HUME A KANTOVA FILOZOFIA DEJÍN

ĽUBOMÍR BELÁS, Katedra filozofie FF PU, Prešov

BELÁS, Ľ.: Hume and Kant's Philosophy of History
FILOZOFIA 60, 2006, No 4, p. 281

The paper deals with the impact of Hume's philosophy on Kant's philosophy of history. By comparing the views of the two philosophers the author comes to the conclusion that on some places Kant in his works on his own philosophy of history makes use of Hume's argumentation concerning the connections between the cultivation of humans, production and trade, and the origins of political freedom, as well as the rise of the society controlled by justice and law. The author sees the two thinkers as very close one to another not only in the understanding of the epistemological question, but also in contemplating history.

V preslávenej pasáži *Prolegomen* Kant *otvorene priznáva*, že to bola práve Humova pripomienka, ktorá ho „vyrušila z dogmatického spánku" ([1], 27) a dala jeho skúmaniam na poli *špekulatívnej filozofie* celkom iný smer. Kant tu súčasne naznačuje, že jeho *štúdium Huma* prebiehalo mnoho rokov. Začiatok možno lokalizovať už do *predkritického* obdobia, keď ho Kant napríklad zaradil k mysliteľom, ktorí „dospeli pri vyhľadávaní prvotných základov každej mravnosti najďalej" ([2], 52), aj keď ich pokusy pokladal za *nedokončené a nedostatočné.*

Skutočnosť, že Kant dlhé obdobie svoje filozofickej činnosti intenzívne premýšľal o myšlienkach D. Huma, otvára priestor bádaniam, tematizujúcim uvedené prepojenie aj v inej časti Kantovej tvorby. Túto možnosť využil N. Waszek, ktorého zaujal problém, či Kant preberá niečo z Huma aj do spracovania svojej koncepcie dejín, a ak, tak čo to je ([3], 27). Na inom mieste – opisujúc v širších súvislostiach historiografiu hnutia *Aufklärung* –, konštatuje: „Jeden moment si zaslúži byť vyzdvihnutý: Ešte i dnes je bežné pripisovať Humovi, presnejšie jeho epistemológii, počiatky Kantovej kritickej revolúcie. Ale spôsob, akým Kant používa Humove historické práce pri vytváraní filozofie dejín a praktickej filozofie, sa vyzdvihuje iba zriedka. Téza, ktorá tu prevláda, hovorí, že vo svoje praktickej filozofii a filozofii dejín, je Kant Rousseauovým dlžníkom." ([4], 45) Waszek, samozrejme, nechce spochybniť legitímnosť tejto dôležitej tézy historicko-filozofickej tradície novoveku, len sa zaujíma o možnú mieru vplyvu Huma na Kanta aj v tejto oblasti.

Z čoho Waszek vychádza, keď si vyberá ako inšpirátora práve D. Huma? Čím to zdôvodňuje? Nuž, v prvom rade konštatuje, že Hume bol uznávaným historikom *(The History of England*). Hegel v tejto súvislosti svojho času poznamenal, že „Hume byl proslulejší svými historickými prácemi, než spisy filosofickými" ([5], 347, 348). A k jeho popularite nepochybne prispeli i jeho preslávené *Eseje.* Vďaka nim si – ako sa priznal – i majetkovo polepšil. Práve *Dejiny Anglicka* a *Eseje* Huma urobili zná-

mym nielen doma, ale i za hranicami, dokladom čoho sú i preklady jeho prác do iných európskych jazykov (francúzskeho, nemeckého). To sú v podstate základné momenty, z ktorých Waszek vychádza, keď si kladie otázku o Humovom vplyve na Kanta. Uznáva, že otázka, či Kant poznal, alebo nepoznal Humove práce o dejinách, je podľa neho *neopodstatnená*. Jednoznačne totiž tvrdí, že aj keby bol Kant menej vnímavý a menej vzdelaný, oboznámenosti s *Dejinami* a *Esejami* sa nemohol vyhnúť, lebo *celá* (vtedajšia) *Európa nerozprávala o ničom inom*. Sám Waszek je presvedčený o tom, že Kant *veľmi dobre* poznal spomínané texty. A nielen to; napr. W. Euchner poznamenal, že Kant bol aj „znamenite informovaný o pomeroch v Anglicku, najmä z pohľadu štruktúry občianskej spoločnosti" ([6], 391).

Vrátim sa ale k textom. U Kanta nachádzame celý rad poznámok a odkazov na Huma. Spomína i A. Smitha, najskôr cez morálnu filozofiu a neskôr i vo vzťahu k *Bohatstvu národov*. Poznal i ďalších (Hutchenson, Beattie, Ferguson, Oswald, Reid). Podľa Waszeka sa ukazuje, že Kant podobne ako Herder či Hegel vnímal Huma ako predstaviteľa významnej školy *škótskych filozofov*, ktorí okrem iného upriamili *mimoriadnu* pozornosť na dejiny. Aj Kantovi súčasníci, spolustolovníci, žiaci a nasledovníci by nepokladali za zarážajúce – uvažuje interpretátor – tvrdenie, že *Škóti* mali pre Kanta *obrovský význam* ([3], 77). K. Rosenkranz vo svojich *Dejinách Kantovej filozofie* prezentoval názor, že Kant bol spokojný so škótskymi filozofmi a že ich spomínal s *väčším uznaním* ([7], 22). M. Riedel uvádza, že okrem iných – Herder, Iselin, Voltaire – čítal a *prednostne si vážil* najmä Huma a Smitha. Aj list Herdera Kantovi z roku 1768 potvrdzuje vysoké hodnotenie a uznanie Huma v nemeckom kultúrno-filozofickom prostredí. Kantov *žiak a* neskoršie jeho *rival* o ňom okrem iného napísal: „Keďže som bol ešte nadšený Rousseauom, mnoho rokov som si na Huma nepotrpel, no od čias, keď som si postupne uvedomil, že nech je to akokoľvek, človek predsa len je a musí byť spoločenský živočích; naučil som sa taktiež oceňovať muža, ktorého môžeme nazývať filozofom ľudskej spoločnosti v najvlastnejšom zmysle." ([8], 58 a n.) V tomto liste však Herder vysoko hodnotí aj iných Humových filozoficko-praktických súčasníkov. Skutočne možno povedať, že *škótski predchodcovia Kanta boli v Nemecku všeobecne známi a uznávaní.*

Waszekovi sa ako problém javí skutočnosť, že v prácach pojednávajúcich o Kantovej filozofii dejín sa o iných predchodcoch nediskutuje, tradičným predmetom posúdenia je v tomto smere len prepojenie Rousseau – Kant. Je tam síce zopár poznámok o Humovi, prípadne Smithovi, no možné vplyvy na Kanta neboli dostatočne podrobené detailným analýzam. Z tohto dôvodu orientuje svoje úvahy na to, aby ešte jasnejšie a zreteľnejšie preukázal prítomnosť škótskeho myslenia v Kantovej filozofii dejín.

Skúmanie možného *dejinného* vplyvu Huma na Kanta budem realizovať týmto spôsobom: Z Kantovej tvorby si spočiatku zvolím jeden bázový text. Z neho vyberiem a stanovím isté podstatné určenia, ktoré budem následne konfrontovať s Humovými názormi.

Základné východiská analýzy uvedeného problému sa nachádzajú v Kantovom *programovom* – z hľadiska filozofie dejín – spise *Idea ku všeobecným dejinám*

v svetoobčianskom zmysle. Kľúčové miesta textu predstavujú vety III, IV a V. Prvá z nich stanovuje: „*Príroda chcela, aby človek všetko, čo presahuje mechanické usporiadanie jeho zvieracej existencie, vytvoril celkom len zo seba samého a aby nebol účastný nijakej inej blaženosti alebo dokonalosti než tej, ktorú si získal sám, oslobodený od inštinktu, vlastným rozumom.*" ([9], 60) Človek dostal v duchu Kantových úvah do výbavy rozum a slobodu vôle. Na svojej ceste dejinami sa už nemal riadiť inštinktom, nemalo ho *poúčať* poznanie, ale všetko mal vytvárať zo seba samého. „Vynachádzanie jeho obživy" – pokračuje Kant –, „jeho zaodievania, jeho vonkajšej bezpečnosti a obrany (na čo mu nedala ani rohy býka, ani pazúry leva, ani zuby psa, ale len ruky), všetky obveselenia, ktoré môžu robiť život príjemným, aj jeho chápavosť a chytrosť, a dokonca aj jeho dobrotivá vôľa, to všetko malo byť len jeho vlastným dielom. Zdá sa, že tu sa jej zapáčilo byť čo najšetrnejšou a že svoju zvieraciu výbavu vymerala tak tesne, tak presne pre najnevyhnutejšiu potrebu začiatočnej existencie, ako keby chcela: Ak by sa človek mal raz vypracovať z najväčšej surovosti k najväčšej zdatnosti, k vnútornej dokonalosti myslenia a (pokiaľ je to na zemi možné) tým ku blaženosti, aby to bola len jeho zásluha a aby mohol za to ďakovať len sebe samému; akoby jej bolo išlo viac o jeho rozumnú *sebaúctu* než o jeho pohodu." ([9], 60) V takto poňatom *chode ľudských záležitostí* čaká podľa Kanta na človeka veľa trampôt, bied a nešťastí. Ukazuje sa mu to, že prírode nešlo ani tak o to, aby človek žil *v pohode*, ale predovšetkým o to, aby sa sám vypracoval a postupne dospel k rozvoju svojich vlôh. To je, samozrejme, záležitosť celých generácií ľudstva ako *triedy rozumných bytostí.*

V *štvrtej* vete *Idey* Kant vyhlasuje: „*Prostriedkom, ktorý príroda používa na rozvinutie všetkých svojich vlôh, je ich* antagonizmus *v spoločnosti, keďže sa napokon predsa len stáva príčinou ich zákonitého poriadku.*" ([9], 61) Človeka posudzuje Kant v dvojakej podobe, na jednej strane má *sklon vstupovať do spoločnosti*, ktorý je však na druhej strane *konterkariert* (Euchner) veľkým sklonom „*vydeľovať sa* (izolovať); lebo zároveň v sebe nachádza nedružnú vlastnosť chcieť všetko riadiť len podľa svojho ponímania" ([9], 61). *Sociálnopsychologickú konštelaciu* antagonizmu ľudí v spoločnosti Kant nazýva *nedružnou družnosťou.* Tá je prirodzeným koreňom dejinného pohybu vo všeobecnosti a kultúrneho a politického *pokroku.*

Podľa Kanta je človek „hnaný ctibažnosťou, panovačnosťou alebo chamtivosťou dosiahnuť určité postavenie medzi svojimi druhmi, ktorých síce nemôže *zniesť*, ale ktorých sa ani nemôže *vzdať* ([9], 61). Takýmto spôsobom sa robia prvé kroky od surovosti ku kultúre, rozvíjajú sa talenty, utvára sa vkus, osvetou sa zakladá *spôsob myslenia*, ktorý môže postupne premeniť „drsnú vlohu mravne rozlišovať na určité praktické princípy a premeniť tak napokon *patologicko*-vynútený súhlas s vytvorením spoločnosti na morálny celok" ([9], 62). A tak Kant prevoláva: *Vďaka buď teda prírode za neznášanlivosť, za neukojiteľnú žiadostivosť mať, alebo aj vládnuť!* Keby to tak nebolo, ľudská existencia by nemala hodnotu a ľudia by teda *nezaplnili prázdnotu stvorenia.*

„*Najväčším problémom ľudského druhu, do riešenia ktorého ho núti príroda, je dosiahnutie všeobecnej, právom sa riadiacej* o b č i a n s k e j s p o l o č n o s t i."

([9], 62) Tak znie *piata* veta *Idey*. Kant sa v nej venuje sociálnej problematike. Podľa neho len v istom type spoločnosti je možné dosiahnuť najvyšší úmysel, ktorý má – ako on hovorí – *príroda s ľudstvom.* Kant tu uvažuje o *takej* spoločnosti, v ktorej je *najväčšia sloboda* (úplný antagonizmus jej členov), a predsa sú tu najpresnejšie určené a zabezpečené *hranice* tejto slobody. *Najvyššou úlohou* ľudského druhu je konštitúcia spoločnosti, v ktorej sa „na najvyššom možnom stupni spája *sloboda pod vonkajšími zákonmi* s nevyvrátiteľnou mocou, t. j. úplne *spravodlivé občianske zriadenie*" ([9], 63). Pôvodcom tohto stavu nie je ani *cit*, ani *inštinkt*, ale je to podľa Kanta **núdza,** a to najväčšia zo všetkých, ktorú si spôsobujú ľudia sami, lebo ich náklonnosti spôsobujú, že v *divokej slobode* nemôžu *dlho* vedľa seba obstáť. Kant v nadväznosti na svoje uvedené myšlienky podáva svoje *obrazné* vyjadrenie tejto spoločnosti: „V takej ohrade, akou je občianske zjednotenie, dosahujú však potom tieto náklonnosti ten najlepší účinok; tak, ako sa stromy v lese práve tým, že každý sa snaží odňať druhému vzduch a slnko, navzájom nútia hľadať oboje nad sebou, čím dosahujú pekný rovný vzrast; zatiaľ čo tie, čo vyháňajú svoje vetvy slobodne a oddelene od druhých, rastú zmrzačene, krivo a pokrútene." ([9], 63) K tomu Kant dokladá, že celá kultúra a umenie, ako aj *najkrajší spoločenský poriadok sú plodmi nedružnosti.*

Sám Kant však vzápätí priznáva, že to je **najťažší problém,** ktorý bude ľudstvom rozriešený **najneskôr,** ba dokonca pripúšťa, že túto úlohu nemožno *úplne rozriešiť*, lebo podľa jeho alegorického vyjadrenia *z takého krivého dreva, z akého je vytvorený človek, nemožno vykresať nič celkom rovné.* A tak Kant skepticky uvažuje *len* o priblížení sa k tejto idei.

V ďalšej časti sa pokúsim konfrontovať uvedené Kantove názory s myšlienkami D. Huma. Tu prichádza do úvahy predovšetkým III. časť *Traktátu o ľudskej prirodzenosti* a niektoré *Eseje*. V uvedenej časti traktátu sa Hume zaoberá problematikou *vzniku spravodlivosti a vlastníctva.* Východiskom jeho úvah sa stáva vymedzenie *miesta človeka v stvorení.* V tejto súvislosti konštatuje: „Medzi zvieratmi, ktoré obývajú Zem, sa nenájde ani jedno, s ktorým by príroda, ako sa to javí na prvý pohľad, naložila tak kruto ako s človekom. Aké nespočetné sú potreby a nutné nároky, ktorými ho zaťažuje, a aké nepatrné sú prostriedky, ktoré mu poskytla na ich uspokojenie! U iných bytostí sa to vo všeobecnosti udržuje v rovnováhe. Keď považujeme leva za mäsožravé zviera, pokladáme ho súčasne za veľmi potrebnú bytosť. Keď ale sústredíme náš pohľad na jeho konštitúciu a jeho temperament, jeho mrštnosť, odvahu, jeho zbrane a silu, zistíme, že jeho prednosti sú úmerné jeho potrebám. Ovci a vlkovi chýbajú všetky tieto prednosti, ale zato sú ich potreby mierne a ľahko si nájdu potravu. Len u človeka nachádzame neprirodzené spojenie slabosti a potrieb, ktoré sú na najvyššom stupni rozvoja. Potrava nevyhnutná pre jeho život uteká pred ním, keď ju hľadá a keď sa k nej približuje, alebo musí vynaložiť prácu na jej zhotovenie. Musí mať tiež šaty a byt, aby sa chránil pred nepriazňou počasia. A predsa nevlastní zbrane ani silu, ani prirodzené schopnosti, ktoré by zodpovedali takémuto množstvu potrieb." ([10], 312) Človek má teda predovšetkým nedostatky, ich prekonanie, a tým aj vyrovnanie sa iným bytostiam Hume podmieňuje jeho zospoločenštením.

Spojením síl v spoločnosti sa „zväčšuje naša výkonnosť, deľbou práce rastie na-

ša zručnosť a vďaka vzájomnej pomoci sme menej závislí od šťastia a náhody" ([10], 312). Práve zvyšovaním sily, schopnosti a istoty – zdôrazňuje Hume – sa *spoločnosť* stáva *užitočnou*. Ak má vzniknúť spoločnosť, potom musí byť výhodná pre všetkých ľudí, nielen pre jednotlivca. Vznik spoločnosti nie je možné objasniť premýšľaním a uvažovaním ľudí žijúcich v divokom nekultivovanom *stave*. Našťastie, píše Hume, sú tu už zmienené potreby a medzi nimi jedna nevyhnutná, pričom na jej uspokojenie existuje bezprostredne dosiahnuteľný a zreteľný prostriedok, ktorý preto právom platí ako **prvý a najpôvodnejší základ ľudskej spoločnosti.** Touto potrebou nie je nič iné ako vzájomný pud pohlaví, ktorý ich spája a tak dlho udržuje spolu, až vznikne *nové puto* v starostlivosti o spoločné potomstvo. Táto starostlivosť sa súčasne stáva príčinou spojenia medzi rodičmi a potomstvom a slúži na vytvorenie väčšieho spoločenstva. V ňom – pokračuje Hume – „vďaka svojej väčšej sile a múdrosti vládnu rodičia, ktorí sa pri výkone svojej nadvlády držia v určitých hraniciach prirodzenou náklonnosťou, ktorú prechovávajú k svojim deťom. V krátkej dobe pôsobí mravnosť a zvyk na jemnú myseľ detí a vnáša im do vedomia tie prednosti, ktoré im poskytuje zospoločenštenie. A postupne sú pripravované i pre toto zospoločenštenie, a to obrúsením hrotov a negatívnych sklonov, ktoré tomu (od počiatku) stoja v ceste" ([10], 312). Problémom však ostáva **ľudská povaha.** Ide totiž o to, že v takej miere, v akej sú v nej obsiahnuté okolnosti vynucujúce si uvedené **spojenie**, pričom afekty zmyslovej túžby a prirodzenej náklonnosti mu dávajú výraz nevyhnutnosti, „existujú v našom prirodzenom temperamente a vo vonkajších okolnostiach celkom určite i faktory, ktoré toto žiaduce spojenie sťažujú a sú mu na prekážku" ([10], 313). Z tých prvých – týkajúcich sa ľudskej prirodzenosti – za najdôležitejší faktor Hume pokladá **egoizmus.** Keďže názory niektorých filozofov na túto tému sa príliš vzdialili od pravdy, Hume podáva svoj pohľad na vec takýmto spôsobom: „Nechcem veriť, že ľudia majú záujem len o vlastné ja, a domnievam sa, že napriek tomu len zriedka nájdeme niekoho, kto nejakého cudzieho človeka miluje viac než seba samého, takisto zriedka stretneme niekoho, koho altruistické pohnútky by dohromady neprevýšili jeho sebecké sklony. Hľadajme len v našej skúsenosti." ([10], 313) A tá dokazuje istú šľachetnosť napríklad **v rodine,** keď hlava rodiny časť svojich výdajov poskytuje na potešenie svojej ženy a na výchovu svojich detí. A len časť si necháva pre vlastnú spotrebu a zábavu. To možno pozorovať u tých, ktorí sú zviazaní *takými jemnými putami.*

Humove úvahy pokračujú ďalej konštatáciou, že takáto šľachetnosť – aj keď patrí ku cti ľudskej povahy – nie je predpokladom vytvorenia rozsiahlych **zväzkov,** ale stojí proti týmto zväzkom skoro takisto ako úzkoprsý *egoizmus*. Každý človek miluje seba samého viac než ktoréhokoľvek iného a v jeho láske k iným sa jeho náklonnosť prejavuje najviac k príbuzným a známym. To vedie nutne k rozporom medzi afektmi a konzekventne i k rozporu v konaniach, ktorý musí byť pre novozaložené spoločenské zjednotenie nebezpečný.

No sám osebe by tento rozpor medzi afektmi predstavoval len malé nebezpečenstvo, keby sa nestretol so **zvláštnosťami vonkajších okolností,** ktoré mu dávajú príležitosť na to, aby sa aktualizoval. Existujú totiž tri druhy statkov, ktoré vlastníme. Sú to: *vnútorné uspokojenie našej duše*, *vonkajšie výhody nášho tela* a *úžitok z ma-*

jetku, ktorý sme nadobudli svojou *usilovnosťou a vďaka šťastiu*. Problém vidí Hume v tom, že statky tretieho druhu sú vystavené násilnému privlastneniu inými a môžu byť na iných prevedené bez ujmy a zmeny. Momentálne nie je k dispozícii dostatok týchto statkov, aby mohli byť uspokojené priania a potreby všetkých. Rozmnoženie týchto statkov je hlavnou prednosťou spoločnosti. Súčasne je však neistota ich vlastnenia spojená s obmedzenosťou príslušného majetku jej hlavnou nevýhodou.

V **nekultivovanom prírodnom stave** neexistuje prostriedok proti tejto *neprávosti,* nemôžeme sa spoliehať ani na nejakú *hnaciu vzpruhu,* ktorá by mohla napomôcť prekonať pokušenie prameniace z *vonkajších pomerov*. Idea *právneho poriadku* v tomto stave nemôže byť považovaná za prirodzenú vzpruhu, ktorá by mohla povzbudiť ľudí k vzájomne poctivému konaniu. Cnosť zmyslu pre právo, ako sa chápe v civilizovanej spoločnosti, by hrubým a divokým ľuďom nikdy neprišla na um.

Svoje úvahy sumarizuje Hume takto: „Teraz sa však zdá, že v našom pôvodnom rozpoložení mysle je náš najsilnejší záujem sústredený na nás samotných. Až náš druhý najsilnejší záujem je sústredený na príbuzných a známych, zatiaľ čo ten najslabší patrí cudzím a nám ľahostajným osobám. Táto jednostrannosť a nerovnosť náklonností musí teraz ovplyvniť nielen naše konanie a správanie v spoločnosti, ale aj naše predstavy o neresti a cnosti, lebo umožňuje, aby sa ako zlé a nemravné prejavilo každé znateľné prekročenie toho (prirodzeného) stupňa stránenia – či už veľkým rozšírením, alebo veľkým obmedzením našich náklonností.“ ([10], 324) To sa dá pozorovať na obvyklom posudzovaní rôznych konaní. Adresujeme výčitky tomu, kto sa zameriava na svoju rodinu, ale i tomu, kto je voči rodine ľahostajný a skôr dá prednosť cudziemu človeku. Z toho je jasné, že naše **prirodzené predstavy** o mravnosti sa prispôsobujú tomuto stráneniu, namiesto toho, aby zjednali nápravu vo veci jednostrannosti našich sklonov a zaistili mu zvýšenú silu a vplyv.

Nápravu jednostrannosti našich sklonov vysvetľuje Hume – a tu používa Kantov jazyk – tým spôsobom, že je to **príroda,** ktorá sa stará o nápravu tým, že učí ľudí posudzovať a chápať to, čo je nesprávne a neúčelné v ich náklonnostiach. Podľa Huma si ľudia včasnou výchovou v spoločnosti uvedomili neohraničené prednosti a výhody prameniace zo spoločnosti a zároveň spozorovali, že jej hlavné nedostatky sú podmienené *vonkajšími statkami, neistotou a ich jednoduchým prenosom z jednej osoby na* druhú. Potom museli hľadať nápravu tým spôsobom, že tieto statky – s ohľadom na ich zaistenie – sa budú musieť čo najviac priblížiť *stálym a trvalým prednostiam ducha a tela.* To sa však nemôže uskutočniť nijakým iným spôsobom – zdôrazňuje Hume – ako dohodou, na ktorú pristúpia všetci členovia spoločnosti a prostredníctvom ktorej sa držbe týchto statkov dostáva istoty, takže každému zostane na pokojné užívanie všetko to, čo nadobudol vďaka *šťastiu a usilovnosti.* (Zaujímavé pritom je, že na tomto mieste Hume vymenil ich poradie). Takto každý člen vie, čo môže s istotou vlastniť, a **afekty** s ich vzájomne si protirečiacim spôsobom presadzovania sú **obmedzené**. Zmienené obmedzenie však bráni iba ich *bezmyšlienkovitému a búrlivému presadzovaniu.* Takáto dohoda nepotrebuje medzičlánok – sľub, pretože ak platí dohoda a ak majú ľudia dôvod postupovať podľa určitých noriem, spôsoby konania každého z nich sú podmienené konaním druhého a realizuje sa to za

predpokladu, že i z druhej strany sa uskutoční niečo podobné. Hume ako príklad uvádza: Keď dvaja muži spoločne pohybujú veslami jedného člnu, robia to na základe súhlasu alebo dohody bez toho, že by si dali nejaký sľub. Bezpečnosť majetku vzniká postupne malým pokrokom a svoju platnosť nadobúda vďaka opakujúcim sa skúsenostiam, svedčiacim o istých neprístojnostiach v tejto záležitosti. Len čo dôjde k dohode o zabezpečení majetku, čoskoro sa objavia predstavy o *právnom poriadku a nezákonnosti, o vlastníctve, práve a povinnosti. Vlastníctvo človeka* – ktoré Hume tak zdôrazňuje – vymedzuje ako nejaký predmet, ktorý má k nemu vzťah súnáležitosti. Je to schopnosť nejakú vec ľubovoľne *používať, meniť, ničiť* a pod. Vlastníctvo – píše W. Rőd – „neznamená pre Huma metafyzické spojenie medzi vlastníkom a objektmi, ktoré mu patria, ale predovšetkým konvenciou stanovený vzťah, konkrétne právny vzťah" ([18], 434). Tento vzťah nie je prirodzený, ale mravný. Je totiž založený na právnom poriadku. Nikto nemôže pochybovať o tom, že dohovor, pomocou ktorého je určované vlastníctvo a zaistená bezpečnosť majetku, je zo všetkých podmienok *založenia ľudskej spoločnosti najdôležitejší.* Všetky iné afekty sa dajú ľahko obmedziť, „len túžba po získaní statkov a majetku pre nás a pre našich najbližších je nenásytná, trvalá, všeobecne rozšírená a pre spoločnosť priamo zničujúca" ([10], 314). Mieru ťažkostí so založením spoločnosti musíme posúdiť podľa ťažkostí s ktorými sa stretáva usmernenie a obmedzenie tohto afektu. Prirodzený ľudský duch nemá dostatočnú silu a žiaduci smer, aby tento afekt udržal v rovnováhe. *Blahovôľa vo vzťahu k cudzím* je na tento účel slabá, pripomína Hume. Súkromné vlastníctvo obhajuje Hume *pragmaticky* tým, „že bez rešpektovania vlastníckych práv by nebola možná usporiadaná spoločnosť, a teda ani zaistená existencia jednotlivcov" ([18], 436).

Tým sa Hume dostáva k problematike *ľudskej povahy.* Tá sa skladá z dvoch hlavných faktorov, ktoré sú potrebné pri všetkých konaniach. **Sú to sklony a rozum.** Len slepá činnosť vychádzajúca zo sklonov bez usmernenia rozumom robí ľudí neschopnými žiť v spoločnosti. Právny poriadok spočíva na ľudských zmluvách, slúžiacich ako prostriedok proti určitým neprávostiam a neporiadkom. Tie pramenia zo stretu určitých vlastností ľudského ducha s vonkajšími skutočnosťami, ktoré sú dané vo veciach. Vlastnosťami ľudí sú *sebectvo* a *obmedzená veľkomyselnosť.* Táto vonkajšia skutočnosť vlastná veciam spočíva v jednoduchej prevoditeľnosti vecí, ktorá je spojená s ich nepatrným množstvom vo vzťahu k potrebám a prianiam ľudí. Ľahko pochopíte – napísal Hume –, „že konflikt záujmov, ktorý je predpokladom právnej tvorby, by nemal dlhé trvanie, keby každý človek bral citlivý ohľad na druhého a keby príroda bohato uspokojovala všetky naše potreby a priania. Nebol by potom žiaden dôvod na delenia a ohraničenia vlastníctva a majetku, ktoré ľudia zvyčajne uskutočňujú. Vystupňujme vzájomnú priazeň alebo štedrosť prírody v dostatočnej miere a právny poriadok bude zbytočný. Ich miesto zaujmú ostatné, ušľachtilejšie cnosti a hodnotné požehnania. Sebectvo ľudí je podnietené tým, že vo vzťahu k našim potrebám vlastníme len málo statkov" ([10], 317, 318). Svoje úvahy uzatvára Hume takto: „Podľa môjho názoru má svoje pevné zdôvodnenie veta, že právny poriadok má svoj pôvod v sebectve a obmedzenej veľkodušnosti ľudí a v spojení so

sotva postačujúcou starostlivosťou, ktorú mohla zaistiť príroda na uspokojenie ich potrieb." ([10], 318)

Pri sumarizácií Humových úvah nad témou *zospoločenštenia človeka* vystupuje do popredia skutočnosť, že spoločnosť pokladal za *prirodzené prostredie človeka,* za akúsi *samozrejmosť.* Na druhej strane poukazoval na nevyhnutnosť preskúmania takých problémov, ako sú *pôvod vlády*, charakter *politického spoločenstva* či *občianskej spoločnosti.* V tejto súvislosti je potrebné zdôrazniť, že napr. občianska spoločnosť nevyrastá priamo z *rodiny.* Svoju známu esej o *pôvode vlády* začína Hume myšlienkou, podľa ktorej človek narodený v rodine je nútený udržiavať spoločnosť z *nevyhnutnosti, prirodzenej náklonnosti a zo zvyku.* V tejto súvislosti naznačuje škótsky filozof aj isté *vývojové hľadisko*, keď zdôrazňuje, že poslaním tejto bytosti (človeka) je „vytvorenie politickej spoločnosti za účelom uplatňovania spravodlivosti" ([13], I.V.1). K problematike *vlády* Hume pripája svoj *historický* pohľad. Podľa neho sa vláda začína utvárať náhodným a nedokonalým spôsobom. Je celkom pravdepodobné – uvažuje Hume –, že vzostup jedného človeka nad iných bol nastolený počas *stavu vojny*, keď prevaha *odvahy a génia* v situácii ničenia priviedla ľudí k poddajnosti a odovzdanosti. A ak tento náčelník mal aj v čase mieru toľko *spravodlivosti* ako *odvahy a obozretnosti*, stal sa i v stave pokoja *arbitrom* všetkých sporov a mohol začať – prostredníctvom kombinácie *sily* a *súhlasu* – postupne vytvárať *svoju autoritu* ([13], I.V.5). Každá vláda – pokračuje edinburgský knihovník – prináša so sebou večný súboj medzi *autoritou* a *slobodou.* V každej vláde musí *sloboda* prinášať *veľkú obeť*, avšak *autorita*, ktorá *obmedzuje slobodu*, by sa podľa jeho hlbokého presvedčenia *nikdy, za žiadnych okolností* nemala stať *neobmedzenou* a *nekontrovateľnou.*

Hume pod *slobodnou vládou* rozumie vládu, ktorá pripúšťa *rozdelenie moci* medzi viacerých členov, ktorých *spojená autorita* nie je menšia, ale častokrát väčšia než ktorákoľvek autorita jednotlivého vládcu. V tomto zmysle potom Hume prehlasuje, že *sloboda je dokonalosťou občianskej spoločnosti*, pričom však *autorita* je pre jej existenciu podstatná. Ani v tejto problémovej situácii nezabúda Hume pripomenúť svoju hlavnú tézu o zásadnom **význame obchodu,** keď konštatuje, že tento spôsob súkromnej iniciatívy človeka nemôže prosperovať za inej ako *slobodnej vlády* ([13], I. XII. 9). Pritom sa mu zdá, že tento názor je založený na dlhšej a väčšej **skúsenosti,** než je to v prípade iných foriem aktivity človeka, ako sú napríklad vedy a umenia.

Filozoficko-kritická analýza oboch textov umožňuje vysloviť konštatovanie, že obsahujú blízke názory týchto mysliteľov. Týka sa to nasledujúcich filozofických motívov: **určenie miesta človeka v stvorení** (výbava človeka ako fyzického druhu); **povaha ľudskej prirodzenosti** (rozum a náklonnosti, u Huma nachádzame až *ich praktické* stvárnenie); **genéza spravodlivosti** (u Huma je predovšetkým spojená s dôrazom na zabezpečenie vlastníctva); konštitúcia **občianskej spoločnosti** (Kant aj Hume v tejto otázke hovoria o *slobode* a jej *obmedzení* **mocou** alebo **autoritou**) a pod. Výsledkom realizovanej analýzy zmienených textov je nielen zistenie príbuznosti názorov týchto autorov, ale predovšetkým to, že Kant vo svojej filozofii dejín už nemusí tak sústredene, dôkladne a často i rozvláčne a voľne ako jeho škótsky pred-

chodca sledovať jednotlivé problémy. Výhodou pre neho je to, že môže rezultáty Humových *antropologicko-historických* skúmaní svojím vlastným spôsobom premyslieť, a najmä po dôkladnom, precíznom spracovaní na úrovni pojmov téz a princípov ich v koncentrovanej podobe produktívne a filozoficky presvedčivo využiť na *istých* dôležitých miestach vo svojich textoch.

Uvedené zistenia viažuce sa – v naznačenom smere – na analýzu myšlienok a názorov Huma a Kanta, disponujúce atribútom *dôkaznosti*, zakladajú pre mňa *oprávnenosť* pokračovať v mojom komparatívnom skúmaní.

Pre svoj ďalší postup si zvolím dva úryvky z Kantovej tvorby. Prvý je z *Domnelého začiatku ľudských dejín* a druhým je 8. veta *Idey*. Kant v týchto častiach hovorí o vzťahu, ktorý možno v dejinách ľudskej spoločnosti nájsť v ktorejkoľvek krajine, medzi stupňom vývoja obchodu a produkcie na jednej strane a mierou slobody nielen občianskej a politickej na strane druhej. V *Domnelom začiatku* Kant rozvíja svoje úvahy od takej *dejinnej udalosti*, ako bol prechod k *obrábaniu pôdy*, teda prechod k poľnohospodárstvu. To však predpokladá *odlišný spôsob života*, ktorý si vyžaduje trvalé osídlenie, vlastnenie pôdy, ako aj dostatočnú moc na jej obranu. Kant píše, že sa „ľudia pri tomto spôsobe života už nemohli rozptyľovať po rodinách, ale museli držať spolu a zriaďovať dediny (nevhodne nazývané *mestami),* aby chránili svoje vlastníctvo proti divokým poľovníkom alebo hordám okolo sa potulujúcich pastierov" ([11], 84). Vtedy dochádza k deľbe práce a výmennému obchodu. Pri uvedenom zmenenom spôsobe života sa *základné životné potreby* začali *vymieňať*. Z toho musela vzniknúť *kultúra* a začiatok *umenia,* kratochvíle, ako aj usilovnosti. Kant – pripomína jeho interpretátor – myslel aj na úžitkové umenia a v tomto kontexte vzniklo aj to, čo je však pritom v tejto súvislosti najvznešenejšie – zdôrazňuje Kant –, „určitá ustanovizeň pre občianske zriadenie a verejnú spravodlivosť" ([11], 84). Podľa Kanta to bolo na tých miestach rozvoja obchodu a výroby, kde nachádzame pôvod politickej slobody chápanej ako slobody podriadenej zákonu a všeobecnej verejnej spravodlivosti, ktorá sa už neprenechávala jednotlivej moci, ale moci zákonnej. Na týchto základoch sa „mohlo pozvoľne rozvíjať všetko ľudské umenie, z ktorého najblahodarnejšie je umenie *družnosti* a *občianskej bezpečnosti* ([11], 85). Takýmto spôsobom ukazuje Kant, ako vzniká *zákonná moc* spájajúca celok, predstavujúca teda *druh vlády*, nad ktorou už nie je iná moc. V tejto časti sa nachádza aj jeho *slávna veta* vzťahujúca sa na J. J. Rousseaua. Znie takto: „Touto epochou začala vznikať aj *nerovnosť* medzi ľuďmi, tento bohatý zdroj toľkého zla, no aj všetkého dobra, a ďalej sa zmáhala." ([11], 85) Ak si zmienenú myšlienku upravíme – zjednodušíme – do podoby: *Nerovnosť, tento bohatý zdroj všetkého dobra*, potom musíme uznať, že J. J. Rousseau by také niečo nikdy nepovedal – ani Kant v predkritickom období, keď sa veľmi intenzívne zaoberal týmto problémom. Inak však hovorí napríklad aj v *Kritike súdnosti.* Tu v paragrafe 83 Kant vyhlasuje, že „zručnosť sa v ľudskom rode nemôže vyvíjať inak než prostredníctvom nerovnosti medzi ľuďmi; pretože väčšina ľudí si zaobstaráva životné potreby akoby mechanicky, bez toho že by k tomu zvlášť potrebovala umenie, zabezpečujúc pohodlie a voľný čas druhých, ktorí sa zaoberajú menej nutnými oblasťami kultúry – vedou a umením – a držia tých prvých v stave nátlaku,

ťažkej práce a mála pôžitkov, hoci sa i na túto triedu postupne rozširuje mnohé z kultúry vyšších tried" ([12], 214). V dôsledku postupujúcej kultúry sa u oboch tried objavujú isté nedostatky, ale i táto *lesknúca sa bieda* kultúry a civilizácie je spojená s vývojom prírodných vlôh v ľudskom rode, a tým sa dosahuje účel prírody, i keď to nie je účel náš – ľudský, dodáva Kant.

V *Domnelom začiatku* Kant pokračuje: Medzi nomádskymi pastierskymi národmi a obyvateľmi miest pretrvávajú ustavičné vojny alebo aspoň neprestajné nebezpečenstvá vojenských konfliktov. No napriek tomu Kant dodáva, že tento zápas paradoxne dospieva až k *neoceniteľnému dobru slobody.* V časti textu, ktorá nasleduje Kant explicitne prechádza do svojej doby, keď píše, že nebezpečenstvo vojny je to jediné, čo zmierňuje despotizmus. Ak je pravda, že na to, aby bol nejaký štát aj teraz mocnosťou, je potrebné, aby bol bohatý, platí aj to, že bez slobody niet príčinlivosti, ktorá by mohla vytvoriť bohatstvo.

Teraz sa vrátim k 8. vete *Idey.* Keď Kant v predchádzajúcej *siedmej* téze konštatoval, že „problém vytvorenia dokonalého občianskeho zriadenia je závislý od zákonného vonkajšieho vzťahu štátov a národov na Zemi", a podotkol, že medzi štátmi pretrváva buď vojna, alebo aspoň prípravy na ňu. Ctižiadostivosť, snaha pozdvihnúť sa nad iných a ovládnuť ich – kolónie – vedú národy do konfliktov a sú príčinou nezhôd medzi ľuďmi. Práve v tomto kontexte medzinárodných vzťahov prechádza Kant od všeobecne zameraných úvah k posúdeniu situácie vo svojej dobe. V tejto súvislosti konštatuje, že štáty si už viac nemôžu dovoliť *uvoľniť* svoju *vnútornú kultúru*, to znamená úroveň svojej *kultivovanosti* a *civilizovanosti*, bez toho, aby niečo nestratili zo svojej moci a zo svojho vplyvu. Z toho potom odvodzuje požiadavku, v zmysle ktorej štát už nemôže viac siahnuť na *občiansku slobodu*, ak sa nemá pocítiť nevýhodnosť tohto postupu vo všetkých remeslách, predovšetkým v obchode, a tým aj úbytok síl štátu vo vonkajšom vzťahu. A Kant pokračuje: „Táto sloboda kráča však pozvoľne ďalej. Ak sa občanovi bráni hľadať svoje blaho akýmkoľvek pre neho ľubovoľným spôsobom, ktorý sa môže znášať so slobodou ostatných, brzdí sa čulosť nepretržitého vzájomného styku a tak zase sily celku." ([9], 69) Podľa Kanta sa ruší *obmedzovanie človeka,* pripúšťa sa *náboženská sloboda*, vzniká *osveta* ako **veľké dobro,** ktoré môže – ako píše Kant – „ľudský rod vyťažiť dokonca aj zo sebeckého úmyslu svojich vládcov rozpínať sa, ak len ľudia spoznajú, čo je pre nich prospešné" ([9], 69).

A k tomu dodáva: Táto osveta musí *postupne vystúpiť až k trónom a vplývať na zásady ich vlády.* Podobný motív sa objavuje v známej Kantovej myšlienke v jeho *osvietenskom* spise ([13], 11), zdôvodňujúcej stanovisko, že pre vládu je **prospešnejšie** zaobchádzať s človekom – ktorý je predsa niečo viac ako stroj – spôsobom zodpovedajúcim jeho dôstojnosti. *Všeobecná náboženská sloboda* toto kľúčové slovo, plod osvietencov i samotného *Aufklärung*, v tomto kontexte tak jasne artikulovaná Kantom, sa tak nezrodila z *dobrej vôle* osvietených panovníkov, ale, a to je paradox, z ich *egoistických úmyslov.* Nie sme v tomto prípade – upozorňuje Waszek – ďaleko od hegelovskej *ľsti rozumu.*

To, čo je potrebné zachytiť a zdôrazniť v týchto dvoch pasážach, je vzájomný

vzťah – vyjadrený Kantom – medzi slobodou a rozvojom úžitkového umenia a obchodu. Počiatky slobody, ochrana človeka pred nežiaducim násilím, pokusy vytvoriť občianske zriadenie a verejnú spravodlivosť alebo, ako to nazval Kant, *druh vlády*, sú dôsledkami rozvoja obchodu a výroby. Tieto základy slobody sa postupne rozvíjajú a upevňujú. Sloboda, ktorá sa zdá ako obmedzená len na ekonomickú oblasť a bezpečnosť jednotlivcov, sa postupne rozširuje a dotýka sa aj takých práv, ako je napríklad právo na slobodu pohybu, na ktoré, ako sa zdá, Kant v texte naráža; alebo právo na slobodu vierovyznania, ktoré zasa jasne uvádza. Aj tieto práva a táto sloboda – možno to tak zhrnúť, aj keď Kant tomu dáva negatívnu formu, keď tvrdí, že zmenšovanie tejto slobody *má za následok úpadok obchodu a ekonomického života* – sú tiež *živnou pôdou* pre výrobné aktivity a obchod. Podľa Kanta však v skutočnosti tieto dve línie na seba časovo nenadväzovali. Skôr ide o to, že sa na každom stupni vývoja vzájomne doplňovali a posilňovali. Ak sa pozrieme na to zo širšej filozoficko-dejinnej perspektívy, potom sa dá povedať, že rezultáty takéhoto vzájomného pôsobenia poskytli Kantovi dosť dobré dôvody na to, aby vtedajší vývoj Európy posudzoval s určitou dôverou. Kantovo *odhalenie* pravidelného zlepšovania štátneho zriadenia v našom svetadiele – z *Idey* – sa bude neskôr používať na potvrdenie viery v Prozreteľnosť. No napriek tomu zostáva predsa len kantovská perspektíva hlboko *zakorenená* v tomto svete s jeho dejinami ([3], 82).

Avšak ešte skôr, pred pasážami, ktoré som uviedol z Kantových textov, Kant priamo spomína J. J. Rousseaua, ale interpretuje ho po svojom. To, samozrejme, vyvoláva ohlas u mnohých autorov. A tak si N. Waszek kladie zásadnú otázku: Je to *len* proti Rousseauovi a jedine vo vzťahu k nemu, keď Kant postupne rozpracováva a následne sformuluje svoju koncepciu dejín? Alebo sa tam predsa len niečo ozýva i z jeho čítania iných, najmä škótskych autorov, predovšetkým Huma?

Je totiž veľmi zaujímavé, že Kant cituje Huma v samotných svojich *textoch* po pasážach, na ktoré som položil dôraz; napr. v poznámke k deviatej vete *Idey* sa s veľkým uznaním zmieňuje o Humovom výroku podľa ktorého „prvá strana Tukidida je jediným začiatkom ozajstných dejín" ([9], 91).

V tejto súvislosti chcem podotknúť, že Hume analyzuje vzťah medzi **obchodom, výrobou a slobodou** – alebo, presnejšie povedané, medzi stupňami ich pokroku – spôsobom, ktorý je blízky Kantovmu v už spomínaných častiach jeho textov. Hume – v tejto súvislosti povedané – sa touto problematikou zaoberá vo svojej eseji *O prepychu* (*Of Refinement in the Arts).* Táto myšlienka sa objavuje aj v jeho *Dejinách Anglicka.* V spomenutej eseji predstavuje túto myšlienku ako *všeobecný princíp*, v *Dejinách* zas vychádza skôr z konkrétnych analýz – a Kant, ako ukazujú viacerí autori (Gawlicek, Kreimendahl), poznal tieto dva texty. Dokazujú to podľa nich niektoré úryvky z jeho prác, a najmä prednášok.

V eseji *o prepychu* vychádza Hume z pozície, že chce zmierniť dva *extrémne* názory na prepych, ktoré boli vo vtedajšej dobe považované za bežné. Na jednej strane to bol pohľad *libertínsky*, ktorý viedol až k „vychvaľovaniu zvráteného prepychu", na druhej strane názor prísnych *moralistov* odsudzujúcich aj ten „najnevinnejší prepych". Hume polemizuje s oboma uvedenými názormi a stojí na stanovisku, že

obdobia *kultivovanejšie sú šťastnejšie a najcnostnejšie.* V naznačenom smere sa Hume podujal na úlohu zistiť, aký účinok má kultivovanosť na *súkromný život*, ale tiež, a to je v našom prípade zvlášť dôležité, aký má účinok na *verejný život.* V momente, keď sa zaoberá vplyvom kultivovanosti na súkromný život, trvá na prepojení medzi kultivovanosťou v mechanických a slobodných umeniach. V tejto súvislosti Hume vyjadruje názor, podľa ktorého sú tieto umenia zvyčajne tak spojené, že v jednej oblasti nie je možné dosiahnuť zdokonalenie bez toho, aby by to nebolo tak aj v druhej. Lebo doba, ktorá zrodila „veľkých filozofov a politikov, generálov a básnikov, je zväčša bohatá na veľmi zručných tkáčov a lodných tesárov. Nemôžeme rozumne očakávať, že by mohol byť dokonale upletený kus vlneného oblečenia v krajine, ktorá nepozná astronómiu alebo nevenuje pozornosť etike" ([14], II., II., 4). *Duch doby* ovplyvňuje všetky umenia a prináša zdokonalenie vo všetkých vedách a umeniach, pokračuje Hume.

V nadväznosti na to sa zameriava na preskúmanie blahodarného vplyvu kultivovanosti na *verejný život*, a preto napr. zdôrazňuje, že zákony, poriadok a disciplína nemôžu dosiahnuť mieru dokonalosti skôr, než sa zdokonalí ľudský rozum. Z tohto dôvodu sa pýta: „Môžeme očakávať, že dobrá vláda bude vytvorená ľuďmi, ktorí ani nevedia zostrojiť kolovrátok alebo výhodne používať krosná?" ([14], II., II., 9). Hume, vychádzajúc z doterajších úvah, formuluje všeobecnú tézu, ktorá znie: *Pokrok v umeniach je dosť naklonený slobode a má prirodzený sklon k zachovávaniu, ak nie priamo k vytváraniu slobodnej vlády.*

Kant stojí na podobnej pozícii, keď konštatuje, že krásne umenia a vedy, aj keď nerobia človeka lepším z tej mravnej stránky, predsa ho civilizujú a „veľmi zmierňujú tyraniu zmyslových sklonov, a tak pripravujú človeka na takú vládu, v ktorej má mať moc jedine rozum" ([12], 215). Všetky zlá zrodené prírodou alebo sebectvom ľudí sú prostriedkom zocelenia duševných síl tak, aby sme nepodľahli sklonom a pocítili skrytú schopnosť smerovať k vyšším účelom.

Humove úvahy o vzťahu slobody a rozvoja výroby a obchodu vyvolali *chválorečí* na Huma, autorom ktorej je jeho súčasník A. Smith. A v nej zvýrazňuje, že „obchod a remeslá zaviedli časom u obyvateľov krajiny, ktorí predtým žili v trvalom vojnovom stave so svojimi susedmi a v poddanskej závislosti od svojej vrchnosti, poriadok a dobrú správu a s nimi slobodu a bezpečnosť jednotlivca. A to, i keď tomu bolo venované najmenej pozornosti, je dôsledok ďaleko najdôležitejší. Jediným spisovateľom, ktorý si toho doposiaľ všimol je, pokiaľ viem, Hume" ([15], I., III., IV., 358). Z toho vyplýva predovšetkým skutočnosť, že Smith oceňuje originalitu Huma a robí to v diele, ktoré bolo Kantovi známe. A tak môžeme pokladať za prijateľné tvrdenie, že uvedená myšlienka predstavovala u Kanta *humovský argument.* Jedno je však isté: Kant upozorňuje na vzťah medzi kultivovanosťou v umeniach a rozvojom obchodu a robí to v jasnom kontexte, v kontexte vzťahov, ktoré existujú medzi jednotlivými štátmi, a charakterizuje ich ako konfliktné. Aj u Huma nachádzame bez ťažkostí analýzu vzťahov medzi kultivovanosťou, slobodou a medzištátnymi vzťahmi, najmä v *esejách.* Na prekvapenie však F. Loewenstein uvádza iný názor. Podľa neho Škóti napriek svojmu veľkému zmyslu pre prepych a zjemnenú kultúru nikdy

„neredukovali politiku na spoločenské záujmy ani netvrdili, že politická sloboda je *následkom* slobody obchodu" ([19], 143).

V eseji *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences* formuluje Hume niekoľko zaujímavých poznámok, napríklad: „*Je nemožné, aby sa umenia a vedy zrodili v národe, ktorý neužíva požehnanie slobodnej vlády.*" [14], I. XIV., 10) Alebo: „*Za najpriaznivejšiu okolnosť, ktorá ovplyvňuje vznik slušnosti a civilizovanosti, by sme mali považovať existenciu množstva susediacich a nezávislých štátov, ktoré sú navzájom prepojené obchodom a politikou. Súperenie, ktoré týmto prirodzeným spôsobom vzniká medzi susednými štátmi, je zjavným zdrojom zdokonaľovania. Ale predovšetkým som presvedčený o tom, že malá rozloha štátov prirodzene bráni rastu moci a autority.*" [15], I. XIV., 16) Samozrejme, k uvedeným názorom Huma, vychádzajúcim z *dejín a skúsenosti* ([16], 74), by bolo možné recipročne uviesť niektoré Kantove – či už z 8. vety *Idey*, alebo aj z *Večného mieru* ([17], 30, 35). Ja by som na záver svojho posúdenia vzťahu Hume – Kant v kontexte hľadania možných inšpiratívnych zdrojov utvárania filozoficko-dejinných úvah *pruského Huma* z Kőnigsbergu uviedol názor zo záveru jeho *politického* testamentu *Spor fakúlt.* Kant tu uplatňuje svoju základnú myšlienku o tlaku núdze ako podnetu na uskutočňovanie rozumu nasledujúcim spôsobom: „Nikomu nebudem mať za zlé, keď pri pohľade na štátne zlo upadá do malomyseľnosti, pokiaľ ide o zdar ľudského rodu a jeho pokroky. Iba sa spolieham na heroický liek, ktorý uvádza Hume a ktorý by mohol viesť k rýchlej liečbe. Ak teraz (hovorí) vidím národy navzájom vo vojne, je to, akoby som videl dvoch opitých chlapíkov, ktorí sa v sklade porcelánu oháňajú kyjakmi. Lebo nielenže si musia dlho hojiť hrče, ktoré si navzájom uštedrujú, ale musia po sebe ešte zaplatiť všetky škody, ktoré spôsobili." ([20], 401) Čo z toho vyplýva? Po realizovaných skúmaniach a porovnávaniach sa teda ukazuje ako preukázateľný fakt, že Kant mal k Humovi bližšie, ako sa mnohí nazdávali. Ide tu hlavne o to, že blízkosť ich názorov nespočíva len v rovine *gnozeologickej otázky,* ale i v úvahách smerujúcich k filozofickému spracovaniu dejín.

LITERATÚRA

[1] KANT, I.: *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou.* Praha: Svoboda 1992.

[2] KANT, I.: Správa o príprave prednášok na zimný semester 1765 – 1766. In: *Filozofia*, 54, 1999, č. 1.

[3] WASZEK, N.: Historie et politique: Kant et ses prédécesseurs écossais. In: *REVUE GERMANIQUE INTERNATIONALE*, 6/1996.

[4] WASZEK, N.: Le cadre européen de l'historiographie allemande à l'époque des Lumières et la philosophie de l'histoire de Kant. In.: *LITTÉRATURE ET NATION*, Numéro 21, 1999.

[5] HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filosofie* III. Praha: ACADEMIA 1976.

[6] EUCHNER, W.: Kant als Philosoph des politischen Fortschritts. In: *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie (Herausgegeben vom Zwi Batscha)*. Frankfurt am Main 1976.

[7] ROSENKRANZ, K.: *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. Berlin: Akademie 1987.
[8] KANT, I.: *Briefwechsel*. Band I. Leipzig 1924.
[9] KANT, I.: Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle. In: KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava 1996.
[10] HUME, D.: *A Treatis of Human Nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford University Press 2000.
[11] KANT, I.: Domnelý začiatok ľudských dejín. In: KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava 1996.
[12] KANT, I.: *Kritika soudnosti*. Praha: ODEON 1975.
[13] KANT, I.: Odpověď na otázku : Co je to osvícenství? In: *Filosofický časopis*, 41, 1993, č. 3.
[14] HUME, D.: *Essays Moral, Political, and Literary*. Edited by Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund 1987.
[15] SMITH, A.: *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*. Praha 2001.
[16] HUME, D.: *Zkoumaní o lidském rozumu*. Praha: Svoboda 1996.
[17] KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava 1996.
[18] RÖD, W.: *Novověká filozofie II. Od Newtona po Rousseaua*. Praha: OIKYOMENH 2004.
[19] LOEWENSTEIN, F. *Projekt moderny*. Praha: OIKOYMENH 1995.
[20] KANT, I.: Der Streit der Fakultäten. In: KANT, I.: *Rechtslehre. Schriften zur Rechtsphilosophie*. Herausgegeben und mit einem Anhang versehen von Hermann Klenner. Berlin: Akademie – Verlag 1988.
[21] KANT, I.: *Philosophie de l'histoire*. Paris: Presses Universitaires de France 1996.
[22] LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE: HÉRITAGE DES LUMIÈRES DANS L' IDÉALISME ALLEMAND? Sous la direction de Myriam BIENENSTOCK. Publication de l'Université François Rabelais Tours.

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

---

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