

## METAFYZIKA DEJÍN - NOVÝ SMER KANTOVHO KRITICIZMU

L'UBOMÍR BELÁS, Katedra filozofie FF PU, Prešov

BELÁS, L.: The Metaphysics of History - A New Turn in Kant's Criticism  
FILOZOFIA 55, 2000, No 3, p. 229

The paper examines Kant's philosophy of history as an organic part of his philosophical heritage. One of Kant's "small writing" *Idea of an Universal History from a Cosmopolitan Point of View* is seen as the essential work of his philosophy of history, which discloses Kant's *scientific and theoretical* attitude, aiming at the constitution of the basic model of his conception of the philosophy of history. The argument is designed to show, that Kant's philosophy of history is not a static conception and that we can discern a sort of internal dynamics inside it, related to his considerations of the *present condition* of humankind and resulting in the formulating of *a priori* principles of freedom, equality and autonomy as the foundations of Kant's legal state.

Pri celostnom pohľade na Kantovo filozofické dielo s prihliadnutím na uvedenú tému možno konštatovať, že sa v ňom objavujú, pravda, popri iných, pre neho typických, aj také pojmy a vyjadrenia, ako sú: **dejiny, história, dejinný spôsob výkladu, poznanie dejín, dejiny čistého rozumu, znamenie dejín, idea všeobecných dejín, vodidlo dejín, empiricky písaná história, filozofické dejiny**. V tejto súvislosti je zaujímavé, že Kant bol spočiatku skeptický voči samotnému pomenovaniu **filozofia dejín** a že ho použil relatívne neskoro ([1], 258) až v reakcii na Herdera ([2], 237).

Základný problém, ktorý sa týka každého autora usilujúceho o analýzu Kantovej koncepcie filozofie dejín, spočíva v tom, že svoju filozofiu dejín neprezentuje v takej rozsiahlej a koncentrovanej podobe ako Hegel. Je rozptýlená ([3], 31) v malých spisoch a troch kritikách, pričom jej základy Kant vytvoril už v predkritickom období. Najmä v rámci tzv. *novej orientácie*, keď sa pod vplyvom Rousseaua tematizuje problém človeka, je evidentný jeho záujem - nie však už o dejiny prírody, ale o dejiny človeka. Za preukázateľný dôkaz tejto zmeny záujmu možno v tomto smere pokladať jeho spis *Správa o príprave prednášok na zimný semester 1765-66*. Tu zvýraznil, že práve nedostatok historických vedomostí študujúcej mládeže ho priviedol k rozhodnutiu predniesť historiu ([4], 52) ako súčasť fyzickej geografie. V rámci fyzicko-morálno-politickej geografie predstavil najskôr osobitosti **prírody**, ktorá podľa neho predstavovala "vlastný základ dejín" ([4], 53). Potom pristúpil k skúmaniu **človeka** a nakoniec, ako napísal, "posúdime to, čo možno označiť ako dôsledok vzájomného pôsobenia oboch spomenutých sôl, t.j. stav štátov a národností na Zemi; nebudem však vychádzať z náhodných príčin aktivity a osudu jednotlivých ľudí (napr. striedanie vlád, dobývanie území alebo štátne prevraty či intrigy), ale z čohosi trvácejšieho, čo obsahuje vzdialenejšie príčiny týchto javov: poloha krajín, výrobky, zvyky, remeslá, obchod a obyvateľstvo" ([4], 53). Aj takéto omladenie vedy môže podľa názoru Kanta prispieť k *jednote poznania*.

Dôsledné posúdenie fyzickej geografie ukazuje aj Kantovo *zakotvenie* na pôde osvetenského imperativu *prirodzeného* vysvetlenia všetkých vecí - Zeme, človeka, kultúry, mravnosti, štátov atď. Arzenáľ ďalších pramenných materiálov spojených s otázkou človeka a dejín predstavujú jeho *univerzitné antropologické prednášky* i rukou písané vlastné poznámky k danej téme. M. Thomová ([5], 62) pripomína, že Kantov záujem o dejiny v tomto období podnietilo jednak premýšľanie o Rousseauových prácach a jednak starostlivé pozorovanie vtedajších aktuálnych dejinných udalostí a politických pomerov.

Novú kvalitu Kantovho koncentrovaného, ale už *kriticko-filozofického* záujmu o dejinnú problematiku predstavuje malý spis z roku 1784 *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*. Táto dokladá nový smer zameraný na *metafyziku dejín* ([6], 237). Spolu s *Odpovedou na otázku: Čo je osvietenstvo?* a *Recenziou Herderových Ideí* predstavuje celkový základ pre nové ponímanie fundamentov štátu a dejín. Tieto práce, ako zdôraznil Cassirer, boli "určite aspoň také dôležité pre vnútorný vývoj nemeckého idealizmu ako *Kritika čistého rozumu* vo svojej oblasti" ([6], 237). Podľa neho mala *Idea všeobecných dejín* aj kultúrno-vzdelávací význam, keďže to bola vlastne prvá Kantova práca, ktorú číral F. Schiller a ktorá nielenže podnietila Schillera na hlbšie štúdium Kantovej filozofie, ale takto opäť ožil záujem o Kanta v nemeckom filozofickom prostredí, spočiatku odmietavo reagujúcim na jeho prvú kritiku.

*Idea* súčasne predstavuje zásadný prelom v intelektuálnom rozvoji. Na jednej strane sa ešte nachádza vo vnútri *politicko-dejinných* ideí zrodených osemnásťom storočím, no zároveň jasne ohlasuje fundamentalne myšlienky storočia devätnásťteho. V tomto smere je dôležitá práve Cassirerova poznámka o tom, že v *Idei* Kant sice používa rousseauovský jazyk, prekračuje však Rousseaua **systematickým a metodickým** založením svojich ideí ([6], 238). Pokial ide o základný obsah *Idey*, chcem zdôrazniť, že sa tu nebudem venovať postupnému rozboru myšlienok v nej obsiahnutých. Čitateľa môžem odkázať na jej precízny slovenský preklad ([7], 57 a n.). K dispozícii sú aj znamenité štúdie E. Várossovej ([8], 624, 637) a J. Peška ([9], 484, 501). Mojím zámerom je sledovať skôr kritický, systematický a metodický rozmer spisu, ktorým by sa dal zachytiť a rozpracovať vedecko-teoretický záujem ([10], 65), evidentne v ňom obsiahnutý. Východisko v naznačenom smere postupu predstavuje **9. téza Idey**, ktorá vyhlasuje: "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 nápmocný." ([11], 70) Kant uvažoval ďalej tak, že sa na prvý pohľad môže zdať podivné písť dejiny podľa idey, ako by musel svet ísť, aby bol primeraný istým rozumovým účelom. Táto idea, predpokladajúc hru slobody ľudskej vôle, plán prírody a jej konečný úmysel, by sa však mohla stať použiteľnou, t.j. slúžila by "ako vodidlo k tomu, aby sme inak bezplánovitý agregát ľudských činov predstavili aspoň vo veľkom, ako systém" ([11], 71). Čo to znamená? Nuž to, že pojmy, ako **agregát**, **systém** či **vodidlo** signifikujú Kantov teoreticko-poznávací postup realizovaný v prvej kritike. Idea všeobecných dejín, ako uvažoval Kant ďalej, má do istej miery apriórne vodidlo. Pozoruhodná je v tejto súvislosti aj jeho diferenciácia empiricky písanej historie a filozofických dejín alebo aj požiadavka sledovať, čo národy a vlády vo svetoobčianskom zmysle dokázali, resp. nedokázali.

Pri sumarizácii týchto Kantových kriticky modifikovaných úvah o plynutí empirickej historickej skúsenosti možno pripomenúť názor **M. Riedela**, podľa ktorého *Idea* sama osebe predstavuje pokus odpovedať na otázku, či sú dejiny a filozofia dejín **možné ako veda** ([12], 289). Z hľadiska naznačených možných konzervácií Kantovho spracovania filozofie dejín je zaujímavý samotný pojem **Idea** v názve analyzovaného diela. Čo signifikuje pre pozorného čitateľa oboznámeného s Kantovou kritickou filozofickou terminológiou? Ak vychádzame z rezultátov prvej kritiky, je to čosi, čo prekračuje sféru **empirického - umu**, v našich filozoficko-dejinných úvahách **empirické dejiny**, a signifikuje prechod k **rozumu** - k filozofickému skúmaniu dejín podľa princípov rozumu (v **svetooobčianskom zmysle**). Samozrejme, že Kant neodmietol empirické dejiny narábajúce s faktami, danosťami, jedinečnými udalosťami. Išlo mu však o čosi úplne iné. Ľudské skutky chcel predstaviť predovšetkým v jednotnej, systematickej, pravidelnej podobe, usporiadanej podľa plánu prírody. Taktôto postupne prekonával antikvárne chápanie dejín, tradičný prístup, spojený s protikládom vedy a **histórie** ([13], 126). Kantov vlastný zámer možno hodnotiť skôr ako pragmatický, orientovaný na isté dimenzie **určenia človeka**.

Kant skúmal dejiny ľudského rodu ako postupné uskutočňovanie **skrytého plánu prírody** s istou dávkou nádeje, záver **8. tézy** sformuloval tak, že nakoniec sa dosiahne **všeobecný svetoobčiansky stav ako lono**, "v ktorom sa rozvinú všetky pôvodné vlohy ľudského rodu" ([11], 70). Samotný svetoobčiansky stav na tomto mieste bližšie nešpecifikoval, neurčil, ale sa k nemu po istej dobe vrátil vo svojej *Antropológii*, keď posudzoval z pragmatickej hľadiska **charakter ľudského druha**. Pri riešení tohto problému označil **svetoobčiansku spoločnosť** (*kozmopolitizmus*) iba za **regulatívny princíp** ([14], 688), ktorý podľa jeho určenia v prvej kritike zameriava myslenie na **určitý cieľ** a jeho snahou je dosiahnuť v poznaní **systematickú jednotu**, ktorá sa nepoznáva **empiricky**, ale sa **a priori** predpokladá.

Vo svojej polemike s **Herderom** Kant precizoval vlastný prístup k poňatiu **filozofie dejín**. Už v úvode prvej z *Recenzii Herderovi* vytkol, že pod týmto názvom rozumel úplne čosi iné, ako sa pod ním zvyklo myslieť a rozumieť. K základným určeniam filozofie dejín filozofický kritik a analytik zaradil "logickú presnosť v určení pojmov" aj "starostlivé rozlišenie a dôkaz princípov" ([2], 237). V Herderovom postupe nedokázal, a to mu pripomenuli aj jeho kritici, vidieť nič iba "vynaliezavosť" v analógiach, v zaobchádzaní, s ktorými prejavuje odvážnu predstavivosť. Tá sa spája so šikovnosťou pri získavaní pochopenia pre svoju tému - udržiavanú v čoraz zahmlenejšej diaľave - a to prostredníctvom emócií a pocitov. Ďalšie podozrenie sa týka toho, či tieto emócie sú výsledkom ohromného systému myслenia, alebo iba nejasných narážok, ktoré by objektívne a kritické skúmanie ľahko odhalilo." ([2], 237) Kantove základné vedecko-teoretické požiadavky na filozofiu dejín sa takto dostávali do rozporu s Herderovým dejinným úsilím, ktorý sa dotýkal rozdielneho poňatia **človeka** a jeho **dejín**. Kant požadoval, aby sa dejiny ľudstva nehľadali ani v metafyzike, ani v prírodovedeckom kabinete porovnávaním ľudského skeletu so skeletmi iných živočíchov. Dejiny možno podľa Kantovho vyjadrenia objaviť iba v "ľudských činoch" ([2], 251). Ak však chceme sledovať Kantov vedecko-teoretický postup fundujúci jeho koncepciu filozofie dejín, potom musíme porovnať uvedené recenzné myšlienky s názormi, ktoré sformuloval

v *Predslove* k druhému vydaniu *Kritiky čistého rozumu*. Určenia ako "zákonité stanovenie princípov", "zreteľné určovanie pojmov" a "úsilie o presnosť dôkazov" nám umožňujú - ako napísal Kant - "nastúpiť spoločlivú cestu vedy" ([15], 52). Ak sledujeme "hľadisko transcendentálneho bádania" ([6], 141), vidíme, že u Kanta sa v názore na dejiny stáva primárnu metodická a formatívna stránka spracovania projektu filozofie dejín, zatiaľ nie ich obsah. Svoje zdôvodnenie, založenie a konštitúciu našla teda Kanta vo filozofickodejinná reflexia v jeho vedecko-teoretickom postupe obsiahnutom v prvej kritike. Po formálnej stránke bol stanovený základný projekt filozofickodejinných úvah. Týmto aktom spojeným s diferenciáciou pojmov **historia** (empirické dejiny) a **dejiny** sa u Kanta vytvorilo "nové pole dejinného poznania" ([16], 76), ktorému už nemožno uprieť **status vedy** a ktoré je tesne spojené s problémom zdôvodnenia a založenia filozofie dejín.

Zároveň treba upozorniť na to, že už na úrovni *Idey* možno pozorovať **rozhodný obrat**. Od prvých viet tejto doktríny zreteľne vidno Kantov prechod z ríše bytia do ríše povinnosti. Cassirer v tejto súvislosti napísal: "Podľa Kanta existuje pre nás pojem dejín v presnom slova zmysle iba vtedy, keď uvažujeme nad určitým radom udalostí tak, že sa nepozeráme na časový sled jednotlivých momentov ani na jeho kauzálnu spojitosť, ale dávame tento rad do vzťahu s ideálnou jednotou imanentného cieľa." ([6], 241) Len pri takomto **novom** spôsobe hodnotenia ľudských činov ako **javov slobodnej vôle** ([11], 27) budeme môcť napriek ich jedinečnosti, samostatnosti, neopakovateľnosti, vyzdvihnuť celé historické dianie z jednotvárnosti prúdu diania a z komplexu jednoducho prírodných udalostí a prírodných príčin. V nadväznosti na to je jasné, že otázka **účelu dejín** má úplne **iný význam** pre Kanta s jeho **transcendentálnym** stanoviskom ako pre tých, ktorí uvažujú nad svetom tradične, alebo pre tradičných metafyzikov. Ako sú potom **možné dejiny**?

Na túto otázku možno odpovedať takto: "Dejiny existujú naozaj až tam, kde my ako hľbaví pozorovatelia už nestojíme iba v rade udalostí, ale v rade konaní; myšlienka ľudského konania však v sebe zahŕňa myšlienku slobody. Znamená to, že princíp Kantomovej filozofie dejín predznamenáva princíp kantovskej etiky, v ktorej nájde svoje zavŕšenie a úplné zdôvodnenie." ([6], 242) Toto Cassirerovo stanovisko má podľa môjho názoru **fundamentálny význam** pre predbežné pochopenie **imanentnej schémy** celého komplexu Kantových úvah o človeku a jeho sociálno-dejinnom konaní. Túto schému možno naznačiť približne takto: východisko a zároveň prvý krok predstavuje model filozofie dejín, ďalej nasleduje kritérium a súčasne ideál a cieľ - tým je morálno-praktická filozofia prostredníctvom svojej **normatívnosti**; vyústením je právno-praktická filozofia tematizujúca vo forme požiadavky **štát a právo**, prezentujúca aktualizáciu, realizáciu a najmä aplikáciu nosných princípov takto orientovaného Kantovho filozofovania smerom k **praxi**.

Po tomto odbočení sa musíme vrátiť späť k *Idei všeobecných dejín*, a to najmä k **obsahovej** stránke dejinného procesu. Obsah je v rovine Kantových filozofickodejinných úvah jednoznačne podmienený **účelom dejín** (určuje ho príroda) a aspoň predbežne ho možno označiť ako **určenie človeka**, inými slovami ako pýtanie sa na to, v čom spočíva **naša úloha** ([17], 120). Pri skúmaní zohľadňujúcim jej obsahovú stránku charakterizuje *Idea kontinuitu* sociálno-dejinnej aktivity človeka, potvrdzujúcej

skutočnosť, že zmyslom dejín je utváranie človeka a ľudskosti ([18], 164). Základné poslanie Kantovej filozofie dejín spočíva v tom, že usiluje o vyjadrenie genézy špecifickosti ľudskosti ako toho, čo tvorí dôstojnosť a vlastnú hodnotu človeka. Táto hodnota ľudskosti nie je raz a navždy daná, ale sa nadobúda, získava postupne v priebehu dejín. Ľudskosť je vlastným dielom človeka. Aj človek sám je teda výtvorom seba samého (*conditio humana*). To je onen základný predpoklad, nastolený Rousseauom, pre postupné vytváranie moderných koncepcii filozofie dejín. Vo vzťahu ku Kantovej filozofii dejín možno s istotou konštatovať, že princíp aktivity a sebavytvárania človeka predstavuje jej podstatný moment.

Filozofickodejinná koncepcia zakladateľa nemeckého transcendentálneho idealizmu sa začína faktom existencie človeka, ktorý od prírody dostal istú výbavu, jej postupným a uvedomelejším využívaním sa zdokonaluje a v horizonte dejinného procesu sa vypracúva od najväčzej surovosti k vnútorej dokonalosti myslenia, a tým aj k blaženosťi, a to tak, že je to len jeho zásluha ([11], 60). Fundamentálnym prostriedkom na rozvoj pôvodných vlôh je antagonizmus alebo aj nedružná družnosť. Práve na jej základe sa uskutočňujú prvé, aj keď ešte nesmelé kroky od zvieracej surovosti a neotesanosti ku kultúre, postupom času sa objavujú talenty, vytvára sa vokus a s neustále sa presadzujúcou osvetou sa začína "zakladať spôsob myslenia, ktorý môže časom premeniť drsnú prírodnú vlohu mravne rozlišovať na určité praktické princípy a premeniť tak patologicky vynútený súhlas s vytvorením spoločnosti na morálny celok (podč. L.B.) ([11], 61, 62). Bez týchto nie práve chvályhodných vlastností nedružnosti by všetky talenty ostali naveky skryté a ľudia, "ktorí by boli dobrovití ako ovce, čo pasú, dodali by svojej existencii sotva väčšiu hodnotu než má tento ich domáci statok; prázdnотu stvorenia vo vzhľadom na svoj účel, ktorým je rozumná príroda, nazaplnili" ([11], 62). Pri skúmaní antagonizmu medzi ľuďmi Kant prehlasuje: "Vďaka bud' teda prírode za neznášanlivosť, za neukojiteľnú žiadostivosť mať, alebo vládnuť!" Prírodné pohnútky ako zdroje nedružnosti spôsobujú v živote človeka aj spoločnosti mnohé zlá, ktoré však zasa podnecujú nové napätie súl, teda aj väčší rozvoj prirodzených vlôh. Plodmi nedružnej družnosti je podľa Kanta celá kultúra, umenia, ako aj najkrajší spoločenský poriadok. Dôležité fázy dejinného sebautvárania človeka vymedzil rousseauovsky ako *kultívaciu, civilizáciu a moralizáciu* ([11], 67). So stavom tej poslednej, ako sa zdá, neboli Kant ani zd'aleka spokojný a skôr ju možno v duchu jeho úvah na túto tému i skúsenosti pokladať za permanentnú úlohu ľudstva. Na tomto mieste však treba uviesť, že výraznejší vstup morálno-praktického princípu do Kantovej filozofickodejinnej koncepcie je zreteľný až po vydaní práce *Základy metafyziky mravov* (1785). Prejavom tejto tendencie v prostredí kantovských úvah o dejinách je malý spis z roku 1786 *Domnely začiatok ľudských dejín*. Kant, ovplyvnený Rousseauom, v ňom realizoval hypotetické skúmanie prvých ľudských dejín a zároveň, sledujúc človeka v horizonte dejinného pohybu, ukázal svoj pohľad na jeho prechod od poručníctva prírody do stavu slobody. Dôležité postavenie, počínajúc týmto spisom, začínajú v jeho filozofii dejín nadobúdať praktické kategórie *dobro* a *zlo*, a tak Kant píše: "Dejiny prírody sa teda začínajú dobrom, lebo sú dielom božím; dejiny slobody sa však začínajú zlom, lebo sú ľudským dielom." ([19], 81) Obsahová stránka Kantovej *Idey* teda naznačuje cestu človeka k sebe samému. Neustály, len pozvolňa postupujúci proces

sebavytvárania a zdokonalovania človeka je dejinne charakterizovaný tým, že ideálom, utvárajúcim sa v dejinách, je mravná dokonalosť človeka a ňou podmieňované nastolenie pravého ľudstva ako jednoznačne **morálnej pospolitosti**.

Analýza textu *Idey všeobecných dejín* nás súčasne nabáda aj na pokus o konfrontáciu s už naznačeným hodnotením, ktoré Kantov projekt filozofie dejín spája s osvietenstvom a jeho údajným optimizmom, no zároveň ukazuje, do akej miery tu Kant dokázal prekonať vplyv Rousseaua, aj keď ešte používal jeho jazyk. **Piata veta** *Idey* znie: "Najväčším problémom ľudského druhu, do riešenia ktorého ho núti príroda, je dosiahnutie všeobecnej, právom sa riadiacej občianskej spoločnosti." ([11], 62) Tu sa to ešte nemusí javiť ako problém. **Šiesta veta**, nadväzujúca na predchádzajúcu, však prináša isté komplikácie, ktoré treba pomenovať a súčasne zhodnotiť. "Tento problém je zároveň najťažší a taký, ktorý ľudský druh rozrieši najneskôr." ([11], 63) V čom teda spočíva Kantom recipovaná **ťažkosť**? Sám ju vyjadril takto: "Človek je zviera, ktoré keď žije medzi inými zvieratami svojho druhu, potrebuje pána, lebo, dozaista, voči iným seberovným svoju slobodu zneužíva; a hoci si ako rozumný tvor želá zákon, čo ukladá medze slobode všetkých, jeho sebecká zvieracia náklonnosť ho predsa len zvádzza, aby tam, kde smie, seba vynímal. Potrebuje teda pána, ktorý by zlomil jeho vlastnú vôleu a nútíl ho poslúchať všeobecnú vôleu, pri ktorej môže byť slobodný každý. Kde však vezme tohto pána?" ([11], 63, 64) Základ Kantom recipovanej **ťažkosti** musíme rozhadne vidieť medzi ľuďmi. Úlohu nastolenia verejnej spravodlivosti nemožno úplne splniť, lebo "z takého krivého dreva, z akého je vytvorený človek, nemožno vykresať nič celkom rovné" ([11], 64). Nám však príroda uložila, ako to napísal Kant, len priblížiť sa k tejto idei. Tieto myšlienky môžu byť dôkazom toho, ako ďaleko sa Kant vzdialil od osvietenstva a jeho neobmedzeného optimizmu, čo sa týka nastolenia panstva rozumu - vo vtedajšej dobe požadovaného - a ako až veľmi realisticky, ale i kriticky posudzoval možnosť vytvorenia dokonalého spravodlivého občianskeho zriadenia. Aj všeobecný svetoobčiansky stav, ku ktorému smeruje ľudský druh ako k lonu, v ktorom sa naplno rozvinú všetky jeho pôvodné vlohy, je potom iba ideou ([20], 51), za ktorou on vždy zaostáva. Pre človeka sa u Kanta stáva cieľom, jeho predstavou sa má nechat' viesť vo svojom konaní. Jeho rezervovaný postoj k nárokom doby rozumu a k zjednodušenému písaniu dejín vyjadrujú i tieto jeho slová: "Ked'že ľudia vcelku nepostupujú pri svojich snaženiach len inštinktívne, ako zvieratá, a predsa ani podľa dohodnutého plánu, ako rozumní svetoobčania, zdá sa, že nie sú možné ani plánovité dejiny o nich (ako azda o včelách alebo o bobroch). Nemožno sa ubrániť istej nevôle, keď to, čo robia i nerobia, vidíme vystavené na veľkom javisku sveta a keď pri tu a tam zdanlivej múdrosti v jednotlivom predsa len napokon zisťujeme, že vo veľkom je všetko utkané z pochabosti, detinskej márnivosti, často aj z detinskej zloby a ničivosti; pričom na konci nevieme, aký pojem si máme vytvoriť o našom, na svoje prednosti takom domýšľavom druhu." ([11], 58) Kanta zaujala aj otázka, aké poučenie si z tohto môže zobrať filozof. Poučením je to, "že ak nemôže u ľudí a v ich hre vo veľkom predpokladať vôbec nijaký rozumný, ich vlastný úmysel, nech sa aspoň pozrie, či nemôže v tomto nezmyselnom chode ľudských vecí odhaliť prírodný úmysel; v dôsledku neho tvory, ktoré postupujú bez vlastného plánu, predsa len umožňujú dejiny podľa určitého plánu prírody" ([11], 58). Je to námitka voči človeku a jeho často neopodstatneným nárokom

byť rozumovou bytosťou, ale - ak to možno tak vyjadriť - aj námetka voči poriadku stvorenia, ktorého je človek predsa len súčasťou. Keď Kant uvažoval o potešiteľnom výhľade do budúcnosti človeka, týkajúcim sa naplnenia jeho určenia tu na Zemi, požadoval, aby sa zvolilo osobitné hľadisko skúmania sveta. V tejto súvislosti napísal: "Lebo čo už pomáha oslavovať nádheru a múdrost stvorenia v nerozumnom kráľovstve prírody a odporúčať jeho skúmanie, keď časť veľkého javiska najvyššej múdrosti obsahujúca jediná zo všetkých tento účel - dejiny ľudského rodu - má oproti tomu zostať stálym náčrtom, pohľad na ktorý nás núti s nevôľou odvraťať od neho zrak a ktorý, vrhajúc nás do zúfalstva nad tým, že v ňom niekedy nájdeme uskutočnený rozumový účel, nás vedie k tomu, že môžeme dúfať v neho len v inom svete?" ([11], 72) Práve táto Kantova myšlienka sa stala dôležitou súčasťou pozoruhodných úvah P. Strassera, venovaných rozboru osvietenstva na pozadí stroskotania jeho ideálu prírody. Iba na tomto základe sa ľudský rozum stáva úplne autonómny. V tom spočíva aj východisko Kantovej transcedentálnej filozofie a jej nového pohľadu na vzťah **človek - príroda**, v zmysle ktorého nie príroda obsahuje rozum, ale práve naopak, rozum formuje prírodu. Takéto vytváranie prírody sa realizuje na základe kategórií a zásad, ktoré súce "zaistujú viazanosť všetkých svetových udalostí na zákony, ktoré však už vôbec nesúvisia so šťastím človeka" ([21], 24). Práve na tomto mieste sa osvietenstvo stáva najhlbším problémom samo pre seba. Túto Kantovu myšlienku Strasser interpretuje takto: "Čo tu Kant haní a proti čomu smeruje jeho *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, to je nespokojnosť s procesom osvietenstva, ktorému hrozí, že sa stane prirodzeným, t.j. že napriek pokračujúcemu a rastúcemu pochopeniu a ovládaniu prírody zostane z hľadiska zdokonalenie človeka do takej miery arbitrárny, že sa rozum už nebude podieľať na telese prírody obrátenej k človeku." ([21], 24) Aby sa dalo vyhnúť tomuto nebezpečenstvu, je nevyhnutné spojenie rozumu a pokroku v samotných dejinách. To je však možné len za predpokladu, že možno uvažovať o postupe rozumu a zdokonaľovaní človeka ako o vnútorné súvisiacich rovnocenných momentoch univerzálnych dejín. Kantovo riešenie tohto problému je smerodajné vo viacerých ohľadoch. Podľa Strassera autor *Idey všeobecných dejín* videl celkom jasne, že myšlienka filozofie dejín je neuskutočniteľná, pokial' sa v rôznorodých a veľmi často až nezlučiteľných skutkoch mnohých jednotlivcov nevyhnutne nezrealizuje teleonómny princíp, ktorý by zdôvodnil dejiny a prostredníctvom nich aj ľudskú vôľu k autonómii. V tejto súvislosti Strasser poukazuje na rozpor v podstate človeka, na jeho nedružnú družnosť, z ktorej vyrastá nešťastie jednotlivcov. Aby sa tento rozpor minimalizoval, musí človek rozvíjať používanie rozumu v dejinách v čoraz väčšej miere. Taktô však individuum chtiac-nechtiac slúži prospechu celého ľudstva ako triede všetkých rozumných a vo vlastnej podstate autonómnych bytostí. "Kantova *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle* signalizuje" - ako to zvýrazňuje jeden z jeho interpretátorov - "neprekonateľným spôsobom mizériu osvietenstva, ktoré uctieva rozum za účelom dosiahnutia šťastia človeka, súvislosť medzi rozumom a blaženosťou však dokáže preukázať čoraz častejšie iba cestou metafyzických regresií a kolektivistických únikov." ([21], 25) Vyčlenenie umových funkcií zo statiky antropocentrického ideálu prírody "vedie - za účelom odvrátenia hroziacej krízy legitimizácie autonómneho rozumu - k teleologizácii historickej dynamiky" ([21], 25). To však zároveň nastoluje otázky, ktoré sa teleologizáciou nešťastia spájajú do

teodicey. A odpovede na ne sú takisto zdrvujúce. Strasser uvažuje ďalej nad Kantovým textom a konštatuje, že na to, aby rozum mohol nadobudnúť panstvo nad svetom, musia ľudia trpieť. Uvádza túto myšlienku z *Idey*: "Lebo v tomto chode ľudských záležitostí je celá armáda súžení, ktoré človeka očakávajú. Zdá sa však, že prírode vôbec nešlo o to, aby žil v pohode, ale aby sa natoľko vypracoval, že by bol hoden života a pohody svojím správaním. Stále však udivuje, že staršie generácie sa zdanivo lopotili len kvôli generáciám neskorším, aby im totiž pripravili úroveň, odkiaľ by mohli vyššie vytiahnuť stavbu, ktorá je úmyslom prírody; a že predsa len tí najneskorší majú mať to šťastie, že budú bývať v budove, na ktorej pracoval dlhý rad ich predkov (hoci to, prirodzene, nezamýšľali), ktoré sa nemohli podieľať na šťastí, ktoré pripravovali. Nech je to však akokoľvek záhadné, je to predsa len nevyhnutné, ak sa predpokladá, že nejaký zvieraci druh má mať rozum a že ako trieda rozumných bytostí, ktoré všetky zomierajú, no ktorých rad je nesmrteľný, má predsa len dospiť k úplnému rozvoju svojich vľôh." ([11], 60) Z toho potom Strasser vyvodzuje záver, že "dokonalosť tohto všetkého - čo je u Kanta výsledok - si vyžaduje nezmyselný a nešťastný život" ([21], 26). A to je potom bod, na ktorý sa zameria opovrhnutie individuána neskorších dejinných metafyzikách. Tieto Strasserove myšlienky sú sice pozoruhodné, na druhej strane sú však formulované z pozície ex post a podľa môjho názoru sa ocitli v priamom protiklade s humanistickým jadrom Kantovej filozofie, predovšetkým praktickej. Je predsa jasné, že mysliteľ, ktorý permanentne písal, uvažoval či sníval o slobode človeka, nechcel stavať základy jeho nešťastia či opovrhnutia. Inú pozíciu dokumentujú autori, ako je napríklad M. Sandel ([22], 252 a n.), ktorý upozorňuje na kantovské základy liberalizmu spojené s požiadavkami individualizmu, slobody, práva a spravodlivosti. K podobnému stanovisku sa prepracovala aj E. Várossová pri skúmaní fenoménu tolerancie a jej súvislosti s prirodzenosťou človeka určenou vo filozofii 18. storočia. Vo vzťahu ku Kantovi pripomenula jeho nedružnú družnosť ako základ dynamizácie a pokroku spoločnosti vo všetkých jej oblastiach - od materiálnych bohatstiev až po najvznešenejšie duchovné plody. Zároveň poukázala na konšteláciu sociálneho poľa a predovšetkým na jeho schopnosť korigovať tieto pôvodné dispozície v požadovanom smere stability a vzájomného spolunažívania. "Inak Kant" - píše autorka - "zastáva liberalistické hľadisko voľnej hry týchto súl, pretože človek v prírodnno-historických podmienkach podlieha zákonomu plného rozvoja schopností ako každé časovo a priestorovo empirické bytie. Ako prakticko-morálna rozumová bytosť má človek súčasne možnosť konáť autonómne, t.j. podľa zákona apriórneho práva a spravodlivosti. Transcendentálnu slobodu pokladá Kant za najvyššiu normu tolerancie, ktorou sa zakladá zmluvný konsenzus, etická obdoba Rousseauovej volonté générale." ([23], 6) Za zaujímavú pokladá skutočnosť, že sa ku Kantovi ako k zakladateľovi filozofie liberalizmu hlásia moderné teórie ekonomico-politickejho liberalizmu J. Rawlsa a F. von Hayeka.

Kantova koncepcia filozofie dejín nie je statická, možno v nej zachytiť istú vnútornú dynamiku spojenú s jeho úvahami o prítomnom stave ľudstva. Túto dôležitú tendenciu možno pomenovať ako "prechod od morálno-praktického k právno-praktickému rozumu" ([24], 212). Tento fakt treba precizovať - t'ažisko jeho filozofickodejinnnej koncepcie sa pozvol'na presúva k užším otázkam, ktoré nie vždy korešpondujú s obsahom programového spisu *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*.

Táto zmena bola podmienená príklonom k oblasti empirického, t.j. k praktickým, najmä k aktuálnym problémom sociálno-politického života. Treba súčasne pripomenúť, že Kant tu v určitých momentoch rozširuje niektoré tézy z *Idey*, nadvážuje na skúmanie osvietenstva a reaguje aj na konkrétné sociálno-dejinné udalosti. Jednoducho a pritom výstižne vyjadril tento dôležitý posun v Kantových názoroch **K. Weyand**. Podľa neho tu nejde o novú koncepciu, ale predovšetkým o to, že Kant k už dosiahnutej budove filozofie dejín pripojil malé prístavby, ktoré sice môžu meniť či dokonca rušiť obraz starej fasády, ktoré však nemôžu privodiť jej "novú podobu" ([25], 171); tento posun teda neznamená utvorenie novej filozofie dejín. V tejto súvislosti treba zdôrazniť, že základný étos Kantovej filozofickodejинnej koncepcie, úzko spätej s problémom slobody človeka, sa nemení, len je videný z inej perspektívy. Do centra pozornosti sa postupne dostáva genéza každej všeobecnej vôle ako jednoty a priori zjednotených všetkých vôlí v čase, presahujúcej jednotlivé vôle, pričom táto "jednota leží v základe pojmu rozumu a na ňom založených sociálnych inštitúcií" ([25], 212). Východisko tvorí princíp autonómie praktického rozumu a ním postulovanej slobody človeka, predstavujúcej podstatnú charakteristiku **Ľudského bytia**, špecificky ľudskú mohutnosť s dejinnou epifániou. Táto mohutnosť sa nezakladá na vonkajších určeniacach, jej pôvod je sice problémový, je však pochopiteľná na základe svojich prejavov v konaní človeka.

Slobodu ako ľudskú hodnotu začína Kant postupne spájať s určitými sociálnymi inštitúciami, budovanými na báze rozumnej jednoty všetkých vôlí - t.j. štátu, práva, občianskej ústavy, politickej moci, za súčasného akceptovania občana, rešpektovania jeho práv a povinností. Meradlom posudzovania sa stáva základné vymedzenie kategorického imperatívu: "Konaj tak, aby maxima tvojej vôle mohla vždy byť zároveň princípom všeobecného zákonodarstva." V tejto abstraktno-normatívno-etickej formulácii Kant zvýraznil problém občianskej rovnosti, samostatnosti, zákonnosti, slobody každého člena pospolitosti. Garantom slobody mu je štát ako právno-politickej inštitúcia.

Ked' Kant riešil otázku slobody človeka, nadvázoval - či už kriticky, alebo v rovine istej miery akceptácie - na názory takých mysliteľov, akými boli **T. Hobbes** a predovšetkým **J. J. Rousseau**. Slobodu umiestnil do rôznych sfér. Vnútorná sloboda alebo sloboda ducha je spojená s autonómiou praktického rozumu a s jeho vlastným zákonodarstvom, s vnútorným určením každého človeka, s tým, že človek je účelom osebe a že z tohto určenia pramení jeho dôstojnosť ako osoby a zároveň aj ako príslušníka ľudského rodu.

Vonkajšia sloboda alebo občianska sloboda nadobudla u neho formu politickej slobody úzko spojenej s právom. Tu vychádza z toho, že človek je časťou istého spoločenstva, ktoré nazval občianska konštitúcia (spoločnosť) a ktorá má zmluvný charakter. Práve princíp uzavretenia zmluvy (constitucionis civilis) ju odlišuje od iných dohôd. Účelom zjednotenia mnohých osôb do občanského stavu je "právo ľudí nachádzajúcich sa pod vplyvom verejných donucovacích zákonov, ktorými možno určiť každému to, čo je jeho, a zabezpečiť ho pred nárokmi ostatných" ([26], 144). **Verejné právo** celkom vychádza z pojmu slobody. Právo Kant d'alej definoval ako "obmedzenie slobody každého pod podmienkou súhlasu so slobodou všetkých, pretože to je možné podľa všeobecného zákona, pričom verejné právo je súhrn vonkajších zákonov, prostredníctvom ktorých je tento súhlas možný" ([26], 144). Občiansky stav je vzťahom

slobodných ľudí, ktorí sú podriadení donucovacím zákonom, pretože to vyžaduje sám rozum, a to čistý rozum stanovujúci apriórne zákony, ktorý neberie do úvahy "žiadny empirický účel" ([26], 145). Občiansky stav ako jednoznačne **právny stav** Kant buduje na týchto apriórnych princípoch: 1. na slobode každého člena spoločnosti ako človeka; 2. na rovnosti člena s každým druhým ako poddaného; 3. na samostatnosti každého člena spoločnosti ako občana ([26], 145).

Tieto princípy nie sú podľa Kanta iba zákonmi, ktoré vydáva štát, ale sú to princípy, na základe ktorých - v súlade s principmi čistého rozumu, tvoriacimi verejné občianske právo - je možný štát.

Slobodu ako princíp určil Kant takto: "Nikto ma nemôže nútiť byť šťastný tak, ako on chce (ako si on predstavuje blaho iných ľudí), ale každý môže svoju blaženosť hľadať na ceste, ktorá sa jemu samému zdá správna, ak len tým nepoškodzuje slobodu iných, ktorí sa usilujú o podobný cieľ - o slobodu, ktorá je podľa nejakého všeobecného zákona v súlade so slobodou všetkých (t.j. s ich pravom hľadať šťastie)." ([26], 145) Kant akceptoval princíp slobody a odmietol otcovskú vládu (*imperium paternale*), pretože o tom, čo je dobré a čo zlé, ako musia byť ľudia šťastní, o tom rozhoduje niekto iný. To bol pre neho "najväčší despotizmus" ([26], 146). Proti takému typu vlády postavil vlasteneckú vládu (*imperium patrioticum*), ktorú chápal ako materské lono či otcovskú pôdu, odkiaľ každý vyšiel a na ktorej vyrástol. Preto je potrebné a nevyhnutné takéto právne spoločenstvo chrániť prostredníctvom všeobecnej vôle.

Rovnosť ako druhý princíp, uznávajúc nerovnosť majetku a aj fyzickú a duchovnú nerovnosť, ponímal výslovne v právnom vzťahu. Formula vyplývajúca z rovnosti požaduje, aby mal každý možnosť dosiahnuť ľubovoľný stupeň sociálneho rebríčka, a to jedine na základe svojho talentu, usilovnosti a šťastia. Tomu nemôže zabrániť nik zo spolupoddaných ani vďaka svojim "dedičným prerogatívam" ([26], 147). V žiadnom prípade nemôže ani jeho a ani jeho potomstvo držať na nižšom stupni.

Posledným princípom je samostatnosť občana ako spoluzákonodarcu, čo súčasne predpokladá, že občan okrem prirodzených vlastností (nie je to dieťa ani žena) je sám sebe pánom (*sein eigener Herr/sui iuris/sei*), má vlastníctvo, ktoré mu poskytuje prostriedky na živobytie, a všetko, čo potrebuje, môže získať predajom toho, čo mu patrí, lebo občan nemá slúžiť nikomu inému okrem spoločnosti. Svoje úvahy o umiestnení slobody Kant zakončil takto: "V každej spoločnosti je nevyhnutná poslušnosť mechanizmu štátneho usporiadania podľa donucovacích zákonov (týkajúcich sa celku), ale zároveň je nevyhnutný aj **duch slobody**, pretože o tom, čo sa týka všeobecných ľudských povinností, sa chce každý rozum presvedčiť, že ono donucovanie je legálne, lebo inak by sa dostal do protikladu sám so sebou." ([26], 163) K problematike slobody sa Kant vrátil ešte v prvej časti práce *Metafyzika mravov*, v ktorej ju riešil v súvislosti s prirodzenými právami človeka a v tom zmysle ju definoval ako "pôvodné právo každého človeka určené silou jeho príslušnosti k ľudskému rodu" ([27], 345). Táto problematika sa rieši v súkromnom práve, keďže verejné právo sa zaoberá občianskym právom človeka.

Prechod od morálno-praktického k právno-praktickému rozumu v rámci Kantovej filozofickodejinnej koncepcie znamená, že do popredia v nej začínajú vystupovať otázky vzťahu morálky, práva a politiky, pričom **právo** sa zdôvodňuje morálkou, t.j. "z hľadiska všeobecného zákona" na báze slobody každého jedinca. Zmysel tohto

dejinného vykročenia morálky výstižne vyjadriala M. Thomová: "Morálna filozofia ako veda o pojme záväznosti ľudského konania spočíva na rozumových princípoch a je svojou kritickou korekciou etických predstáv zameraná na reformu práva a štátnych pomerov. Umelé, neprirodené (pretože nerozumné) donútenie sa musí prekonať, aby vznikol iný priestor pre iný druh prinútenia a moci, a to uvedomelou sebadisciplínou ľudí v rámci občianskej spoločnosti." ([5], 118) Kantove právno-praktické úvahy sú spojené s postulovaním nevyhnutnosti dosiahnutia občianskej spoločnosti, čo on sám pokladal za najväčší problém ľudského rodu. Ešte aj dnes sa nastol'vanie spoločnosti občanov rieši, aj keď zatial' skôr len v rovine kváziteoretických úvah občiansky naladených a orientovaných intelektuálov a aktivistov, prípadne na stretnutiach hláv štátov (pravda, tu iba bez čo i len približného vyjadrenia vlastnej podstaty toho, čo by to vlastne mala byť občianska spoločnosť a ako by sa mala konštituovať, upevňovať a rozvíjať). Aj súčasnosť teda potvrzuje skutočnosť, že Kant si jasne uvedomoval, o čom je vlastne reč, keď napísal, že postupné utváranie občianskej spoločnosti sa "uskutočňuje aj najneskôr, to plynne navyše i zo toho, že sa na to vyžadujú správne pojmy o podstate možného zriadenia, veľká skúsenosť vycvičená zbehlosťou vo svete a nad to všetko dobrá vôľa, pripravená ho prijať"; tieto tri veci sa však môžu naraz spolu vyskytnúť len veľmi ťažko a ak sa to aj stane, tak len veľmi neskoro, po mnohých mŕných pokusoch" ([39], 64). Pojem praktického vystihuje "dimenziu spoločenskej totality usporiadanej podľa princípov rozumu ako výsledku konania ľudí, ktoré je záväzné voči celku" ([5], 115). Každé konanie nadobúda hodnotu až vtedy, keď sa vzťahuje na celok, ktorý pre každé ľudí predstavuje materské lono. Každý človek je potom zaviazaný spoločenskému (morálno-právnemu) celku na jednej strane a svojmu vlastnému účelu, hodnote svojej ľudskej osobnosti na strane druhej. Kant túto požiadavku formuloval takto: "Človek je sice dosť nesväty, ale ľudstvo v jeho osobe mu musí byť sväté." ([28], 106)

Občianska spoločnosť sa teda v duchu kantovských úvah buduje na základe pojmu **rozumu**, ktorý plní funkciu **organizátora** spoločnosti a je v neposlednom rade garantom prekonania empirických určení vôle, ktoré sú subjektívne a nevedú k zjednoteniu ľudí, ale naopak, rozdeľujú ich a ohrozujú status celku. Tako Kant akcentuje celospoločenskú dimenziu a určuje apodikticky isté rozumové zákonodarstvo, ktoré by malo vyjadrovať všeobecnú vôľu ako ideál zhody spoločensky pôsobiacich ľudí.

Treba však zdôrazniť, že občianska spoločnosť konštruovaná zákonodarstvom rozumu zároveň predpokladá isté obmedzenie slobody jednotlivca a vyžaduje istú záväznosť, ktoré v žiadnom prípade nemôžu byť určované nátlakom zvonku, ale tu ide predovšetkým o vnútorné sebaobmedzenie, sebapodriadenie, ktoré je nevyhnutne v súlade s "princípom autonómie vôle" ([28], 55). Toto stanovisko Kant objasňoval tým, že človek je "podriadený len svojmu vlastnému a napriek tomu všeobecnému zákonodarstvu a že je zaviazaný, aby konal primerane svojej vlastnej, ale podľa účelu prírody všeobecnej zákonodarnej vôle" ([29], 95). Ide tu o donútenie a sebapodriadenie vlastnému zákonom na základe **vlastnej vôle**.

Kant pokladal úctu k princípu ľudskosti a každej rozumnej podstaty za najvyššiu obmedzujúcu podmienku slobody konania každého človeka. Jej vyjadrením je uvedená druhá formulácia kategorického imperatívu, vyžadujúca používať ľudstvo tak vo svojej

*osobe, ako i v osobe každého druhého vždy zároveň ako účel a nikdy iba ako prostriedok.*

Užívanie slobody na základe princípu autonómie vôle, ktorý je morálnym zákonom, znamená vždy sebaobmedzenie, sebapodriadenie sa istému donúteniu, ktoré má potom etický i právny aspekt. Spoločenskú záväznosť Kantových etických názorov dokazuje uvedená formulácia praktického imperatívu ako platného apodiktického príkazu rozumu, ktoréj snahou je vytýciť spoločensky platný princíp, zameraný na societu ako istý typ morálno-právneho združenia navzájom slobodných, aj keď vlastnou aktivitou sa presadzujúcich jednotlivcov. Kantovo sociálne uskutočnenie **rozumu** a s ním spojené utváranie človeka našlo veľký ohlas u K. Jaspersa, ktorý pri posudzovaní vzťahu politiky a dejín ([30], 534) v rámci svojej filozofickodejinnej konceptie zdôraznil, že podstata filozofie, ktorej prvou a poslednou otázkou je otázka pýtajúca sa na človeka a jeho slobodu, musí byť politická, preto Kant bol podľa neho skutočne politický mysliteľ najvyššieho rangu.

## LITERATÚRA

- [1] RIEDEL, M.: Historie oder Geschichte? Sprachkritik und Begriffsbildung in Kants Theorie der historischen Erkenntnis. In: MITTELSTRASS, J. - RIEDEL, M. (Hrsg.): Vernünftiges Denken. Berlin - New York 1978.
- [2] KANT, I.: Zu Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In: KANT, I.: Von den Träumen der Vernunft. Kleine Schriften zur Kunst, Philosophie, Geschichte und Politik. Leipzig und Weimar 1979.
- [3] LYOTARD, J.-F.: Der Enthusiasmus: Kants Kritik der Geschichte. Wien 1988.
- [4] KANT, I.: Správa o príprave prednášok na zimný semester 1765-1766. In: Filozofia, 54, 1999, č. 1.
- [5] THOMOVÁ, M.: Ideologie a teorie poznání. Ke vzniku kriticismu a transcendentalismu Immanuela Kanta. Praha 1986.
- [6] CASSIRER, E.: Kants Leben und Lehre. Darmstadt 1994.
- [7] KANT, I.: K večnému mieru. Bratislava 1996.
- [8] VÁROSSOVÁ, E.: Východiská a problémy Kantovej filozofie dejín. In: Filozofia, XXIX, 1974.
- [9] PEŠEK, J.: K otázce filozofických pôdorysov Kantovy ideje obecných dejin. In: Filozofický časopis, XXII, 1974, č. 4.
- [10] KAULBACH, F.: Welchen nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie? In: Kant-Studien, 66. Jahrgang, Heft 1-4, 1975.
- [11] KANT, I.: Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle. In: [7].
- [12] RIEDEL, M.: Geschichte als Aufklärung. Kants Geschichtsphilosophie und die Grundlagenkrise der Historiographie. In: Neue Rundschau, 1973, Heft 2.
- [13] GELDSETZER, L.: Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Meisenheim am Glan 1968.
- [14] KANT, I.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: KANT, I.: Werkausgabe: in zwölf Bänden. (Hrsg. Von W. Weischedel). Band XII. Frankfurt am Main 1991.
- [15] KANT, I.: Kritika čistého rozumu. Bratislava 1979.
- [16] HEIMSOETH, H.: Studien zur Philosophie Immanuel Kants. In: Kant-Studien, Ergänzungsheft Bd. 100, Bonn 1970.

- [17] FUNKE, G.: Von der Atualität Kants. Bonn 1979.
- [18] KOSÍK, K.: Dialektika konkrétního. Praha 1963.
- [19] KANT, I.: Domnely začiatok ľudských dejín. In: KANT, I.: K večnému mieru. Bratislava 1996.
- [20] LANDGREBE, L.: Phänomenologie und Geschichte. Darmstadt 1968.
- [21] STRASSER, P.: Die verlierte Aufklärung. Frankfurt am Main 1986.
- [22] SANDEL, M.: Procedurální republika a nezakotvené jáství. In: Filosofický časopis, 43, 1995, č. 2.
- [23] VÁROSSOVÁ, E.: Tolerancia ako ľudský fenomén. In: Filozofia, 50, 1995, č. 1.
- [24] RIEDEL, M.: Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften. Stuttgart 1978.
- [25] WEYAND, K.: Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung. Köln am Rhein 1964.
- [26] KANT, I.: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: KANT, I.: Werkausgabe: in zwölf Bänden. (Hrsg. von W. Weischedel). Band XI. Frankfurt am Main 1991.
- [27] KANT, I.: Metaphysik der Sitten. In: KANT, I.: Werkausgabe : in zwölf Bänden. (Hrsg. von W. Weischedel). Band VIII. Frankfurt am Main 1991.
- [28] KANT, I.: Kritika praktického rozumu. Bratislava 1990
- [29] KANT, I.: Základy metafyziky mravů. II. Vydanie. Praha 1990.
- [30] JASPERS, K.: Die grossen Philosophen. I. München 1957. (VI. Abschnitt: Politik und Geschichte).

---

Doc. PhDr. Ľubomír Belás, Csc.  
Katedra filozofie FF PU  
ul. 17. novembra č. 1  
08 001 Prešov  
SR