných procesov aj na historické deje a na ľudské konanie. Vo vzťahu k človeku, za ktorého hlavný znak považovali rozum, videli prirodzený zákon v rozvoji a vývine tejto jeho schopnosti, a to formou pohybu od nižších, temnejších, nerozvinutejších štádií k štádiám vyšším uvedomelejším, rozumnejším. Dôsledky rozumového pokroku sa potom preja-

vovali vo všestrannom zdokonaľovaní životných podmienok, tak sociálnych, ako aj duchovných. Voltaire, Condorcet, Turgot, ktorí najviac prispeli k tejto optimistickej filozofii dejín, formulovali v zárodku jej ústrednú myšlienku, ktorá sa s obmenami a prehlbovaním vinie celou filozofiou dejín v období vzostupu buržoáznej spoločnosti. Pravda, v začiatočnej osvietenско-naturalistickej podobe išlo v jej formulácii iba o čiastkový prípad celkovej prírodnej zákonitosti, pretože sociálne telesá boli iba osobitným prípadom fyzikálnych telies. Človek a spoločnosť nie sú ešte špecificky zúčastnení na realizácii pokroku, sú vnútri celkového svetového mechanizmu i mechanizmu dejinného progresu, zúčastňujú sa ho aktívne a iniciatívne iba ak prostredníctvom vynikajúcich jednotlivcov.

Už pred Kantom však vystúpili dvaja myslitelia, ktorí začali spájať otázku dejín s antropologickým zreteľom, t. j. s problémom utvárania špecificky ľudských podmienok a potencií v dejinách. Boli to J. J. Rousseau a J. G. Herder. Obaja mali bezprostredný vzťah ku kryštalizácii Kantových filozoficko-historických náhľadov a bez ich kontextu by nám mnohé jeho náhľady neboli dostatočne jasné. Kant vychádza z Rousseaua a v diskusii s ním si formuje svoje stanovisko, na Herderových náhľadoch, pre ktoré mu v čase jeho kráľoveckého štúdia dal sám pôvodne impulz, meria si systematickosť a vedeckú vypracovanosť svojej novej koncepcie. Pritom všetci traja majú spoločné východisko, kotviace v osvietenstve, že človek je dieťa prírody a dejiny sú sui generis pokračovaním prírodného bytia, ne-alebo nad-prírodným bytím, spoločenským stavom človeka. Z prírody človek vystupuje s určitými vlohami a otvorenými možnosťami, ktorými ho obdarila matka príroda; v spoločenskom stave má vytvoriť svoj ľudský, t. j. kultúrny a morálny svet, ktorého atribúty vidia všetci traja viac-menej v osvietenských ideáloch slobody, rovnosti a humanity. Rozchádzajú sa v názore, či a ako ich môže človek uskutočniť, čím a do akej miery je vo svojom dejinnom diele determinovaný, či sa k oným ideálom približuje ako k cieľu, či sa od nich vzdala, alebo ich historicky relatívne naplňa takpovediac „na pochode“.

Rousseau, ktorý je ideologickým otcom francúzskej revolúcie, je v jadre z nich najpolitickejší a najrevolučnejší, citlivo reagujúci predovšetkým na sociálne krivdy a morálne neresti spoločenského poriadku. V dôsledku toho aj svoj filozoficko-historický problém premýšľa predovšetkým v rovine sociologicko-politickej a individuálno-psychologickej, pričom sa nestotožňuje s osvietenským optimizmom dejinného perfekcionizmu a všemohúcnosti rozumu. Naopak, díva sa na ne skepticky a utopizuje pôvodné prírodné predpoklady dejín, tzv. „ideálny prirodzený prastav“, z ktorého vraj človek vyšiel. Týmto predpokladaným stavom rovnosti, slobody, harmonickej a autentickej (alebo aspoň vlohami k tomuto všetkému) meria skutočný spoločensko-historický vývoj človeka a prichádza k záveru o negatívnom charaktere dejín a spoločnosti. Doterajšie dejiny sa mu javia ako „odpadnutie“ od pôvodných vlôh človeka k rovnosti a slobode a spoločnosť ako prostriedok ich „odcudzenia“ človeku. Všetko, čím sa človek mal a mohol stať, pohltila spoločnosť tým, že rozvinula falošnú stopu prírody — nerovnosť — ktorá je síce prírodne daná, ale ako nepodstatná, scestná, pro-

tikladná harmonickému rozvoju a kultúrnemu napredovaniu ľudstva. Toto nepochybne tragické zistenie nevedie však Rousseaua k pesimistickej filozofii dejín, pretože zdroj zla (konflikt prírodného a spoločenského stavu, fixovaný v spoločenskej nerovnosti) nepovažuje za imanentný dejinám. Keďže ľudia sami pripustili nerovnosť a iba Istou silnejších jedincov dali si odňať prírodou im určenú suverenitu, majú možnosť „rekonštruovať“ za istých okolností svoje prírodné prirodzené práva aj v spoločenskom stave: predpokladom toho je sociálno-inštitucionálne a občiansko-právne vyrovnanie ľudí, nastolenie takých podmienok, v ktorých by boli všetci rovnako slobodní a rovní a súčasne rovnako viazaní a obmedzení. Zložitosť objektívnych sociálnych, prírodno-biologických a individuálno-psychologických determinánt, ktoré podmieňujú skutočné konanie a pocity ľudí v dejinách, zjednodušuje napokon Rousseau v *Zmluve spoločenskej* predsa len racionalisticko-osvietensky: ak spoločnosť inštitucionálne zabezpečí, aby slobodné konanie každého jednotlivca zahrnovalo a bralo do úvahy rovnakú možnosť ostatných jemu rovných bytostí, aby sloboda každého závisela od rešpektovania slobody iných, potom sú dejiny možné ako reálny priestor pre slobodné sebaurčenie každého človeka. Zárukou takéhoto spojenia má byť „volonté générale“, všeobecná vôľa, stelesnená v buržoáznodemokratickom štáte. Rousseauov človek, vo svojej prirodzenosti odprírodnený, zidealizovaný na autentickú slobodnú bytosť a vo svojej spoločenskosti zabstraktnený na právno-formálny subjekt, dočká sa dejinného happyendu za cenu pomyselnej reprízy pôvodného harmonického prastavu v novej buržoáznej spoločnosti.

Vo vzťahu k Rousseauovi Kant správne postihol, že jeho slobodný, prirodzený človek je vecne utópia a teoreticky fikcia, pretože prírodný človek je v podstate bytosť pudovo-inštinktívna a animálna, a nie ľudsky uvedomelá a slobodná. Sloboda predpokladá už mravnú osobnosť, rozhodovanie a zodpovednosť, a tie môže človek získať iba prostredníctvom spoločenského vývinu a postupným prekonávaním biologicko-inštinktívnych väzieb a pudových agresív. Kant sa neuspokojuje ani s Rousseauovým sociálno-inštitucionálnym riešením otázky slobody. Význam spoločnosti nevidí iba v akte právneho zaistenia slobody a rovnosti pred zákonom, ale predovšetkým v tom, že spoločnosť je médium „výchovy človeka k slobode“, prostriedkom transparencie jeho štatútu slobody v ontologickom zmysle, t. j. ako bytosti, ktorá v spoločenskom konaní môže osvedčiť svoju mravnú slobodu v styku s inou bytosťou.

Problém slobody posunul bližšie smerom ku Kantovým požiadavkám Herder, ktorý formuloval pojem dejinnej zákonitosti a vývin ľudí k slobode a ľudskosti označil za jej vnútorný zmysel. No v jeho historickom nadhľade stratili tieto pojmy ostré sociálne videnie, ba do veľkej miery nevyjadrovali ani kvalitatívnu osobitosť spoločenského vývinu ľudstva, čo už Kant vyčítal Herderovi. Pre jeho východisko je dôležité celkové panteistické ontologické stanovisko. Dejiny sú mu v princípe iba predĺženým, aj keď kvalitatívne novým stupňom vývinu prírody. Pretože svet má jednotnú výstavbu, pôsobí na každom jeho stupni a v každom okruhu od najnižšieho anorganického až po človeka a jeho dejiny jedna všeobecná zákonitosť: prírodný pud po zdokonaľovaní a utváraní

ideálneho typu. Človek stojí v tomto evolučnom rade najvyššie a vyznačuje sa maximálnou otvorenosťou svojich tvorivých schopností a potenciálnym univerzalizmom. Spája a transformuje v sebe vlastnosti, ktoré sa jednostranne a nedokonale vyvinuli u iných nižších živočíchov, a okrem toho získava svojím životom v spoločnosti nové vlastnosti, ako sú jazyk, tradície, vyššie kultúrne city, zmysel pre mravné cnosti atď. Zákonitosť v dejinách pracuje v smere harmonického rozvoja všetkých týchto schopností k humanite a odstraňuje brzdiace protiklady, ktoré prekážajú vývinu „ideálneho typu“ tak v individuu, ako aj v prirodzených ľudských kolektívoch (rodina, národ). Podľa Herdera však v tomto procese niet a nebude happyendu, ako nie je ani významné predovšetkým to, že je v ňom i mnoho zla, utrpenia, krívd, neslobody a nespravodlivosti. Dôležité je pochopiť predovšetkým zmysel dejinnej zákonitosti a princíp zdokonaľovania. Herder ich vykladá tak, že v dejinách sa ľudstvo permanentne humanizuje, t. j. tvorivo potencuje svoje nekonečne bohaté, mnohostranné a nevyčerpatelné bytostné sily. Dejiny nám — podľa neho — povedia o človeku mnoho a pravdivo iba vtedy, keď k nim budeme pristupovať z hľadiska ich vlastného „stávania sa“, a nie s úmyslom uplatňovať na ne nejaký abstraktný ideálny cieľ, ktorý by mali alebo mohli uskutočniť. Iniciatívne poukazuje na historickosť dejinného procesu, na skutočnosť, že každá doba, každý národ, každý jednotlivec, ako aj každá kultúrna hodnota majú v sebe a iba nimi samými merateľné hodnoty, neprevediteľné na nijakú všeobecnú normu. Práve v dôsledku historicky a konkrétne individualizačného charakteru zdokonaľovacieho pudu sú dejiny obrazom bohatej a nekonečnej členitosti, plnej osobitných tvarov a foriem, v ktorých ľudstvo ustavične posúva dopredu a totalizuje svoju ľudskosť. U Herdera sa možno potom stretnúť s dvojakým významom pojmu ľudskosti: 1. ľudskosť — humanita ako pojem pre proces humanizácie (lepšie humanizácie) človeka (keďže bytosť, ktorá vychádza z prírody, je vlastne najnižší člen otvárajúceho sa systému nekonečne možných ľudských bytostí); 2. ľudskosť — humanita ako špecifický ideál ľudskej etickej výchovy na získanie dokonalých etických cností (spravodlivosť, dobro, láska, šľachetnosť atď.). Herder pritom neobchádza protiklad zla a dobra, slobody a nerovnosti v dejinách, považuje ich však za vzájomne sa podmieňujúce a prekonávajúce momenty jedného a toho istého zákona, ktorý uplatňuje humanitu v ľudských dejinách cez protirečenia. Postup k slobode a humanite sa pritom uskutočňuje s istotou takmer prírodovedeckých zákonov: človeka na ceste k nim nezastaví nič, pretože túto zákonitosť má zakódovanú vo svojej najhlbšej prirodzenosti.

Súhrnom: Kant napriek rozdielnosti svojho filozoficko-historického prístupu k dejinám od Rousseauovho prístupu osvojil si jeho myšlienku slobodného sebahaurčenia človeka a rovnosti ľudí v spoločnosti a dejinách ako zorný uhol vlastnej reflexie dejinného vývinu. Na druhej strane, ako vidieť z jeho recenzií Herderových *Myšlienok k filozofii dejín ľudstva* (1, s. 45—66), odohral sa medzi ním a Herderom, napriek príbuznosti ich niektorých filozoficko-teoretických stanovísk, nielen vážny súboj, ale Herdera postihla aj Kantova nemilosrdná kritika. Kant sa neuspokojil s Herderovými optimistickými „grandlinia-

mi“, ktorými Herder črtal všeobecný pohyb bytia od prírodných nerastov až po humanitu človeka v dejinách. Vyhlásil, že Herder ako filozof je skôr básnik a ako básnik skôr filozof. Vyčíta mu nedostatok vedeckých dôkazov pre jeho mnohé prírodovedné, historické a kultúrno-historické tvrdenia, no predovšetkým napáda jeho metodickú nekritickosť, neprípustné analogizovanie a extrapoláciu charakteru zákonitosti z jednej oblasti do druhej.

Pravda, dnes nie je zaujímavé riešiť teoretické meritum sporu medzi Kantom a Herderom. Oba názory sú dávno prekonané, oba boli momentmi formovania buržoáznej filozofie dejín, oba prispeli cez Fichteho, Schellinga a Hegla k prínosu klasickej nemeckej filozofie do rozpracovania mnohých kľúčových otázok historickofilozofickej problematiky, z ktorej vyšli aj Marx a Engels. Rozdiely medzi Kantom a Herderom vyplynuli okrem iného predovšetkým z rozdielných rovin nastoleného problému. Kant už vo svojich noetických prácach v polemike s empirizmom zdôrazňuje, že pre vedecké poznanie skutočnosti je dôležité objaviť formálny princíp, na základe ktorého sa javy alebo udalosti navzájom viažu tak, aby vytvárali zákonitý poriadok. Apriórne formy vnímania a poznania nie sú nič iné ako takýto formálny predpoklad zákonitosti a všeobecnosti našej skúsenosti. V aplikácii na dejiny vyplýva z toho pre Kanta potreba nájsť aj ich „apriórny predpoklad“, prostredníctvom ktorého by sa dejinná skutočnosť — z hľadiska jednotlivých prípadov a dejov javiaca sa ako mozaika náhodných, slobodných, ba nezmyselných udalostí — ukázala ako zákonitý a nenáhodne sa rozvíjajúci proces. Aj pojem dejín môže v prísnom slova zmysle existovať podľa neho iba vtedy, keď istý rad udalostí viažeme k sebe nielen v časovom poradí alebo kauzálnej súvislosti, ale keď v nich postihujeme ich vnútornú spojitosť a jednotu cieľa. Metodologické východisko transcendentálnej filozofie, na ktoré sme upozornili na začiatku, sa v Kantovej filozofii dejín prejavuje predsunutím idey „pravidelného behu a imanentného cieľa“ pred konkrétne empiricko-historické dianie. Podľa *Idey všeobecných dejín* je takýto spôsob filozoficky opodstatnený okrem formálne noetického zreteľa možnosti dejín vôbec i z hľadiska ontológie dejín, pretože „samy dejiny sú vcelku vykonávaním vopred daného skrytého plánu prírody“ (1, s. 27). Kant tu nemá na mysli presadzovanie určitého konkrétneho prírodného zákona v dejinách ani myšlienku, že dejiny človeka sú vysvetliteľné z celku prírodných pôsobení a príčin. Skrytý plán prírody v dejinách je obsiahnutý v samom človeku ako v jedinej rozumnej prírodnej bytosti, ktorá má túto svoju schopnosť dokonale a maximálne rozvinúť v rámci celkovej svetovej účelnosti. Zákon a účel dejín je samotvorba človeka na rozumovú a mravnú bytosť.

V porovnaní s Rousseauom a Herderom je Kantovo poňatie človeka najosvietenskejšie a najracionalistickejšie. Príroda podľa neho skoncentrovala v človeku všetky jeho druhové schopnosti a sily potencionálne do rozumu, t. j. do schopnosti, ktorej podstatou je používať, rozvíjať a rozširovať bytostné sily človeka ďaleko za hranice prírodných inštinktov, prekračovať inštinktívne konanie, rozumom ho ovládať a usmerňovať. Schopnosť rozumu je preto sila, ktorá učí človeka byť samostatným, dôverovať sebe samému, oslobodzovať sa od cudzieho

vedenia, cudzích vzorov a autorít. Rozum je dospelosť človeka, ako hovorí Kant vo svojej definícii *Čo je osvietenstvo?* (1, s. 35). Tu formuluje ako základnú maximu osvietenstva známe: Sapere aude! Maj odvahu používať svoj vlastný rozum! Túto maximu považuje súčasne za motto celej ľudskej histórie, pretože podstatou ľudských dejín nie je — podľa neho — nič iné ako proces oslobodzovania človeka a jeho postupné vymaňovanie z prírodnej spútanosti smerom k nadobúdaniu duchovného sebauvedomenia a k rozvoju ľudskej osobnosti ako najvyššej hodnoty.

V protiklade k dogmatickej cirkevnej ortodoxii a feudálnej despotii nemec-kých pomerov pôsobili tieto Kantove historicko-filozofické názory podnetným spôsobom a vyzývali k činu. Keď mladý Schiller čítal jeho *Ideu všeobecných dejín*, s nadšením obdivoval prenikavosť Kantových myšlienok a zahĺbil sa do štúdia celého jeho diela (2, s. 237). Pravda, už v týchto prácach vidieť, že Kant všetky spoločenské rozpory, ktoré spúťovali človeka, jeho slobodu a samostatnosť, videl osvietencky v protiklade rozumového a biologicko-pudového, prípadne zmyslového a morálneho človeka. Preto aj jeho prognózy historického vývinu sú jednostranné a napriek mnohým pozoruhodným a dialektickým postrehom metafyzické a plné protirečení. Tak napríklad poňatie rozumu je v Kantových filozoficko-historických prácach pri všetkej apriórnosti iné ako v no-etických prácach. Rozum tu nepovažuje za čosi hotové, dané, ale za výsledok dlhého historicko-spoločenského vývinu ľudstva. Súčasne vidí jeho nedokonalosť a obmedzenosť, zvrátiteľnosť a neistotu. Rozum nepracuje u človeka tak bezpečne ako inštinkt u zvierata, jeho skutočná sila sa iba postupne vypracúva, rozvíja, potrebuje neprestajný cvik, učenie, opätovné overovanie na nových terénoch a v nových situáciách. S tým súvisí aj skutočnosť, že človek ako jednotlivec alebo príslušník jednej generácie nemôže mať účasť na všetkých výhodách plne rozvinutého rozumu. Túto výhodu môže — podľa Kanta — dosiahnuť iba ľudstvo ako celok, rod, ktorý je nesmrteľný. Na druhej strane však predpokladom takéhoto rozvinutia je práca každého individua v dejinách, rozumová emancipácia jednotlivých ohniviek ľudského rodu. Skrytý plán dejín prírody v dejinách predpokladá, že „človek všetko, čo prekračuje mechanickú sústavu jeho zvieracieho bytia, musí čerpať sám zo seba a nemôže mať účasť na nijakej inej blaženosti ani dokonalosti okrem tej, ktorú si vydobyje vlastným rozumom, zvíťaziac nad inštinktom“ (1, s. 19). Príroda doviedla človeka iba po schopnosť rozumu, t. j. k úpätiu jeho budúceho výstupu k slobode a dokonalosti. Kým k nim vystúpi, musí človek od úsvitu svojich dejín prekračovať svoje prírodné bytie a vypracúvať sa na človeka. V *Predpokladanom začiatku ľudských dejín* (1, s. 110) Kant opisuje najprv moment prelomu človeka od pudového, inštinktívneho správania ku konaniu účelnejšiemu, zámernejšiemu a reflektovanejšiemu. Robí to na osnove Mojžišovej knihy *Genezis*. Uvádza štyri rozhodujúce momenty, keď za intervencie rozumu pretrhol človek hranice zvieracieho sveta. 1. Rozšírenie okruhu potravy z druhov, ku ktorým ho viedol prostý inštinkt (tento „hlas boha, ktorý poslúchajú všetky zvieratá“, 1, s. 111), na druhy sprostredkované istým výberom za pomoci použitia chuťových a zrakových zmyslov. Kant už

v tomto prvom kroku z okruhu bezpečne pôsobiacich inštinktov vidí i celú budúcu nebezpečnú a ťažkú cestu človeka k slobode. Namiesto bezpečného, ale stereotypne opakovaného pôžitku, ku ktorému vedie zviera inštinkt, otvára sa človeku nekonečná možnosť pôžitkov, pričom cesta k nim je neistá, neprebádaná, spojená s voľbou a zodpovednosťou. 2. Vyším produktom pôsobenia rozumu v človeku bola — podľa Kanta — premena pohlavného života. Zásluhou pozorovania a obrazotvornosti človek vraj čoskoro spozoroval, že zadržanie a potlačenie okamžitej sexuálnej žiadostivosti, ktorá sa u zvierat nasycuje čisto mechanicky a v prechodných pohlavných pudeniach, vedie k trvalejšiemu pôžitku i trvalejšej príťažlivosti. Figový list je — podľa Kanta — v tomto zmysle nielen symbolom zušľachtienia erotickej žiadostivosti, ale dalo by sa povedať i začiatkom sublimácie čisto zmyslových pôžitkov ideálnejšími, komplexnejšími a duchovnejšími zážitkami. Moment erotického prerodu považuje preto Kant za zárodok epochálnej premeny v zduchovňovaní a skultúrňovaní ľudstva (1, s. 113). 3. Tretí dôležitý znak brieždenia sa vedomia v človeku vidí Kant v schopnosti prekračovať prítomnosť očakávaním zajtrajška, budúcnosti. Nijaké zviera sa nestará o to, čo príde. Iba bytosť, na ktorú dolieha starosť o životné potreby, vedomie zmeny a smrti, sa otvára predstave i nádeji do budúcnosti. 4. Za posledný a rozhodujúci moment, ktorým sa človek povzniesol nad spoločenstvo so zvieratom, považuje Kant uvedomenie si svojho panstva nad prírodou. „Vtedy, keď človek povedal ovci, kožuch, ktorý máš, ti príroda nedala pre teba, ale pre mňa, a odňal jej ho, pochopil, že všetko na zemi je pre neho prostriedkom, že však on sám je účelom prírody.“ (1, s. 114) Súčasne s týmto vzdialením sa od všetkých prírodných druhov pocítil, že všetky jemu rovné rozumové bytosti majú ten istý nárok „byť účelom osebe“ ako on, a že ich nesmie použiť na uskutočnenie svojho zámeru bez toho, aby na nich nepáchal násilie. Toto vedomie, spočiatku u človeka nejasné, stane sa neskôr obsahom Kantovho „kategorického imperatívu“; no ako uvidíme, jeho uskutočnenie bude pre človeka najťažšou úlohou a previerkou jeho skutočnej slobody.

Vykročenie človeka z prírody a nadobudnutie ľudského vzťahu k svetu je — podľa Kanta — iba predpokladom ďalšieho vývinu človeka, ktorý sa už bude odohrávať v spoločenskom živote. Po Kantovi sa k tejto otázke vrátili takmer všetci nemeckí filozofi klasickej periódy. Kant ju anticipuje skôr vo forme podnetu a konštrukcie ako v rozpracovanej konkrétne-historickej podobe. Rozhodujúci smer filozoficko-historickým úvahám dal však v názore, že vyčlenenie sa človeka z bezprostrednej spolupatričnosti s prírodou sa deje súčasne so spoločensko-združovacím procesom ľudí. Celý skutočný vývin konštituovania človeka prebieha až na spoločnej životnej základni s inými ľuďmi. So zmyslom pre dialektické videnie načrtáva tento proces ako vývin človeka v práci a rozporoch, v podrobovaní si prírody a budovaní kultúry, v delbe práce a vzniku sociálnej nerovnosti, v nastolení moci vladárov i vzburách potlačených proti nej, v hrôzach vojny i túžbe po nastolení mieru a dokonalej spravodlivej spoločnosti (1, s. 118—123). Táto cesta plná takmer neriešiteľných antagonizmov bude — podľa Kanta — o to ťažšia, že človek na každom stupni svojho vývinu

musí opätovne bojovať so svojou prírodno-biologickou prirodzenosťou, a to súčasne na dvoch frontoch: v sebe samom o víťazstvo rozumovo-duchovného nad pudovo zmyslovým a vo vzťahu k iným o víťazstvo morálneho zákona rovnosti všetkých ľudských bytostí nad prírodnou agresivitou, smerujúcou k podriadeniu si druhého ako svojho prostriedku.

Príčiny tohto stavu vidí Kant v samej podstate človeka ako prírodnej bytosti, ktorá sa nebude môcť nikdy celkom zbaviť svojich „zvieracích náklonností“, ale nikdy sa mechanicky k nim, vďaka rozumu, ani nevráti. Jeho ľudskosť bude závisieť od postupného vypracovania sa na rozumnú, mravnú, spoločenskú bytosť. V „pláne prírody“ má tento ľudský paradox — podľa Kanta — svoju opodstatnenosť. Stratou bezpečných inštinktov dostal sa človek — fyzicky a ako jednotlivec — v istom zmysle za ostatné živočíchy. Stal sa slabším, bezbrannejším, osamelejším a biednejším. No práve tento stav ho prinútil k práci na sebe, k aktivizácii rozumu a k uvedomenému osvedčovaniu svojej spolupatričnosti s inými, jemu podobnými ľudskými spoludruhmi. Kant, prvý dôležitý článok nemeckej klasickej filozofie, predstavuje aj prvý pokus dejinnej sebareflexie buržoáznej triedy z pozícií už diferencovaného spoločenského vedomia. Preto vyjadruje reálnejšie i objektívne faktory vo vzniku a vývine triednych spoločností, ako to urobili Rousseau a Herder vo svojich spoločenských teóriách. Podľa neho spoločnosť vyrastá z prírody, a to ani nie celkom ako jej negácia, ale ani z nejakého jednoznačne pozitívneho sociálneho pudu. Je to dôsledok núdze, oslabenej prirodzenosti človeka, ktorá ho prinútila vstúpiť do spoločnosti a v spolupráci s inými kompenzovať tieto nedostatky rozvinutím špecifických rodových schopností človeka, rozumu a kultúry. Kant priznáva v tomto zmysle opodstatnenosť Rousseauovho protikladu prírody a kultúry. Kultúra vzniká ako špecificky ľudská náhrada za prírodu a má funkciu stať sa druhou prirodzenosťou človeka. Kým sa kultúra nestane dokonale rozvinutou a spontánnou prirodzenosťou človeka, bude ju človek pociťovať ako niečo konfliktové, v čom sa nemôže každý realizovať (1, s. 116—118). No Rousseau sa podľa Kanta mýli, keď obžalúva spoločnosť, že rozvinula falošnú stopu prírody a dovolila vznik nerovnosti medzi ľuďmi. Nerovnosť nie je dobrá alebo zlá vôľa spoločnosti, je to jednoducho dôsledok prírodného zákona. „Prostriedok prírody, aby docielila rozvoj všetkých schopností a síl človeka, je ich antagonizmus v spoločnosti.“ (1, s. 20)

Pri vysvetľovaní pojmu „antagonizmu spoločnosti“ nastoľuje Kant dialektickú myšlienku o existencii dvoch základných a nerozlučných ľudských vlastností: družnosti — náklonnosti k životu v spoločnosti a k spolupráci s inými, a nedružnosti — náklonnosti vyčleňovať sa zo spoločnosti za účelom uprednostňovať a uplatňovať svoje osobné práva a potreby. Nie bez príbuznosti s ekonomicko-politickými princípmi rýchlo sa rozvíjajúceho kapitalizmu nachádza Kant v tomto antagonizme a najmä v sklone k „nedružnosti“ hybnú páku dejinného vývinu ľudstva.² Z prírodnej nerozčlenenej harmónie by podľa Kanta

² Keď hovoríme o „dialektickosti“ tejto myšlienky, treba poznamenať, že sa s pojmom protikladných síl v spoločnosti stretávame aj u niektorých francúzskych osvietenecov — mate-

nikdy nevzniklo nijaké dejinné dielo. Odpor a antagonizmus síl je jadrom a predpokladom spoločenského i duchovno-kultúrneho napredovania. „Protiklad prebúdza všetky ľudské sily, privádza človeka k tomu, aby prekonal svoju náchylnosť k lenivosti, a hnaný ťžiadosťou, panovačnosťou alebo lakomosťou vydobyl si výsadné postavenie medzi svojimi spoludruhmi, ktorých síce nemôže celkom strpieť, ale od ktorých nemôže nikdy celkom ani upustiť. Tu sa začínajú prvé kroky z nevzdelanosti ku kultúre, ktorá spočíva vlastne v spoločenskej hodnote človeka; tu sa začínajú rozvíjať krok za krokom všetky talenty, tvorí sa vkus a s postupujúcim vzdelaním vzniká nový spôsob myslenia, ktorý môže časom zmierniť hrubú prirodzenú vlohu na schopnosť mravného rozlišovania a určité praktické princípy. Bez nedružnosti, z ktorej vzniká odpor a s ktorou sa musí každý človek nevyhnutne stretnúť vo svojich sobeckých zámeroch, zostali by všetky talenty v arkadickom pastierskom živote, v úplnej zhode, sebestačnosti a vzájomnej láske naveky ukryté vo svojich zárodkoch.“ (1, s. 21) Kant ďakuje preto prírode za antagonizmus, chváli neznášanlivosť, súperivosť, ješitnosť, neukojiteľnú túžbu po majetku a panovačnosť ako hybné páky dejín, ktoré sa priebehom času stanú i prameňom dobra, disciplinovania a kultivovania človeka. V napätí, ktoré spôsobujú, je človek prinútený vydávať zo seba všetku svoju silu, rozvíjať talent a rozum a aktivizovať v sebe i túžbu po ideálnom spoločenskom poriadku. Príroda by totiž nikdy nedosiahla svoje zámary s ľudstvom iba podnecovaním odstredivých a individuálnych záujmov. Až „disciplinovaná nedružnosť, t. j. zospoločenštený človek, človek vedomý si svojej jednoty a spolupatričnosti s ostatnými je tvorcom všetkej kultúry; všetkého umenia a najkrajšieho spoločenského poriadku, ktoré môžu ozdobovať ľudstvo.“ (1, s. 22)

Podmienenosť týchto Kantových náhľadov princípmi buržoáznej spoločnosti je formálna i obsahová. Spoločenská nerovnosť, antagonizmus, súperenie, rozvinuté schopnosti, osobný úspech, neobmedzená sloboda a na druhej strane disciplinovanosť, občiansko-právna istota, zospoločenštený človek atď. sú termíny, ktorými kapitalizmus uvoľňoval na jednej strane feudalizmom spútané výrobné sily a osobnú iniciatívu ľudí, na druhej strane formuloval kategórie svojej vlastnej ideológie, spoločenskej a ekonomickej teórie. Kant, stojaci jednou nohou ešte v 18. storočí, premieta tieto formy a kategórie spoločenského poriadku do

rialistov. Tak napr. v Holbachovej „sociálnej fyzike“ sa hovorí, že hmotná príťažlivosť a odpudzovanie sa v sociálnom živote prejavujú pudom združovania ľudí a nezhody medzi nimi, čím je umožnený pohyb a napredovanie spoločnosti. Sám Kant častým prízvukovaním názoru, že aj „ľudské skutky, rovnako ako všetky prírodné deje, sú určené prírodnými zákonmi“ (1, 17), že „ľudia konajú bez vlastného zámeru a dejiny sú možné iba podľa určitého plánu prírody“ (1, 18), zväzda k prírodovednej interpretácii myšlienky o boji protikladných síl v spoločnosti. Avšak na druhej strane Kantova explikácia antagonizmu síl v spoločnosti a myšlienky nedružnej družnosti ľudí ako o forme spoločenského pohybu, a najmä ústredná téza jeho *Idey všeobecných dejín*, že „v stave úplnej zhody, sebestačnosti a vzájomnej lásky by zostali všetky talenty naveky vo svojich zárodkoch“ (1, s. 21), že „všetka kultúra, umenie atď. je plodom nedružnosti, ktorá bola prinútená sama sa disciplinovať“ (1, s. 22), pripomínajú takmer doslovne Herakleitove dialektické výroky „Boj je otcom všetkého i kráľom všetkého“, „Nebola by harmónia, keby nebolo protikladov“, „Protivné sa zhoduje a z nerovného vzniká najkrajší súlad“ atď. (5). Možno preto právom usudzovať, že zrod dialektiky v novovekej klasickej filozofii má jeden z hlbokých koreňov práve v Kantových filozoficko-historických prácach.

prírodnej podstaty človeka. Považuje ich za objektívne a trvale pôsobiace pružiny ľudského konania v rovine empirického spoločenského života, t. j. v našom ľudskom zmyslovom svete. V ňom platí dilema, že človek všetku kultúru, všetko umenie i najdokonalejší spoločenský poriadok dosahuje iba vďaka antagonizmu síl, a naopak, napriek všetkej dokonalosti svojho dejinného diela neprestáva byť týmto antagonizmom nikdy ani celkom ohrozený. Preto — podľa Kanta — v dejinách ako prírodno-historickom procese nemôže byť reč o slobode v pravom zmysle slova, niet v nich happyendu, môže byť reči iba o vývine od „horšieho k lepšiemu“ (1, s. 115).

Naturalizovanie historického procesu a biologizujúca antropologická koncepcia („z takého krivého dreva, ako je človek, nebude možno vytesať nikdy nič rovného“, 1, 25) vplýva dvojznačne na Kantovu filozofiu dejín. Prijíma síce v plnej miere Rousseauovu platformu občianskej spoločnosti ako jediného účinného prostriedku na prekonanie odstredivých síl spoločenského antagonizmu a zabezpečenie optimálnych foriem spolunažívania ľudí, ale tento akt už nemá prirodzenosť a spontánnosť *Zmluvy spoločenskej*. Je skôr dôsledkom rozpornej prírodnej tendencie, ktorú je nevyhnutné podporovať, a rovnako nevyhnutné je ju obmedzovať v jej agresivite a nespútanosti. Ukazuje to aj Kantova charakteristika absolútne spravodlivej a dokonalej občianskej ústavy, ktorá „má zabezpečiť úplnú slobodu a rozvinutý antagonizmus svojich členov a súčasne ich obmedziť a presne určiť tak, aby táto sloboda mohla obstáť so slobodou iných“. (1, s. 22)

Kantovo poňatie dejinného procesu už výrazne registruje vnútorné tenzie kapitalistickej spoločnosti, v ktorej sa vyostrovali triedne antagonizmy dovtedajšieho historického vývinu ľudstva a v dôsledku toho narastali i nové vojny a napätia medzi národmi (3). Keďže však — ako sme už uviedli — považoval tieto rozpory v podstate za rozpory pudovo-zmyslového a rozumovo-morálneho konania a keďže cieľ „skrytého plánu dejín“ videl v zákonitom rozvinutí slobody a rozumu človeka, naznačoval Kant v tomto bode objektívne vieru vo víťazstvo progresívnych síl v dejinách. Jeho filozoficko-historické práce sú ako-by apelom na slobodu a zodpovednosť ľudí za ich vlastný pozemský stav. Dúfa, že zlo, ktoré si ľudia, národy a štáty navzájom medzi sebou spôsobujú v slepých pudoch po ovládaní jeden druhého, ich raz samo prinúti vytvoriť objektívne slobodné celky občianske i svetoobčianske (1, s. 27—29, 3, s. 130—134). Prevrátením sociálneho antagonizmu na prírodný antagonizmus zostáva Kant verným dieťaťom svojej doby a spoločnosti a spoločenský pokrok viaže na pokrok rozumový.

Jednako Kantova filozofia dejín má ešte jeden vážny háčik a vnútornú komplikáciu. Všetko, čo sme o ňom dosiaľ povedali, sa týka vlastne iba dejín prebiehajúcich v časovo-priestorových dimenziách. V zmysle jeho noetických prác niet však v tomto empirickom, časovo-priestorovom procese slobody, tu platí iba nevyhnutnosť a prírodná kauzalita. Sloboda patrí svojou nepodmieneňou podstatou do noumenálneho sveta vecí osebe, ku ktorým človek patrí ako praktická morálna bytosť. Vo filozoficko-historických prácach sa tento dualiz-

mus ešte naplno neprejavuje, ale všetky jeho náznaky môžeme nájsť už aj tu. Jeho dôsledky výstižne komentuje V. F. Asmus (4, s. 70–73), upozorňujúc, že Kant na jednej strane dobre chápal, že sa kauzálny výklad a determinizmus vzťahuje i na človeka a celé dejiny, no na druhej strane chcel zachrániť možnosť ľudskej slobodnej činnosti, a to tak, aby sa nedostala do konfliktu s vedeckými princípmi determinizmu vládnuceho nad celou javovou sférou empirického sveta. Za túto „záchranu“ slobody zaplatil však Kant dvojakoťou človeka: ako prírodnej bytosti a nadmyslového subjektu slobody. Vo filozofii dejín redukoval tým konkrétny sociálno-historický obsah dejinného procesu na boj medzi zmyslovo-biologickým a rozumovo-morálnym človekom. Preto je sloboda v historickej činnosti človeka neuskutočniteľná, človek ako naozaj slobodný nemôže byť subjektom dejín a ako subjekt dejín nemôže byť slobodný (4, s. 72).

Pokiaľ ide o korene tejto dvojakosti Kantovej filozofie dejín, sú predovšetkým teoreticko-vedecké a vyplývajú zo spomenutého dualizmu teoretických a etických prác. (Pritom zasa tento dualizmus možno čiastočne vysvetľovať deterministickým charakterom celej vtedajšej vedy i materialistickej filozofie, v ktorých sa ešte nenastolovala otázka slobody v ontologickom zmysle; Kantovi, naopak, išlo novátorsky o dôkaz, že sloboda nie je ilúziou, iba „javom“, ale prislúcha k ontologickej podstate bytia a k ontologickej podstate našej osobnosti, čo, prirodzene, nemohol a nevedel ešte dokázať.) Transcendentalistické poňatie slobody (ktoré sa potom svojrázne prejavilo v celom idealistickom charakte nemeckej klasickej filozofie) má však aj špecifické sociálno-politické korene. To, že v Nemecku nielen v období Kanta, ale ešte aj dlho po ňom, v štyridsiatych rokoch 19. stor. nebolo možné protestovať proti spoločenskému poriadku inak ako v teórii (v teológii a filozofii, ako hovorí Engels), spôsobili, že spoločenskú kritiku suplovala filozofia, ale suplovala ju „v prevrátenej podobe“: svoje naj-revolučnejšie objavy — slobodu, rovnosť, zodpovednosť — premiestnila z empirickej sféry do noumenálneho sveta vecí osebe, do transcendentu, a odiala ich do kategorického imperatívu alebo inej podoby idealistickej filozofie. Odreagúvajúc obmedzené spoločensko-politické možnosti svojej triedy, vyjadrila nemecká filozofia, počnúc Kantom, svoje postoje obmedzenými formami idealisticky abstraktnej, a preto potenciálne pri všetkom novátorstve konzervatívnej filozofie.

Dvojakosť Kantovej filozofie dejín možno napokon uviesť do súvislosti s vnútorným vývinom buržoáznej spoločnosti, v ktorej sa už v jeho dobe jasne prejavovali protiklad medzi slobodnou tvorivou aktivitou človeka ako predpokladom spoločensko-historického progresu a medzi jej skutočným vplyvom na objektívny beh vecí a rozvoj samého človeka. Kant, podnietený Rousseauovou myšlienkou o suverenite človeka, o autonómnom určení jeho vôle a slobody, vyjadril už v *Predpokladanom začiatku ľudských dejín*, že človek ako jediná bytosť vo svete je účelom osebe, že ho neslobodno použiť ako nástroj cudzieho záujmu a manipulácie a že sa má v dejinách rozvíjať ako slobodné ľudské individuum. Videl však, že celý historický proces a najmä nastupujúci kapitalizmus kruto potláčali a problematizovali toto ľudské právo a privilégium. Vo svojej koncepcii spoločenského autagonizmu hľadal pre túto skutočnosť prírodné vysvetle-

nie a historické opodstatnenie, pretože nepochopil, že tento antagonizmus má spoločensko-historický pôvod i hranice, že ľudská spoločnosť nemusí byť „duchovnou faunou“ (ako neskôr Hegel nazval kapitalistickú spoločnosť) a uzavierať slobodu človeka naveky do antagonistických protikladov. Kantovo diagnostikovanie problému slobody je preto správne nepriamo v tom, že antagonizmus slobody a nevyhnutnosti považuje za neriešiteľný v danom spoločenskom systéme a na danej úrovni vedy. Iluzívny je už jeho vlastný názor, že sloboda v zmyslovom svete, a teda v dejinách neexistuje, že dejinný happyend je možný mimo dejín, v ich prekračovaní morálnym svetom človeka, v ktorom je schopný prekonať tendenciu po ovládnutí druhého a konať podľa zákona rovnosti všetkých ľudských bytostí, t. j. podľa kategorického imperatívu. Ale práve v tom upadol Kant do ilúzie, podobne ako bola ilúziou Rousseauova predstava, že vo „volonté générale“ našiel bezpečné a trvalé východisko zo spoločenských rozporov.

Kantova filozofia dejín je pozoruhodným dokladom toho, že skutočne novátorské a kritické elementy, ktoré obsahovala, nielenže nechali nemeckú spoločnosť a kapitalistickú sociálnu skutočnosť na pokoji, nedotknutú, ale pôsobili akoby opačným smerom, než ku ktorému pôvodne smerovali: presunula riešenie problému slobody do zdanlivo tradičnej metafyzickej roviny. Iba z historického odstupu a po dialektickomaterialistickom rozbere možno dešifrovať jej skutočne kritický náboj voči skutočnosti i novátorský dosah vo filozofii, ktorým — po istých metamorfózach — vyústila jedným svojim výhonkom až k zrodu marxistickej filozofie.

LITERATÚRA

1. KANTS, W.: Akademie Textaufgabe, 8 Abhandlungen nach 1781, Berlin 1968.
2. KANTS, I. W.: Ergänzungsband XI, Berlin 1918.
3. KANT, I.: K večnému mieru, Bratislava 1963.
4. ASMUS, V. F.: Marx a buržoázny historizmus, Bratislava 1973.
5. Život a umenie Herakleita z Efezu, Bratislava 1954.

ИСХОДНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ И ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ КАНТА

Элена Варошова

Автор статьи анализирует сравнительно мало известные и по объему небольшие философско-исторические работы Канта: Идеи всеобщей истории, Предполагаемое начало человеческой истории, Ответ на вопрос: Что такое просвещение?, Рецензии Идей к философии истории человечества Гердера и О вечном мире. Она указывает на место этих работ в философской эволюции Канта от нэтических работ к работам этическим, а также на их определенную самостоятельность и специфичность в контексте его трудов и системы. Если, с одной стороны, автор констатирует их внутреннее методическое и содержательное родство с априоризмом и трансцендентализмом Канта, то, с другой стороны, она раскрывает их инициативность и новаторские импульсы, в этом Канту — вслед за Руссо и Гердером — принадлежит заслуга в деле конституирования философии истории с ярко выраженным историко-общественным и диалектическим характером. Это прежде всего

утверждение идеи истории как аутентичного произведения человека, который, выделившись при помощи разума из природно-животного царства, должен в ней сам построить свой новый общественный, духовно-культурный и моральный мир. Это происходит сложным путем, путем непрерывной борьбы человека со своей изначальной природной естественностью и в беспрерывных экзистенциальных противоречиях, в так называемом «антагонизме сил общительности и необщительности в обществе». Кант, в мировоззренческом и классовом отношении связанный с молодой буржуазией, в этом антагонизме видит главную движущую силу истории и рычаг всего культурного и общественного природного прогресса. В то же время, однако, из этого познания вытекает также его скептицизм в отношении исторического эппиэнда, поскольку общественный антагонизм он считает постоянным природным законом, который нельзя — без вреда для развития человеческих сил — полностью подавить, но одновременно необходимо — в интересах обеспечения свободы, равенства и безопасности людей в обществе — разумно и целесообразно его ограничить. Такое ограничение Кант считает пределом возможностей человека в истории, усматривая его, подобно другим буржуазным мыслителям, в установлении хорошей, совершенной и справедливой гражданской конституции.

AUSGANGSPUNKTE UND PROBLEME DER KANTSCHEN GESCHICHTSPHILOSOPHIE

Elena Várossová

Die Autorin der vorliegenden Studie untersucht Kants verhältnismässig weniger bekannte und ihrem Umfang nach nicht sehr grosse philosophisch-historische Arbeiten: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, *Antwort auf die Frage: Was ist Aufklärung?*, Rezension von J. W. Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* und *Zum ewigen Frieden*. Sie weist auf die Stellung hin, die diese Arbeiten in Kants philosophischer Entwicklung von den erkenntnistheoretischen Werken bis zu den ethischen einnehmen, und auch auf eine bestimmte Selbstständigkeit und Besonderheit, die ihnen in der Gesamtheit seines Werkes und Systems zukommen. Wenn sie einerseits ihre innere methodische und inhaltliche Affinität mit Kants Apriorismus und Transzendentalismus konstatiert, enthüllt sie andererseits ihre Initiative und Neues einleitende Impulse, durch die sich Kant — nach Rousseau und Herder — um die Konstituierung einer Geschichtsphilosophie mit betont historisch-gesellschaftlichem und dialektischem Charakter verdient hat. Es geht dabei besonders um die Durchsetzung der Idee der Geschichte als eines autenthischen Werkes des Menschen, der, sich selbst mittels der Vernunft aus dem Naturreich aller Lebewesen ausscheidend, seine neue gesellschaftliche, geistige, kulturelle und sittliche Welt aufbauen muss. Dies verläuft auf eine komplizierte Weise durch ständigen Kampf des Menschen mit seiner ursprünglichen naturgemässen Natur und im ununterbrochenen Widerstreit, im sogenannten „Antagonismus der Kräfte der ungeselligen Geselligkeit der Menschen in der Gesellschaft“. Kant, weltanschaulich und klassenmässig mit der jungen Bourgeoisie verbunden, sieht in diesem Antagonismus die Haupttriebkraft der Geschichte und den Hebel des gesamten kulturellen und gesellschaftlichen Fortschritts. Zugleich jedoch wurzelt in dieser Erkenntnis auch sein Skeptizismus, das historische happy-end betreffend, weil er den gesellschaftlichen Antagonismus als ein ständig wirkendes Naturgesetz ansieht, das man nicht ohne die Entfaltung der menschlichen Kräfte zu schädigen, ganz unterdrücken kann. Zugleich jedoch ist es notwendig — im Interesse der Absicherung der Freiheit und Sicherheit der Menschen in der Gesellschaft — ihn vernünftig und zweckmässig einzuschränken. Solch eine Einschränkung betrachtet Kant als die Grenze der Möglichkeit des Menschen in der Geschichte und sieht sie wie andere bürgerliche Denker auch in der Herstellung einer guten, vollendeten und gerechten bürgerlichen Konstitution.