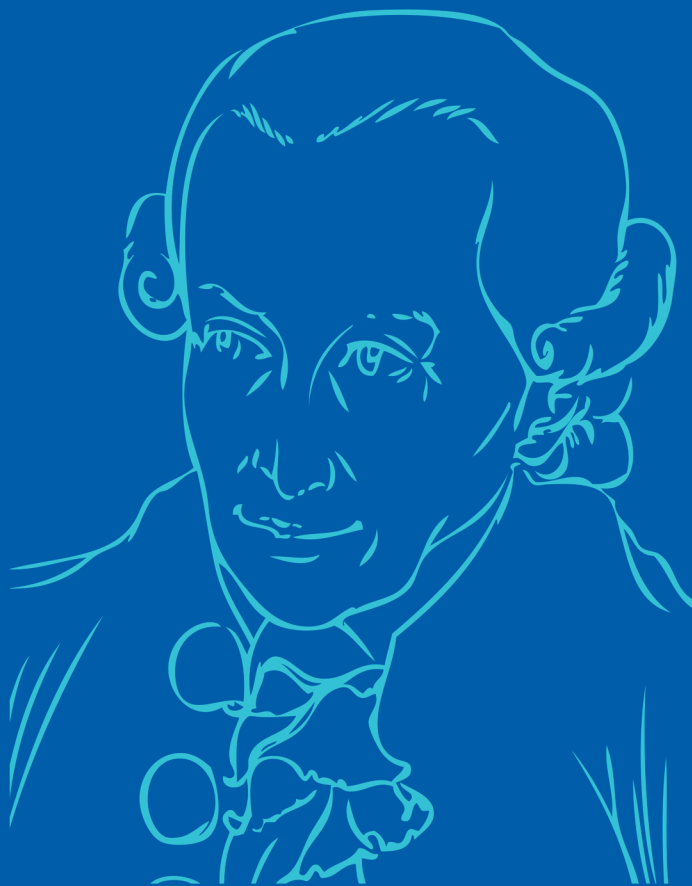




STUDIA PHILOSOPHICA
KANTIANA

filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

1/2016
ročník 5

STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA 1/2016, ročník 5

Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

Redakčná rada: E. Andreanský (Košice), L. Belášová (Prešov), M. Castillo (Paríž), G. Cavallar (Viedeň), M. Forschner (Erlangen-Nürnberg), D. Hüning (Trier), H. F. Klemme (Halle-Wittenberg), R. Kuliniak (Wrocław), T. Kupś (Toruň), T. H. Mahamatov (Moskva), F. Mihina (Prešov), L. E. Motorina (Moskva), S. A. Nižnikov (Moskva), A. Noras (Katowice), M. Podhájecká (Prešov), M. Portik (Prešov), U. Reitemeyer (Münster), M. Ruffing (Mainz), N. Sánchez Madrid (Madrid), T. Sedová (Banská Bystrica), L. Sisák (Prešov), O. Sisáková (Prešov), O. N. Tynjanova (Moskva), M. Želazny (Toruň), J. Zouhar (Brno)

Šéfredaktor: Lubomír Belás

Zástupca šéfredaktora: Sandra Zákutná

Grafický dizajn: Ivan Karabinoš

Sadzba: Peter Kyslan

Návrh obálky: Dušan Papp

Jazyková úprava textov v slovenčine: Veronika Perovská

Preklad abstraktov z/do anglického jazyka: Barbara Rusnáková

Preklad abstraktov z/do nemeckého jazyka: Klaudia Bednárová-Gibová

Za jazykovú stránku príspevkov v cudzích jazykoch zodpovedajú autori.

Vydavateľ:

Prešovská univerzita v Prešove

17. novembra 15

080 01 Prešov

IČO: 17 070 775

Adresa redakcie:

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta PU v Prešove

17. novembra 1

080 01 Prešov

Slovenská republika

e-mailová adresa: kantiana@unipo.sk

Príspevky publikované v časopise STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA nesmú byť publikované, kopírované ani inak šírené bez súhlasu vydavateľa.

Časopis vychádza s podporou OZ Pro Kantiana.

Časopis je nepredajný, vychádza dvakrát ročne.

Evidenčné číslo Ministerstva kultúry SR: 4620/12

ISSN 1338-7758

Číslo vyšlo v júni 2016.

Štúdie

Bernd Dörflinger – Právne a etické aspekty Kantovej idey mieru (SK)	3
Ursula Reitemeyer – Implikácie <i>Kritiky čistého (praktického) rozumu</i> z perspektívy teórie vzdelávania (DE)	18
Tomasz Kupś – Idea Boha v <i>Opus postumum</i> (SK)	32
Georg Cavallar – Spoločenstvá ovplyvnené islamom a proces osvietenstva (DE)	42
Lubomír Belás – Angehrnova reflexia Kantovej filozofie dejín (SK)	65

Recenzie

Zöller, G., 2015. Res Publica. Plato's Republic in Classical German Philosophy. (P.G. Hrbatý) (SK)	82
Waibel, V.L. (Ed.), 2015. Detours. Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria, and in Eastern Europe. (A. Hudačová) (SK)	85
Muránsky, M., 2015. Die Freiheit zum radikal Bösen: Das Problem der Fatalismus-These in Reinholds Interpretation zu Kant. (L. Belás) (SK)	90

Správy

Barbara Rusnáková – 13. medzinárodná kantovská vedecká konferencia vo Viedni (SK)	97
Kristián Stacho – Report z kolokvia Estetika Kanta. Pojmy, problémy a inšpirácie. II. varšavsko-toruňské estetické dielne (SK)	103
Recenzenti	109

Studien

Bernd Dörflinger – Rechtliche und ethische Aspekte der Friedensidee bei Kant (SK)	3
Ursula Reitemeyer – Bildungstheoretische Implikationen der <i>Kritik der reinen</i> (<i>praktischen</i>) <i>Vernunft</i> (DE)	18
Tomasz Kupś – Die Idee Gottes in <i>Opus postumum</i> (SK)	32
Georg Cavallar – Islamisch geprägte Gesellschaften und der Prozess der Aufklärung (DE)	42
Lubomír Belás – Angehrns Reflexion der Geschichtsphilosophie von Kant (SK)	65

Rezensionen

Zöller, G., 2015. <i>Res Publica. Plato's Republic in Classical German</i> Philosophy. (P.G. Hrbatý) (SK)	82
Waibel, V.L. (Ed.), 2015. <i>Detours. Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria, and in</i> <i>Eastern Europe.</i> (A. Hudačová) (SK)	85
Muránsky, M., 2015. <i>Die Freiheit zum radikal Bösen: Das Problem der Fatalismus-These in</i> <i>Reinholds Interpretation zu Kant.</i> (L. Belás) (SK)	90

Berichte

Barbara Rusnáková – 13. internationale wissenschaftliche Kant-Konferenz (SK)	97
Kristián Stacho – Bericht über das Kolloquium der Ästhetik Kants. Begriffe, Probleme und Inspirationen. II. Ästhetik-Workshops Warschau/Thorns (SK)	103
Gutachter	109

Bernd
Dörflinger

Universität Trier

Právne a etické aspekty Kantovej idey mieru

Kategorický imperatív, ktorý zaujíma centrálnu miesto v mierovom spise Kanta, je imperatív „Nemá byť žiadna vojna!“. Ten je nadradený všetkým špecifickým imperatívom, ktoré sú sformulované skrz predbežné a definitívne články spisu *K večnému mieru*, napríklad imperatívom, že nemajú byť stále vojská a občianske zriadenie každého štátu má byť republikánske. Malo by sa následne zdôrazniť, že tento imperatív by sa mal rozumieť dvojako, konkrétne ako imperatív etického zákonodarstva na jednej strane a ako právny imperatív čistého právneho rozumu na strane druhej. Úvahy k jeho právnej vyhranosti sa nevyhnutne prenášajú do Kantovej koncepcie medzinárodného práva. Je na mieste opýtať sa, či jeho vymedzenie medzinárodného práva je adekvátne v tom, čo požaduje právny imperatív mieru.

K odlíšeni etického od právneho môže dopomôcť tretí odsek Kantovho úvodu v *Metafyzike mravov*, v ktorom sa vyjasňuje toto rozlíšenie na *Náuku o práve* a *Náuku o cnosti*. V ňom sa píše, že *Náuka o práve* a *Náuka o cnosti* sa skrz ich rozdielne povinnosti nemusia rozlišovať¹, pretože zákonodarstvo tej, ktorá „zohľadňuje iba konanie, ktoré sa robí z povinnosti“², sa môže zhodovať so zákonodarstvom tej druhej. V tomto tematizovanom prípade sú to mierotvorné konania, resp. konania vyhýbajúce sa vojne, ku ktorým sa môžu zaviazat tak *Náuka o práve*, ako aj *Náuka o cnosti*. Čo však obe isto odlišuje, sú rozličné základy určenia vôle, ktoré odhadujú v konajúcom subjekte. Odlíšenie je v rozdielnosti pohnútok k jedným a tým istým vonkajším konaniam.

Etické zákonodarstvo požaduje, aby idea „povinnosti, ktorá je vnútorná, bola základom určenia o sebe vôle konajúceho“³; požaduje, aby bola „povinnosť [...] zároveň pohnútkou“⁴ a aby sa „konania iba preto“ udiali, „pretože sú povinnosťami“⁵. Etické zákonodarstvo nemôže byť „vonkajším“ – Kant

¹ Porovnaj MS AA 06: 219 a n.

² MS AA 06: 218.24 a n.

³ MS AA 06: 219.19 a n.

⁴ MS AA 06: 219.03

⁵ MS AA 06: 220.34 a n.

k tomu pripája: „samo nedisponuje božskou vôľou“⁶ –, no musí byť vnútorným a zakladajúcim sa na „sebaprinucovaní“⁷ zaväzujúceho sa subjektu. Etické „povinnosti chcenia dobrého“⁸ musia spočívať u všetkých ľudí na záväznosti ako vnútornom seba-záväzku; chcenie dobrého musí byť tým najvlastnejším, čo sa nemôže vytvoriť skrz žiadne heteronómne pôsobenie.

Naproti tomu špecifikom právneho zákonodarstva je nepožadovať nijaký vnútorný základ určenia vôle ani stanovenie inej pohnútky, ako napríklad idey povinnosti. Právne povinnosti sú vonkajšie povinnosti a právo berie svoje pohnútky „z patologických základov určenia vôle“, špeciálne z oblasti nevôle patologických základov určenia. To značí: v záujme rešpektovania právnych povinností je však pod hrozbou sankcií založené na „vonkajšom prinútení“⁹ a na „antipatii“¹⁰. S odvolaním sa na Kanta sa s právom ako „súčasnou právomocou prinútiť, toho, kto ho porušuje, spája konštatovanie protirečenia“¹¹. Keď je teda vzťah pojmu práva k prinucovacej právomoci analytický, potom je bez nej nemožný, a tak je zdanlivé právo bez prinucovacej právomoci nijakým právom.

Tento právny prirodzený stav Kant zvykne charakterizovať tak, že je v ňom každý sám sebe sudcom, teda že tu jednotlivec reaguje na ním skutočne, ale i len zdanlivo zapríčinenú škodu vlastnou mocou. Podstatný znak prechodu z právneho prirodzeného stavu do stavu občianskeho zriadenia, resp. štátneho právneho poriadku je v tom, že už nie je každý sám sebe vlastným sudcom, ale že existuje inštitucionalizovaná verejná jurisdikcia, ktorá vykonáva onú nevyhnutnú prinucovaciu moc, charakterizovanú pojmom práva. Bez takejto jurisdikcie nemožno vôbec hovoriť o kritériu právneho rozumu štátu. Vopred sa to má zdôrazniť preto, lebo Kant pripodobňuje prechod od štátneho k medzinárodnému právu k prechodu od prirodzeného stavu k stavu štátnemu. Vzťahy medzi štátmi pripodobnenými ľuďom sú pri založení medzinárodného práva teda také, že si je v nich každý štát svojím vlastným sudcom a domáha sa pre seba svojej vlastnej prinucovacej právomoci. Tieto vzťahy musí medzinárodné právo premôcť v prospech univerzálnej prinucovacej moci jurisdikcie, ak má splniť podmienky pojmu práva.

Proces harmonizácie všeobecného mierového imperatívu s právom sa týka dvoch zdôraznených špecifických imperatívov nachádzajúcich sa v Kantovom mierovom spise, z ktorých od prvého sa požaduje vnútorný stav štátov zabezpečujúci mier a od druhého jasný vonkajší právny vzťah medzi nimi. – Sú

⁶ MS AA 06: 219.27 a n.

⁷ MS AA 06: 380.01

⁸ MS AA 06: 220.29 a n.; porovnaj aj MS, AA 06: 451 a n.

⁹ MS AA 06: 220.04

¹⁰ MS AA 06: 219.08

¹¹ MS AA 06: 231.32 a n.

vyjadrené skrz obidva prvé definitívne články spisu *K večnému mieru* a znejú takto: „Občianske zriadenie každého štátu má byť republikánske.“¹² a „Medzinárodné právo sa má zakladať na *federalizme* slobodných štátov.“¹³

Základ pre mierový charakter republikánskeho zriadenia vidí Kant v tom, že sa „žiada súhlas občanov pre to, aby sa rozhodlo, či má byť vojna alebo nie“, a že „by museli uvážiť všetky vojnové útrapy“¹⁴, inak by teda boli ako v nerepublikánskom zriadení, v ktorom „vládca nie je členom štátu, ale jeho majiteľom“¹⁵, a teda princíp právnej rovnosti občanov štátov by nebol platný. Už tieto špecifikácie republikanizmu sú bežne myslené ako demokracia v súčasnom chápaní,¹⁶ ale k tomu treba ešte viac ďalších principiálno-teoretických určení. To sú po prvé princíp vonkajšej právnej slobody, objasňujúci sa skrz možnosť súhlasu občanov štátu so zákonmi¹⁷, po druhé princíp „závislosti všetkých od jedného jediného spoločného zákonodarstva (ako poddaných)“¹⁸, po tretie princíp reprezentácie, podľa ktorého sa zanechávajú súkromné vôle vytvárajúce despotické vzťahy medzi všetkými jednotlivcami ako občanmi štátu a tí sa zaväzujú verejnej vôli, spojenej vôle všetkých¹⁹. To, že by sa nakoniec mal uskutočniť rozumný, teda republikánsky právny štát charakterizovaný prostredníctvom ostro rozlíšeného oddelenia moci, je najzreteľnejšie rozpracované v *Nauke o práve v Metafyzike mravov*.

Vzhľadom na otázku, či je republikánsky princíp adekvátnou štátnou formou, a za predpokladu, že sa to stanovuje skrz personál exekutívy, presnejšie skrz „rozdielnosť osôb, ktoré majú v rámci neho najväčšiu moc“, obsahuje text mierového spisu k prvému definitívnemu článku určitý mätúci potenciál, ktorý však z dialky môže pôsobiť neškodne. Jednoznačné je ešte formálne určenie, že

¹² ZeF AA 08: 349.08, v slovenskom preklade: KANT, I. 1996. *K večnému mieru*. s. 16. In: KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996. (pozn. prekl.)

¹³ ZeF AA 08: 354.02, v slovenskom preklade: ibid., s. 21. (pozn. prekl.)

¹⁴ ZeF AA 08: 351.05-08, v slovenskom preklade ibid., s. 18. (pozn. prekl.)

¹⁵ ZeF AA 08: 351.15 a n., v slovenskom preklade ibid., s. 18. (pozn. prekl.)

¹⁶ Kant nezastupuje – azda pochopiteľný – názor, že pre prípad, že všetky štáty naplnia požiadavku republikanizmu a bol by zaistený mier, a taktiež by všetci štátni občania odsúhlasili pod podmienkou celosvetovo etablovanej demokracie koniec vojen, stala by sa požiadavka medzinárodného práva druhého definitívneho článku prebytočnou. Potreba naplnenia tejto požiadavky je tak nezávislá, pretože zaväzuje k pridaniu sa k medzinárodnému právu tie štáty, ktoré ešte nie sú zriadené republikánsky. Na tento posledný aspekt poukázal Georg Geismann (porovnaj Geismann, G.: *Kant und kein Ende*. Bd. 3. Pax Kantiana oder der Rechtsweg zum Weltfrieden. Würzburg, 2012, s. 210). Rozumovo-právny konečný stav však potom požaduje v konaní výlučne republiky a navyše, „aby sa koexistencia medzi štátmi vyvíjala takisto republikánsky“ (Höffe, O.: *Völkerbund oder Weltrepublik?* In: *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*. Hg. O. Höffe. Berlin, 1995, s. 118).

¹⁷ Porovnaj ZeF AA 08: 349

¹⁸ ZeF AA 08:349.10 a n., v slovenskom preklade: KANT, I. 1996. *K večnému mieru*. s. 17. In: KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996. (pozn. prekl.)

¹⁹ Porovnaj ZeF AA 08: 352 a n., v slovenskom preklade: ibid., s. 19. (pozn. prekl.)

exekutívnu moc môže vykonávať „buď jeden“, „alebo niekoľkí medzi sebou spojení, alebo *všetci* spolu [môžu, K. S.] mať panovnícku moc“²⁰. Problematické je naproti tomu to, keď sa špecifikuje prvá z týchto možností prostredníctvom výrazov „monarchia“²¹, príp. „autokracia“²², príp. „kniežacia moc“²³, druhá výrazmi „šľachtická moc“ (tamže), príp. „aristokracia“²⁴ a tretia skrz „demokraciu“²⁵. Malé, čisto terminologické problémy sú s termínom „demokracia“. Použitie tohto termínu Kantom sa zužuje na sotva niekedy pre prax relevantnú a mysliteľnú možnosť, pri ktorej na všetkých občanoch zrazu bude ležať exekutívna moc. Keď Kant konečne odmietol demokraciu v tomto význame, pretože regentstvo²⁶ (panovníctvo) každého jedného občana musí zostať skryté v súkromnej vôli a nedokáže sa vyšvihnúť k verejnej vôli, resp. byť reprezentatívne, potom by zrejme neodmietol demokraciu v dnešnom chápaní, pre ktorú sú uvedené kantovské princípy republikanizmu priam konštitutívne. – O niečo väčší problém vyvstáva pri ďalších dvoch formách štátu, pri monarchii a aristokracii, pri ktorých sa presadzuje šľachta. Exekutívna moc jedného jediného alebo jednotného, týmto spôsobom špecificky povedané, nemôže mať svoj pôvod v „čistom prameni pojmu práva“²⁷, z ktorého čerpá Kant svoje mierové normy, pretože fenomén šľachty má historicky pevne stanovený počet. Pri jeho prechode od formálne merateľného údaja možných foriem štátu k obom konkretizáciám „monarchie“ a „aristokracie“ môže teda ísť iba o implicitné rozširovanie perspektívy čistého normatívu až k empirickým podmienkam realizácie. Toto rozširovanie je naskrze motivované a pochopiteľné, pretože historicko-empirickým územím použitia Kantovej čistej právnej teórie je, napriek začiatku zmeny prostredníctvom Francúzskej revolúcie, v jeho období ešte stále štát ovplyvňovaný šľachtickou mocou. Mierový spis je mimochodom všeobecne charakteristický opakovanými zmenami perspektív na jednej strane apriórnej teórie práva, na strane druhej aplikačno-teoretických úvah; tie druhé sa explicitne uzavreli v lekcii o morálnom a súčasne v lekcii o pravidlách múdrosti jednajúcich politikov.

To, že šľachta nemôže vyžadovať miesto v štruktúre čistej náuky o práve, vyjadril Kant celkom jasne v dlhej poznámke k prvému definitívnemu článku v kontexte vysvetľovania princípu právnej rovnosti. Hovorí sa tu, že sa

²⁰ ZeF AA 08: 352.06-08, v slovenskom preklade: *ibid.*, s. 19. (pozn. prekl.)

²¹ ZeF AA 08: 353.06, v slovenskom preklade: *ibid.*, s. 19. (pozn. prekl.)

²² ZeF AA 08: 352.08, v slovenskom preklade: *ibid.*, s. 19. (pozn. prekl.)

²³ ZeF AA 08: 352.09, v slovenskom preklade: *ibid.*, s. 19. (pozn. prekl.)

²⁴ ZeF AA 08: 352.08, v slovenskom preklade: *ibid.*, s. 19. (pozn. prekl.)

²⁵ ZeF AA 08:3 52.08 a n., v slovenskom preklade: *ibid.*, s. 19. (pozn. prekl.)

²⁶ Pri preklade zohľadňuje prekladateľ výraz, ktorý bol použitý v Kantovom diele. Pozri ZeF AA 08: 344, v slovenskom preklade: KANT, I: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 11.

²⁷ ZeF AA 08: 351.02, v slovenskom pozmenenom preklade: KANT, I. 1996. *K večnému mieru*. s. 18. In: KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996. (pozn. prekl.)

„všeobecná vôľa národa v pôvodnej zmluve (ktorá je predsa princípom všetkých práv) nikdy neuznesie“, že „sa spája postavenie s narodením“, že teda „bez všetkej zásluhy zvýhodneného by mu malo prislúchať“ „byť vedúcim“²⁸. Kant pod použitím slova „šľachta“ myslí „úradnícku šľachtu“, pri ktorej konštatuje, že predsa tu nelipne „postavenie [...], ako majetok, na osobe, ale na úrade, a rovnosť sa tým nenarúša; lebo keď osoba svoj úrad zloží, zloží zároveň aj hodnosť a vráti sa medzi národ.“²⁹ Z toho všetkého vyplýva, že každá jedna z oboch foriem štátu, ktoré sú podľa Kanta legitimizovateľné právnym rozumom, t. j. tie s najvyššou výkonnou mocou v rukách jednej osoby, by boli pri dnešnom jazykovom úze nazývané prezidentskou demokraciou.

Kant pripúšťa i historické podoby monarchie a aristokracie, čo patrí k úvahám o procese realizácie čistej náuky o práve, teda že je v nich „prinajmenšom možné“, aj keď negarantované, „že sú primerané *duchu* reprezentatívneho systému“³⁰. V tejto spojitosti sa tu nachádza chvályhodná zmienka o Friedrichovi II., pretože ten, ako Kant „minimálne *povedal*“ – toto slovo bolo zdôraznené v origináli kurzívou –, „je len najvyšším sluhom štátu“³¹. Kant tiež skonštatoval, že národu „viac záleží“ „na druhu vlády“ „ako na forme štátu“ – ak tá je v *duchu* reprezentatívneho systému³². Táto Kantova poznámka, formulujúca zdanlivú fakticitu postoja národa, sa určite nedá čítať iba ako súhlas normatívnej nadradenosti s vykonávaným druhom vlády v duchu republikanizmu nad formou štátu. Okamžite totiž pripája poznámku, že na primeranej forme štátu k účelu republikanizmu „veľmi záleží“³³. Prv je však potrebné dospieť³⁴ kvôli reforme

²⁸ ZeF AA 08: 351.27-30, v slovenskom preklade: *ibid.*, s. 17. (pozn. prekl.)

²⁹ ZeF AA 08: 351.31-35, v slovenskom preklade: *ibid.*, s. 17. (pozn. prekl.)

³⁰ ZeF AA 08: 352.31 a n., v slovenskom preklade: *ibid.*, s. 19. (pozn. prekl.)

³¹ ZeF AA 08: 352.32 a n., v slovenskom preklade: *ibid.*, s. 19. (pozn. prekl.)

³² ZeF AA 08: 353.09 a n., v slovenskom preklade: *ibid.*, s. 20. (pozn. prekl.)

³³ ZeF AA 08: 353.11, v slovenskom preklade: *ibid.*, s. 20. (pozn. prekl.)

³⁴ Rozum nepožaduje, ako si myslí Heiner Klemme, „svetovú monarchiu organizovanú podľa republikánskeho spôsobu vládnutia“, ktorej globálna štátna forma by nakoniec nebola chcená ani s Kantovým súhlasom ľuďmi z empirických dôvodov, t. j. z „pevných dôvodov [...] rozdielnosti jazyka a náboženstva“, a teda že zostane ako najrozsiahlejšia medzinárodno-právna inštitúcia len ako „zväz štátov“ (Klemme, H. F.: *Frieden durch Recht und Natur: Kant und die Idee des Völkerbundes*. In: *Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen*. Hg. M. Delgado, A. Holderegger, G. Vergauwen. Stuttgart, 2012, s. 195). Proti takémuto nadradeniu faktického nad normatívnym požaduje rozum so súhlasom Kanta, ako je presnejšie vidieť, realizáciu tejto normy, t. j. realizáciu svetového štátu, ktorým nemôže byť priamo žiadna monarchia vzhľadom k ťažkostiam rozumu so šľachtou, hoci sa aj reálne existujúci monarchovia obracajú k procesu „dokonalého právneho zriadenia“ (ZeF AA 08: 353.08, v slovenskom pozmenenom preklade: KANT, I. 1996. *K večnému mieru*. s. 20. In: KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996. (pozn. prekl.)), ktoré môžu a majú upevniť, a v čom teda prijímajú taký „druh vládnutia, ktorý je primeraný *duchu* reprezentatívneho systému“ (ZeF AA 08: 352.31 a n., v slovenskom preklade: KANT, I. 1996. *K večnému mieru*. s. 19. In: KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996. (pozn. prekl.)).

prejavu k „dokonalému právnemu zriadeniu“³⁵.

V dokonalom právnom zriadení musí byť garantovaná záväznosť spojenej vôle všetkých, resp. republikánsky reprezentatívny systém; nesmie sa prenechať iba blahovôli výkonnej moci vládnúť podľa svojho ducha. Musí sa to uskutočniť podľa litery, t. j. skrz verejne známe vytvorené zákony a skrz zákonné inštitúcie. Prinucovacia moc musí ísť primerane ruka v ruke so zákonmi podľa pojmu práva. Podľa princípu právnej rovnosti sa musí taktiež podriaďiť najvyšší služobník štátu. Potom by to bolo teda právne ošetrené, ak by sa aj on previnil voči niektorej formulácii všeobecného imperatívu mieru „Nemá byť vojna“, napríklad proti imperatívu „Vo vzťahu k vonkajším štátnym obchodom sa nemajú robiť nijaké štátne dlhy“³⁶.

Dlho predtým ako existovalo nejaké republikánske právne zriadenie založené podľa litery, bola záväznosť dodržiavať mierové imperatívy zjavná už z pôsobenia vnútornej pohnútky aktéra. V tomto období už boli imperatívy podľa úvodného uskutočneného rozlíšenia síce etické, ale ešte nie právne. V dokonalom právnom zriadení by sa však napriek tomu museli stať tieto imperatívy právnymi. Na základe toho by sa mohla, podľa tohto zriadenia existujúca a s právnymi imperatívmi neustále spojená a na prinútenie oprávnená jurisdikcia, potom vzdať pôsobenia vnútornej pohnútky k mieru, hoci skrz zosúladenie s právom nebola samozrejme ani tá vylúčená.³⁷

Zosúladenie práva s imperatívom mieru s ohľadom na vonkajšie vzťahy medzi štátmi je vyžadované, ako sa už povedalo, v druhom definitívnom článku, postulujúcom medzinárodné právo, ktoré sa má *zakladať* na federalizme slobodných štátov. Čo sa v skutočnosti prostredníctvom tohto článku presne žiada, nie je celkom jasné a podľa interpretov sporné. Je to slobodnejší federalizmus, ktorý obmedzuje všetky štáty v najväčšom rozširovaní, t. j. v jeho zmluvno-právnom

³⁵ ZeF AA 08: 353.08, v slovenskom preklade: KANT, I. 1996. K večnému mieru. s. 20. In: KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996. (pozn. prekl.)

³⁶ ZeF AA 08: 345.20 a n., v slovenskom preklade: *ibid.*, s. 12. (pozn. prekl.)

³⁷ V skutočnosti je pre proces smerom k dokonalému právnemu zriadeniu nevyhnutné pôsobenie *etického* spôsobu motivácie, aj keď sa osebe prostredníctvom určitej inštitucionalizácie stalo nadbytočným, a tak sa dosť ukazuje, že v inak rozvetvenej literatúre ku Kantovej teórii mieru sa na neho iba zriedka poukázalo. Etický spôsob motivácie je predpokladaný, a to iba implicitne len Otfriedom Höffem, keď ho charakterizoval napríklad jemu prospešným etablovaním účinných medzinárodnoprávnych vyžadovaných aktov vzdania sa suverenity jednotlivých štátov a to „by sa mohlo stať iba pri plnej slobode vôle“ (Höffe, O.: *Völkerbund oder Weltrepublik?* In: *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*. Hg. O. Höffe. Berlin, 1995, s. 131). Základ určenia vôle v prípade právneho spôsobu motivácie nie je neobmedzená slobodná vôľa, ale v tomto ohľade predstavené právo, čo teda vysvetľuje patologický základ určenia vonkajšieho obmedzenia. Taktiež Georg Geismann skoncipoval s odvolaním sa na Kanta spôsob k cieľu právneho mierového stavu „ako poradie vždy slobodných krokov v prebiehajúcom historickom procese“ (Geismann, G.: *Kant und kein Ende*. Bd. 3. Pax Kantiana oder der Rechtsweg zum Weltfrieden. Würzburg, 2012, s. 180).

spojení suverénne stojacich štátov *ako takých*, pri ktorom sa má spomínané zosúladenie s právom skončiť? Alebo je to požiadavka na medzinárodné právo, ktoré sa zakladá na tomto federalizme iba ako na úrovni sprostredkovania, ktorá má koniec-koncov takto prekonať jednotnú svetovú republiku?³⁸

Kant pri svojom objasnení druhého definitívneho článku o tom nemá žiadnu pochybnosť, teda že by bola z dôvodu rozumnosti nejaká jediná mierová svetová republika. Súčasne ale predostiera protichodné argumenty v prospech jej zriadenia. Zmysel, pozíciu a odôvodnenosť týchto protiargumentov je potrebné zistiť, resp. dokázať. Predtým by sa však mal vyjadriť rozumový charakter idey republikánskeho svetového štátu u Kanta:

„Pre štáty, ktoré sú vo vzájomnom vzťahu, nemôže byť nijaký iný rozumový dôvod, ako sa vymaniť z bezzákonného stavu, v ktorom sú samé vojny, než že sa, ako jednotliví ľudia, vzdajú svojej divokej (nezákonnej) slobody, prispôbia sa verejným donucovacím zákonom a vytvoria (prirodzene stále sa rozrastajúci) *štát národov* (civitas gentium), ktorý by napokon prijal všetky národy na zemi.“³⁹

³⁸ Vzhľadom na konečnú podobu svetového mieru primeraného rozumovému právu a vzhľadom na Kantovi prisúdenú pozíciu v tejto otázke sa uvádzajú v príslušnej literatúre početné odlišné názory, ktoré v podstate možno zaradiť do troch smerov. Ide tu o problém, či sa táto konečná podoba má dosiahnuť skrz federatívny zväz štát spočívajúci na zmluvách medzi neobmedzenými suverénnymi štátmi alebo skôr prostredníctvom republikánskeho svetového štátu, ktorý prirodzene predpokladá zrieknutie sa suverénnych práv. Tie tri smery sa dajú načrtnúť približne takto:

1. Federatívny zväz štátov je adekvátne mierovo-teoretické zosúladenie s právom a Kant má práve tento smer dôkladne podložený. Napríklad podľa Olivera Eberla „je zmluva mierového zväzu videná ako plnohodnotné právne zosúladenie vonkajších vzťahov štátov“ (Eberl, O.: *Demokratie und Frieden. Kants Friedensschrift in den Kontroversen der Gegenwart*. Baden-Baden, 2008, s. 205). Taktiež Sandra Raponi pripisuje Kantovi túto pozíciu a zdôrazňuje pritom, že dobré dôvody by nemali byť iba zvyčajne uvedené pragmaticky medzi ustanoveniami pre „nezrealizovateľnosť“ svetového štátu (porovnaj Raponi, S.: What's Wrong with a World State? Kant's Conception of State Sovereignty and His Proposal for a Voluntary Federation. In: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. 4. Sektionen V – VII. Hg. V. Rohden, R. R. Terra, G. A. de Almeida, M. Ruffing. Berlin, 2008, s. 666 u. 675).

2. Kant propagoval iba federatívny zväz štátov, nepredniesol žiadne presvedčivé dôvody proti právnemu poriadku globálneho štátu, ani žiadne presvedčivé argumenty proti etablovaniu „nadvládnej štátnosti“ s „efektívnymi inštitúciami formujúcimi štát“ (Keriting, W.: *Philosophische Probleme der internationalen Beziehungen*. In: *Politik und Ethik*. Hg. K. Bayertz. Stuttgart, 1996, s. 437).

3. Toto zosúladenie práva s mierovým imperatívom videné očami Kanta ako jedinečné v konaní a rozumovo-právne adekvátne je „svetovým štátom (samozrejme republikánskeho formátu)“ (Geismann, G.: *Kant und kein Ende*. Bd. 3. Pax Kantiana oder der Rechtsweg zum Weltfrieden. Würzburg, 2012, s. 207). Taktiež Pauline Kleingeld priniesla silné argumenty, ktoré Kant predniesol vo vzťahu k medzinárodnému štátu; bránia „štandardnú interpretáciu kantovskej pozície“ proti „nesprávnym“, ktoré mu prisudzujú iba „ideál zväzu slobodných štátov“ (Kleingeld, P.: *Kants Argumente für den Völkerbund*. In: *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Hg. H. Nagl-Docekal, R. Langthaler. Berlin, 2004, s. 99).

³⁹ ZeF AA 08: 357.05-11, v slovenskom preklade: KANT, I. 1996. K večnému mieru. s. 24. In: KANT,

Podľa idey rozumu celosvetového právneho poriadku, sformulovanej v uvedenej vete, by sa na zabezpečenie mieru museli jednotlivé štáty vzdať svojej slobody, hoci by však bez tohto právneho poriadku ešte vždy disponovali divokou bezzákonnou slobodou viesť vojnu. V analógii k prechodu individuí z prirodzeného stavu k stavu právneho štátu by sa teda museli vzdať neobmedzenej slobody ľubovôle a zaviazat sa všeobecnému princípu práva, ktorý sa vyžaduje v medzinárodnej modifikácii, teda by museli spolu popri sebe obstať suverenita jednotlivého štátu so suverenitou každého ďalšieho jednotlivého štátu podľa všeobecného zákona.⁴⁰ Tieto aktérmi predpokladané pohnutky k zriadeniu tohto právneho stavu, t. j. pohnutky k uvedeným aktom vzdania sa a zaviazania, by museli byť očividne etické, teda vnútorné, teda nemôžu sa tu pri iniciácii práva predpokladať právne pohnutky založené na vonkajšom prinucovaní. Podľa tohto zriadenia musí medzinárodné právo vyhovieť pojmu práva a urobiť platnými špecifické právne pohnutky, a teda určiť jurisdikciu a exekutívu kompetentné k prinucovaniu. Musí sa určiť druh mierovej polície medzinárodného štátu, pretože v prípade vnútroštátneho práva samozrejme nie je porušenie práva vylúčené. Podľa zriadenia medzinárodného práva by najprv toto právo muselo zaviazat štáty k svojmu dodržiavaniu, aby každý prípad použitia násilia medzi odteraz obmedzene suverénnymi štátmi mohol byť vnímaný ako porušenie zákona, teda štáty by sa tu museli vzdať prostriedku vojny na dosahovanie svojej vlastnej spravodlivosti a pri konfliktoch v ich vonkajších vzťahoch nechať rozhodnutie na univerzálnej jurisdikcii. Popri obmedzení suverenity jednotlivých štátov z hľadiska ich vonkajších vzťahov by bola globálnemu právnemu štátu ešte pripísaná právna kompetencia prinucovacej moci kvôli dodržiavaniu republikánskych princípov v ich vnútri, t. j. mierový imperatív čistého rozumu, formulovaný v prvom definitívnom článku, ktorý sa má uznať ako právne účinný. Napokon musí rozumovo-právne medzinárodné právo zakázať vystúpenie z tohto globálneho právneho poriadku, tak ako právo neopúšťajú štáty na úrovni štátneho práva, teda že ich občania nevystupujú z právneho poriadku a nenavracajú sa do stavu prirodzeného kvôli tomu, aby mohli byť sudcami vo vlastnej veci.

Táto neodvolateľnosť celosvetového právneho poriadku sa dobre hodí k tomu, aby sa dal slovu „večný“ vo zvyčajne ironizujúcom kantovskom slovnom spojení „večný mier“ serióznym významom. Vo všeobecnosti máme vzťahy, ktoré sú myslené podľa daného konceptu medzinárodného práva, a teda nie na základe harmónie, ktorá je zavržená kritikmi pripisovaná Kantovi v podobe cieľa, ktorý je vyložený ako naivný a cudzí svetu. Kant si je v protiklade k tomu vedomý toho, že vždy

I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996. (pozn. prekl.)

⁴⁰ Porovnaj MS, AA 06: 230 a n.

budú konflikty medzi vonkajšími štátmi, ale úplne etablované medzinárodné právo učiní mierovo právne riešenie smerom k povinnosti a že každé napriek tomu vykonané násilie, ako už bolo povedané, bude porušením zákona, ktorého trestnoprávne dôsledky ponesú jeho aktéri. S úplne etablovaným medzinárodným právom by bola zavedená vonkajšia pohnútky, ktorú Kant charakterizoval ako špecificky právnu a ktorú chce nechať vyniknúť, čím by sa zabezpečila garancia mieru v prípade neúčinnosti vnútornej etickej pohnútky.

Prečo druhý definitívny článok už nepožaduje priamu dokonale rozumnú jasnosť, totiž medzinárodný štát s oprávnenosťou na právne súladný charakter vonkajších vzťahov a na chránenie princípov republikanizmu u ostatných autonómne existujúcich štátov? Prečo iba požaduje, aby bolo „založené medzinárodné právo na *federalizme* slobodných štátov“⁴¹?

Pri príprave odpovede na tieto otázky sa musí prediskutovať jeden argument, ktorý Kant predniesol proti medzinárodnému štátu:

„V tom by [...] bolo protirečenie: keďže každý štát obsahuje vzťah *vyššieho* (zákonodarcu) k *nižšiemu* (poslúchajúcemu, totiž národu), no mnoho národov by v jednom štáte tvorilo len jeden národ, protirečí to predpokladu (lebo tu máme uvažovať o vzájomnom práve *národov*, pokiaľ tvoria práve toľko rôznych štátov a nemajú splynúť do jedného štátu).“⁴²

Tento argument je mimoriadne zvláštny a nejasný, ale je možné ho rozriešiť. Termínom „medzinárodné právo“ nemôže byť iba touto indíciou seriózne označený žiaden právny poriadok, pretože by bol formálne-logicky protirečivý. Tento termín by však ľahko mohol byť v zmysle logickej korekcie nahraditeľný azda termínom „globálne právo“. Kant prejavil nespokojnosť s medzinárodným právom z iného dôvodu, ako to dal najavo v *Nauke o práve Metafyziky mravov*⁴³. Dôvod na to síce nie je úplne explicitne uvedený, ale dá sa odvodiť z jeho všeobecnej štátoprávnej koncepcie. Subjekt práva „štát“ je v tejto koncepcii totiž plne oslobodený od etických implikácií, t. j. v súvislosti s právnym zospoločenštením v štáte nehrá pojem národa v teleologickom chápaní pôvodného spoločenstva nijakú rolu. Napriek tomu sa Kant riadi naučeným jazykovým úzom.

Vráťme sa k už prednesenému argumentu proti medzinárodnému štátu: nemožno sa obrátiť proti akémukoľvek druhu medzinárodného štátu, pretože tým sa za rozumné označili iba určité menšie obdobia. Argument obracajúci sa proti návrhu riešenia medzinárodného štátu, do ktorého by v súlade s tým „mali

⁴¹ ZeF AA 08: 354.02, v pozmenenom slovenskom preklade: KANT, I. 1996. K večnému mieru. s. 21. In: KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996. (pozn. prekl.)

⁴² ZeF AA 08: 354.09-15, v slovenskom preklade: ibid., s. 21. (pozn. prekl.)

⁴³ Porovnaj MS AA 06: 343 a n.

splynúť“ pôvodne rozličné štáty, bol prezentovaný u Pauline Kleingeld. V tomto druhu svetového štátu by boli tieto rozličné štáty zanikli. Tento medzinárodný štát zdôvodnený rozumom má iba „poveriť“ „nakoniec všetky národy Zeme“⁴⁴ teda ponecháva priestor pre neustálu existenciu rozličných štátov, ktorých suverenita sa obmedzuje len z hľadiska ich vonkajších vzťahov na základe ich určenia republikánskymi princípmi, t. j. pod stanoveným globálnym prinucovacím právom a jeho inštitúciami.

Argument proti medzinárodnému štátu, v ktorom by všetci splynuli, potrebuje pravdaže ešte ďalšie objasnenie. Chýba totiž ešte vecný dôvod toho, prečo sa treba vyhnúť vzájomnému splynutiu všetkých štátov do jedného jediného. V posudzovanej pasáži sa to však nedá nájsť. Pauline Kleingeld, ktorej prislúcha daný výklad tejto pasáže, nachádza trefný argument „v prvom dodatku“ mierového spisu⁴⁵, v ktorom Kant opisuje nebezpečenstvo, pri ktorom sa môže v dôsledku „splynutia“⁴⁶ vládnući štát zvrhnúť⁴⁷ do despotickej „univerzálnej monarchie“⁴⁸. V inom type medzinárodného štátu, pri ktorom by mala centrálna moc len ohraničenú oprávnenosť a ostatné oprávnenia by zostali rozdelené medzi jednotlivými štátmi, by to zjavne nebolo tak ľahko možné.⁴⁹

⁴⁴ ZeF AA 08:357.11, v pozmenenom slovenskom preklade: KANT, I. 1996. K večnému mieru. s. 24. In: KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996. (pozn. prekl.)

⁴⁵ Kleingeld, P.: Kants Argumente für den Völkerbund. In: *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Hg. H. Nagl-Docekal, R. Langthaler. Berlin, 2004, s. 99–111.

⁴⁶ ZeF AA 08: 367.12 a n., v slovenskom preklade: KANT, I. 1996. K večnému mieru. s. 34. In: KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996. (pozn. prekl.)

⁴⁷ Porovnaj Kleingeld, P.: Kants Argumente für den Völkerbund. In: *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Hg. H. Nagl-Docekal, R. Langthaler. Berlin, 2004, s. 109.

⁴⁸ ZeF AA 08: 367.14, v slovenskom preklade: KANT, I. 1996. K večnému mieru. s. 34. In: KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996. (pozn. prekl.)

⁴⁹ Höffe (Höffe, O.: Völkerbund oder Weltrepublik? In: *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*. Hg. O. Höffe. Berlin, 1995, s. 109 - 132.) to považuje za „jednoduchú alternatívu: úplnú alebo žiadnu suverenitu“; zasadzuje sa za odstúpanie suverenitu“ (s. 122), chce ale pripísať (podľa jeho názoru u Kanta presahujúceho) medzinárodnému štátu iba „extrémne minimálne štátne úlohy“ (s. 127): „Svetová republika prináša pre bezpečnosť a sebaurčujúce právo jednotlivých štátov problém a inak nič“ (s. 131). Taktiež Kersting (Kersting, W.: *Philosophische Probleme der internationalen Beziehungen*. In: *Politik und Ethik*. Hg. K. Bayertz. Stuttgart, 1996, s. 423 - 456.) obhajuje (a rovnako verí, že sa musí skorigovať Kantova údajná dogma o suverenite) koncepciu „minimálnej štátnosti stanovenej skrz právo“ (s. 438).

Svetová republika koncipovaná ako minimálny štát sa však javí ako málo eufemistická, keď sa jej zverujú len mierovo-politické relevantné kompetencie (ako by to malo byť, pretože chýbajú dôvody pre kompetencie navyše). Zosúladienie s právom vyžadované Kantovou mierovou teóriou, myslené ako zavŕšené, urobilo nutným pripísať jej celý zástup špecifických úloh, ktoré by sa mohli naplniť len prostredníctvom mocenského práva inštitúcie. Označená mierová polícia by ňou napríklad musela disponovať, musela by byť v pozícii zasiahnuť voči porušeniu zákonov jednotlivých štátov, aj proti dobre myslenému porušeniu práva, aby také štáty chceli ďalej etablovať medzinárodnoprávny zákaz stálych vojsk (porovnaj 3. predbežný článok). Keď štáty v takomto vzťahu prijímajú dlhy, musí

Kant prezentoval ešte druhý rozumový, opäť najskôr iritujúci argument proti medzinárodnému štátu, priamo v nadväznosti na túto kvalifikáciu. Ako základ odmietnutia uviedol, že národy tohto štátu „naskrze nechcú a teda to, čo je *in thesi* správne, *in hypothesi* zavrhnúť“⁵⁰. V dôsledku takto diagnostikovanej nevôle sa umiestnil „na miesto pozitívnej idey *svetovej republiky* [...] len *negatívny* surogát vojny odvracajúceho [...] *zväzu*“⁵¹, teda tento na zmluvách medzi úplne suverénne existujúcimi štátmi spočívajúci „federalizmus slobodných štátov“⁵². Kant si je vedomý charakteru zmeny takéhoto zväzu, teda zaoštvania za úplným zosúladením práva s mierovým imperatívom, taktiež toho, že „nepriateľské náklonnosti“ akokoľvek zadržované sú „neustálym nebezpečenstvom ich vypuknutia“⁵³. S vedomím neúplného súladu s právom si musí byť taktiež vedomý, že by mohol mierový imperatív za týchto okolností zostať účinný iba ako etický zákon. Jeho dodržiavanie prostredníctvom štátnych aktérov zostalo závislé od účinnosti ich vnútornej pohnútky k mieru, pretože na účinnosť vonkajšej právnej pohnútky sa nemožno spoliehať. Pri takomto dlhom zosúladovaní imperatívu spočívajúcom iba na dobrovoľne uzatvorených zmluvách, ktoré nedohodli žiadne obmedzenie, resp. prenos práv suverenity, a teda že štáty zostanú slobodné, zmluvy sa môžu opäť vypovedať a táto harmonizácia s právom sa môže brať do úvahy iba ako provizórna. Medzinárodné právo za týchto podmienok nie je neodvolateľné a nedisponuje nijakými právnymi prinucovacími prostriedkami, ktoré sú podľa pojmu práva požadované. Provizórny charakter číreho „spoločenstva (federality)“ medzi štátmi sa zreteľne stvárnjuje v Náuke o práve v *Metafyzike mravov*, kde je objasnené ako „zväzok, ktorý sa môže kedykoľvek skončiť, a preto sa musí z času na čas vynoviť“⁵⁴. Stav iba takéhoto spojenia, ktoré podmienené zotrúva

sa uplatniť zákaz dlhov motivovaných agresiou (porovnaj 4. predbežný článok); lepšia by už len v predpríprave bola rozširujúca sa globálna finančná kontrola nad jednotlivými štátmi.

Nakoniec sa vyžaduje tiež završené právoplatne myslené svetoobčianske právo, ktoré sa podľa Kanta utvára „napokon verejne zákonne“ vo „svetoobčianskom zriadení“ v *cosmopoliticu*, globálnymi inštitúciami s exekutívnymi právomocami a s ustanovenou spôsobilou jurisdikciou. Celosvetové zabezpečenie práva a jurisdikcia by nemohli byť zaistené iba na úrovni individuálnych subjektov práva, ktoré sa pohybujú ponad ich jednotlivý štát, ale na konfliktnej úrovni stvárnjených kolektívov nad jednotlivými štátmi, teda na úrovni ekonomickej. Veľkosť povinnosti sa dá posúdiť na Kantovom príklade porušenia práva podľa kritéria svetoobčianskeho práva na tejto druhej úrovni. Je to kolonializmus európskych štátov jeho obdobia. Nič zanedbateľnejšie, iba ak fenomény takéhoto dosahu by mohli zamedziť účinne etablovanému medzinárodnému právu, resp. svetovej republike, a preto by to zle dopadlo si to minimalisticky predstaviť.

⁵⁰ ZeF AA 08: 357.12 a n., v slovenskom preklade: KANT, I. 1996. K večnému mieru. s. 24. In: KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996. (pozn. prel.)

⁵¹ ZeF AA 08: 357.13-16, v slovenskom preklade: *ibid.*, s. 24. (pozn. prel.)

⁵² ZeF AA 08: 354.02, v slovenskom pozmenenom preklade: *ibid.*, s. 21. (pozn. prel.)

⁵³ ZeF AA 08: 357.16 a n., v slovenskom preklade: *ibid.*, s. 24. (pozn. prel.)

⁵⁴ MS AA 06: 344.19 a n.

na empirických faktoroch v zmysle meniacich sa záujmov partikulárnych štátov, môže Kant považovať za nemožný pre definitívnu realizáciu práva z čistého zdroja rozumu. To taktiež znamená vzdať sa kategorického charakteru mierového imperatívu, teda sa pripúšťa globálne právo garantujúce mier za podmienky nekonečne sa opakujúceho faktického súhlasu štátov. To môže práve tak málo vyhovovať nejakému, ako čisto chápanému, právnomu rozumu, pretože zospoločenšenie indivíduí v štáte, ako aj prekonávanie právneho prirodzeného stavu, sa rozvrhuje z generácie na generáciu, a teda jeho legitimizácia je zakaždým závislá od faktického súhlasu potomkov. A tak teda tiež nie je tajomstvom, že Kant na detailne citovanom mieste predostrel proti medzinárodnému štátu, že ho národy „vôbec nechcú“⁵⁵, ale že sa zaiste opiera o fakticitu historicky kontingentného stavu vôle národov. Stojí to minimálne v napätom vzťahu k jeho, na začiatku mierového spisu, vyjadrenému dištancovaniu sa od politikov, ktorí mienia, že sa „musí vychádzať z princípov skúsenosti“⁵⁶. Jeho teória mieru sa primerane a tiež všeobecne k tomu ukazuje ako kontrafaktická normatívna teória. K problematikej pozícii nevlúdnych národov v prisúdenej vete, „čo je *in thesi* správne, [je] *in hypothesi* zavrhnuteľné“, Kant razantne pristupuje vo svojom článku *Gemeinspruch*.

Naznačené ťažkosti sa môžu ale nakoniec odstrániť pri opätovnej orientácii na výkladovú vetu⁵⁷ Pauline Kleingeld, ktorá pravdaže stojí v opozícii k hlavnému prúdu príslušnej kantovskej literatúry.⁵⁸ Tomuto vyjadreniu zodpovedá Kantovo odvolanie sa na faktickosť nevôle národov úplne normatívne sa zasadiť za medzinárodný štát. Toto odvolanie sa dá totiž tiež chápať ako výraz nasledujúcej normy: národy majú najprv chcieť zriadenie medzinárodného štátu, alebo inak, ten sa nemá zriadiť skrz donucovanie. Prinucovanie pred zriadením znamená vojnu, vojnu za zavedenie právneho mierového poriadku. Je tu prítomné nielen nebezpečenstvo, že sa vynechá cieľ vojny, ale aj to, že sa pri vojnových nepokojoch rozpadne vnútorný právny stav štátov, teda že pri globálnom mierovom právnom poriadku dôjde k súčasnemu zničeniu už etablovaných právnych vzťahov. Na jednom mieste sa Kant skutočne vyjadruje, že chce prinucovaním medzi štátmi

⁵⁵ ZeF AA 08: 357.12, v slovenskom preklade: KANT, I. 1996. K večnému mieru. s. 24. In: KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996. (pozn. prekl.)

⁵⁶ ZeF AA 08: 343.09 a n., v slovenskom preklade: ibid., s. 9. (pozn. prekl.)

⁵⁷ Porovnaj Kleingeld, P.: Kants Argumente für den Völkerbund. In: *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Hg. H. Nagl-Docekal, R. Langthaler. Berlin, 2004, s. 101-107.

⁵⁸ Pre to je reprezentatívny Allen Wood (Wood, A.: Kant's Project for Perpetual Peace. In: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*. Memphis. Bd. Vol. 1, pt. 1. Sections 1 – 2. Hg. H. Robinson. Milwaukee, 1995, s. 11): „Zreteľne ani federácia, ani štát národov nie je všeobjímajúcim svetovým štátom [...]“. Dôvody proti svetovému štátu, ktoré vyvodil z Kantovho textu, sú však tie, ktoré prezentuje tento typ proti svetovému štátu, že sa skrz splynutie partikulárne štáty celkom a vôbec zničia (porovnaj, s. 7).

dosiahnuť medzinárodné právo, preto odmietol, že teda tie „majú už vnútorné právne zriadenie“⁵⁹. Keď teda národy najprv *majú chcieť* medzinárodné právo vo forme medzinárodného štátu, potom sa otvára súbežná otázka o pohnútkach, teda na ktorých vnútorných pohnútkach štátnych aktérov je stanovená iniciácia k medzinárodnému právu. Imperatív, cez ktorý sa prikazuje zaviesť na dosiahnutie mieru globálne medzinárodné právo, avšak bez prinucovania, je preto pôvodne etickým princípom; etickým princípom, prostredníctvom ktorého bolo prikázané zosúladienie s právom. Konzekventná konečná podoba tohto zosúladienia je svet objímajúci medzinárodný štát pod dohľadom príkazu mieru so suverénnymi právami, ktoré sa týkajú vonkajších vzťahov jednotlivých štátov, a príkazu republikanizmu, týkajúceho sa ich vnútorného zriadenia. Z tohto hľadiska sú jednotlivé štáty ešte len obmedzene suverénne. Až v etablovanom globálnom štáte je imperatív „Nemá byť žiadna vojna“ právnym princípom, t. j. princípom spojeným s prinucovacou mocou štátu. Vnútorná slobodná motivácia aktérov stojacich pod týmto princípom nie je viac potrebná, aj keď je i naďalej možná.

Prechodný stupeň na ceste k úplnému súladu práva s federalizmom slobodných štátov vytvára a potiaľ i *zakladá* medzinárodné právo na tomto federalizme, ako hovorí druhý definitívny článok. Federalizmus je dobrovoľným začiatkom zosúladienia práva s mierovým imperatívom. Pokiaľ je takýto dobrovoľný začiatok v procese ďalej siahajúcej povinnosti zosúladienia práva nevyhnutný, môže byť federalizmus, ako sa to nachádza u Kanta, sebakrikazujúcim, a teda objasneným ako povinný. To, že federalizmus nemôže byť však ničím viac ako prechodným stupňom, sa vyjasňuje v už raz uvedenej charakteristike, ktorú mu Kant dáva v *Metafyzike mravov*. Vo federatívnom zväze národov nemá zjednotenie „predsa žiadnu suverénnu moc (ako v občianskom zriadení)“⁶⁰. Slabinou individuálnej, resp. nadriadenej centrálnej moci jedného štátu, ale najmä slabinou centrálnej jurisdikcie, charakterizovanej Kantom ostatne ako právny prirodzený stav, je, že v ňom nie je žiaden regulovaný spôsob riešenia konfliktov a každý si je sám sebe sudcom. Za týchto podmienok dobrovoľnosti založenia, resp. opakovaného obnovenia rýdzeho federálneho mierového poriadku, je začínajúce zosúladienie práva s mierovým imperatívom, ktoré federalizmus predsa stváraňuje, ešte stále zvrátiteľné. Zachovať rýdzo federatívny mierový poriadok preto vyžaduje vždy opäť nanovo pôsobnosť vnútornej pohnútky spoluúčastníka. Mierový imperatív zotráva iba ako etický princíp. V dôsledku toho sa stáva právnym princípom, keďže je požadovaný priamo suverénnou mocou prinucovacieho globálneho právneho štátu, a vystupuje ako účinná vonkajšia pohnútku, pri ktorej sa

⁵⁹ ZeF AA 08: 355.36 a n., v slovenskom preklade: KANT, I. 1996. K večnému mieru. s. 22. In: KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996. (pozn. prel.)

⁶⁰ MS AA 06: 344.17 a n.

nepožaduje vnútorná pohnútku. Môže teda naďalej existovať výbojné vedenie štátu; muselo by sa však realizovať len skrz diktátorské medzinárodné právo vedenia vojny. Dovtedy by bol globálny právny štát primeraný medzinárodnému právu a zriadený ako dobrovoľne neodvolateľný, pokiaľ by mohol prehovárať skutočne večným mierom v zmysle permanentnej pôsobnosti práva, ktoré je zaviazané riešiť občianske konflikty a každý priestupok a sŕhať porušenie práva.

Preklad: Kristián Stacho

Zhrnutie

Právne a etické aspekty Kantovej idey mieru

Aj napriek tomu, že v odbornej literatúre existuje rozšírený názor, že konečný stav, ktorý zaručuje mier a medzinárodné právo, je federalizmus voľných štátov, tvrdíme, že tento konečný stav môže existovať len v takej svetovej republike, ktorá je vynútenými právomocami obrnená voči obmedzene suverénnym jednotlivým štátom. Text Kantovho spisu o mieri síce pripúšťa tento význam, avšak vyžaduje si rozumovo-právnu reflexiu. V príspevku navyše zdôrazňujeme, že zriadenie medzinárodne vyžiadaného svetového štátu politickými aktérmi si vyžaduje etický spôsob motivácie. Po jeho zriadení je potrebný už len právny spôsob motivácie, t. j. ten, ktorý je vytvorený hrozbou nátlaku.

Kľúčové slová: mierový záväzok, etika, medzinárodné právo, federalizmus, svetová republika.

Zusammenfassung

Rechtliche und ethische Aspekte der Friedensidee bei Kant

Entgegen der auch in der Forschungsliteratur verbreiteten Ansicht, der friedenssichernde völkerrechtliche Endzustand sei der Föderalismus freier Staaten, wird die These vertreten, dass dieser Endzustand nur in einer einzigen Weltrepublik bestehen kann, die mit Zwangsbefugnissen gegenüber nur noch eingeschränkt souveränen Einzelstaaten ausgestattet ist. Der Text der Friedensschrift Kants lässt diese Deutung zu, vernunftrechtliche Reflexion verlangt sie. Zusätzlich stellt der Beitrag heraus, dass die Etablierung des völkerrechtlich gebotenen Weltstaats von den politischen Akteuren die ethische

Art der Motivation erfordert. Nach seiner Einrichtung ist nur noch die juridische Art der Motivation erforderlich, d.h. die mittels Androhung von Zwang erzeugte.
Schlüsselwörter: Friedenspflicht, Ethik, Völkerrecht, Föderalismus, Weltrepublik.

Summary

Juridical and Ethical Aspects of the Idea of Peace in Kant

Despite the fact that there is a widespread opinion that the final state which guarantees peace and the international law is federalism of free states the paper claims that this final state can only exist in such world republic, which is armoured by restricted rights against limited sovereign individual states. Although Kant's *Perpetual Peace* accepts this meaning, it also requires a rational-legal reflection. The paper also points out that the establishment of the internationally requested world state requires an ethical form of motivation. After its establishment, only the legal way of motivation is required, i.e. the one created by the threat of coercion.
Keywords: peace obligation, ethics, international right, federalism, world republic

Prof. Dr. Bernd Dörflinger

Universität Trier

FB I: Philosophie

Trier, Deutschland

doerflin@uni-trier.de

Bildungstheoretische Implikationen der *Kritik der reinen (praktischen)* *Vernunft*

Ursula
Reitemeyer

Westfälische Wilhelms-
Universität Münster

Obgleich die *Kritik der reinen Vernunft* mit Blick auf ihre abschließende Methodenlehre ohne Zweifel eine Theorie der wissenschaftlichen Bildung bzw. eines „gründlichen Unterrichts in der Kritik der reinen Vernunft“¹ impliziert, ist es doch eher ungewöhnlich, Kants Vernunftkritik bildungstheoretisch zu lesen. Die Gründe, einem solchen Vorhaben skeptisch zu begegnen, dürften auf der Hand liegen, insofern Kant trotz einiger früher pädagogischer Schriften und Vorlesungen zur Anthropologie², aus denen seine Spätschrift *Anthropologie in pragmatischer Absicht* (AA. Bd. VII) entstehen sollte, sich keinen Namen als Pädagoge gemacht hat. Für die bildungstheoretische Forschung sind daher in der Regel Kants geschichtsphilosophische Schriften interessant – und hier insbesondere seine Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (AA. Bd. VIII) – weil in ihnen der Bildungsprozeß menschheitsgeschichtlich dimensioniert wird. Daraus läßt sich erstens eine auf Vernunft und Freiheit gründende Idee der Bildung und zweitens eine darauf Rücksicht nehmende pädagogische Theorie ableiten, die mit Blick auf die noch herzustellende weltbürgerliche Gesellschaft notwendig emanzipatorisch erscheint. Wenn demgegenüber der Versuch unternommen wird, Kants Erkenntnistheorie für moderne bildungstheoretische Überlegungen fruchtbar zu machen, und hier insbesondere die transzendente oder ursprüngliche Einheit der Apperzeption, von welcher die „empirische Einheit der Apperzeption“, wie Kant sagt „in concreto“ nur „abgeleitet ist“ (B140), dann müssen wir uns auf die These der Einheit der Vernunft und deren handlungstheoretische Begründung einlassen.

Mit Blick auf das Gesamtwerk Kants läßt sich feststellen, daß er im weitesten Sinne mit naturwissenschaftlichen Arbeiten seine wissenschaftliche Karriere begann

¹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87). In: *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. v. d. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1903-22. (zitiert als AA). Bd. III. B 783. Alle Zitate, die im folgenden nur durch B gekennzeichnet werden, beziehen sich auf die *Kritik der reinen Vernunft*. Allen anderen Schriften von Kant wird AA und die Bandzahl vorangestellt.

² I. Kant: *Aufsätze, das Philanthropin betreffend* (1776/77). In: AA. Bd. II. Ders.: *Vorlesungen über Pädagogik* (1776/77, veröffentlicht 1803). In: AA. Bd. IX.

und als politischer Visionär endete.³ Diese durch die Naturforschung ausgelöste Abkehr von der Metaphysik alter Schule, deren kritische Erneuerung sowohl eine Eingrenzung des wissenschaftlichen Erkenntnisinteresses auf Gegenstände möglicher Erfahrung,⁴ als auch eine Ausdehnung ihrer Fragestellungen auf das Gebiet der praktischen Philosophie vorsah,⁵ macht die Größe der kantischen Philosophie aus und wird durch die philosophiegeschichtlichen Klassifikation des kantischen Gesamtwerks in eine vorkritische und kritische Phase verdeckt. Zwar ist richtig, daß die in der Schulphilosophie etablierte Unterscheidung eines „kritischen“ und „vorkritischen“ Kant sich nicht auf die Urteilskompetenz bezieht, so als hätte Kant vor der Niederschrift seiner drei großen Kritiken ein unkritisches Verhältnis zur Metaphysik gehabt. Dennoch diskreditiert eine solche Klassifikation von „vorkritisch“ und „kritisch“ das Gesamtwerk Kants, indem sie an der falschen Stelle einen Bruch diagnostiziert und die in der sogenannten „vorkritischen“ Phase erfolgte Abkehr von der Metaphysik der Leibniz-Wolf-Schule und Hinwendung zu einer erkenntnistheoretisch begründeten praktischen Philosophie völlig außer Acht läßt.

Die Konsequenz ist, daß die kantische Philosophie in doppelter Weise gebrochen erscheint, denn auf den Bruch zwischen der vorkritischen und kritischen Philosophie folgt der Bruch zwischen theoretischer und praktischer

³ Als frühe Schriften seien z. B. genannt: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen (1746/49). Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft (1758). In: AA. Bd. I. Kants große politische Spätschrift *Zum ewigen Frieden* von 1795 (AA. Bd. VIII), die gewissermaßen sein Vermächtnis darstellt, dürfte gegenüber seinen frühen Schriften wesentlich bekannter sein.

⁴ Diese Argumentation findet sich schon in Kants Schrift *Träume eines Geistersehers erläutert durch die Träume der Metaphysik* (vgl. vor allem Fußnote 1. In: AA II. S. 320), die sich nur auf der Oberfläche gegen Swedenborgs Engelslehre, in Wirklichkeit aber gegen den Wolffianismus richtet, der die Existenz geistiger Wesenheiten für erwiesen erachtete und damit, wie Kant am Beispiel des Diskurses um den Ort der Seele zeigt, das sophistische Kunststück fertigbrachte, die Materialität des Immateriellen zu denken (ebd. S. 321 ff).

⁵ Vgl. Kants Brief an Mendelssohn vom 8. April 1766, in dem es heißt: „Ich bin so weit entfernt die Metaphysik selbst, objektiv erwogen, vor gering oder entbehrlich zu halten daß ich vornehmlich seit einiger Zeit, nachdem ich glaube ihre Natur und die ihr unter den menschlichen Erkenntnissen eigentümliche Stelle einzusehen überzeugt bin, daß sogar das wahre und dauerhafte Wohl des Menschlichen Geschlechts auf ihr ankomme, eine Anpreisung die einem jeden andern als Ihnen phantastisch und verwegen vorkommen wird“ (AA. Bd. X. S. 70). Ergänzend heißt es in einer Anmerkung zur Schrift *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, daß der Sinn (metaphysischer) Betrachtungen für ihn nur darin bestehe, „die Rechte der Menschheit herzustellen“ (AA. Bd. XX. S. 44). Vgl. dazu auch: E. Cassirer: Kants Leben und Lehre (1918). Reprint Darmstadt 1994. S. 94. Diesen Gedanken bekräftigt Kant im Kapitel zur *Architektonik der reinen Vernunft*, indem er den Hauptzweck der Metaphysik darin erkennt, die „allgemeine Glückseligkeit“ dadurch zu befördern, daß sie Ordnung im Denken schaffe (B 879).

Vernunft, obgleich, und dies verrät schon ein erster Blick sowohl in die *Kritik der reinen Vernunft*, als auch in die *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant von der „Vernunftseinheit“ (B 673) bzw. der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft ausgeht, insofern „reine Vernunft [...] für sich allein auch praktisch sei“ (AA Bd. 5. S. 91). Die Vernunft mag sich unterschiedlich ausprägen, je nach den zu untersuchenden Gegenständen, die praktischer oder theoretischer Natur sein können, doch die zu Rate gezogene Vernunft ist immer ein und dieselbe, d.h. eine Handlung kann nicht nur in praktischem Sinne vernünftig sein, sondern muß sich auch theoretisch begründen lassen. Darum reicht eine zweckorientierte Begründung auch nicht aus, um eine Handlung als vernünftig zu kennzeichnen, denn die hierbei in Anschlag gebrachte Zweckrationalität genügt nur der technisch praktischen, nicht aber zugleich der moralisch praktischen Vernunft. Diese zeichnet sich dadurch aus, daß sie ebenso *rein* ist wie die theoretische Vernunft und unabhängig von empirischen Daten und subjektiven Meinungen, die Verbindlichkeit einer Handlungsmaxime prüft, also untersucht, ob die der Handlung zugrunde gelegte Maxime mit dem aus reinen Vernunftschlüssen gewonnenen moralischen Gesetz übereinstimmt, den anderen niemals als bloßes Mittel zum Zweck zu mißbrauchen, sonder a priori als Person anzuerkennen.

Hier ist zu bemerken, daß bis zu Kant die Metaphysik, also die Lehre von den abstrakten Erkenntnisgegenständen und den letzten Gründen, als das Kerngeschäft der Philosophie betrachtet wurde und die Begriffe Philosophie und Metaphysik beinahe deckungsgleich gebraucht wurden. Obgleich, wie Kant in seinem Brief an Mendelssohn formulierte (s. o. Fußnote 5), es auf die (neue) Metaphysik ankomme, um der Menschheit eine lebenswerte Zukunft bzw. ein „dauerhaftes Wohl“ zu ermöglichen, bleibt festzuhalten, daß Kant, wie der Wolffschüler Mendelssohn sich nach der Lektüre der *Kritik der reinen Vernunft* ausdrückte, die alte Metaphysik „zermalmt“ hatte, ohne – wie versprochen – ein neues System an ihre Stelle gesetzt zu haben.⁶ Offenbar durchschaut Mendelssohn das von Kant angebotene „System der Metaphysik“ (B 874)⁷ als Nichtsystem,

⁶ Vgl. M. Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (1785). Vorbericht. In: *Schriften über Religion und Aufklärung*. Hrsg. v. M. Thom. Darmstadt 1989. S. 469-471.

⁷ Kants System der Metaphysik (zu unterscheiden von einem umfassenden System der Wissenschaften) beinhaltet m. E. nichts anderes als eine in vier Teilgebiete ausgefächerte Theorie wissenschaftlicher Begriffsbildung: Ontologie, rationale Physiologie, rationale Kosmologie, rationale Theologie. Bis auf die Ontologie erscheinen die Teilbereiche eher zufällig und könnten in einer anderen Zeit sowohl anders heißen, als auch andere Gegenstände bearbeiten, da sie nur Unterabteilungen der Ontologie, also der Lehre von den endlichen und unendlichen Dingen, sind. *Die Architektonik der reinen Vernunft* ist einerseits weniger, andererseits mehr als ein System, denn sie zeigt, wie Systeme aufgebaut werden (oder wie eine Systematik auf der Grundlage von vorausgehender Begriffskritik hergestellt wird), ohne in ein System zu münden, das schon veraltet ist, bevor es auswendig gelernt werden konnte. Darum ist die *Kritik der reinen Vernunft* auch nicht der Vorspann zur nachkanti-

denn wie es im Fortgang der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* heißt, bestehe das wesentliche Geschäft der Metaphysik in der „Kritik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft“ (B 878), wodurch sie sich in der Tat eher als Methode, nämlich als Vorübung (B 869), und weniger als System präsentiert.

Jedenfalls spricht nach Kant kein Philosoph von Rang noch von Metaphysik als Zukunftsgestalt der Philosophie.⁸ Zwar ist die nachkantische große Systemphilosophie des deutschen Idealismus durchzogen mit metaphysischen Implikationen, die Kants kritischen Voranfragen nicht standgehalten hätten, dennoch nennt sich die Philosophie nach Kant nicht mehr Metaphysik, sondern System der Wissenschaften oder wissenschaftliche Philosophie und ordnet ihre Disziplinen nach dem Vorbild der sich ausdifferenzierenden Naturwissenschaft. Statt einer Metaphysik der Sitten, wird eine Staats- oder Rechtsphilosophie geschrieben, statt einer Metaphysik der Natur eine Kultur, Religions- oder Philosophiegeschichte und das Gebiet der Logik wird durch eine System- oder Wissenschaftstheorie ergänzt. Kant, der das Wohl der Menschheit von einer Reformation der Metaphysik in praktischer Absicht abhängig sah, hat von hinten aus betrachtet das „nachmetaphysische“ Zeitalter selbst eingeleitet, denn sein Vorschlag, die Metaphysik als Disziplin der philosophischen Kritik der (positiven) Wissenschaften zu rehabilitieren, konnte sich gegen das Bedürfnis

schen Systemphilosophie des deutschen Idealismus oder das Verbindungsglied zwischen Leibniz' Systementwurf und Hegels Systemvollendung, sondern ein dazu querliegendes Theoriestück, in dem es um die grundsätzliche Frage geht, inwieweit Philosophie, sofern sie sich auf ihr Kerngeschäft, die Metaphysik, zurückzieht, dazu beitragen kann, den Wissenschaften und der politischen Welt eine rationale, von Weltanschauungen befreite, Richtung zu geben. Insofern Metaphysik selbst eine Form der Weltanschauung ist, konnte sie der von ihr selbst entwickelten Kritik nicht entgehen. Auch dies dürfte Kant bewußt gewesen sein, weshalb die Darstellung seines „Systems der Metaphysik“ einschließlich der Unterteilung der rationalen Physiologie in eine *physica rationalis* und in eine *psychologia rationalis* nicht mehr als fünf Zeilen benötigt im Unterschied zu der einhundertfünfzig Seiten umfassenden Methodenlehre. Auch dies ist ein Indiz dafür, daß es Kant nicht um ein neues System der Wissenschaften, sondern um eine neue Methodologie zu tun war. Dafür spricht ebenfalls, daß Kant zu Beginn der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, an der aristotelischen Einteilung der Wissenschaften festhält und ihr nur das Prinzip der Unterscheidung zwischen empirisch und nicht-empirisch hinzufügen will. Dies zeigt, wie wenig Kant an einem bestimmten System, aber demgegenüber am methodischen, systematischen Denken festhält, denn das aristotelische System der Wissenschaft war nach 2000 Jahren Wissenschaftsgeschichte schon längst nur noch von historischer Bedeutung, seine Theorie des wissenschaftlichen oder systematischen Denkens hingegen nicht.

⁸ Lehrbücher der Metaphysik (vgl. etwa: J. C. Woetzel: Grundriß der einzig zweckmäßigen Propädeutik zum gründlichen, richtigen und fruchtbaren Studio der Metaphysik... von 1802), die immer noch auf ein „einzig richtiges System der Metaphysik“ auf der Grundlage aller bisherigen Systeme (ebd. S. XVII-XIX) setzen, werden auch nach Kants *Kritik der reinen Vernunft* noch verfaßt, doch gehören sie, da sie das Rad zurückdrehen wollen, einer vergangenen Epoche an und versuchen sich an einer scholastischen Propädeutik, die mit Kant gesprochen, nur das „nachbildende Vermögen“ übt, aber nicht das „erzeugende“ (B 864).

der angewandten Wissenschaften nach fachspezifischen Wissenschaftstheorien nicht durchsetzen.

Prüft im Argumentationsgang Kants die reine praktische Vernunft den moralischen Wert einer Handlung, so prüft die theoretische Vernunft die Wahrheit von Aussagen über Sachverhalte und schafft von dieser Metaebene ausgehend selbst Sachverhalte, welches soviel bedeutet, daß der theoretischen Vernunft von vornherein eine praktische Tendenz innewohnt.⁹ Indem die wissenschaftliche Erkenntnis ihre Objekte konstruiert bzw. „das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung“ in einem Begriff „vereinigt“ (B 137), ist das diesem Erkenntnisakt zu Grunde liegende „*Ich denke*“ auch ein „*Ich handle*“ im Sinne des „Ich stelle a priori beschreibend objektive Einheit her“.¹⁰ Wir können nämlich, so Kant in einem Brief an Beck von 1794, „nur das verstehen und anderen mitteilen, was wir selbst machen“ (AA Bd. XI, S. 515) bzw. selbst aus der Mannigfaltigkeit der Anschauung zu einem Gegenstand der Erkenntnis „zusammensetzen“. Diese der konkreten Erkenntnis vorausgehende Selbsttätigkeit, die in Form eines das Erkennen und Handeln begleitenden „*Ich denke*“ durchgehend geleistet werden muß, kann niemals eingespart werden, sofern es um Erkenntnis oder um selbstbestimmtes Handeln geht. Dadurch erscheint die im „*Ich denke*“ zum Ausdruck kommende transzendente Einheit der Apperzeption nicht nur als Bedingung möglicher (wissenschaftlicher) Erkenntnis, sondern auch als Bedingung der Aneignung von Natur und Welt. Es ist die Selbsttätigkeit, durch das sich menschliches Bewußtsein als Selbstbewußtsein aus der Natur erhebt und zum Konstrukteur der geschichtlichen Welt wird. Folglich wird mit Blick auf die Zukunft der Menschheit – denn nur diese braucht überhaupt eine Welt – alles darauf ankommen, daß der Mensch seine geschichtliche Welt so konstruiert, daß die sie ermöglichenden natürlichen und rechtlichen Grundlagen nicht zerstört werden. Der Mensch braucht Vernunft, um sich, seine Gattung und seine Welt zu erhalten. In der im „*Ich denke*“ immer schon realisierten Selbsttätigkeit findet sie ihre Quelle.

Gibt es nur eine Vernunft, so heißt dies noch lange nicht, daß jeder das gleiche denkt, oder daß jeder Gedanke, nur weil es ein Gedanke ist, von

⁹ So auch Horkheimer, der dem gesamten deutschen Idealismus diese ihm innewohnende praktische Tendenz zuschreibt: „Die Entwicklung der idealistischen Philosophie in Deutschland von ihren Anfängen bei Leibniz bis zur Gegenwart (des Neukantianismus U. R.) hat jedenfalls die Einsicht zu begründen vermocht, nach der die Welt der Wahrnehmung nicht ein bloßer Abklatsch oder irgend etwas Festes und Substantielles ist, sondern ebensosehr ein Produkt menschlicher Aktivität.“ Vgl. M. Horkheimer: Der neueste Angriff auf die Metaphysik (1937). In: *Zeitschrift für Sozialforschung*. Hrsg. v. M. Horkheimer. Jahrgang VI. 1937. Heft 1. S. 26.

¹⁰ F. Kaulbach: Kants Theorie des Handelns. In: *Perspektiven der Philosophie*. Neues Jahrbuch. Hrsg. v. R. Berlinger, E. Fink, F. Kaulbach u. W. Schrader. 1975. Bd. 1. S. 37.

vornherein vernünftig wäre. Im Grunde genommen liegt in der Diversität des Denkens, in den unterschiedlichen Konstruktionen des Erkenntnisgegenstandes, dessen Mittelbarkeit ebenso begründet wie in der Einheit der Vernunft. Nur unter der apriorischen Voraussetzung eines gemeinsamen Vernunfthorizonts können unterschiedliche Perspektiven als solche überhaupt entstehen und sich voneinander absetzen, so daß Kommunikation erforderlich wird. Wer würde in einen Diskurs unter der Voraussetzung treten, daß alle das Gleiche über einen Sachverhalt denken oder daß Verständigung sowieso nicht möglich ist, weil für den einen der Hut eine Kopfbedeckung, für den anderen ein Behälter ist. Und so, wie es trotz aller Mißverständnisse infolge unterschiedlichen Begriffsgebrauchs eines unterstellten gemeinsamen Vernunfthorizonts bedarf, um überhaupt in einen Diskurs miteinander treten zu können, so bedarf es auch verschiedener Erkenntnisstandpunkte, um einen intersubjektiven Verständigungsprozeß in Gang zu setzen. Wenn alle das gleiche denken, braucht es keine Verständigung, wenn alle ihre Begriffe so zusammensetzen, wie es ihnen gerade einfällt, entsteht kein diskursiver Kommunikationszusammenhang. Man könnte auch so formulieren: Weil Anschauungen notwendig mannigfaltig sind, denn jeder sieht das Gleiche auf eben seine Weise, muß die Vernunft **eine** sein, damit Erkenntnisgegenstand und Anschauung überhaupt in einem Verhältnis zueinanderstehen und umgekehrt, weil die Vernunft unteilbar, mit Hegel gesprochen, sich selbst gleich ist, ermöglicht sie die Mannigfaltigkeit der Anschauung in Bezug auf den gleichen Gegenstand.

Insofern wir nichts einsehen und verstehen bzw. „als im Objekt verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben“ und diese Verbindung die einzige ist, „die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann,“ ist sie als ein „Actus seiner Selbsttätigkeit“ (B 130) zu begreifen, weshalb das „*Ich denke*“ in Wirklichkeit ein Handeln ist, das die Einheit zwischen Begriff und Anschauung schon hergestellt hat vor dem Gebrauch des Begriffs. Diese der Einzelerkenntnis vorgelagerte „synthetische Einheit des Mannigfaltigen“ nennt Kant auch „reine“ oder „ursprüngliche Apperzeption“, da sie keine aus Sinnesdaten gewonnene Verstandesleistung darstellt, sondern deren begrifflicher Verbindung als „transzendente Einheit des Selbstbewußtseins“ (B 132) vorausgeht bzw. diese erst ermöglicht. In Wirklichkeit ist also das Selbstbewußtsein kein Faktum, sondern ein Handlungsvollzug in Permanenz, der die Vorstellungen zu Vorstellungen *macht*, so daß diese in Begriffe gefaßt werden können. Der konkreten Erkenntnis geht die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins, d. h. die im „*Ich denke*“ aufgehobene Selbsttätigkeit des Subjekts, voraus, oder es handelt sich nicht um eine Denkhandlung, sondern um eine willenlose Reaktion.

Wenn hier unter Berücksichtigung der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft stark gemacht wird, geht es nicht nur darum die Einheit des kantischen Gesamtwerks unter Beweis zu stellen, um dadurch dessen Klassifikation in eine kritische und vorkritische Phase zuvorkommen. Vielmehr geht es darum zu prüfen, ob eine auf der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins fußende Erkenntnis- und Handlungstheorie Anschlußmöglichkeiten für ein im weitesten Sinne menscheitsgeschichtliches Denken und Handeln ermöglicht, und ob es Sinn macht angesichts der politischen und sozialen Krisen, über eine nicht-empirische, also subjekttheoretische Grundlegung von Welt als Geschichts- und Handlungszusammenhang nachzudenken. Unter der Voraussetzung, daß die Welt Resultat des sich seiner selbst bewußten Denkens und Handelns ist, hängt ihre Gestalt ganz und gar davon ab, wie weit das Bewußtsein in der Erkenntnis seiner selbst vorangeschritten ist. Deshalb bedarf es einer bildungstheoretischen Auslegung der synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption, also einer Theorie, die zeigt, wie sich das Potential der Selbsttätigkeit in kritisches Denken weiterleitet und so eine vernünftige Welt realisiert.

Dies dürfte der Grund sein, warum die *Kritik der reinen Vernunft* mit der Methodenlehre abschließt, in der die Grundzüge eines kritischen Denkens formuliert werden, das mit der Metaphysik der Leibniz-Wolf-Schule nur noch durch den Anspruch des systematischen Denkens verbunden ist, aber nicht mehr durch das gleiche System oder durch den Glauben an die Möglichkeit eines alle Wissenschaften ordnenden Systems. Deshalb kann man auch nicht, wie die Schulphilosophie lehrt, durch die Übernahme eines philosophischen Systems die Philosophie als Fach lernen. Allenfalls, so Kant, kann man lernen zu philosophieren. Es gibt kein wahres philosophisches System, denn „das System aller philosophischen Erkenntnis ist die Philosophie“ selbst (B 865). Ein allumfassendes System, das glaubt das Ganze des Wissens wenigstens strukturell abzubilden, so daß sich neue Erkenntnisse, neue Ausdifferenzierungen der Wissenschaft nahtlos ins Gefüge einordnen, hält Kant angesichts der Fortschritte in den empirisch verfahrenen Naturwissenschaften für unzeitgemäß bzw. für bloß schulphilosophisch (B 866). Gebraucht wird demgegenüber kein mehr oder weniger geschlossenes System der Wissenschaft, in dem die Fragestellungen allein durch die ungeprüften Vorannahmen immer schon so begrenzt sind, daß ihre Beantwortung gar keinen Wahrheitsgehalt nach Maßgabe der beobachtenden und schlußfolgernden Vernunft generieren kann. Vielmehr wird eine Methode gebraucht, mit deren Hilfe das Denken lernt, Thesen von Tatsachen, begriffliche von mathematischen Konstruktionen und schließlich empirisch gewonnene Erkenntnisse von Denkopoperationen des gesetzgebendes Verstandes

zu unterscheiden, und dies immer in dem Bewußtsein, daß auch Tatsachen Konstrukte des selbstbewußten Denkens sind und daher ihre objektive Gültigkeit aus der Erkenntnisleistung des Subjekts beziehen. Darum muß der Mensch gebildet werden, denn er ist das einzige Erkenntnissubjekt, das wir kennen, das einzige Wesen, das in Beziehung zur Welt steht, die ja sein eigenes Produkt ist. Die moralische Verbesserung des Menschen und der Welt hängt so betrachtet wesentlich von der Ausbildung des kritischen, sich seiner Grenzen bewußten Denkens ab bzw. von der Ausbildung einer sich seiner Selbsttätigkeit bewußten Subjektivität.

Damit ist nicht die Metaphysik abgeschafft, nur eine Metaphysik, die sich ihrer Grenzen nicht bewußt ist und Wahrheiten behauptet, die der Physik widersprechen. Sowenig die Physik Auskunft über die erste Ursache und den letzten Zweck des Selbstbewußtseins geben kann, kann die Metaphysik Auskunft über den Anfang des Universums und streng genommen auch nicht über Gott als sein Schöpfer geben, denn sowohl die Wissenschaften als auch die Metaphysik können sich nicht über das erheben, was der Mensch überhaupt erfahren kann. Mit dieser Vernunftseinsicht beginnt kritisches Denken, welches seinerseits ganz oben auf der Bildungsagenda steht als Bedingung der Möglichkeit fachlicher Ausbildung. Das „*Ich denke*“ muß gewissermaßen alles Lernen und Forschen begleiten, damit sich der Forscher als denjenigen erkennt, welcher der Forschung eine Richtung gibt – ungeachtet aller Zufallserfindungen. Dafür brauchen wir die Metaphysik und darum schreibt Kant an Mendelssohn, daß das Wohl der Menschheit von ihr abhängt. Sie mag ausgedient haben in ihrer Funktion, die Existenz Gottes zu beweisen, nicht aber als Lehrmethode, um die Weite und Begrenztheit des subjektiven Erkenntnisstandpunkts begreiflich zu machen.¹¹ So ist sie Teil der wissenschaftlichen Bildung und vielleicht sogar ihr Zentrum, da sich die Einzelwissenschaften ja erst durch die Ablösung von der Metaphysik zur Fachwissenschaft erheben konnten und die Metaphysik als negierte notwendig in sich als Gegenstandpunkt aufbewahren.

Im allgemeinen wird die besondere Rolle, die Kant philosophiegeschichtlich spielt, durch einen von ihm ausgelösten Paradigmenwechsel innerhalb des wissenschaftlichen Denkens erklärt. In der Tat ist es Kant, der die von Descartes bereits angemahnte Selbstreflexivität wissenschaftlichen Denkens, welches

¹¹ So heißt es kurz vor Beschluß der Methodenlehre: „Aus dem ganzen Verlauf unserer Kritik wird man sich hinlänglich überzeugt haben, daß, wenn gleich Metaphysik nicht die Grundfeste unserer Religion sein kann, so müsse sie doch jederzeit als die Schutzwehr derselben stehen bleiben und daß die menschliche Vernunft [...] einer solchen Wissenschaft niemals entbehren könne, die sie zügelt und [...] die Verwüstungen abhält, welche eine spekulative Vernunft sonst ganz unfehlbar in Moral sowohl als Religion anrichten würde“ (B 877).

dieses vom Alltagsdenken unterscheidet, methodisch und inhaltlich neu begründet, indem er das cartesische *Cogito* nicht nur als inneres Prinzip eines jeglichen Erkenntnisaktes identifiziert, sondern zugleich als Außenperspektive, aus der heraus das Selbstbewußtsein sich als solches überhaupt erkennt. Damit überträgt Kant die naturwissenschaftliche Methode der modernen Naturbeobachtung, nämlich Naturgesetze nicht als Gegenstände an sich zu begreifen, sondern als Konstruktion wissenschaftlichen Erkennens einer nochmaligen Kritik zu unterziehen, auf Fragen der Metaphysik, d. h. er stellt die These auf, daß Metaphysik im Zuge einer den Naturwissenschaften abgeschauten Methodenkritik ihre Gegenstände, die Begriffe sind, selbst konstruiert, welche sich mit Blick auf einen Geltungsanspruch als ebenso stichhaltig erweisen müssen wie ein naturwissenschaftliches Gesetz. Darum bietet die Kritik der reinen Vernunft auch kein System an, sondern nur einen „Traktat von der Methode“ (B XXII). Dies bedeutet erstens, daß etwa ein metaphysischer Gegenstand wie Freiheit ein gleiches Begründungsverfahren durchlaufen muß wie eine naturwissenschaftliche Theorie, zweitens, daß Gegenstände wie Glaubensgrundsätze oder bloße Meinungen, die sich a priori einer diskursiven Befragung entziehen, ihre wissenschaftliche, d. i. objektive Gegenständlichkeit verlieren und drittens, daß Metaphysik, sofern sie sich dem Diskurs stellt, nicht ein Relikt der vormodernen Glaubenskämpfe, sondern ein Instrument des Rechtsstaats ist, vermitteltst dessen er sich seiner konstitutiven Bedingungen wie Freiheit, Rechtsgleichheit und Solidarität diskursiv vergewissert. Insofern ist die von Kant geforderte „Revolution der Denkungsart“ (BXII) auch im Bereich der Metaphysik dem Versuch geschuldet, den Rechtsstaat, der als Idee selbst der Metaphysik entstammt und infolge seines alltäglichen Scheiterns empirisch nicht begründet werden kann, jenseits eines nicht hinterfragbaren göttlichen Willens auf der Grundlage vernünftiger Schlußfolgerungen zu legitimieren. Dabei wird der Vernunft nun die Kraft zugesprochen, sich auch selbst einer Kritik zu unterziehen und damit im Erkenntnisprozeß nicht nur ihr unermeßliches Potential, sondern auch ihre Grenze zu reflektieren.

So ist die von Kant auf den Begriff gebrachte und für die Metaphysik geforderte „kopernikanische Wende“ (B XVI) mehr als nur eine Methodenkritik im Rahmen der theoretischen, spekulativen Philosophie. Analog zur naturwissenschaftlichen Revolution käme es nun auch für die Metaphysik zunehmend darauf an, ihre Gegenstände nicht nur begrifflich zu bestimmen, also präskriptiv zu verfahren, sondern diese „wirklich zu machen“ (B IX).¹² Damit ist die spekulative

¹² Darin liegt, mit Horkheimer gesprochen, die Wahrheit des Idealismus, daß er sich nur als verwirklichter erfüllt und dadurch zugleich widerlegt. Vgl.: Der neueste Angriff auf die Metaphysik. A. a. O. S. 44.

Philosophie bzw. Metaphysik nicht nur mit der Aufgabe betraut, etwa Freiheit begrifflich zu bestimmen, sondern sie muß Freiheit zuvor als Gegenstand reiner Vernunftkenntnis erzeugen, eben „*machen*“, und das heißt, die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit jenseits aller Erfahrungswerte allein auf der Grundlage einer in sich schlüssigen Argumentation überprüfen.

Die hier von Kant in Anschlag gebrachte Rehabilitierung der Metaphysik hat also eine inhärent praktische Tendenz, da es nicht allein um einen erkenntnistheoretischen Richtungswechsel geht, der, abgeschaut vom naturwissenschaftlichen Konstruktivismus, Metaphysik als universale Wissenschaftstheorie und -methodologie jenseits des Evidenzaxioms neu akzentuiert. Vielmehr geht es Kant um die Einheit von theoretischer und praktischer, von instrumenteller und moralischer Vernunft, so daß im Zuge des technischen Fortschritts, als dessen Zeuge sich Kant in seiner Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* erweist, das begreifende, verstehende Denken den Erfindungen nicht hinterherläuft. Läuft das philosophische Denken dem wissenschaftlich technischen Fortschritt hinterher, dann erscheint die von ihm geschaffene Wirklichkeit weniger als gemachte, sondern eher als immer schon vorhandene Wirklichkeit, die in Form funktionaler Systeme sich selbst überlassen werden kann, insofern letztere auch ohne ein sie begleitendes „*Ich denke*“ funktionieren. Dieses „*Ich denke*“ ist aber eben nicht nur die Bedingung möglicher Erkenntnis überhaupt, sei es im Bereich der Technik oder des Rechts. Vor allem ist es auch ein Prinzip des Handelns und damit ein moralisches Prinzip, sofern richtig ist, daß menschliches Handeln sich von tierischem Verhalten dadurch unterscheidet, daß es frei gewählten Zwecken folgt. Diese können nun eben nicht jenseits eines „*Ich denke*“, bzw. eines „*Ich will*“ gewählt werden, d. h. jenseits eines sich als selbstbewußt reflektierenden und konstituierenden Denkens, weshalb theoretische Erkenntnis, und dies ist die eigentliche „Revolution der Denkungsart“, vom Ende aus betrachtet auch der moralphilosophischen, praktischen Befragung standhalten muß, jedenfalls dann, wenn sie ihre Schlußfolgerungen aus derselben einen und reinen Vernunft schöpft, derer sich moralisches Handeln bedient.

Wenn also die Schlüssigkeit eines Arguments nur davon abhängt, ob es sich allgemeiner und reiner, also nicht-empirischen Vernunftprinzipien, verdankt, dann wäre es zu kurz gegriffen, eine solche Vernunftprobe nur in theoretischen Diskursen zu versuchen. Dies würde indirekt ja bedeuten, daß praktische Gegenstände wie Freiheit, Staat, Recht oder Bildung diskursiv nicht verhandelbar wären und ihre Existenz bzw. Nichtexistenz vom subjektiven Geschmack, statt von allgemeinverbindlichen Prinzipien abhinge, die jedem vernünftigen Menschen einsichtig sind bzw. einsichtig gemacht werden können. Ist Erkenntnis

an die Konstruktion eines Erkenntnisgegenstandes vom Standpunkt des „*Ich denke*“ verwiesen, um überhaupt Erkenntnis zu sein, so gilt dies für jedes wissenschaftliche Erkennen, seien dessen Gegenstände theoretischer oder praktischer Natur.

So betrachtet ist auch der Erkenntnisgegenstand „Bildung“ das Konstrukt eines reinen Vernunftschlusses. Der Mensch bildet sich nicht im Sinne einer kulturgeschichtlichen Höherbildung, weil dies historisch, d. h. empirisch zu rekonstruieren wäre, sondern weil Menschsein mit bildungsgeschichtlicher Selbsthervorbringung begrifflich zusammenfällt. Diese in der Einheit von Menschsein und Selbsttätigkeit zu Tage tretende begriffliche Identität, kann nun eben nicht empirisch erschlossen werden angesichts der Dominanz eines wenig selbstbewußten, durch und durch mechanischen Alltagshandelns. Vielmehr wird diese Einheit durch Vernunftbeschluß – Kant spricht auch vom Richterstuhl der Vernunft – nach Maßgabe formaler Prinzipien konstruiert und damit als Gegenstandspunkt zur unvernünftigen Faktizität entworfen. Mag die faktische Existenzweise des individuellen Menschen auch weit von Autonomie und Selbsttätigkeit entfernt sein und damit auch weit entfernt von einer moralischen Reflexionsebene, so ist die im Bildungsbegriff fest verankerte Bestimmung des Menschen als autonomes Subjekt dennoch nicht hinfällig. Wie sollte denn das Defizit eines autonomen, selbst- und mitverantwortlichen Handelns diagnostiziert werden, wenn nicht auf der Grundlage einer nicht-empirischen, regulativen Idee von Freiheit, Autonomie und Bildung. Wenn der reale Mensch nicht frei, nicht autonom und auch nicht gebildet ist, wenn er also seine Bestimmung, im Grundsatz moralisch zu handeln, noch nicht realisiert hat, ist damit aus Sicht der reinen Vernunft noch längst nicht bewiesen, daß der Mensch unfähig sei, frei und moralisch zu handeln, also durch Bildung, Aufklärung und Kritik seiner Bestimmung, die in dem „Faktum der Vernunft“ (AA. Bd. V. S. 31) selbst begründet ist, näherzukommen. Insofern das „Faktum der Vernunft“ angesichts diagnostizierter Unvernunft im faktischen Hier und Jetzt unbezweifelbar ist – wie sonst sollten wir etwas als unvernünftig identifizieren, wenn wir nicht einen Begriff von Vernunft hätten – ist auch die Bestimmung des Menschen, vernünftig und moralisch zu werden, kein frommes Wunschdenken, sondern ein logischer Schluß, der sich aus dem Faktum der bildsamen Natur des Menschen ergibt. Warum sollte der Mensch imperfekt, bildsam und mit Verstand ausgestattet sein, wenn es für dieses Potential keinen Verwendungszweck gäbe?

Hier wird Kant unvermutet zum Pragmatiker oder besser gesagt zum Evolutionstheoretiker, der nichts in der Natur vorhanden sieht, das nicht einem bestimmten Zweck, nämlich dem Zweck des Systemerhalts zuarbeiten würde. Auch als vernunftbegabtes und selbstbewußtes Verstandeswesen, ist der Mensch

doch immer auch Teil der Natur und ihrer Ordnung unterworfen. Ist die Natur in sich zweckmäßig angeordnet (AA. Bd. 5. S. 381), so ist es der Mensch als Naturwesen auch. Die dem Menschen mit seiner unfertigen Natur in die Wiege gelegte Vernunftbegabung als die andere Seite der Medaille ist also nicht einfach zwecklos vorhanden wie ein noch nicht ganz verschwundener, nutzlos gewordener Mutationsrest. Vielmehr liegt der Zweck des Verstandes darin, daß er gebraucht wird, daß er sich entfaltet und als sich entfaltender seine eigene Bildungsgeschichte freisetzt bzw. konstruiert als eine Geschichte der Vernunft und Freiheit.¹³ Hier beginnt das pädagogische Geschäft, denn das „*Ich denke*“ geht zwar der Erkenntnis voraus, ist aber nicht selbstursprünglich. Es muß geweckt und geübt werden, um die Welt selbstbewußt zu machen und sie dadurch als Heimstatt von Moral, Freiheit und Vernunft für den Menschen zu retten. Darum verfehlen die philosophischen Lehrer ihre Aufgabe, wenn sie ihre Schüler auf ein bestimmtes philosophisches System einschwören, so daß diese zwar das Lehrgebäude mitsamt seiner Unterabteilungen vollständig reproduzieren, aber nicht beurteilen können. So unterrichtet, bildet sich der Schüler „nach fremder Vernunft“ und statt des „erzeugenden“ wird nur „das nachbildende Vermögen“ (B 864) geübt. Dies mag für Untertanen hinreichend sein, doch nicht für einen bürgerlichen Rechtsstaat, dessen Zustandekommen vom selbständigen und kritischen Urteil seiner Bürger abhängt. Der Mensch ist „nichts, als was Erziehung aus ihm macht“ (AA. Bd. IX. S. 443), heißt bildungstheoretisch übersetzt soviel wie, daß die Welt nur moralisch, der Staat nur zum Rechtsstaat wird durch den sich seiner Vernunft und Freiheit bewußten Menschen, welches schlechterdings Resultat eines Bildungsprozesses und nicht einer metaphysischen Setzung ist. Insofern ist die transzendente Einheit der Apperzeption vor allem ein Postulat. Es soll sein, daß unser Denken und Handeln selbstbewußt wird um der besseren Welt willen, also müssen wir (pädagogisch) alles dafür tun – daher Kants Betonung des propädeutischen Charakters der *Kritik der reinen Vernunft* – die dafür notwendige Selbstreflexivität zu ermöglichen und zu stärken. Dies ist der emanzipatorische Kern der transzendentalen Einheit der Apperzeption.

¹³ Daß nur ein „Plan der Vernunft“, der Produkt des menschlichen Denkens ist, die Geschichte der Menschheit von einem bloßen Evolutionsprozeß unterscheidet, macht Kant u. a. in seiner geschichtsphilosophisch anthropologischen Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) deutlich (AA Bd. VIII).

Zusammenfassung

Bildungstheoretische Implikationen der Kritik der reinen (praktischen) Vernunft

Ogleich die *Kritik der reinen Vernunft* mit Blick auf ihr abschließendes Methodenkapitel ohne Zweifel eine pädagogische Theorie der Selbstbildung impliziert, ist es doch eher ungewöhnlich, Kants Vernunftkritik bildungstheoretisch zu lesen. Die Gründe, einem solchen Vorhaben skeptisch zu begegnen, dürften auf der Hand liegen, insofern Kant sich trotz einiger früher pädagogischer Schriften und seiner wohl zeitgleich gehaltenen Anthropologievorlesungen sich keinen Namen als Pädagoge gemacht hat. Wenn nun trotzdem der Versuch unternommen wird, Kants Erkenntnistheorie, und hier insbesondere die transzendente Einheit der Apperzeption, für moderne bildungstheoretische Überlegungen fruchtbar zu machen, dann müssen wir uns auf die These der Einheit der Vernunft und deren handlungstheoretische Begründung einlassen.

Schlüsselwörter: Apperzeption, Bildung, Bildungstheorie, Kritik der reinen Vernunft

Zhrnutie

Implikácie Kritiky čistého (praktického) rozumu z perspektívy teórie vzdelávania

Hoci *Kritika čistého rozumu* nepochybne implikuje vzhľadom na jej záverečnú metodickú kapitolu pedagogickú teóriu samo-vzdelávania, je stále nezvyčajné čítať Kantovu kritiku rozumu z perspektívy teórie vzdelávania. Dôvody, prečo by sme k takémuto plánu mali pristupovať skepticky, spočívajú v tom, že Kant si napriek niekoľkým svojim raným pedagogickým spisom a antropologickým prednáškam neurobil takmer žiadne meno ako pedagóg. Ak aj napriek tomu uskutočníme pokus vnímať Kantovu teóriu poznania a zvlášť transcendentálnu jednotu apercepcie v rámci súčasných úvah o teórii vzdelávania, potom musíme byť ochotní pripustiť tézu jednoty rozumu a jej odôvodnenia z teoretickej pozície konania.

Kľúčové slová: apercepcia, Kritika čistého rozumu, teória vzdelávania, vzdelávanie

Summary

The Implications of *Critique of Pure (Practical) Reason* from the Perspective of Theory of Education

Although the *Critique of Pure Reason* clearly implies (based on its final methodological chapter) the pedagogical theory of self-education, it is still quite unusual to read Kant's critique of reason from the perspective of the education theory. The reasons why we should approach such plan sceptically is that despite all of his early pedagogical files and anthropological lectures, Kant gained almost no reputation as a pedagogue. If we insist to attempt to perceive Kant's theory of knowledge and especially transcendental unity of apperception in the context of current reflections on the theory of education, then we must be willing to accept the thesis of the unity of reason and its justification from the theoretical position of the action.

Keywords: apperception, Critique of Pure Reason, education, theory of education

Prof. Dr. phil. Ursula Reitemeyer, M.A.

Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Institut für Erziehungswissenschaft

Münster, Deutschland

reitemey@uni-muenster.de

(1) *Opus postumum* je v prevažnej miere súborom Kantových poznámok, ktoré tvoria knihu *Prechod od metafyzických základov prírodných vied k fyzike*. Hlavným účelom tohto diela mala byť špekulatívna filozofia.¹ Ak tu má idea Boha ešte nejaké uplatnenie, tak iba ako regulatívna idea jednoty skúsenosti (idea kolektívnej jednoty skúsenosti).

Priamo sa tu nejaví väzba s tradičnými riešeniami klasickej metafyziky, zatiaľ sú tu iba nepriamo prítomné v zdôvodnení materiálnych základov skúsenosti.

(1.1) Po prvé vo formálnej štruktúre dôkazu existencie éteru (ktorý odhaľuje analógiu s ontologickým dôkazom z predkritických spisov). (1.2) Po druhé vo funkcii éteru, ktorému ostáva pridelená analogická funkcia ako transcendentálnemu ideálu.²

(2) V posledných poznámkach (*Convolut VII a I*) Kant rovnako považuje problémy praktickej filozofie za doplnok špekulatívnych úvah; javí sa potreba spojitosti teoretického rozumu (svet) a rozumu praktického (Boh), a teda novej verzie názvu diela (napr. *Najvyšší bod transcendentálnej filozofie [nachádzajúci sa] v systéme ideí: Boh, svet a človek vo svete obmedzujúci seba samého prostredníctvom zákonov povinnosti*).

Kant sa po prvé (2.1) snaží vybudovať kompletný, celostný náčrt filozofie, ktorý by zahŕňal rovnako teoretické intelektuálne poznanie, ako aj sféru praktického rozumu, a takto by zodpovedal otázku o možnosti zjednotenia oboch sfér. Na to

¹ Adickes, E.: *Opus postumum*. Berlin, 1920.; Lehmann, G.: *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilkraft*. Berlin, 1939; Tuschling, B.: *Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants Opus postumum*. Berlin–New York, 1971.; Gloy, K.: *Die Kantische Theorie der Naturwissenschaft. Eine Strukturanalyse ihrer Möglichkeit, ihres Umfangs und ihrer Grenzen*. Berlin–New York, 1976.; Mathieu, V.: *Kants Opus postumum*. Frankfurt am Main, 1989.; *Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants*. hrsg. von Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt am Main, 1991.; Friedman, M.: *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge–London, 1992.; Förster, E.: *Kant's Final Synthesis. An Essay on the Opus postumum*. Cambridge–London, 2000; Basile, G. P.: *Kants Opus postumum und seine Rezeption*. Berlin, 2013.

² Förster, E.: *Kant's Final Synthesis. An Essay on the Opus postumum*. Harvard University Press: Cambridge, 2000, s. 80 a n.

slúžia úvahy o téme systému ideí: sveta, Boha a človeka ako prostriedku (*copula*). Po druhé (2.2) úvahy o téme Boha (ako morálneho extrému) sú radikalizáciou Kantovho stanoviska reprezentovaného v spisoch z praktickej filozofie z 90-tych rokov (*Náboženstvo v hraniciach číreho rozumu* aj *Spor fakúlt*).

Tento článok sa bude týkať iba dvoch posledných otázok.

Boh v systéme ideí *Opus postumum*

Na čom sa zakladá zásadná inovácia idey Boha, ktorú prezentoval Kant v *Opus postumum*, v porovnaní so spismi z 90-tych rokov? Kant, samozrejme, stále používa pojmy Boha a sveta v zmysle transcendentálnych ideí, ale opakovane zdôraznil, že označujú rovnako kvintesenciu všetkých možných predmetov vôbec: „Boh i svet zahrňajú celosť existencie [*das All des Daseyns*]“ [XXII 124]³; „Celok [*All*] bytia vôbec (*universum*) je Bohom i svetom. Nie sú predmetmi možnej skúsenosti, ale ideami“ [XXI 43]; „Boh a svet. Univerzum existencií [*Wesen*]“ [XXI 9]; Neexistujú ani Bohovia ani svety, ale celok [*All*] bytia vôbec je Bohom a svetom.“ [XXI 144].

Je možné povedať, že pojmy „Boha“ a „sveta“ opisujú všetko, čo môže byť buď predmetom skúsenosti (dané), alebo môže byť objektom, ktorý je možné iba myslieť (možné): „Zmyslová jednota v priestore – korešponduje s inteligibilnou (*omnipraesentia*) *virtualis*, nie *localis*“ [XXII 125]; „Svet je podstatou [*Inbegriff*] všetkých zmyslových bytostí: Boh je rozumnou bytosťou – Každé z týchto dvoch je jednotou svojho druhu“ [XXII 49]. Pojmy „Boha“ a „sveta“ tak opisujú dva od seba odlišné poriadky a rovnako znamenajú rozdielne princípy vytvárania systematickej jednoty vo vnútri oboch týchto poriadkov: „Je možné myslieť si dva aktívne základné princípy [*Prinzipien*], ktoré by mohli ostať myslené ako príčiny týchto javov: Boha i svet“ [XXII 54].

Takto chápaným ideám Boha a sveta zodpovedajú dve „oblasti“, ktoré je možné rovnako charakterizovať za pomoci iných, analogických párov pojmov používaných u Kanta; sloboda – príroda, noumená – javy, intelligibilia – sensibilia, alebo i alegorické určenia, ktoré Kant priamo vo svojich spisoch nepoužíva: nebo – zem, a pod.

Opis ideí „Boha“ i „sveta“, ktorý je v *zbierke VII*, v *zbierke I* (ako aj v neskorších poznámkach), je doplnený o ideu „človeka“. „Boh“ a „svet“ ako idey rozumu sú hraničnými pojmami („Boh a svet sú obe maximá“ [XXII 54]). Idey sveta a Boha opisujú navzájom odlišné „oblasti“ systematickej jednoty založené na navzájom sa líšiacich najvyšších princípoch. Kým pojem „sveta“ opisuje dynamickú jednotu

³ Všetky spisy Kanta citujem podľa vydania Pruskej akadémie vied. Zadávam len číslo zbierky (rímska číslica) a číslo strany (arabská číslica).

prírody ako systém javov („je bytím vecí, v prípade, že je určené všeobecnými zákonmi“ [IV 294]), a tak je „hviezdnatým neбом“ [V 161], druhý – podľa analógie – pojem „Boha“ označuje rovnako špecifickú „oblasť“ podliehajúcu konkrétnemu „princípu“ ustanovenia systematickej jednoty. V tomto prípade pole realizácie slobody (je „neempirickým“ korelátom, ako zdôrazňuje Kant [XXII 60]), v tomto zmysle by bolo možné danú „oblasť“ nazvať neбом v alegorickom morálno-náboženskom zmysle⁴. „Boh“ teda predstavuje „oblasť“ konkrétnej reality zakladajúcej sa na záväzku a slobode, a nie na konečnosti a náhode, je systematickou jednotou určenou morálnym zákonom a jeho najvyšší princíp: kategorický imperatív.

Medzi extrémami – „Bohom“ a „svetom“ – sa rozkladá nielen celok všetkých daných a všetkých myslených objektov, ale rovnako „oblasť“, v ktorej sa realizuje „existencia“ človeka. **Z tohto dôvodu uvažujem, že výpovede filozofa dávajúce Boha a praktický rozum na rovnakú úroveň môžu byť odčítané doslovne**, že nie sú ani iba alegóriou, ani iba podkladom pre zákony a praktický rozum v židovsko-kresťanskej tradícii osobného Boha. Obsahujú skôr celkom novú definíciu Boha, ktorý „sa konštituuje“, zatiaľ čo sa uskutočňuje morálne konanie človeka, a teda konanie, ktoré sa deje „v“ človeku (skrz človeka), vychádzajúce z úcty k zákonu: „Pojem Boha nie je pojmom technicko-praktickým, ale morálno-praktickým, tzn. predstavuje kategorický imperatív, ktorý je podstatou [Inbegriff] (complexus) všetkých ľudských záväzkov a k o božských príkazov“ [XXII 53]. „Boh“ v človeku je vlastne tou „podstatou“ všetkých ľudských záväzkov. Takto chápaný človek je treťou ideou, je ideálom skutočného spojenia poriadku „sveta“ a „božského“ poriadku ako zmyslová bytosť (čím je koniec-koncov javom vo svete), ale rovnako noumenálna (slobodná) bytosť.

Samotná koncepcia „rovnosti“ Boha a človeka (ktorej jedným z teologicko-náboženských variantov je kresťanská dogma o inkarnácii Boha v človeku; *Deus in nobis*) sa prejavila už v ideáli ľudstva v *Náboženstve v hraniciach číreho rozumu*. Kant sa vo svojej práci z rokov 1793 – 1794 vyhýba jednoznačne bezprostrednej referencii na Ježiša (sotva dvakrát použil kráľovský titul „Kristus“), častejšie používa opisné frázy („Syn Boží“, „Syn človeka“) alebo zavedené popisy s jednoznačne morálnym zafarbením („ideál bohumilej ľudskosti“, „zosobnenie idey princípu dobra“, „ideál mravnej dokonalosti“). Niet pochyb, že sa Kant vedome vyhýba historickému (zmyslovo-svetovému) aspektu Ježiša, jeho

⁴ Stotožniť sa s miestom Boha, alebo dokonca so samotným Bohom. Filozofický pojem éteru je od staroveku chápaný ako označenie najvyššej sféry neba ako sídla božstva. V tomto zmysle používali termín αἰθήρ, rovnako Platón, ako aj Homér, Hesiodos a Anaxagoras. Aristoteles chápal éter ako piaty živý (špeciálnu substanciu neskôr známu pod latinským termínom: *quinta essentia*, stavebný kameň nebeského sveta. Porovnaj: Arystoteles: *O šwiecie*, 392a a Platón: *Kratylos*, 397c, 410b. Je možné, že Kant vzal do úvahy tento fakt, formulujúc analógiu medzi ideou Boha a chápaním éteru.

cieľom je skôr interpretácia dogmatickej idey „Syna Božieho“ ako ideálu ľudstva (*Menschheit*), toho, čo v *Opus postumum* opisuje ako: „človek, to je ten ideál, pravzor, *prototyp* zlučiteľný s povinnosťou človeka“ [XXI 40].

Zatiaľ čo v *Náboženstve v hraniciach číreho rozumu* vnímal Kant realizáciu tohto ideálu ako výlučne možnú iba v spoločnosti, ktorého zákonodarcom je Boh, v *Opus postumum* uvažuje nad zrealizovaním tohto ideálu iba z individuálnej perspektívy. Zatiaľ čo v *Náboženstve v hraniciach číreho rozumu* bol Boh-človek predstavený ako „vonkajší“ vzor morálneho pokroku, v *Opus postumum* sa stal výlučne zvnútorneným „bohóm vo mne“ (*Deus in nobis*), ktorého „sa nepatrí si predstaviť ako substanciu mimo mňa, ale ako najvyšší morálny princíp vo mne“ [XXI 144]. Tento zvnútornený morálny princíp je morálnym zákonom, kategorickým imperatívom, „hlasom Božím“, ktorého príkazy znejú so silou nevyvrátiteľnej autority: „pojmem takejto existencie nie je pojmom substancie, t. j. veci, ktorá existuje nezávisle od môjho myslenia, ale je to idea (stvorená nami samými), myslená vec, *ens rationis* rozumu konštruujúceho seba samého v myslenú vec“ [XXI 27]. Zo skutočnosti, že je „Boh“ iba *ens rationis*, nevyplýva, že táto idea je akýmkoľvek výtvorom predstáv, fikciou pozbavenou reálnosti: „Boh nie je výmyslom (ľubovoľne vytvoreným pojmom, *conceptus factituis*), ale [pojmom] nevyhnutne daným (*datus*) rozumu“ [XXI 63]. Idea tohto pojmu nie je otázkou výberu, ale dôsledkom samotnej rozumnosti („Rozum sám seba nevyhnutne vytvára objekty. Preto všetko, čo myslí, obsahuje Boha“ [XXI 83]).

Otázka po reálnosti nevyhnutnej idey Boha dostáva kladnú odpoveď iba na základe praktického rozumu. Boh, o akom sa tu hovorí, je základom, vrcholom i princípom morálneho poriadku, je „maximum“ toho, čo sa skôr nazývalo „poľom“ alebo „oblasťou“ morálneho pokroku: „Boh nie je s u b s t a n c i o u n a c h á d z a j ú c o u s a m i m o m ň a, ale jednoducho morálnym vzťahom vo mne“ [XXI 149]. Samozrejme teoretická nemožnosť sformulovania špekulatívneho dôkazu existencie transcendentálnej substancie osobného Boha (od *Kritiky čistého rozumu*) nie je pre Kanta dôvodom na odmietnutie možnosti existencie takejto bytosti, avšak znamená to, že istota existencie „Boha“ sa musí založiť na celkom inom základe, na „faktickom“ základe kategorického imperatívu. „Boh nie je existenciou mimo mňa, ale jednoducho je myslený vo mne [...] Boh je morálno-praktickým rozumom, dávajúcim samému sebe zákony [...] – Preto [je] iba jeden Boh v o m n e, m i m o m ň a i n a d o m n o u“ [XXI 145].

Kant vzťah medzi človekom a Bohom opisuje dvoma spôsobmi, buď predstavujúc Boha ako zvnútornenú ideu morálneho zákona, *Deus in nobis* („Boh vo mne“), alebo ako „oblasť“ realizácie morálneho zákona („Boh mimo mňa“/ „nado mnou“). V prvom prípade je Boh zákonodarcom i sudcom, vnútorným

hlasom, maximou zákona, imperatívom povinnosti, zatiaľ čo v druhom prípade je „morálnym vzťahom“, je „priestorom“, v ktorom sa realizuje ideál „bohumilého ľudstva“: „V nej, v idei Boha ako morálnej existencii, fungujeme a sme; **podnecovaní** poznaním našich záväzkov ako božských príkazov“ [XXII 118], píše Kant v *zbierke VII*. Samozrejme „v“ („v idei Boha“) neznamená žiaden priestorový vzťah, rovnako nie v tom zmysle, v akom by si toto „v“ bolo možné predstaviť, keby bol Boh chápaný panteistickým spôsobom.

Ako je známe, konečnou silou determinujúcou konanie neživej matérie je aktivita transcendentálneho éteru, konečný zdroj „pohybu“ morálnej bytosti je obsiahnutý v „sebaopovzbušení“ predstavením morálneho zákona⁵: „Pojem Boha je ideou morálnej bytosti, ktorá ako taká poveruje k súdeniu. Nie je to hypotetická vec, ale sám čistý praktický rozum vo svojej osobitosti a so svojimi silami hýbajúcimi zmyslovými bytosťami a ich silami.“ [XXII 118]; „Morál[no-]praktický rozum je jednou zo síl uchvacujúcich prírodu a všetky objekty zmyslov. To vytvára špecifické pole: pre idey.“ [XXII 105].

Deus in nobis

Radikálne tézy stanovené v *Opus postumum* nestoja v opozícii k názorom Kanta vypovedaným v skorších spisoch, nestanovujú ani žiaden radikálny rozchod s tézami kritickej filozofie. Sú ich radikalizáciou, čo znamená, že v inej, vcelku miernejšej forme boli filozofom stanovené už skôr. Napríklad spôsob, akým sa Kant vzťahuje na osobu Ježiša v *Základoch metafyziky mravov*, je nepochybne anticipáciou neskoršej idey *Deus in nobis*: „Predtým ako svätého z Evanjelia uznáme svätým, musíme ho najprv porovnať s vlastnou ideou morálnej dokonalosti [*Sittlichen Vollkommenheit*]. On sám tiež hovorí o sebe: prečo ma (ktorého vidíte) voláte dobrým? Nikto nie je dobrý (nikto nie je pravzorom dobra) okrem jediného Boha (ktorého nevidíte). Odkiaľ však máme pojem Boha ako najvyššieho dobra? Práve z idey morálnej dokonalosti [*sittlicher Vollkommenheit*], ktorú vytvára rozum *a priori* a ktorá sa neoddeliteľne spája s pojmom vôle“ [IV 408 – 409]. Kant sa tu vzťahuje na novozákonné podobenstvo o bohatom mládencovi (Lk 18, 19; Mk 10, 18; por. Mt 19, 17), ale modifikuje pôvodný text, pridávajúc komentáre prostredníctvom vsuviek. V tomto prípade sa podstatným cieľom Kanta stáva kritika empirického základu morálnosti, založeného na osobnom príklade morálne „dokonalého“ človeka („svätom... ktorého vidíte“). Kant tvrdí, že neexistujú také príklady („nikto nie je pravzorom dobra“), neexistuje taký empirický príklad morálnej svätosti. Jediným „pravzorom“ je Boh, „ktorého nevidíte“. **Kant tu uskutočňuje konfrontáciu dvoch spôsobov**

⁵ Por. *Základy metafyziky mravov*.

chápania božskosti (svätosti): tej, ktorú „vidíte“ (človek-syn), a tej, ktorú „nevidíte“ (Boh-otec). Tá, ktorú nevidíte, „Boh“, je ďalej predstavená ako „idea“ (morálnej dokonalosti), ktorú „vytvára rozum *a priori*“, a tak je bezprostredne sa odhaľujúcim zákonom v kategorickom imperatíve. **Preto sa zdá, že už v roku 1785 Kant disponoval všetkými elementmi nevyhnutnými na vybudovanie koncepcie *Deus in nobis*.** Druhý krok v tomto smere sa uskutočnil v *Náboženstve v hraniciach číreho rozumu* a v *Spore fakúlt*. Obráťme pozornosť na jeden aspekt, a síce na ideu *Deus in nobis* pri chápaní morálnej sebahodnoty človeka.

„Náboženstvo je skryté vnútri a ide v ňom o morálnu dispozíciu“ [VI 108], jeho objektom je Boh, „ktorého nevidíte“ – v súlade s úvahami rozvrhnutými v *Opus Postumum* – praktický rozum. Znamená to, že „svätým [...], ktorého nevidíte“ [IV 408], je morálny zákon prehovárajúci nie nezvučným hlasom z viditeľného neba (dekalóg), ale vnútorným príkazom kategorického imperatívu. Interpretácia opozície čistého rozumového náboženstva a cirkevnej viery (založenej na zjavení) nadobudla charakter konfrontácie vonkajškovosti a zvnútorňovania, teda toho, čo „vidíte“, a toho, čo „nevidíte“, už v *Náboženstve v hraniciach číreho rozumu* [VI 12]. Táto opozícia nachádza svoj náprotivok vo všetkých aspektoch Kantovej interpretácie náboženstva, rovnako je na ňom založená interpretácia Biblie a zahŕňa splnenie postulátu pochopiť Písmo „jedine v morálnom zmysle“ (ako vnútornú „užšiu oblasť“ [VI 12]), a nie v doslovnom zmysle (ako vonkajšiu „ďalšiu oblasť viery“ [tamže]). Morálno-alegorická interpretácia biblického textu má vždy prednosť pred doslovnou interpretáciou, aj keď sa ukazuje ako vynútená [VI 109–110]⁶. „Vynútený“ charakter interpretácie Biblie sa nespolieha na to, že Kant „vyvodí“ z Písma skrytý zmysel, ale jednoducho na to, že „vloží“ morálny zmysel tam, kde chýba. Biblickému textu sa tak pridáva morálny zmysel. Postup Kanta by sa nemal považovať za úmyselnú dezinterpretáciu, aj keď je pravda, že nerešpektuje žiadne filologické kritériá interpretácie textu a Biblia sa používa inštrumentálnym spôsobom⁷. Kantova interpretácia biblického textu je v tomto zmysle dôsledným uplatnením idey kopernikovského „obratu“ na základe biblickej alegórie: „všetky p r i n c í p y interpretácie, bez ohľadu na to, či sa týkajú historickej alebo gramaticko-historickej interpretácie, sú vždy povinne diktované rozumom, zvlášť tu, kde ide o to, čo zo Svätého Písma je možné uplatniť v n á b o ž e n s t v e (a čo môže byť iba predmetom rozumu)“ [VII 38]. Morálny

⁶ Písal som o tom obsirnejšie v: *Ofiarowanie Izaaka w interpretacji Kanta i Kierkegaarda*, [v:] *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*. red. K. Śnieżyński, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, Poznań 2004, s. 353–367; *Immanuela Kanta wykładnia tekstu Biblii*. In „*Filo-Sofija*”, 6, 2006, s. 59–70; *Filozofia religii Immanuela Kanta*. Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń, 2008, s. 279 a n.

⁷ Por. Stangneth, B.: *Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«*. Würzburg, 2000, s. 239 a n.

(„vnútorný“) zmysel textu „akoby človek vkladal do Písma“ [VII 37], pretože ho nie je možné vziať zo žiadneho empirického príkladu („ktorý vidíte“), ale iba zo samotného rozumu („ktorý nevidíte“).

Do predstáv prehovára obzvlášť obsah poznámok, ktorými Kant doplnil druhé vydanie *Náboženstva v hraniciach číreho rozumu*. Prvá z nich je príkladom interpretácie typickej pre perspektívu čistého rozumového náboženstva. Na základe čistej morálnej filozofie sa nedajú doslovne akceptovať slová Žalmu 59 povzbudzujúce k pomste na nepriateľoch [Ps 59, 11 – 16], preto ich Kant navrhuje čítať alegoricky, teda takým spôsobom, aby ich význam súhlasil s morálnymi princípmi. V tomto prípade to znamená, že nejde o žiadnych fyzických nepriateľov, ale o symbol toho, čo nás ničí zvnútra, teda o neviditeľného nepriateľa, a teda o zlé sklony, pri ktorých si musíme želať, aby v nás boli celkom zničené [VI 110, poznámka].

Druhý príklad, založený na starozákonnom príbehu o Izákovej obeti, je oveľa významnejší. Nielenže je názorným príkladom morálnej alegórie textu, ale **je svedectvom radikalizovania pohľadov Kanta v tejto otázke**. Na správne zinterpretovanie Kantových úvah je potrebné zostaviť zodpovedajúce fragmenty *Náboženstva v hraniciach číreho rozumu* a *Sporu fakúlt*.⁸ Bettina Stangneth správne poukázala, že sa Kantovo stanovisko k téme spôsobu interpretácie biblického textu zintenzívnilo medzi rokmi 1792 a 1798.⁹ Významná zmena sa však nedotkla iba náčrtu a spôsobu pochopenia interpretácie biblického textu, oveľa vážnejší bol jej výsledok. **Domnievam sa, že tento proces sa úplne neukončil na stránkach *Náboženstva v hraniciach číreho rozumu* a *Sporu fakúlt*, ale jeho pokračovanie je očividné v *Opus postumum***. Pozornosť týkajúca sa starozákonného príbehu o Izákovej obeti sa v *Sporu fakúlt* javí ako doplnok Kantovej výpovede k téme možnosti zjavenia: „Ak by Boh skutočne prehovoril k človeku, ten by potom nikdy nemohol v e d i e ť, že to je vlastne Boh, kto k nemu hovorí. Je celkom nemožné, aby človek s pomocou svojich zmyslov mohol dosiahnuť nekonečnosť, odlíšiť to od toho, čo je zmyslové, a takto to r o z p o z n a ť. – Ale o tom, že ten, či hlas, ako sa mu zdá, že počuje, nemôže byť Bohom, sa môže presvedčiť v niektorých prípadoch, lebo ak to, čo je prikázané, je v rozpore s morálnym zákonom, nezdalo by sa človeku zjavenie tohto hlasu také majestátne, a ak sa mu ono nezdá ako prekračujúce prírodu, musí ho človek uznať za ilúziu“ [VII 63]. Disponujeme jedine negatívnym kritériom umožňujúcim – ak je možné použiť formulu Poppera – falzifikáciu toho, čo predstiera ono bezzákonné zjavenie. Kritérium toho poskytuje konfrontácia s morálnym zákonom: „Boh

⁸ Por. Kupś, T.: *Ofiarowanie Izaaka w interpretacji Kanta i Kierkegaarda*, s. 360 a n.

⁹ Stangneth, B.: *Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«*, s. 239 a n.

v nás je sám interpretátorom, pretože nemôžeme rozumieť nikomu inému ako tomu, kto k nám prehovára prostredníctvom nášho vlastného intelektu a rozumu. A preto božskosť nám zverenej vedy môže byť uznaná iba skrz pojmy nášho rozumu do tej miery, do akej sú ony čisto morálne a preto neomylné“ [VII 48]. Príklad uplatnenia tohto kritéria Kant nachádza v biblickom príbehu rozvinutom Wielandom¹⁰, na ktorý sa odvoláva v nedoslovnom citáte: „»To, že nie som povinný zabiť môjho dobrého syna, je isté; ale že ty, ktorý sa mi zdáš skrz zjavenie ako Boh, si Bohom, to si nie som istý a ani byť nemôžem«, ani keby sa tvoj hlas rozliehal z (viditeľného) neba“ [VII 63, poznámka]. Tento príklad potvrdzuje, že Kant uskutočňuje na úrovni interpretácie textu rozlíšenie dvoch poriadkov – je to možné vztiahnuť na koniec *Kritiky praktického rozumu* – „hviezdnateho neba“ a „morálneho zákona“. V *Otčenáši (Pater noster)* vyjadrená referencia k Otcovi „qui es in caelis“ je zastúpená vnútorným náboženstvom vôbec „Deus in nobis“¹¹. Odmietnutie možnosti uznania božského zjavenia na úrovni javov („hlas [...] z (viditeľného) neba“) je dôsledkom kritiky ohraničených poznávacích možností ľudského intelektu. Koniec-koncov si nikdy „nie som istý a ani si istý nemôžem byť“, či akýkoľvek jav (vonkajšia skúsenosť) je Bohom. Zatiaľ je však isté to, že nesmiem zabiť „môjho dobrého syna“. Vnútorný verdikt praktického rozumu je bezchybný (hlas Boha). Analogický názor vyslovuje Kant v *Opus postumum*: „Pokiaľ ide o to, že existencia majúca moc nad svetom naozaj nevydala ani príkaz, ani zákaz ľuďom, a aj keby sa to stalo, tak ľudia, pre ktorých boli vydané, by nemohli ten hlas počuť a presvedčiť sa o jeho pravdivosti, avšak neexistuje pochybnosť a neostáva nič iné ako poznanie našich záväzkov *i n s t a r* Božích príkazov, ktoré ani pri nevyhnutnej neznalosti ich ohlasu nestrácajú na svojej autorite. – Morálny imperatív môže byť preto považovaný za Boží hlas“ [XXII 64, ľavá marginália]. Autorita morálneho zákona, o ktorej Kant písal v *Spore fakúlt* („že nie som povinný zabiť svojho dobrého syna je isté“), tu bola priamo pomenovaná a je ňou „kategorický imperatív povinnosti“, ktorý „znie železným hlasom pomedzi vábenie sirén zmyslových dôvodov a strach zapríčinený hrozbami“ [XXII 117]. Kant aj naďalej spochybňoval možnosť akéhokoľvek „vonkajšieho“ zjavenia („Boh nie je bytím, ktoré sa dá vnímať ľudskými zmyslami. – Preto neexistuje žiaden znak, skrz ktorý by bolo možné uznať, že nejaká existencia ako jav je Bohom“ [XXI 142]), ale jednoznačne sa potvrdilo, že autentické zjavenie božskosti sa uskutočňuje iba v samotnom praktickom rozume: „Nie je možné sa pýtať: či existuje Boh v prírode (ako keby bol dušou sveta), pretože je to protichodný pojem; ale Boh sa odhaľuje v morálno-praktickom rozume a kategorickom imperatíve“ [XXI

¹⁰ Kupś, T.: *Ofiarowanie Izaaka w interpretacji Kanta i Kierkegaarda*, s. 359.

¹¹ Kant odmieta modlitbu, účasť na bohoslužbách a sviatostiach ako „vonkajšie“ dôkazy dohodnutia si lásky Boha iným ako čisto morálnym spôsobom [VI 192 a nasledujúce, zvlášť VI 194–198].

92]. Jediný „hlas“, ktorý je zjavením autentickej božskosti, zaznieva iba vnútorne („Dráždivé výčitky svedomia [človeka] sú hlasom Boha v praktickom rozume“ [XXI 149]). Táto vnútorná skúsenosť „závislosti“ od sily reprezentovanej kategorickým imperatívom je bezprostredným „dôkazom“ jedinej pravej božskosti: „Tvrdenie: ‚je Boh‘ je jednoducho subjektívnym princípom myslenia, a síce základom pojmu, za pomoci ktorého sa konštituuje niečo prvé, jediné, ohromujúce v charaktere objektu ako i najvyššieho predmetu úcty a poslušnosti. – Niečo, čo je prezentované ako jediný, vševediaci, všemocný a najsvätejší, a teda ako prehovárajúci bezprostredne v našich srdciach [Herzenskundiger]“ [XXI 147]. Reiner Wimmer práve v identifikácii hlasu svedomia s „hlasom“ Boha vidí poslednú etapu antropologizácie náboženstva vo filozofii Kanta.¹²

Preklad: Kristián Stacho

Zhrnutie

Idea Boha v diele *Opus postumum*

V diele *Opus postumum* (v neskorých poznámkach filozofa, ktoré boli zhromaždené v prvom a siedmom konvolúte) je obsiahnuté pôvodné pokračovanie teológie-filozofie. Kantove názory, ktoré sú prezentované v týchto neskorých rukopisoch, sa odlišujú na pozadí skorších verzií náboženskej filozofie (ktoré boli rozvinuté napr. v dielach *Kritika praktického rozumu* a *Náboženstvo v medziach číreho rozumu*) v radikálnejšom ponímaní idey Boha, v „zániku“ alebo dokonca odmietnutí tradičnej predstavy Boha. Taktiež význam a úloha morálky vedie v Kantovom *Opus postumum* vo filozofickom koncepte náboženstva k istému extrému. Úvahy Kanta v *Opus postumum* síce vynechávajú otázku náboženstva, sú súčasťou metafyzicko-epistemologickej analýzy (Adickes), ale na druhej strane sa koncentrujú na praktický aspekt idey Boha, ktorý bol už skôr prezentovaný v kantovskej etike-teológii.

Kľúčové slová: Kant, Boh, filozofia náboženstva, *Opus postumum*, *Deus in Nobis*

Zusammenfassung

Die Idee Gottes in *Opus postumum*

In *Opus postumum* (in den späten Notizen des Philosophen, welche in Convolut VII und Convolut I gesammelt worden sind) ist die originelle Fortsetzung der Theologie-Philosophie enthalten. Die Ansichten Kants, welche in diesen späten Manuskripten

¹² Wimmer, R.: *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin/New York, 1990, s. 250.

präsentiert werden, unterscheiden sich im Hintergrund der früheren Versionen der Religionsphilosophie (welche z.B. in der *Kritik der praktischen Vernunft* und in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* entwickelt wurde) durch eine radikalere Auffassung der Idee Gottes, der „Auflösung“ oder sogar die Ablehnung des traditionellen Begriffs Gottes. Auch die Bedeutung und die Rolle der Moral werden in dem philosophischen Konzept der Religion von Kant in *Opus postumum* zu einem gewissen Extremum geführt. Die Erwägungen Kants in *Opus postumum* überspringen zwar die Frage der Religion, sie sind ein Teil der „metaphysisch-erkenntnistheoretischen“ Analyse (Adickes), jedoch – andererseits – konzentrieren sie sich auf den praktischen Aspekt der Idee Gottes, welcher schon früher in der kantischen Äthik-Theologie präsentiert worden ist.

Schlüsselwörter: Kant, der Gott, die Philosophie der Religion, *Opus postumum*, *Deus in Nobis*

Summary

The Idea of God in the Work *Opus Postumum*

The work of *Opus postumum* (esp. the late notes of the philosopher, which have been collected in the first and the seventh convolution) contains the original sequel of the theology-philosophy. Kant's opinions presented in these late manuscripts differ on the background of earlier versions of religious philosophy (developed e.g. in works such as *Critique of Practical Reason* or *Religion within the Boundaries of Mere Reason*) in the radical sense of the idea of God, in the “disappearance” or even rejection of the traditional idea of God. Similarly, the importance and role of the morality in Kant's *Opus postumum* leads in the philosophical concept of religion to a certain extreme. Although Kant's reflections in *Opus postumum* do omit the question of religion and are a part of the metaphysical-epistemological analysis (Adickes), they also concentrate on the practical aspects of the idea of God which was previously presented in Kantian ethics-theology.

Keywords: Kant, God, philosophy of religion, *Opus postumum*, *Deus in Nobis*

Dr hab. Tomasz Kupś, prof. UMK

Instytut Filozofii UMK

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Toruń, Polska

kups@umk.pl

... denn eine Religion, die der Vernunft unbedenklich
den Krieg ankündigt, wird es auf Dauer
gegen sie nicht aushalten (RGV, AA 06: 10)

I. Einleitung: Gibt es überhaupt eine islamische Aufklärung?

Ich fasse hier thesenartig Ergebnisse von früheren Aufsätzen zusammen.¹ Meine erste These lautet: Aufklärung kann einerseits als historische Epoche verstanden werden, andererseits auch transkulturell als Vollzug des kritischen Selbstdenkens gefasst werden. Bereits Kant implizierte, dass das 18. Jahrhundert nicht als das einzige Jahrhundert der Aufklärung gelten solle, sondern als *ein* Zeitalter der Aufklärung unter möglichen anderen (vgl. WA, AA 08: 40). Heute wird manchmal nicht zwischen der historischen und transkulturellen Dimension unterschieden oder sogar behauptet, nur Europa sei jemals „durch den Prozess der Aufklärung“ gegangen.² Diese Verzerrungen sind in Frage zu stellen: Es ist sinnvoll, mit Kant

¹ Siehe vom Verfasser: Die Denkungsart des Friedens. Ein vergessenes Erbe der Aufklärung. In: G. Schweiger und C. Sedmak (Hrsg.): *Friede. Vom Wert der Koexistenz*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (in Vorbereitung, 2016) sowie: Auf der Suche nach der eingeschränkten Denkungsart. In: J. Heiser und T. Prieler (Hrsg.): *Die erweiterte Denkungsart. Pädagogische, gesellschaftspolitische und interkulturelle Konsequenzen der Gemeinsinnsmaxime*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2016.

² Symptomatisch dafür scheint mir etwa H. Schmidt, Sind die Türken Europäer? Nein, sie passen nicht dazu. In: C. Leggewie (Hrsg.): *Die Türkei und Europa. Die Positionen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, pp. 162-66, hier p. 162. Einführend in die Thematik siehe J. Schmidt (Hrsg.): *What is Enlightenment? Eighteenth Century Answers and Twentieth Century Questions*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996, J. Schmidt: Misunderstanding the Question: "What is Enlightenment?" Venturi, Habermas, and Foucault. In: *History of European Ideas*, 37, 1 (2011), pp. 43-52 und H. Klemme (Hrsg.): *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin und New York: de Gruyter, 2009.

und anderen Aufklärern anzunehmen, dass es noch andere Epochen gegeben hat, gibt oder geben kann, in denen eine größere Anzahl von Menschen den Prozess beginnt, sich selbst aufzuklären. Das Kennzeichen dieses Prozesses ist es, dass die drei Maximen des „gemeinen“, das heißt des gewöhnlichen und allgemeinen Menschenverstandes zumindest in Ansätzen praktiziert werden. In diesen Maximen besteht das normative Ideal der vorurteilsfreien, der erweiterten und der konsequenten Denkungsart. Die vorurteilsfreie Denkungsart besteht in der Bereitschaft, jederzeit selbst zu denken (das Motto der Aufklärung), die konsequente Denkungsart in der Fähigkeit, widerspruchsfrei bzw. „mit sich selbst einstimmig“ zu denken (KU, AA 05: 294). Die erweiterte Denkungsart ist bei Kant der epistemologische oder kognitive Kosmopolitismus des so genannten Weltbürgers, der versucht, den „logischen Egoismus“ (Logik, AA 09: 80) zu transzendieren und die Perspektive von Adam Smiths „Impartial Spectator“ einzunehmen.³

Meine zweite These lautet: eine islamische Aufklärung ist schon längst im Gang, zusammengefasst unter verschiedenen Begriffen wie „Reformbewegungen im Islam“ oder „liberale Bewegungen im Islam“. Belege dafür sind etwa die Initiative „A common word“ seit dem Oktober 2007, die Publikationen von Rechtsgelehrten, Philosophen, Menschenrechtsaktivistinnen oder Theologen wie Abdullahi Ahmed An-Na'im, Mohammed Schabestari, Abdolkarim Soroush, Nadia Yassine, Jamal Al-Suwaidi oder Nurcholish Madjid und schließlich einschlägige Monographien wie jene von Amirpur und Ammann über einen „Islam am Wendepunkt“. Schabestari und Soroush verwenden übrigens selbst den Begriff der „islamischen Aufklärung.“⁴ Amirpur und Ammann teilen in liberale,

³ Siehe unter anderem J. C. Heiser: *Interkulturelles Lernen. Eine pädagogische Grundlegung*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013 und meine eigene Arbeit *Kant's Embedded Cosmopolitanism: History, Philosophy and Education for World Citizens*, Kantstudien-Ergänzungshefte Bd. 183, Berlin, Boston: de Gruyter, 2015.

⁴ *A Common Word between Us and You. 5-Year Anniversary Edition (2012)*, MABDA English Monograph Series no. 20, Amman: The Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought sowie <http://www.acommonword.com/category/new-fruits/publications/>, abgerufen am 12. 4. 2015. An neueren Monographien siehe etwa: K. Amirpur und L. Ammann (Hrsg.): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2006, C. Bennett: *Muslims and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates*, London and New York: Continuum, 2005, K. Dalacoura: *Islam, Liberalism and Human Rights. Implications for International Relations*, Third Edition, London: Tauris, 2007, N. Hashemi: *Islam, Secularism, and Liberal Democracy. Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*, Oxford: Oxford University Press, 2009, G. Hendrich: *Islam und Aufklärung: der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, F. Jahanbakhsh: *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953-2000). From Bāzargān to Soroush*, Leiden et al: Brill, 2001, M. K. Masud, A. Salvatore und M. van Bruinessen: *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009 und O. Roy: *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*,

konservative und radikale Reformen ein, Nader Hashemi spricht von „Muslim democrats“, Al-Suwaidi von „innovative reformists“⁵, und andere beziehen sich auf den „Islamic Modernism“, der als Bestreben definiert wird, die Moderne und den Islam miteinander zu verbinden, die als miteinander kompatibel gesehen werden und wo „a new Islamic theology is required in order to justify this compatibility“.⁶ Entscheidend sind hier nicht Etiketten, sondern die Sache um die es geht, nämlich der Prozess der Aufklärung als Versuch des Selberdenkens im engeren Sinn, als Kultivierung der vorurteilsfreien, der erweiterten und der konsequenten Denkungsart.

Meine zweite These, dass eine islamische Aufklärung schon längst im Gang sei, hat mehrere Implikationen. Es gibt nicht *den einen* Islam (insofern ist auch der Titel meines Aufsatzes unpräzise), sondern eine „multiplicity of voices.“⁷ Ein Essentialismus bezüglich islamischer Texte, Traditionen und Gruppierungen sollte unbedingt in Frage gestellt werden, ebenso die These eines „Islamischen Exzeptionalismus“, derzufolge „Muslims societies are uniquely resistant to secularism and liberal democracy due to an inner antimodern, religiocultural dynamic that has few parallels with other religious traditions or civilizations“.⁸ Besonders faszinierend ist das Phänomen, wie im Iran die europäische Philosophie rezipiert wird, etwa von Mohammed Schabestari (geboren 1936), der im Anschluss an Kant die moralische und innere Freiheit als Voraussetzung für die bewusste Entscheidung für den Glauben ansieht.⁹

II. Ed Husain: vom radikalen Islamismus zur spirituellen Religiosität

Ich beschränke mich hier auf Beispiele von Moslems und Muslimas, deren intellektuelle, moralische und persönliche Entwicklung als Prozess der Aufklärung im Sinne des Selberdenkens, der Kultivierung der erweiterten und konsequenten

München: Pantheon, 2006. Mittlerweile gibt es auch einen Wikipedia-Eintrag im Deutschen: https://de.wikipedia.org/wiki/Liberale_Bewegungen_im_Islam, abgerufen am 21. 11. 2015.

⁵ Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*, p. XII und A. Al-Suwaidi, *The Mirage*, United Arab Emirates: Emirates Center for Strategic Studies and Research, 2015, p. 34.

⁶ M. K. Masud, Islamic Modernism. In: ders., A. Salvatore und M. van Bruinessen, *Islam and Modernity*, pp. 237-60, hier p. 238. Siehe auch M. Moaddel: *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.

⁷ Bennett, *Muslims and Modernity*, p. 97.

⁸ N. Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*, p. XI.

⁹ R. Seidel: „Mohammad Modschtahed Schabestari: Die gottgefällige Freiheit. In: Amirpur und Ammann, *Der Islam am Wendepunkt*, pp. 73-81, hier p. 76. Siehe besonders R. Seidel: Reading Kant in Teheran. Towards a reception of the Iranian reception of European Philosophy. In: *Asiatische Studien* 64, 3 (2010), pp. 681-705, hier p. 698 sowie ders.: *Kant in Teheran: Anfänge, Ansätze und Kontexte der Kantrezeption in Iran*, Berlin: De Gruyter, 2014.

Denkungsart gelesen werden kann. Mein erstes Beispiel ist der in England 1974 geborene Moslem Ed Husain, der sich in seiner Jugend verschiedenen radikalen islamistischen Gruppierungen in London angeschlossen hat, vor allem Hizb ut-Tahrir.¹⁰ Lamy Kaddor führt in ihrer Studie zwei zentrale Kennzeichen islamischer Dschihadisten aus Deutschland an: kein eigenständiges Denken und mangelnde Kritikfähigkeit.¹¹ Zusätzlich gibt es gruppendynamische, kulturelle und sozialpsychologische Faktoren wie etwa die Isolation der Jugendlichen von der Mehrheitsgesellschaft, aber auch von gemäßigten Muslimen, eine massive religiöse Indoktrination, die zu einem Denken in Schwarz-Weiß-Schemata führt, sowie die Entmenschlichung der Gegner. Das überschneidet sich mit den Erfahrungen von Ed Husain. Eine seiner typischen Reflexionen lautet: „As Islamists we believed that history was a clash between good and evil. We represented the former, the West the latter, and we had to prevail“.¹² Seinen Abschluss findet diese eingeschränkte Denkungsart mit der so genannten „Dschihad-Romantik“: „Den Jugendlichen wird eine geschönte Vorstellung von Krieg vermittelt, in Verbindung mit einer Märtyrerromantik“.¹³ Dazu kommen kulturell-religiöse Faktoren wie eine große Gehorsamsbereitschaft, ein Opferdiskurs, die Angst, zur Spaltung der *umma* beizutragen und der Glaube an die Überlegenheit des Islam.¹⁴

Ed Husain fand als Jugendlicher die erweiterte Denkungsart bei einigen seiner LehrerInnen. „The colour-blind humanity of most of my teachers, strength in the face of tyranny, taught us lessons for the rest of our lives. Britain was our home“.¹⁵ Die im Zitat genannten Vertreter der Tyrannis waren die Schläger der „National Front“ in den 1980er Jahren in London. Im Alter von 16 Jahren wurde Husain ein islamischer Fundamentalist, vergaß aber nie die erweiterte Denkungsart und den Mut seiner früheren Lehrkräfte, die ihm halfen, „a belief in Britain, an unspoken appreciation of its values of fairness and equality“ zu formen¹⁶. Als Student bewunderte Husain die Unparteilichkeit seines Professors für Geschichte Denis Judd, der einfach nicht dem – bei den islamischen Fundamentalisten durchaus

¹⁰ E. Husain: *The Islamist: Why I Joined Radical Islam in Britain, What I Saw Inside and Why I Left*, London: Penguin 2007, pp. 83-153.

¹¹ L. Kaddor: *Zum Töten bereit. Warum deutsche Jugendliche in den Dschihad ziehen*, München und Berlin: Piper, 2015, pp. 77 und 191, 201, 206-7.

¹² Vgl. Kaddor, *Zum Töten bereit*, pp. 71-77 und Husain, *The Islamist*, pp. 33-59 und 129-53 („Inferior Others“), mit dem Zitat p. 48.

¹³ Kaddor, *Zum Töten bereit*, p. 92.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 191, 211ff. Auffallend ist, wie häufig der Bosnienkrieg und die Kriegsverbrechen an der dortigen muslimischen Bevölkerung thematisiert werden: „Bosnia today, Britain tomorrow“ heisst eine Parole der Hizb ut-Tahrir in den 1990er Jahren, vgl. Husain, *The Islamist*, p. 113. Siehe auch pp. 79-80, 91, 113, 115, 116, 118f-9, 121, 141.

¹⁵ Husain, *The Islamist*, p. 2.

¹⁶ *Ibid.*, p. 5.

erwünschtem - Klischee entsprach, nicht-Moslems würden notwendiger Weise „express enmity or animosity toward Muslims and Islam at any stage“.¹⁷ Die erweiterte Denkkungsart lernen wir wahrscheinlich am effizientesten und schnellsten, wenn wir von Menschen umgeben sind, die diese selbst praktizieren. Eine eigene Anstrengung – der Mut des Selberdenkens - ist aber zusätzlich nötig, und Ed Husain zeigt in seiner Autobiographie, die durchaus als zeitgenössischer Bildungsroman gelesen werden kann, dass er dazu in der Lage war. Er distanzierte sich von seinen fundamentalistischen Freunden, beurteilte kritisch seinen eigenen Glauben, seine Tradition, das Verhalten der muslimischen Gruppen in England, der westlichen Gesellschaften und von muslimischen Gesellschaften im Nahen Osten. Das ist meiner Meinung nach praktizierte echte Aufklärung - und außerdem Selbstbildung, Kultivierung der eigenen Anlagen im Sinne des Neuhumanismus von Wilhelm von Humboldt und anderen.

Am Ende seiner Bildungsreise kehrte Husain zur spirituellen Religiosität seiner Familie zurück, die stark vom Sufismus geprägt ist.¹⁸ Ein wichtiger Einfluss war dabei der Konvertit Timothy J. Winter, der als Abdal-Hakim Murad scharf den „pharisäischen Islam“ kritisiert, der die innere Dimension des Glaubens vernachlässige. Ziel solle ein „seeing with both eyes“ sein, nämlich eine Lebensgestaltung, die *zâhir* und *bâtin*, äussere Handlung und innere Gesinnung oder Einstellung, miteinander ganzheitlich verbinde.¹⁹ All das erinnert nicht nur an Kant, sondern auch an den Begriff der Religiosität etwa beim Neologen Johann Salomo Semler, der in *Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen* (1786) zwischen Theologie und Religion und dann noch einmal zwischen öffentlicher und privater Religion unterschied, wobei letztere den moralischen und spirituellen Kern, den Geist der Heiligen Schrift in den Mittelpunkt stellte.²⁰ Husain beeindruckte vor allem die Formulierung „it depends“ von Abdal-Hakim Murad während ihres Gespräches, der Versuch, differenziert und ausgewogen zu urteilen. „To a former Islamist with a polarized

¹⁷ Ibid., p. 158.

¹⁸ Ibid., pp. 193, 196, 198 und 222.

¹⁹ A.-H. Murad: „Seeing with Both Eyes“ (January 2000), http://www.sunnah.org/articles/seeing_with_both_eyes.htm, abgerufen am 21. 12. 2015 und M. C. Bodenstein, „Abdal-Hakim Murad: Vielfältige Tradition statt einfältiger Reform“, in Amirpur und Ammann, *Der Islam am Wendepunkt*, pp. 64-72, besonders p. 65.

²⁰ E. Hirsch: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* (1954), neu herausgegeben von A. Beutel, Bd. 4, Waltrop: Spenner, 2000, pp. 53-59, G. Hornig: *Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen*, Tübingen, Niemeyer, 1996 und M. Laube: Die Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion bei Johann Salomo Semler. Zur neuzeittheoretischen Relevanz einer christentumstheoretischen Reflexionsfigur. In: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 11, 1 (2004), pp. 1-23, hier pp. 5-15.

view of the world, Dr Winter's nuanced response was a mighty eye-opener".²¹ Die Kultivierung der eigenen Denkungsart impliziert immer auch eine Kultivierung der eigenen Urteilskraft. Nur jemand, der differenziert urteilen kann, ist in der Lage, die eigene bornierte Denkungsart zu überwinden.

III. Irshad Manji: Operation Idschtihad

Die 1968 in Uganda geborene Muslima und Lesbe Irshad Manji wird meist der liberalen Bewegung im Islam zugeordnet. Sie wuchs in der Nähe von Vancouver in British Columbia auf und gehört heute zu den eloquentesten Kritikerinnen der fundamentalistischen Strömungen des Islam, weshalb sie von Clifford Krauss als "Osama bin Laden's worst nightmare" bezeichnet wurde.²² In ihrem Buch *The Trouble with Islam: A Wake-Up Call for Honesty and Change* (2003) beschreibt sie in Form eines Briefes an ihre muslimischen Glaubensbrüder und -schwestern ihren eigenen intellektuellen und religiösen Werdegang. Es ist ein Stück praktizierte Aufklärung.

Aufklärung nimmt bei der jungen, elfjährigen Manji mit kritischen Fragen an die eigene Religion ihren Anfang. Ihren Madrasalehrer (die Madrasa war ihre Koranschule) fragte sie, warum denn die Mädchen, die in einem früheren Alter als die Jungen beten müssen, nicht das Gebet leiten dürfen. Der Lehrer gab eine Antwort, die auf den Koran als absolute Autorität verwies: „Lies den Koran“.²³ Das war aber nicht einfach, denn der Text soll auf Arabisch gelesen werden, weil jede Übersetzung das Original angeblich „korrumpiert“. Der Koran auf Arabisch wird jedoch weltweit nur von einer Minderheit verstanden, in den meisten Fällen einfach rezitiert oder auswendig gelernt. Nur dreizehn Prozent aller Muslime sind Araber. Manjis Widerspruchgeist entzündete sich schnell an diesen dogmatischen Behauptungen und Ungereimtheiten.²⁴ Diese sollen nach Manji nicht einfach im Glauben akzeptiert, sondern als Aufforderung zum Selberdenken aufgefasst werden: „da der Koran eine Ansammlung von Widersprüchen ist, zumindest was Frauen angeht, haben wir allen Grund zum Denken“.²⁵

Manji betont in ihrem Buch besonders die politischen und

²¹ Husain, *The Islamist*, p. 197.

²² C. Krauss: An Unlikely Promoter of an Islamic Reformation. In: *The New York Times*, 4 October 2003, at: <http://www.nytimes.com/2003/10/04/world/the-saturday-profile-an-unlikely-promoter-of-an-islamic-reformation.htm>, abgerufen am 8. 12. 2015.

²³ I. Manji: *Der Aufbruch. Plädoyer für einen aufgeklärten Islam*, Frankfurt am Main: Eichborn, 2003, p. 18.

²⁴ Siehe *ibid.*, pp. 39, 41, 124, 139.

²⁵ *Ibid.*, p. 41.

zivilgesellschaftlichen Voraussetzungen dieser Aufklärung als Versuch des Selberdenkens. In der Koranschule war es für das junge Mädchen schwierig, an Bücher heranzukommen – im Gegensatz zur öffentlichen Bibliothek oder dem Einkaufszentrum. Manji lobt deshalb die „Freiheit, die mir im Westen gewährt wurde – zu denken, zu suchen, zu sprechen, auszutauschen, zu diskutieren, herauszufordern, herausgefordert zu werden und zu überdenken“.²⁶ Diese Voraussetzungen der Aufklärung analysierte bekanntlich auch Kant in seinen kleineren Schriften unter den Begriffen „Freiheit der Feder“ und „öffentlicher Vernunftgebrauch“ (TP, AA 08: 304, WA, AA 08: 37-8, WDO, AA 08: 144).²⁷ Manji schreibt in ihrem Buch der Sache nach über Aufklärung als Selberdenken, verwendet aber den Begriff selbst nicht. Stattdessen bezieht sie sich auf ein Konzept, das sie in der islamischen Theologie und Philosophie gefunden hat, auf Idschtihad (*ijtihad*). Es bedeutet wörtlich „Anstrengung“ und umfasst die eigenständige Interpretation von Lehrsätzen. Diese Fähigkeit beruht auf Gelehrsamkeit und Studium, nicht auf Offenbarung oder Inspiration.²⁸ Salafisten und Wahabiten verstehen das Konzept lediglich als Versuch, die verschiedenen, oft widersprüchlichen Hadithe (Aussprüche und Handlungen des Propheten Mohammed), Traditionen und religiösen Schulen miteinander zu vereinbaren, was nur den Experten nach einem langen Studium zustehe. Manji geht weiter und versteht Idschtihad im Gegensatz zur bloßen Nachahmung oder der Auslegung von heiligen Texten innerhalb eines vorgegebenen theologischen Rahmens als allgemeine Fähigkeit zum unabhängigen, selbständigen Denken.²⁹ Als historische Beispiele in der islamischen Tradition nennt sie etwa Maimonides und Averroes.³⁰ Manji hat diesen Überlegungen Taten folgen lassen und rief das Projekt Idschtihad ins Leben, eine gemeinnützige Organisation, die vor allem jungen Muslimen und Muslimas in Glaubensfragen helfen will.³¹

Implizit bedeutet Idschtihad für Manji neben dem Bemühen um Selberdenken auch den Versuch, die erweiterte Denkungsart zu praktizieren. Das umfasst die Kritik an der bornierten Denkungsart innerhalb der eigenen religiösen beziehungsweise kulturellen Gemeinschaft, im Falle des zeitgenössischen

²⁶ Vgl. Manji, *Der Aufbruch*, pp. 24-5 sowie pp. 19-20.

²⁷ Siehe ausführlich Cavallar, *Embedded Cosmopolitanism*, pp. 142-6.

²⁸ H. Wydra: Kontinuitäten und Wandel politischer Religion. Vom Kommunismus zum Politischen Islam. In: W. Guggenberger, D. Regensburger und K. Stöckl (Hrsg.): *Politik, Religion und Markt: Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne*, Innsbruck: Innsbruck University Press, 2009, pp. 245-71, hier p. 259 und H. Halm: *The Shi'ites. A Short History*, Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers, 2008, p. 105.

²⁹ Roy: *Der islamische Weg nach Westen*, p. 240 und Manji, *Der Aufbruch*, p. 55.

³⁰ Manji, *Der Aufbruch*, pp. 59-60. Siehe auch Al-Suwaidi, *Mirage*, pp. 22, 77, 78, 94 und öfters.

³¹ <http://explorersfoundation.org/notebooks/ef/pages/119.html>, <http://irshadmanji.com/moral-courage-tv>, abgerufen am 8. 12. 2015.

Islam Kritik an Verschwörungstheorien, an Opfertheorie, Rassismus, Diskriminierungen von Frauen und Antisemitismus. Zentral ist wie bei jeder echten Aufklärung die Bereitschaft, das eigene Denken kritisch zu hinterfragen. Nach 9/11 forderte Manji sich selbst und andere Muslime auf, die reflexartige Verteidigung der eigenen Religion zu transzendieren. „Der Gruppenzwang, die Botschaft zu vermitteln, dass wir nicht alle Terroristen sind, verführte uns dazu, dem entscheidenden aller Dschihads auszuweichen: der Selbstkritik.“³² Manji begann mit ihrer Kritik an der bornierten Denkungsart schon in jungen Jahren. Sie störte die antisemitischen Hasstiraden des Koranlehrers und forderte ihn auf, einen Beleg für seine Theorie einer jüdischen Verschwörung zu bieten. „Was er mir lieferte, war ein Ultimatum: Entweder glaubst du, oder du verschwindest. Und wenn du gehst, dann für immer.“³³ Das erinnert an Alberts Münchhausen-Trilemma: sofern eine Diskussion stattfindet, endet sie mit einem dogmatischen Abbruch, einem unendlichen Regress oder einem Zirkelschluss;³⁴ in diesem Fall ist es der dogmatische Abbruch. Den Zirkelschluss bezeichnet sie als „Asyllogik“, die zum „Hirntod“ führe: Missbrauch im Namen des Islam könne nicht geschehen, solange sich alle Gläubigen an den heiligen Text halten; wenn es Missbrauch gebe, sei es daher keiner oder der Text wurde verraten.³⁵ Überlegungen dieser Art, so Manjis implizite Kritik, verletzen aber die Maxime der widerspruchsfreien Denkungsart. Ihr kritisches Hinterfragen ist ein Hauptthema der Aufklärung: die Prüfung des überlieferten Glaubens mit Hilfe der eigenen, unparteiischen Vernunft.

Die bornierte Denkungsart zeigt sich bei Verschwörungstheorien, beim Opferdiskurs und Antisemitismus.³⁶ Ich greife ein Beispiel für den Opferdiskurs heraus. Manji prangert die verbreitete Neigung unter Muslimen an, alle Probleme in der islamischen Welt auf die „hinterhältigen Kreuzfahrer“ und dem bösen europäischen Imperialismus zurückzuführen. Es wäre angemessener einzugestehen, dass viele Probleme „hausgemacht“ seien, also Muslime selbst dafür verantwortlich sind - etwa für die Unterdrückung der Tradition des *ijtihad*.³⁷ Die erweiterte Denkungsart beginnt mit der Bereitschaft, die eigene Position zu hinterfragen und „sich über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils“ (KU, AA 05: 295) hinwegzusetzen. Sie besteht im Falle Manjis in der Weigerung, sich „im Namen Allahs einer Armee von Robotern anzuschließen“, etwa den englischen Imperialismus zu kritisieren, aber den muslimischen zu

³² Manji, *Der Aufbruch*, p. 54.

³³ Ibid., p. 21.

³⁴ H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*, 5. Aufl. Tübingen: Mohr, 1991.

³⁵ Manji, *Der Aufbruch*, p. 36.

³⁶ Siehe Manji, *Der Aufbruch*, pp. 21, 34, 72, 137; 12, 45-6, 61-2; 20-1, 26-7, 34, 71.

³⁷ Ibid., pp. 61-2.

verteidigen oder zu verharmlosen.³⁸ Sie besteht beispielsweise darin, den Westen nicht einfach zu verdammen, sondern das zu schätzen, was an ihm wertvoll ist – etwa ein großes Maß an persönlicher Freiheit, die für Manji die Selbstsicherheit ermöglichte, „meine Religion in einem Licht zu beurteilen, wie es mir in dem engstirnigen muslimischen Mikrokosmos der Madrasa nicht möglich gewesen wäre“.³⁹ Die erweiterte Denkungsart besteht darin, auf das Ritual namens „lasst uns über den Westen klagen“ – seine Popkultur, seine Dekadenz, seine Islamophobie und Heuchelei – zu verzichten und stattdessen die Verbrechen der Taliban oder anderer islamistischer Djihadisten zu kritisieren statt zu schweigen.⁴⁰ Sie besteht darin, kritische Exegese zu betreiben, „die hässliche Seite des Korans einzugestehen und zu erkennen, wie diese den Terrorismus prägt“ statt immer wieder zu behaupten, der islamistische Terrorismus habe absolut gar nichts mit dem Islam zu tun und dieser sei 9/11 zusammen mit den Flugzeugen „entführt“ worden. Sie besteht darin, auch den armenischen Genozid zu thematisieren statt dauernd über das Sykes-Picot-Abkommen vom Mai 1916 und die Unterdrückung der Palästinenser zu klagen.⁴¹ Die erweiterte Denkungsart besteht darin, die Mitverantwortung der Muslime am Holocaust, vor allem in der Gestalt des Großmufti von Jerusalem, Mohammed Amin al-Husseini (gestorben 1974) anzuerkennen, statt das gegenwärtige Israel polemisch und undifferenziert mit Nazideutschland gleichzusetzen und von einem „Zionazismus“ zu sprechen.⁴² Die Liste ließe sich fortsetzen. Die dritte Maxime des „gemeinen Menschenverstandes“, die konsequente Denkungsart als Fähigkeit, „jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken“ (KU, AA 05: 294) wendet Manji – wie oben erwähnt – vor allem im Zusammenhang mit eklatanten Widersprüchen bei Aspekten des gelebten islamischen Glaubens an.

Die erweiterte Denkungsart hat nichts mit epistemologischem Relativismus zu tun. Es ist auffallend, dass Manji nicht in das Extrem verfiel, „den Islam“ schlechthin mit Bausch und Bogen zu verdammen. Was sie davon abhielt? „Mein Gefühl für Fairness. Ich war immer davon überzeugt, dem Islam eine faire Chance geben zu müssen“.⁴³ Die erweiterte Denkungsart verzichtet prinzipiell auf Pauschalurteile und dogmatische Fixierungen – wo dann etwa der islamistische Fanatismus in einen antiislamischen Fanatismus umschlägt. Da ändern sich die Inhalte, nicht aber die Denkungsart und die moralische Gesinnung. Dabei hat es Manji nie leicht gehabt, ihrem Glauben eine Chance zu geben. Als junge

³⁸ Ibid., pp. 8 und 12.

³⁹ Ibid., p. 25.

⁴⁰ Ibid., p. 47; siehe auch ibid. pp. 45–6.

⁴¹ Ibid., p. 102.

⁴² Ibid., pp. 104 und 111.

⁴³ Ibid., p. 24.

Journalistin war sie mit dem Fall einer schwangeren Siebzehnjährigen konfrontiert, die nach einer vermutlichen Vergewaltigung von einem islamischen Gericht „für außerehelichen Sex zu 180 Peitschenhieben verurteilt wurde“. Für Manji war das eine Anregung zum Selberdenken und zur kritischen Relektüre des Korans. „Während der nächsten paar Monate las ich das heilige Buch des Islam erneut mit offeneren Augen und geringerer Abwehrhaltung als je zuvor in meinem Leben.“⁴⁴

IV. Reza Hajatpour: Wahrheitssuche und die übersehene Dialektik der Aufklärung im autoritären Gottesstaat Iran

Manji verbrachte ihre Kindheit in einem westlichen Land, nämlich in Kanada, einem Umfeld, das von ihr sehr geschätzt und als wesentlicher Faktor für ihre intellektuelle, religiöse und moralische Bildung angesehen wird. Diese Einschätzung fasst sie als Kapitelüberschrift zusammen: „Ich danke Gott für den Westen“.⁴⁵ Im Gegensatz dazu ist Reza Hajatpour in einer bzw. zwei Diktaturen aufgewachsen, nämlich im Iran, wo er zum Mullah ausgebildet wurde (geboren 1958). Er verließ 1986 seine Heimat Richtung Deutschland und hat dort seit 2012 einen Lehrstuhl für Islamisch-Religiöse Studien an der Universität Erlangen-Nürnberg.⁴⁶ Trotz dieser Unterschiede zwischen Manji und Hajatpour gibt es Gemeinsamkeiten. Auch ein autoritärer Staat, auch das Studium der Theologie bieten die Möglichkeit, das Selberdenken zu erlernen und zu kultivieren.

In der Autobiographie Hajatpours gibt es einige Anzeichen für die eingeschränkte Denkungsart im Iran vor und nach der Revolution 1979. In der Schule zählten Auswendiglernen und die „wortwörtliche Wiedergabe“ des Lehrstoffes, niemals selbständiges Denken oder Problemlösung. „Einwände oder gar kritische Bemerkungen wurden als ‚Frechheit‘ abgewertet und mit Stockhieben bestraft, sowohl in der Grundschule als auch später im Gymnasium“.⁴⁷ Aus der Stadtbibliothek wurden nach der Revolution unerwünschte Bücher von den Revolutionswächtern entfernt, (der 16-jährige Bruder nahm unerlaubter Weise Bände von Bertrand Russell mit nach Hause). Es gab nach Hajatpour fast

⁴⁴ Ibid., pp. 31 und 38.

⁴⁵ Manji, *Der Aufbruch*, p. 24.

Ibid., p. 203.

⁴⁶ <http://rezahajatpour.com/cms/website.php?id=/de/index/vita.htm>, abgerufen am 14. 12. 2015. Zu seinen Publikationen gehört die Habilitationsschrift *Vom Gottesentwurf zum Selbstentwurf. Die Idee der Perfektibilität in der islamischen Existenzphilosophie*, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Alber, 2013 und *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus: zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jh.*, Wiesbaden: Reichert, 2002.

⁴⁷ R. Hajatpour: *Der brennende Geschmack der Freiheit. Mein Leben als junger Mullah im Iran*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, 103.

keine „Form des Austausches“.⁴⁸ Die Situation nach der erfolgreichen Revolution war von Illusionen, Idealismus, Opportunismus und Naivität gekennzeichnet – Faktoren, die das neue Regime stabilisierten.⁴⁹

Aber es gab auch Aspekte, die unterminierend wirkten. Hajatpour selbst schreibt über seinen eigenen „ungestümen“ Wissensdurst, über eine unablässige Wahrheitssuche mit Hilfe der eigenen Vernunft.⁵⁰ Als junger Mullah lernte Hajatpour nach 1979 bald die zahlreichen Konflikte innerhalb des Klerus kennen, und Gegner des neuen Regimes wurden unter Hausarrest gestellt, wie etwa Ajatollah Rohani.⁵¹ Das war eine Form von Pluralismus, der Zweifel und die Frage nach der richtigen Position hervorrufen konnte. Es gab immer wieder Freiräume, etwa in der Moschee von Djamkaran, wo „die Studenten den behandelten Stoff durch regelmäßige Diskussionen und Streitgespräche miteinander wiederholten. Überall in der Moschee und im Hof der heiligen Grabstätte sah man sie eifrig debattieren“. Schon früh zeigte Hajatpour einen Hang zum kritischen Hinterfragen: „Ich pflegte alles in Frage zu stellen, und meist fanden wir für die Probleme, die durch meine Einwände sichtbar wurden, keine Lösung“.⁵² In späteren Jahren wurden diese Diskussionen vor allem in einem Buchladen geführt, wo Hajatpour mit dem Besitzer und zwei weiteren Geistlichen über alle möglichen Themen diskutierte und Kritik üben konnte.⁵³ Die Bibliothek des Buchhändlers förderte das eigenständige Denken Hajatpours, auch aufgrund der vielen Bücher aus dem europäischen Kulturkreis, etwa von Locke, Rousseau oder Russell. Der Buchhändler, schrieb Hajatpour über diese Zeit, „öffnete mir die Augen für rationale Denkprozesse, die mir neu waren. Erst durch ihn begann ich den Begriff Toleranz wirklich zu verstehen“.⁵⁴ Massive Kritik am politisch-religiösen System durch Hajatpour ließ nicht lange auf sich warten. Ausgangspunkt war in vielen Fällen die Diskrepanz zwischen den Hoffnungen und Versprechungen vor der Revolution und der Praxis des islamischen Staates, eklatante Widersprüche innerhalb der Theologie, und die Heuchelei des Klerus. In einer typischen Passage heißt es: „Waren es nicht Mullahs, denen man es nie zugetraut hätte, daß sie an weltlicher Macht Gefallen finden könnten? Hatten sie nicht immer wieder von ihren Kanzeln in den Moscheen die Menschen vor der Machtgier gewarnt?“⁵⁵ Alle diese Beobachtungen und Überlegungen nährten

⁴⁸ Vgl. *ibid.*, pp. 112 und 125.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 73, 80-1, 86, 136.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 95, 120-1 und 130.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 97-99.

⁵² *Ibid.*, pp. 53 und 54.

⁵³ *Ibid.*, pp. 103-4. Siehe auch pp. 123-5.

⁵⁴ *Ibid.* p. 102.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 104. Siehe auch pp. 108, 109, 112, 114-5, 117, 123, 133, 153, 155.

Zweifel, die im Laufe der Zeit immer größer wurden. Zunächst waren es Zweifel an der Festigkeit des eigenen Glaubens; dann an der Grausamkeit des Regimes, schließlich an der religiösen Autorität der Vertreter des Klerus. „Wenn man Zweifel im Glauben spürte, suchte man einen Geistlichen auf, um ihn nach dem wahren und heilsamen Weg zu fragen. Woher wußte man, daß er ihn kennt?“⁵⁶

Eine herausragende Eigenschaft Hajatpours scheint mir sein moralsicher Mut zur Kritik im Namen der Wahrheit und getragen von einem tiefen Verantwortungsgefühl zu sein.⁵⁷ Hajatpour zeigte seinen Mut etwa kurz vor seinem Exil bei den öffentlichen Predigten, die er eine Zeit lang abhalten durfte, und wo er einmal „vor den falschen Propheten“ warnte, „vor den falschen Idealen, die im Namen der Gelehrten Gottes die Massenhysterie bedienten“.⁵⁸ Diese offene Kritik am Regime der Mullahs führte zu Drohungen und schließlich zu einem Predigtverbot. Das erinnert natürlich an Kants berühmte Aufforderung, die eigene Bequemlichkeit und Feigheit zu überwinden, auf Ausreden zu verzichten und den Mut aufzubringen, selbst zu denken und das auch öffentlich zu tun (WA, AA 08: 35).

Hajatpour deutet meiner Meinung nach den möglichen Prozess der Kultivierung einer vorurteilsfreien, erweiterten und konsequenten Denkungsart in einer zentralen Passage an. Ich nenne dieses Phänomen „die übersehene Dialektik der Aufklärung“. Ausgangspunkt ist die traditionelle, kognitive und harmlos scheinende Ausbildung der zukünftigen Theologen mit dem Ziel, in Fragen der Scharia „selbständig, rational, ohne Nachahmung, die religiösen Rechtsfragen auszulegen“.⁵⁹ Das ist *ijtihad* im engeren Sinn, innerhalb vorgegebener theologischer Parameter. Während seiner Diskussionen mit einem Freund namens Seyyed Ali zitiert Hajatpour in diesem Zusammenhang einen Ajatollah und angesehene Autorität. „Die Ajatollah haben eine Nachahmung der Glaubensprinzipien verboten. Man muß sie durch eigene Vernunft und deduktiv verstehen“.⁶⁰ Das Regime versuchte natürlich, diese Form der eigenständigen Interpretation der heiligen Texte in einem sehr engen Rahmen zu halten. Das Sprachrohr des Regimes war in diesem Fall der Freund Seyyed Ali, der formulierte: „Der Glaube steht außerhalb jeder Diskussion. Glauben heißt Hingabe und Unterwerfung. Vernunft ist machtlos gegenüber allem, was göttlich ist.“⁶¹ Genau dieser Versuch einer Grenzziehung zwischen einem legitimen und einem illegitimen eigenen Vernunftgebrauch scheitert, die angeblich machtlose Vernunft

⁵⁶ Ibid., pp. 50, 108, das Zitat 116.

⁵⁷ Ibid., pp. 127, 144, 173-4, 177.

⁵⁸ Ibid., p. 221. Siehe auch p. 226.

⁵⁹ Ibid., p. 128.

⁶⁰ Ibid. p. 129.

⁶¹ Ibid.

beweist ihre Stärke durch die kritische Reflexion auf die Durchführbarkeit und Legitimität der gerade genannten Grenzziehung. Der nächste dialektische Schritt geht über diese festgelegte Grenze hinaus. Hajatpour durchschaut die Strategie, die dem Ansatz offensichtlich zugrunde liegt. Die religiösen Vorschriften sollen letztlich doch nur „linientreu“ verinnerlicht werden, und das Ergebnis soll eine „Theologisierung der Ratio“ sein.⁶² Es ist die aus der europäischen Philosophie und Theologie des Mittelalters bekannte Diskussion um das Verhältnis von Glauben und Wissen, die zwischen den beiden Positionen „*credo ut intelligam*“ - aus Anselm von Canterburys „Proslogion“ - und dem „*intellego ut credam*“ angesiedelt ist und hier thematisiert wird. „Ich fragte Seyyed Ali, ob der Glaube den Auseinandersetzungen mit diesen rationalen Wissenschaften vorausgehen sollte oder ob sich der Glaube erst aus der Beschäftigung mit den Glaubensprinzipien entwickeln sollte.“⁶³ Hajatpours eigene Lösung bestand schließlich darin, beiden Bereichen ihre partielle Legitimität zuzusprechen: der Vernunft, die ihren eigenen Zugang zur Wahrheit sucht und ihre Grenzen hat, und dem Glauben an Gott. Philosophie und Theologie können daher nebeneinander bestehen, vorausgesetzt, sie sind bereit, „voneinander ihre jeweilige Sprache zu lernen“.⁶⁴ Diese Dialektik der Aufklärung führt zu einer Position, die jener Kants ähnlich ist und zwischen verschiedenen Sphären unterscheidet, vor allem zwischen empirisch orientierter Naturwissenschaft und metaphysischen Glaubensgewissheiten.

V. Abdolkarim Soroush: reflexive Theologie in impliziter weltbürgerlicher Absicht

Reza Hajatpour hat mittlerweile eine Monographie über *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus* (2002) geschrieben, in der unter anderem Abdolkarim Soroush behandelt wird.⁶⁵ Dieser las als 21-Jähriger ein Buch des iranischen Klerikers und Intellektuellen Morteza Motahari, das in ihm „some kind of a philosophical hubris“ auslöste. „I took this book as evidence of the indisputable superiority of the Islamic philosophy. I went around believing that ‘the entire world is under our wings’ and that we can fend off any criticism and philosophical argument.“⁶⁶ Soroush begann seine öffentliche Karriere als

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid. siehe etwa R. Heinzmann: *Philosophie des Mittelalters*, 3. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2008 zur Einführung.

⁶⁴ Hajatpour, *Der brennende Geschmack*, p. 136 und mit dem Zitat pp. 162-3.

⁶⁵ Siehe auch R. Seidel: Abdolkarim Soroush: Viele Wege zur Wahrheit. In: K. Amirpur und L. Ammann (Hrsg.): *Der Islam am Wendepunkt*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2006, pp. 82-9 und F. Jahanbakhsh: *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran*, pp. 140-71.

⁶⁶ A. Soroush: *Reason, Freedom and Democracy in Islam. Essential writings of Abdolkarim Soroush*,

einer der Chefideologen der Islamischen Republik Iran. Er ist mittlerweile *enfant terrible* im Iran und ein öffentlich wahrgenommener Intellektueller (in westlichen Gesellschaften leider eine aussterbende Spezies), der sich durch ein hohes Maß an Zivilcourage auszeichnet. Als junger Student der Chemie war er mit unterschiedlichen Koraninterpretationen konfrontiert und entdeckte schließlich, dass seine eigene hermeneutische Theorie viele Ähnlichkeiten mit dem erst später entdeckten Hans-Georg Gadamer hatte. In London studierte er „philosophy of science“ und europäische Philosophie, wobei auffallend ist, dass er eine profunde akademische Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Positionen, die nichts mit dem Islam zu tun haben, nicht scheute. Bereits hier zeigt sich die erweiterte Denkungsart. Iranische Interpretationen etwa von Hume oder Kant sieht Soroush als „insufficient“, und diese undogmatische Haltung ermöglicht es ihm, seine bisherige Philosophie zu revidieren. Soroush selbst bezeichnet die Jahre im Iran von 1979 bis etwa 2000 als „a period of unabated intellectual struggle.“⁶⁷ Den eigenen Prozess der Aufklärung als beständigen Versuch des Selberdenkens formuliert Soroush so:

I like to think of my time in England as ‘the period of constant contemplation.’ I ate, drank, slept, and walked philosophy. I was bombarded by challenging questions and stimulating insights. I was constantly at work sifting, revising, synthesizing, reconciling, and distinguishing different components of my education and knowledge. Particularly, I was grappling with the questions of the relationship between science and philosophy, that is, science and metaphysics.⁶⁸

Diese Aufklärung hat auch eine öffentliche Dimension. „Competition, cooperation, dialogues, and bickering among scientists advance the procession, the process of science“⁶⁹ und sei deshalb wünschenswert, sogar unverzichtbar. Ein Wendepunkt kam, als Soroush die Sozial- und Humanwissenschaften gegen die Behauptung verteidigte, sie würden „the cultural invasion of the West“ symbolisieren.⁷⁰ Die Wende zum Menschen der Sozial- und Humanwissenschaften sei auch für die islamische Theologie essentiell, um zu einem angemessenen Verständnis des Religiösen zu kommen. Dieser *anthropological turn*, ohne anti-theologische oder antireligiöse Spitze, erinnert an viele Vertreter der deutschen Aufklärung bzw. an die Neologen. Es ist wahrscheinlich eines der wenigen *inhaltlichen* Kennzeichen der Aufklärung (abgesehen von den formalen

hrsg. M. Sadri and A. Sadri, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 6.

⁶⁷ Ibid., pp. 8 und 12.

⁶⁸ Ibid., p. 10.

⁶⁹ Ibid., p. 13.

⁷⁰ Ibid., p. 13.

Bestimmungen wie Selberdenken), das sich festmachen lässt.⁷¹ Ergebnis dieses *anthropological turn* bei Soroush, eines ausgebildeten Chemikers, sind Differenzierungen: zwischen Religion und Theologie, zwischen kollektiver und individueller Religion, zwischen Religion und Politik, zwischen einem „Islam of identity“ und einem „Islam of truth“. Säkularisierung wird also als funktionale Differenzierung von religiöser und säkularer Sphäre verstanden, nicht als Verlust der Religion oder ihrer völligen Privatisierung. Soroush warnt daher vor einer Ideologisierung und Instrumentalisierung der Religion durch die Politik (wie das etwa im Iran geschieht). Grundeinsicht ist die These von der Wandelbarkeit religiöser Einsicht. Soroush versteht die göttlichen Wahrheiten als ewig und unabänderlich, während unser Wissen von diesen Wahrheiten endlich, unvollständig und wandelbar sei. Ähnlich wie bei Lessing bestehe die Hybris des Menschen darin zu glauben, im Besitz dieser göttlichen Wahrheiten zu sein. Wie andere Formen der Erkenntnis sei auch theologische Erkenntnis „human, fallible, evolving, and most important of all, it is constantly in the process of exchange with other forms of knowledge“.⁷² Soroush plädiert also für eine qualifizierte Anerkennung der Moderne und Säkularisierung als Differenzierung, und für einen „healthy pluralism“.⁷³ Die Herausgeber der ersten englischen Auswahl seiner Werke bezeichnen Soroushs Position als „reflexive revivalism“. Dessen Ziel sei „not so much [...] overcoming the modern as accommodating it. Reflexive revivalism acknowledges the force and sweep of modernization and secularization and shows a willingness to cast it as a desirable and divinely preordained destiny. It thus tries to separate the universal, inevitable, and beneficial aspects of modernization and secularization from its culturally specific, imperialist, and ‘degenerate’ properties“.⁷⁴ Dieser qualifizierte Rationalismus und der Prozess der Differenzierung bei Soroush sollte nicht als isoliertes Phänomen in der iranischen bzw. islamischen Kultur gesehen werden. So formuliert Jahanbakhsh: “his advocacy of rationalism and his recognition of reason, rather than religion, as the source of values such as justice and freedom are not without precedent in Islamic tradition”.⁷⁵

⁷¹ Siehe A. Beutel: *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, pp. 22 und 246-9.

⁷² Soroush: *Reason, Freedom and Democracy*, pp. 15-24, das Zitat p. 16. Siehe auch Seidel, Soroush, pp. 83-4 und 87-8. Der “Islam of identity” sei eine Phänomen kultureller Identität, der „Islam of truth“ sei „a repository of truths that point toward the path of worldly and otherworldly salvation“ (ibid., p. 23).

⁷³ Soroush: *Reason, Freedom and Democracy*, p. 21.

⁷⁴ Ibid., p. ix.

⁷⁵ Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran*, p. 162.

VI. Abschließende Überlegungen

Ich möchte mit drei Bemerkungen beginnen. Erstens: Der von mir rekonstruierte Prozess der Aufklärung als Selberdenken ist wohl ein Minderheitenprogramm. Als Beispiel für das Fehlen dieses Prozesses kann der Däne Morten Storm gelten, ein Kleinkrimineller aus einer dysfunktionalen Familie, der zum Islam konvertierte, Kontakte mit Dschihadisten vor allem der Al-Quaida aufbaute, seinen Glauben verlor und schließlich von 2007 bis 2013 als Doppelagent dreier Geheimdienste arbeitete. Seine Konversion in jungen Jahren ist eher als *teenage rebellion* denn als reflektierte Auseinandersetzung mit der eigenen Kultur oder dem Islam zu interpretieren. Es gab offenbar gravierende Defizite in seiner Schulbildung, deren Fokus unter anderem darauf liegen sollte, „dass Kinder denken lernen“ (Päd, AA 09: 450). Leider blieb bei ihm die Kultivierung des eigenen Denkens und der moralischen Anlagen in den Anfängen stecken. Symptomatisch ist der Augenblick, wo Storm den eigenen Glauben in Frage stellte. Auslöser war unter anderem die Antinomie zwischen Freiheit und Determinismus in der islamischen Theologie.⁷⁶ „I had already begun questioning the concept of predestination.“ Storm konnte offensichtliche Widersprüche in der islamischen Prädestinationslehre nicht länger ignorieren. Er begann aber nicht, diesen Widersprüchen selbst nachzugehen. Stattdessen setzte er sich an seinen Laptop und googelte „Contradictions in the Koran“. Das Internet ersetzte das Selberdenken. Wie ein Kartenhaus brach nun sein religiöses Weltbild zusammen. „The whole construction of my faith was a house of cards built one layer upon the next. Remove one, and all the others would collapse“. Für Storm sprechen immerhin intakte moralische Anlagen, nämlich das eigene Gewissen, Menschenliebe und das Mitgefühl (vgl. MSTL, AA 06: 399-402). Die bisherigen Rationalisierungen der Dschihadisten für Mord und Verstümmelung überzeugten ihn nicht mehr, und er erinnerte sich an einen Freund, der ihn vor Jahren fragte: „Why does Allah want people to kill other people? Don't you think, Murad, Allah would prefer you to teach people to read?“⁷⁷ Insgesamt sind die intellektuellen Teile von Morten Storms Biographie jedoch enttäuschend. Das Buch schildert vor allem die Kultivierung seiner Klugheit (dazu gehören Verstellung, Lüge und das Feilschen um Geldbeträge als Doppelagent), nicht die Kultivierung von Moralität und Denkungsart. Das ist, wie Kant anmerkt, „eine

⁷⁶ Auch das erinnert an Debatten innerhalb christlicher Theologie und Philosophie, siehe etwa einführend C. Insole: *Kant and the Creation of Freedom: a Theological Problem*, Oxford: Oxford University Press, 2013 sowie M. Hösch: *Vernunft und Vorsehung. Säkularisierte Eschatologie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie*, Berlin: De Gruyter, 2014.

⁷⁷ M. Storm, with Paul Cruickshank and Tim Lister: *Agent Storm. My life inside al-Qaeda*, London: Penguin, 2014, pp. 117-8.

schwere und langsam auszuführende Sache“ (KU, AA 05: 294), und genau das ist bei Ed Husain, Irshad Manji und anderen zu beobachten. Der Prozess umfasst bei ihnen mehrere Jahre, sie „kippen“ nicht einfach wie Morten Storm von einem Weltbild in ein völlig anderes und entgegengesetztes Weltbild.

Zweitens war es natürlich nicht meine Absicht, die abstoßenden, weil unmoralischen oder fragwürdigen Aspekte jener Gruppierungen, die sich zum Islam bekennen zu beschönigen. Einige dieser Aspekte habe ich schon genannt: den beliebten Opferdiskurs, den geradezu mantraartige Vorwurf der Islamophobie, verbreitete Verschwörungstheorien, Rassismus, Sexismus, Diskriminierungen von Frauen und Antisemitismus, die reflexartige Verteidigung der eigenen Religion, ganz zu schweigen von den Verbrechen der Taliban, des Islamischen Staates oder anderer islamistischer Dschihadisten und Fundamentalisten. Aber all das wird von vielen islamischen Aufklärern selbst offen kritisiert, etwa von Ed Husain.⁷⁸ An dieser Stelle ist in Europa oft das Argument zu hören: es mag ja einige „aufgeklärte Muslime“ geben – das wird mehr oder weniger widerwillig zugestanden –, diese seien aber lediglich „einsame Rufer in der Wüste“, denn die überwiegende Mehrheit der Muslime lebe weiterhin im Mittelalter, sei fanatisch, rückständig und barbarisch. Der letzte Halbsatz ist als pauschale Behauptung und Klischee natürlich prinzipiell in Frage zu stellen. Außerdem: wer gehört im gegenwärtigen Europa zu den Menschen, die als aufgeklärt bezeichnet werden dürfen? Wenn ich an die österreichische Gesellschaft denke, in der ich lebe, dann sehe ich eine zunehmende „digitale Demenz“ (Manfred Spitzer) vor allem unter jüngeren Menschen, ich sehe Symptome wie den Verfall der Sprache, die oft zu einer „Fetzensprache“ verkommt, ich sehe leere Phraseologie und Worthülsen in der Politik, in der Boulevardpresse oder in den sozialen Medien, und nur sehr wenige Fälle von kultivierter Denkungsart. Mit anderen Worten: Aufklärung als Selberdenken war im 18. Jahrhundert in Europa ein Minderheitenprogramm und ist es im heutigen Europa wohl immer noch.

Drittens: Ohne Zweifel gibt es zahlreiche „Baustellen“ des Prozesses der Aufklärung bei Moslems und Muslimas. Ich nenne hier nur ein paar Beispiele. Lamya Kaddor kann sich in ihrem Buch noch nicht ganz von einem vertrauten Denkmuster befreien, von der Überzeugung der Überlegenheit der eigenen Religion, Kultur bzw. Gesellschaft. Sie meint, der Islam habe einen „entscheidenden Vorteil“ gegenüber anderen Religionen, nämlich dass er von Anfang an Gewalt in einen rechtlichen Rahmen gesetzt und damit kanalisiert, „gehegt“ habe. Schon im

⁷⁸ Husain, *The Islamist*, pp. 146-7 (über religiöse Heuchelei), pp. 149-56 (über Gewaltbereitschaft und Fanatismus), pp. 34, 74, 130, 156-7 und 206 (über eingeschränkte, bornierte Denkungsart), pp. 33-8 (über Indoktrination), pp. 234-68 (über den Wahabismus in Saudi Arabia: „Where is Islam?“), pp. 54, 55, 137-8, 250-1 und 257-9 (über Verschwörungstheorien) sowie pp. 80, 91, 113, 116 und 118-9 (über den Opferdiskurs).

7. Jahrhundert habe es eine Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Gewaltanwendung gegeben. Dies sei dem Christentum bis ins 19. Jahrhundert fremd geblieben, nämlich bis zur Schlacht von Solferino 1859, „sprich mehr als 1000 Jahre später“.⁷⁹ Das ist eine grobe historische Verzerrung. Eine Theorie des gerechten Krieges ist zwar in den vier Evangelien des Neuen Testaments nicht zu finden (sondern ein radikaler Pazifismus), aber bereits die Kirchenväter und vor allem Augustinus haben rasch Theorien dieser Art entwickelt. Im Hochmittelalter gab es eine elaborierte Doktrin des *ius ad bellum* sowie des *ius in bello*, etwa bei Thomas von Aquin, und die Theorie und Praxis des Völkerrechts der Frühen Neuzeit seit Francisco de Vitoria, Alberico Gentili und Hugo Grotius verfeinerte diese Ansätze.⁸⁰ Warum gerade die Schlacht von Solferino genannt wird (die zur Gründung des Roten Kreuzes führte), und nicht etwa die Friedensverträge des 18. Jahrhunderts oder die Haager Friedenskongresse, bleibt unklar. Trotz immer wieder formulierter Kritik an Salafismus und Dschihadismus zeigt auch Kaddor fallweise eine apologetische Haltung, etwa wenn sie meint, dass die meisten Jugendlichen sich nicht „aus tiefster religiöser Überzeugung und aus absolut freiem Willen“ an den Kriegsverbrechen des IS beteiligen.⁸¹ Das sieht nach dem Versuch aus, den Koran und den richtig verstandenen Islam von jeder Mitverantwortung freizusprechen. Bei Irshad Manji habe ich diese Denkungsart nicht gefunden.

Einige Ansätze der behandelten Autoren führen meiner Meinung nach auch zu Problemen, wie sie aus der europäischen Philosophie- und Geistesgeschichte vertraut sind. Ed Husain beispielsweise nähert sich in manchen Passagen einer Position an, die ich als historischen Relativismus bezeichnen möchte. Husain war von einem seiner Universitätsprofessoren, nämlich John Tosh beeinflusst, der argumentierte, „the past created the present, and the past was open to multiple interpretations“, und von Edward Hallett Carrs *What is History?* (1961). Husain begann Nabhanis Schriften historisch zu kontextualisieren und zu relativieren, indem er etwa Anleihen bei Rousseau und Gramsci fand (Muhammad Taqi al-Din al-Nabhani war der Gründer von Hizb ut-Tahrir).⁸² Daneben stehen aber fragwürdige Aussagen Husains wie „the Prophet Mohammed was a founding father of female emancipation“, die jede historische Kontextualisierung vermissen lassen.⁸³ Hier stellt sich die Frage, wie weit dieser historische Relativismus geht, wo seine Grenzen verlaufen und ob er auch auf Husains eigene Position zutrifft.

⁷⁹ Kaddor, *Zum Töten bereit*, pp. 81 und 82.

⁸⁰ Siehe einführend etwa G. Cavallar: *The Rights of Strangers: Theories of international hospitality, the global community, and political justice since Vitoria*, Aldershot: Ashgate, 2002.

⁸¹ Kaddor, *Zum Töten bereit*, p. 104.

⁸² Husain, *The Islamist*, p. 159. Siehe auch *ibid.*, pp. 159–64.

⁸³ *Ibid.*, p. 246. Siehe auch pp. 266–7.

Wo beginnt die Sphäre des universell Gültigen? Analog wird bei Kaddor der so genannte Schwertvers im Koran – „Sind die heiligen Monate abgelaufen, dann tötet die Beigeseller [die Polytheisten bzw. Heiden], wo immer ihr sie findet“ (Sure 9: 5) – historisch-hermeneutisch kontextualisiert. Das sei „keine zeitlos gültige, in die Gegenwart übertragbare Aufforderung“, sondern aus den Zeitumständen des 7. Jahrhunderts und der militärischen Bedrohung von Mohammeds junger Gemeinde zu verstehen.⁸⁴ Nach welchen Kriterien diese Unterscheidung zwischen „universell gültig“ und „zeitgebunden“ getroffen und wie die Universalität begründet wird, bleibt aber unklar. Bei dem Vorgang der Kontextualisierung, vielleicht sogar Zurückweisung und Ablehnung bestimmter Passagen aus dem Koran ergibt sich natürlich ein weiteres Problem. Eine Muslima wie etwa Irshad Manji, die Teile des Koran als zeitgebunden zurückweist, kann sich in ihrem Selbstverständnis noch als Muslima sehen, ist aber vielleicht bereits de facto Monotheistin oder Anhängerin dessen, was man in der Aufklärung als „Vernunftreligion“ bezeichnet hat. Diesen Weg hat etwa der syrische Ingenieur und Intellektuelle Muhammad Schahrûr eingeschlagen, der den Begriff „Muslim“ als humanistischen Monotheisten definiert, vielleicht inspiriert von der Sure 5: 48, die Lessings Ringparabel antizipiert.⁸⁵ „The devil can cite Scripture for his purpose“, heißt es in Shakespeares *The Merchant of Venice*. Probleme bei der Exegese heiliger Schriften sind aus der Geschichte des Christentums sattem bekannt; das trifft natürlich auch auf die Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts oder Kant zu, der sich bekanntlich in der Religionsschrift und im *Streit der Fakultäten* für eine moralische Auslegung der Bibel stark gemacht hat.⁸⁶ Entscheidend ist jedenfalls, einen naiven Essentialismus zu vermeiden und nicht an einen „Koran an sich“ zu glauben. „Der Koran ist eine Schrift zwischen zwei Buchdeckeln. Sie spricht nicht. Es sind die Menschen, die mit ihr sprechen“, soll Ali, der erste Imam der Schia, gesagt haben.⁸⁷

Viertens: Mein Text plädiert für eine Überwindung binärer Gegensätze und Annahmen, die in der gegenwärtigen europäischen Kultur weit verbreitet sind, jedoch zu hinterfragen sind. So wird etwa Aufklärung mit Säkularisierung gleichgesetzt und letztere als Verschwinden des Religiösen oder seine

⁸⁴ Kaddor, *Zum Töten bereit*, p. 83.

⁸⁵ L. Mudhoon: Muhammad Schahrûr: Für ein zeitgenössisches Koran- und Islamverständnis. In: Amirpur und Ammann, *Der Islam am Wendepunkt*, pp. 136-45, besonders p. 138. Ähnlich auch der südafrikanische Muslim Farid Esack, siehe: S. Fix: Farid Esack: Eine islamische Theologie der Befreiung. In: *ibid.*, pp. 146-54, besonders p. 152.

⁸⁶ O. Höffe: Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung: Ein Blick in den *Streit der Fakultäten*. In: O. Höffe (Hrsg.): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin: Akademie-Verlag, 2011, pp. 231-47 sowie A. W. Wood: Ethical Community, Church and Scripture. In: *ebda.*, pp. 131-50.

⁸⁷ Zitiert nach Amirpur und Ammann, *Der Islam am Wendepunkt*, p. 20. Ähnlich etwa Farid Esack, in Fix, Farid Esack, p. 146.

Privatisierung verstanden. Der Liberalismus, die Idee des Rechtsstaates mit einer möglichst großen Freiheitssphäre für die Menschen, muss dann unbedingt und ausschließlich ein säkularer, areligiöser oder antireligiöser, zumindest aber ein antiklerikaler Liberalismus sein. Wie hier öfters betont, sollte Aufklärung vor allem als formaler Prozess des Selberdenkens und der Kultivierung der Denkungsart verstanden werden. Außerdem sollte zwischen drei Dimensionen von Säkularisierung unterschieden werden. Ihre Kernbedeutung ist – erstens – die funktionale Differenzierung von religiöser und säkularer Sphäre, verstanden als “a process of functional differentiation and emancipation of the secular spheres — primarily the state, the economy, and science — from the religious sphere and the concomitant differentiation and specialization of religion within its own newly found religious sphere”.⁸⁸ Der Prozess der funktionalen Säkularisierung sollte nicht mit dem “Ende der Religion” bzw. dem Verlust der Religion (die zweite Bedeutung) oder der totalen Privatisierung von Religion verwechselt werden (der dritten Bedeutung). Säkularisierung als Religionsverlust ist daher nicht eine notwendige Voraussetzung des Liberalismus, lediglich die funktionale Differenzierung ist es. So führt Katerina Dalacoura am Ende ihrer Studie über *Islam, Liberalism and Human Rights* aus:

If liberalism and Islamic liberalism are bound together in Middle Eastern societies, the implication is that secularism is not an essential requirement for liberalism. [...] The input of Islamic liberalism in political culture would not be authoritarian, although it would undoubtedly be conservative, as in the case of Christian Democratic parties in the European experience.⁸⁹

Libérale Rechtsstaatlichkeit kann auch religiös und theologisch, sie muss nicht säkular begründet werden. Es gibt auch eine theologische Begründung von Menschenwürde, Pluralität und Rechtsstaatlichkeit. Der indische Intellektuelle Pankaj Mishra fordert deshalb die Europäer auf, zuzugestehen, dass es mehrere Wege in die Moderne geben könnte, nicht nur jenen, den die Europäer selbst seit dem Hochmittelalter eingeschlagen haben:

To acknowledge that there are many passages to modernity, each with its own complex strains, is to move toward a less unilateral view of humanity, and, perhaps, to the more accommodating form of secularism and democracy that is increasingly the need of the hour in an irrevocably multi-ethnic Europe.⁹⁰

⁸⁸ J. Casanova: *Public Religions in the Modern World*, Chicago und London: University of Chicago Press, 1994, p. 19.

⁸⁹ Dalacoura, *Islam, Liberalism and Human Rights*, p. 192.

⁹⁰ P. Mishra: After the Paris attacks: It's time for a new Enlightenment. In: *The Guardian*, 20. Jänner

Kant paraphrasierend möchte ich abschließend formulieren: eine fundamentalistische und politisierte religiöse Strömung, die der Vernunft den Krieg ankündigt, „wird es auf Dauer gegen sie nicht aushalten“. Insofern gibt es begründete Hoffnung, dass langfristig eine Religiosität, die mit Vernunft und Moralität vereinbar ist, in islamisch geprägten Ländern den längeren Atem haben wird. Vielleicht aber ist die Stimme der Vernunft – so wie in vielen europäischen Ländern – doch zu leise. Jedenfalls ist es angebracht, wenn die Menschen in Europa ihre ideologischen Scheuklappen hinsichtlich der säkularisierten Moderne und des angeblich rückständigen Islam abnehmen.

Zusammenfassung

Islamisch geprägte Gesellschaften und der Prozess der Aufklärung

Aufklärung kann einerseits als historische Epoche der europäischen Geschichte, andererseits auch transkulturell als Vollzug des kritischen Selbstdenkens verstanden werden. Im Mittelpunkt des Referates steht die These, dass eine islamische Aufklärung schon längst im Gang sei, zusammengefasst unter verschiedenen Begriffen wie „Reformbewegungen im Islam“ oder „liberale Bewegungen im Islam“. Das wird anhand der intellektuellen Autobiographien von Ed Husain, Irshad Manji, Reza Hajatpour und Abdolkarim Soroush nachgewiesen. Dabei steht das Konzept des Idschtihad (ijtihad) im Mittelpunkt, das etwa Manji im Gegensatz zur bloßen Nachahmung oder der Auslegung von heiligen Texten innerhalb eines vorgegebenen theologischen Rahmens als allgemeine Fähigkeit zum unabhängigen, selbständigen Denken versteht. Die Auffassung, dass eine islamische Aufklärung schon längst im Gang sei, hat mehrere Implikationen. Es gibt nicht den einen Islam, sondern eine Vielfalt von Stimmen und Gegenstimmen. Ein Essentialismus bezüglich islamischer Texte, Traditionen und Gruppierungen sollte unbedingt in Frage gestellt werden, ebenso die These eines „Islamischen Exzeptionalismus“, demzufolge islamisch geprägte Gesellschaften in einzigartiger Weise immun gegen Säkularisation, Aufklärung und liberale Demokratie seien.

Schlüsselwörter: Islam, islamische Aufklärung, Pluralität, Prozess der Aufklärung, selbständiges Denken

2015. Siehe auch J. Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion: philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, J. Habermas: Wie viel Religion verträgt der liberale Staat? In: *Neue Zürcher Zeitung*, 6. August 2012 und M. Lüders: *Wer den Wind sät. Was westliche Politik im Orient anrichtet*, München: Beck, 2015, pp. 129-34 mit dem Beispiel Tunesien, wo unter der Führung der dortigen Gruppierung der Muslimbrüder im Januar 2014 eine moderne Verfassung ratifiziert wurde.

Zhrnutie

Spoločenstvá ovplyvnené islamom a proces osvietenstva

Osvietenstvo môžeme na jednej strane chápať ako historickú epochu európskych dejín. Na druhej strane ho môžeme chápať tiež transkultúrne ako uskutočnenie vlastného kritického myslenia. V centre pozornosti tohto referátu je téza, že islamské osvietenstvo trvá už od nepamäti a je známe pod rôznymi názvami ako „reformné hnutia v islame“ či „liberálne hnutia v islame“. To dokazujeme na základe intelektuálnych autobiografií Eda Husaina, Irshad Manjiovej, Rezu Hajatpoura a Abdolkarima Sorousha. Dôležitý je u nich pojem Idschtihad (ijtihad), ktorý chápe Manjiová v protiklade k čistému napodobňovaniu alebo výkladu posvätných textov v rámci predurčeného teologického rámca ako všeobecnej schopnosti nezávislého, samostatného myslenia. Názor, že islamské osvietenstvo trvá už dlhú dobu, má viacero implikácií. Neexistuje len jeden islam, ale viacero hlasov za a proti. Bezpodmienečne by sa mal spochybníť esencializmus, pokiaľ ide o islamské texty, tradície a zoskupenia, a rovnako aj téza „islamskej výnimčnosti“, dôsledkom ktorej sú islamom ovplyvnené spoločenstvá jedinečným spôsobom imúnne voči sekularizácii, osvietenstvu a liberálnej demokracii.

Kľúčové slová: islam, islamské osvietenstvo, pluralita, proces osvietenstva, samostatné myslenie

Summary

The Process of Enlightenment among Individuals Labelled „Muslims“

The starting point of this essay is the thesis that the Enlightenment can either be understood as a historical period of European culture (roughly between 1650 and 1800) or as a transcultural phenomenon: the attempt of individuals, groups or communities to „think for themselves“. The essay argues that the process of Enlightenment in the second meaning is taking place among individuals usually labelled „Muslims“. I try to show this with the help of the intellectual biographies of Ed Husain, Irshad Manji, Reza Hajatpour and Abdolkarim Soroush. Manji understands ijtihad not just as the exegetical interpretation of religious texts within a fixed theological framework, but also as the generic capacity to think independently and for oneself. The essay claims that there is not one monolithic entity called „Islam“, but a plurality of voices. Essentialist thinking concerning

texts, traditions and groups labelled „Islamic“ or „Muslim“ should be avoided. There is hardly any evidence for the theory of „Islamic exceptionalism“, which claims that Islamic societies are in a unique way immune to processes of modernization, secularization or the Enlightenment.

Keywords: independent thinking, Islam, Islamic Enlightenment, plurality, process of Enlightenment

Doz. Mag. Dr. Georg Cavallar

Institut für Philosophie

Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft

Universität Wien, Österreich

georg.cavallar@univie.ac.at

Veľkou osobnosťou a autoritou sociálno-kultúrneho prostredia súčasného Švajčiarska je emeritný profesor Emil Angehrn, pôsobiaci v meste Bazilej. Študoval filozofiu, sociológiu a náuku o národnom hospodárstve v Löwe a Heidelbergu, doktorát z filozofie získal v roku 1976 v Heidelbergu, habilitoval sa v roku 1983 na Slobodnej univerzite v Berlíne, v roku 1989 bol vymenovaný za profesora na Univerzite Johanna Wolfganga Goetheho vo Frankfurte nad Mohanom, v rokoch 1991 – 2013 pôsobil ako profesor filozofie na univerzite v meste Bazilej, v rokoch 2000 – 2004 bol členom výskumnej rady Švajčiarskeho národného fondu. Na akademickej pôde pôsobil tiež ako dekan i prodekan filozoficko-historickej fakulty.

Ťažisko jeho výskumnej činnosti vo filozofii možno rozdeliť do dvoch oblastí: a to **historickej**: tu sa venoval antickej filozofii a filozofii 19. a 20. storočia, v rámci **systematickej filozofie** sa jeho intelektuálno-teoretický záujem koncentroval na: metafyziku, filozofiu dejín, hermeneutiku a politiku.

Vo svojom príspevku sa budem venovať jeho interpretácii Kantovej filozofie dejín, s tým že, vychádzam z dvoch textov, ktorými sú výnimočná monografia s názvom *Filozofia dejín*¹ a tiež rovnako kvalitný a podnety vyvolávajúci text z tejto oblasti *Kant a súčasná filozofia dejín*, ktorý publikoval v zborníku *Warum Kant heute?*² Čo sa týka jeho postupu v monografickej práci *Geschichtsphilosophie*, Kantove úvahy o dejinách zaradil do širšieho celku s názvom **NOVOVEKÁ FILOZOFIA DEJÍN**, s podtitulom *Klasická filozofia dejín – dejiny ako postup slobody*.

¹ Angehrn, E.: *Geschichtsphilosophie*. Grundkurs Philosophie 15. Stuttgart/Berlin/Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1991.

² Angehrn, E.: Kant und gegenwärtige Geschichtsphilosophie. In: *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*. Herausgegeben von Dietmar H. Heidemann und Kristina Engelhard. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2004.

Tu začína konštatovaním, podľa ktorého „svoju klasickú podobu nadobúda idea novovekej filozofie dejín u Kanta, Fichteho a Hegela, lebo tu sa exemplárne potvrdzuje ako základný ideál novoveku fungujúca súvislosť medzi racionálnym chápaním dejín a ich reálnou rozumnosťou. Aj historické poznanie tu dosahuje svoj najvyšší stupeň a rozširuje sa tiež jeho najväčší potenciál. Súčasne sa tu dejiny javia ako postup rozumu a realizácia ľudskej slobody“³. Je tu predstavená konštelácia afirmatívnej filozofie dejín. Jej emfatickú základnú ideu zdieľa neskôršie ešte i Marx, ktorý v opozícii k buržoáznej myšlienke pokroku chápe **historický rozum** ako niečo, čo treba vytvoriť, a tento rozum potom stráca svoju nadobudnutú presvedčivosť, a to tak z hľadiska politickej ako i vedeckej perspektívy.

Pritom je zaujímavé, že aj mysliteľ, ktorý mal *problémy s filozofiou dejín*⁴ konceptuálne lokalizoval svoje úvahy do novoveku. V *Rozhovore na aktuálny téma* píše: „Zdá sa mi celkom zaujímavé premýšľať, ako bol od počiatku novoveku určený pomer filozofie k prítomnosti. Boli tu rôzne fázy. Novovek sa spočiatku etabloval ako pokroková pozícia a povedal: my, prítomnosť a potom budúcnosť, avšak ako dôsledne uskutočnená prítomnosť, sme niečo lepšie než minulosť. To je pozícia klasickej, ne-revolučnej občianskej filozofie dejín. Potom sa hodnotenie obrátilo – a síce takmer zároveň – u Rousseaua. Hovorilo sa, že prítomnosť a jej pokrok budú v budúcnosti niečím celkom strašným: stratí sa v nej sám človek, teda práve minulosť je dobrá a prítomnosť je zlá. Ak charakterizujem obe tieto fázy jedným slovom, potom je prvá fáza občianskej ne-revolučnej filozofie dejín po Hegla premodernizmus. Druhá fáza, teórie úpadku, počínajúc Rousseauom, antimodernizmus. Potom sa vynára tretia pozícia, ktorej svedkom je bezpochyby Marx: prítomnosť je zvlášť zlá, minulosť bola vlastne už cestou k prítomnosti, teda taktiež nie dobrá, a tým skutočne dobrým je budúcnosť. Prítomnosť je tu znegovaná z budúcnosti. Nazývam to futuristický antimodernizmus. Táto potreba mať prítomnosť za sebou, nechať za sebou modernu tkvie viac či menej zreteľne vo všetkých pokusoch ohlásiť koniec dejín, koniec moderny, postmodernu. Deje sa to čiastočne skryto, avšak ide tu o antimodernizmus, ktorému nie som rád príliš ja ani iní i preto, že sa s modernou opúšťa taktiež osvietenstvo. Niekomu sa to azda môže zdať divné, že som rozhodným stupenom osvietenstva, ale je tomu tak“⁵. Zaujímavé je však to, že tu absentuje práve Kant. K nemu a jeho filozofii dejín sa teraz posuniem.

³ Angehrn, E.: *Geschichtsphilosophie*, ibid., s. 76.

⁴ Marquard, O.: Rozhovor na aktuálny téma. In: *Filosofický časopis*, č. 1, 1993, s. 117 – 129.

⁵ Ibid., s. 121.

Dejiny v svetoobčianskom zmysle

Skôr než sa začnem zaoberať autorovým stvárnením Kantovej filozofie dejín, formulujem jednu dôležitú predbežnú poznámku. Ide o to, že táto časť Kantovho filozofického dedičstva bola dlho mimo hlavného záujmu v rámci Kantforschung. Príčin bolo niekoľko, raz to bol jazyk a štýl, inokedy rozsah a zatienenie Heglovou filozofiou dejín, a napokon, boli to iba *kleine Schriften*, v ktorých bola zakotvená. Ohliadnuc od snahy, ktorú svojho času podnikol F. Medicus svojím dielom *Kants Philosophie der Geschichte*, sa o jej rehabilitáciu zaslúžil predovšetkým Klaus Weyand svojou prácou *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*⁶. Postupne sa objavovali ďalšie príspevky zamerané na túto oblasť Kantovho filozofovania, v súčasnosti sa hovorí i píše o jej atraktivnosti, relevantnosti z hľadiska porozumenia fundamentálnych problémov globalizovaného sveta.

Angehrnov výklad Kantovej koncepcie filozofického skúmania dejín má štruktúrovaný charakter, začína sa nastolením prvej problémovej tézy *Poznatelnosť dejín a úmysel prírody*. A tak, koncipujúc východiská svojej analýzy Kanta, poznamenáva, že závažný bod Kantovej filozofie dejín, ktorá je vyložená v jeho *malých spisoch* (*Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle, O všeobecnom výroku: môže to byť správne v teórii, nehodí sa to ale pre prax, K večnému mieru, Spor fakúlt i iné a časť Antropológie z pragmatického hľadiska*), spočíva na otázke **poznateľnosti dejín**⁷.

Angehrn pritom netradične vychádza z názorov dvoch mysliteľov Európy, ktorí sa venovali ľuďmi vytvorenému svetu. Boli to G. Vico a I. Kant. Obaja zdieľali spoločné problémy: spravodlivosť, občianska a všeludská spoločnosť a v neposlednom rade aj motív prozreteľnosti⁸. Precízna hĺbková analýza ukáže však aj diferencie v preferenciách. V *Novej vede* v odseku 330 čítame: „Avšak v tejto hustej noci temnôt, do ktorej sa nám zahľadá najvzdialenejšia raná minulosť, objavuje sa večné, nezapadajúce svetlo večnej pravdy, ktorú nemožno nijakým spôsobom brať do pochybnosti, že tento občiansky svet bol určite vytvorený ľuďmi, a že je teda možné, pretože nutné nájsť tieto základy v premenách samého nášho ľudského ducha. A musí udivovať každého, kto o tom uvažuje, že sa filozofi vážne namáhajú vypracovať vedu o svete prírody, ktorý pozná jedine Boh, pretože on ho stvoril; a že neuvažujú o tomto svete národov alebo o svete občianskom, o ktorom by ľudia mohli vypracovať vedu, pretože ho oni vytvorili“⁹. Podľa Vica je účelom dejín zachovanie ľudského rodu. K tomu dodáva, že táto veda postupuje prísnou analýzou ľudských myšlienok, týkajúcich sa predovšetkým nutnosti či užitočnosti spoločenského života. Táto *nová veda* opisuje *ideálnu históriu*¹⁰, podľa ktorej

⁶ Weyand, K.: *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Köln am Rhein, 1964.

⁷ Angehrn, E.: *Geschichtsphilosophie*, ibid., s. 77.

⁸ Vico, G. B.: *Základy novej vedy o spoločnej prirodzenosti národů*. Praha: ACADEMIA, 1991, s. 141.

⁹ Ibid., s. 136.

¹⁰ Ibid., s. 144.

prebiehajú v čase dejiny každého národa. Naša veda, poznamenal Vico, „postupuje presne ako geometria, ktorá keď svoje elementy konštruuje alebo o nich uvažuje, sama si tvorí svet reálnych veličín; avšak naša veda postupuje s tým väčšou realnosťou, o koľko väčšiu ju majú *poriadky* ľudských vecí, než ako ju majú body, priamky, plochy a obrazce“¹¹. Kant sa spočiatku venoval skúmaniu sveta, potom ho antropologický obrat nasmeroval k inej, dôležitej téme, ktorou bol človek. Na motív poznania prírody rozvážne reagoval v prvej kritike, keď poznamenal: „Vo vysvetľovaní prírodných javov musia nám však ostať mnohé veci neisté a nejedna otázka musí byť neriešiteľná, lebo naše vedomosti o prírode nám ani zďaleka nestačia vo všetkých prípadoch na to, čo máme vysvetliť“¹².

Kant – ako upozorňuje Angehrn – sa však neuspokojil s Vicovým východiskom, že princípy dejinného sveta vytvoreného ľuďmi môžu byť spoznané prostredníctvom introspekcie. Požiadavka **historického poznania** tak spôsobuje dvojité posunutie perspektívy. To prvé spočíva v medzitým nastávajúcej modifikácii *obrazu dejín*¹³, pretože ten sa už nespája do rámca cyklického vznik – zánik, ale jeho priebeh je usmernený na cieľ, základné poznanie ľudského ducha potom nemôže založiť historické poznanie. Otázna je i poznateľnosť postupu obsiahlych ľudských dejín, od osvietenstva vykladaného ako pokrok.

Týmto sa to posúva k druhej časovej perspektíve a modalite dejinného vzťahu. V centre už nie je výklad minulých udalostí, ale predovšetkým istota smerovania k budúcnosti, v tom spočíva zároveň aj to, že (teoretická) perspektíva historickej reflexie konverguje v istej miere s politickým konaním. To je zásadná a pritom typická črta jeho filozofického chápania dejín. Jednoducho povedané, ide o preferenciu toho budúceho stavu ľudského rodu, ktorému chce ukázať cestu. V 9. vete *Idey* Kant píše o „filozofickom pokuse spracovať svetové dejiny podľa plánu prírody, ktorého cieľom je úplné občianske zjednotenie ľudského rodu“¹⁴. „Je to síce podivný a zdanlivo prechodný nápad, chcieť napísať nejaké dejiny podľa idey, ako by musel svet ísť, ak by mal byť primeraný istým rozumovým účelom; zdá, že podľa takéhoto úmyslu môže vzniknúť iba *román*. Ak však smieme predpokladať, že príroda ani v hre „ľudskej slobody nepostupuje bez plánu a konečného úmyslu, predsa by len mohla byť táto idea použiteľná; a hoci sme príliš krátkozrakí na to, aby sme prehliadli tajný mechanizmus jej zriadenia, predsa by nám len mohla táto idea slúžiť ako vodidlo k tomu, aby sme inak bezplánový *agregát* ľudských činov predstavili aspoň vo veľkom ako *systém*.“¹⁵

Prehľadným skúmaním minulosti, počínajúc gréckymi dejinami, ich vplyvom

¹¹ Ibid.

¹² Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda, 1979, s. 311.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Kant, I.: Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle. In: *K večnému mieru*. Bratislava: ARCHA, 1996, s. 71.

na formovanie a deformovanie štátneho telesa rímskeho národa, jeho pôsobenia na barbarov, a mnohých iných historických epizód týkajúcich sa dejín iných národov – píše Kant – odhalíme „pravidelné zlepšovanie sa štátneho telesa v našom svetadieli (ktorý raz pravdepodobne dá zákony všetkým ostatným)“¹⁶. Kant následne hovorí o úžitku¹⁷, ktorý sa takto získal z dejín, a ním je umenie politického predpovedania budúcich zmien štátov.

V istom smere nadväzuje Kant na Vica, keď vo svojom diele *Spor fakúlt* stanovil otázku: *Wie ist aber eine Geschichte a priori möglich?* Jeho odpoveď znie: „Dejiny sú apriórne možné len vtedy, keď ich veštec aj sám *robí*“¹⁸. Túto myšlienku robenia dejín komentuje Angehrn tým spôsobom, že tu nejde len o predvídanie. V úvode svojho kánonického spisu *Idea všeobecných dejín*, v ktorom Kant načrtáva otázku v jej skutočne principiálnej podobe, sa formuluje kritérium v zmysle vlastnej racionality konania: dejiny sa nechápu na základe niektorých zákonitostí ľudských vecí, ale predovšetkým na základe **plánu**, t. j. účelne uskutočňovaného konania, ktoré predstavuje základ všetkých udalostí. Problémom pre Kanta ale je, že dejiny sa takejto *poznateľnosti* vyhýbajú, unikajú. A tak musí konštatovať: „Keďže 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 bobroch a včelách). Nemožno sa ubrániť istej nevôli, keď to, čo robia i nerobia, vidíme vystavené na veľkom javisku sveta a keď pri tu i 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 tak domýšľavom druhu“¹⁹. A to hovorí filozof 18. storočia – ako doby rozumu...

Dejiny (zapodievajúce sa rozprávaním o ľudských skutkoch, činoch ako javoch ľudskej slobody²⁰) vystupujú ako *medzirovina*²¹ – nachádzajúca sa medzi **prírodou** – s jej prísnou zákonitosťou, čo je paradigma jasného, pravdivého poznania – a oblasťou vedomého konania, ktoré sa môže spoznať a posúdiť v jeho účelnosti a zdôvodniteľnosti, a to medzi oboma oblasťami chápania, prostredníctvom dôkazu *pravidelnosti* a cez pochopenie intencionality a zdôvodniteľnosti konania.

Avšak pozícia javiaca sa ako stredná nie je stredom, ale nedostatkovou

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Kant, I.: Der Streit der Fakultäten. In: *Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von W. Weischedel. Band VI. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, s. 351.

¹⁹ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, *ibid.*, s. 58.

²⁰ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, *ibid.*, s. 57.

²¹ Angehrn, E.: *Geschichtsphilosophie*, *ibid.*, s. 78.

realizáciou jednej strany. To, čo bolo uskutočnené, nie je ani transparentné, ani rozumné **sociálne konanie** a ľudia, ako *tvorcovia dejín*, budú môcť toto konanie postupne spoznávať. Želaním by bolo – uvažuje Kant – môcť v postupe ľudských vecí, ktoré sa spočiatku javia ako neusporiadaný chaos, dokázať a vypracovať **rozumný úmysel** ľudí ako ich **základ**. V Kantovej predstave o **cieli dejín** je zrejmé, že sa tu nemá dosiahnuť iba určité politické zriadenie, ale všeobecný, úplný stav ľudstva, v ktorom sa udalosti javia ako výraz ľudskej vôle, ako výsledok medzi ľuďmi navzájom **dohodnutého plánu**. V tejto súvislosti konštatuje, že to, čo bolo neskoršie Marxom opísané ako prechod od prehistórie k dejinám, ako emancipácia ľudí ako obetí smerom k tvorcom dejín, nepochybne patrí do horizontu Kantovej predstavy.²² Problémom je však toto: keď je tu istá myšlienková figúra autarkného subjektu kritériom a stanoveným cieľom, ako je potom možné rozumové poznanie dejín, keď je tento subjekt v stálom nedostatku. Kant tu vidí jedinou možnosť, a síce „v tomto nezmyselnom chode ľudských vecí odhaliť *prírodný úmysel*, v dôsledku ktorého tvory, ktoré postupujú bez vlastného plánu, predsa len umožňujú dejiny podľa určitého plánu prírody“. Ide o to nájsť a posúdiť, či plán prírody môže v tomto prípade slúžiť ako vodidlo.

Vodidlom je u Kanta rozsiahle teleologické skúmanie prírody, ktorého princípom vo vzťahu k dlhodobému vývoju je názor, podľa ktorého „všetky vlohý nejakého tvora sú určené na to, aby sa raz úplne a účelne rozvinuli“. Ak to vzťahujeme na človeka, potom nasledujúci Kantov názor: „U človeka (ako u jediného rozumného tvora na Zemi) mali by sa tieto prírodné vlohý, ktoré sa zameriavajú na používanie rozumu, úplne rozvinúť len v druhu, nie však v indivíduu“ môže vyvolávať nielen otázky, ale predovšetkým aj kritiku vedenú z pozície indivídua a jeho šťastia.

S uvedeným princípom spája Kant i stanovenie určitého cieľa dejín, ako aj tézu o postupe vývoja (ako prostriedku na realizáciu tohto cieľa). V Kantovom opise cieľa sa spája *prírodno-filozofické skúmanie s politicko-dejinným*. Základné prirodzenoprávne hodnoty, ako sú sloboda, sebazáchova, bezpečnosť, sú spojené s rozsiahlym účelom prírody, politický cieľ dejín – svetoobčianska spoločnosť – je rovnako funkciou *úmyslu prírody*.

Všeobecná, právom sa riadiaca občianska spoločnosť môže byť dosiahnutá len najvyšším úmyslom prírody, ktorým je všeobecný svetoobčiansky stav ako lono, v ktorom sa rozvinú všetky pôvodné vlohý ľudského rodu. V spojení týchto dvoch rozličných orientácií tak *prírodno-teoretickej*, ako aj *politicko-dejinnnej* (idea vývoja a pokroku), sa principiálne naznačuje pre klasickú filozofiu dejín charakteristická figúra (ktorá však nie je bez problémov, ako to dokazuje napríklad aj Kantov spor s Herderom). Treba však zdôrazniť, že poukázanie na úmysel prírody je veľmi významné z hľadiska mechanizmu historického postupu. Variant už naznačenej

²² Ibid.

figúry hovorí o tom, čím sa má dosiahnuť cieľ dejín, najmä z hľadiska základných podnetov a motívov, ktoré vo svojej podstate nie sú v žiadnom prípade na tento cieľ zamerané, ba skôr práve naopak od neho odvádzajú (nedružná družnosť).

Pozoruhodné však je, vysvetľuje Angehrn, že Kant v mnohých a často sa opakujúcich obmenách sleduje túto figúru, posudzujúc najmä riziko pre istý priebeh dejín a dosiahnutie nevyhnutného cieľa. Garanciou, zárukou *večného mieru* je **veľká umelkyňa príroda**²³, z mechanického behu ktorej očividne vysvitá účelnosť, že z tých najrozličnejších motívov, popudov, náklonností jedincov sledujúcich svoje vlastné ciele môže napokon vzniknúť **dejinnopolitické dobro**.

Konkrétne – ako to vysvetľuje Kant – keď príroda napríklad stavia proti sebe **neukojiteľnú žiadostivosť mať** a **nečinnú spokojnosť**, tak tým určuje *motor dejín*; ako prostriedok spájania národov používa **obchodného ducha** a **vzájomnú zisťnosť národov**; bezbrehou **slobodou jedincov** podmienené úsilia sú nakoniec prostriedkom **zavedenia práva**, **ľudské antagonizmy** sa stávajú prostriedkom **zospoločenšenia individuí do rozličných spoločností**.

Rozumný cieľ sa presadzuje v takomto prípade bez spoločnej vôle, bez uvedomeného rozhodnutia, čiastočne ľudia postupujú proti cieľu. Táto figúra sa u Kanta často a výrazne spája s pojmom **prozreteľnosť**. Sám však – vo *Večnom mieri* – vyjadril názor, podľa ktorého je používanie pojmu **príroda**, z hľadiska ľudského rozumu, ktorý sa musí v rovine poznania držať v hraniciach možnej skúsenosti, **vhodnejšie** a **skromnejšie** než používanie výrazu pre nás poznateľnej **prozreteľnosti**, čím si nasadzujeme *ikarovské krídla*, aby sme sa priblížili k tajomstvám jej nepostihnuteľného úmyslu. Napriek tomu, tvrdí Angehrn, by však nebolo správne považovať *prírodnú teleológiu* za jediný fundament filozofickej reflexie dejín. Oproti tomu stojí dvojité výhrada, tak **metodická**, ako i **obsahová**.

Po prvé sa teleologická interpretácia spája už v oblasti prírody s teoreticko-poznávacou výhradou, podľa ktorej neposkytuje pozitívne poznanie, skôr sa tu má na mysli v potrebe nášho rozumu založená snaha o dosiahnutie jednoty v podobe predbežného opisu. Jeho hypotetický charakter sa prejavuje dvojakým spôsobom: keď sa postupuje od jednotlivého organizmu k rozsiahlemu celku prírody a potom keď sa prenáša na *ne-naturálnu* totalitu dejín. Teoreticko-poznávací výhrada je jasne formulovaná v *Kritike súdnosti* a je prezentovaná aj vo filozoficko-dejinných spisoch, napríklad v rétorickej otázke, či je rozumné predpokladať **účelnosť** prírodného výtvoru v častiach, a predsa **neúčelnosť** v celku, alebo v úvahe, že prijatie **idey účelnosti**, ktorá je síce z *teoretického* hľadiska prehnaná, ale z **praktického** hľadiska je jej **reálnosť dobre odôvodnená**.

K **metodickej** výhrade sa pridáva i **obsahová**. Figúra prírodného mechanizmu je (*Notbehelf*) **teoretické núdzové riešenie filozofie dejín**, vytvorené provizórium,

²³ Kant, I.: *K večnému mieru*. In: *K večnému mieru*. Bratislava: ARCHA, 1996, s. 28.

ktoré naznačuje **nedokonalosť** doterajších dejín. Ak je cieľ pred očami, uskutočnenie dejín, kde sa správne koná na základe slobodnej zodpovednosti, potom odpadá nutnosť oného mechanizmu. Dôsledkom je, že vlastné poznanie by bolo možné až o skutočne rozumných dejinách.

Morálna tendencia v dejinách a znamenie dejín. Prvý základ zameraný na **rozum v dejinách** predstavuje účelný mechanizmus prírody, ktorý vytvára konvergenciu medzi vlastnými záujmami jedincov a zištnosťou národov a objektívnym cieľom dejín. Otázkou potom môže byť, či je tým **položený dostatočný základ pre filozofiu dejín**.

Skutočnosťou však je, že Kant popri *zištných zámeroch a želaniach*, *rozumnosti* zaraďuje do svojich filozofických úvah aj ďalší, a to pomerne dôležitý faktor, ktorým je **moralita** subjektu. Niečo v tomto smere naznačil už v *Transcendentálnej metodológii* prvej kritiky, kde napísal: „Čistý rozum obsahuje teda, aj keď nie vo svojom špekulatívnom používaní, tak v určitom praktickom, čiže mravnom používaní princípy *možnosti skúsenosti*, totiž princípy takých činov, ktoré by sa *mohli* podľa mravných predpisov vyskytovať v *dejinách ľudstva*. [...] Princípy čistého rozumu sú preto pri svojom praktickom, najmä však mravnom používaní objektívne reálne“²⁴. Racionalita, dodáva Angehrn, sa objavuje najskôr podobným spôsobom ako v liberálnej téze o vyrovnávajúcom efekte osvieteného egoizmu.

Kant napokon akcentuje rozdielnosť rovín pri prechode k rozumu. V tejto súvislosti tvrdí, že je to síce plán prírody, ktorá chce, „aby človek všetko, čo presahuje mechanické usporiadanie jeho zvieracej existencie, vytvoril celkom len zo seba a aby nebol účastný nijakej inej blaženosti alebo dokonalosti než tej, ktorú si získal sám oslobodený od inštinktu, vlastným rozumom.“²⁵ Vlastný telos prírody sa vytvára tým, že sa transcenduje naturalita ako taká vo vzťahu k človeku, lebo, ako sám Kant poznamenal, **všetko má byť len jeho dielom, za všetko má ďakovať len sebe samému**. Z tohto stanoviska vyplývajú jednoznačne isté **praktické**, teda **morálno-etické konzekvencie**. Určenie človeka nevidí Kant ani v prírode, ani nad prírodou v transcendentne. Človek nemá potom hľadať pravidlá svojho bytia a konania ani nad sebou, ani pod sebou, ale v sebe samom a má si ich utvoriť na základe vlastnej slobodnej vôle.

Autonómiu a nepodmienenosť konania ľudskej rozumovej bytosti zdôrazňuje Kant v prvom kritickom variante *praktickej filozofie v Základoch metafyziky mravov*, kde stojí napísané: „Filozofiu tu teraz vidíme na vskutku neistom stanovisku, ktoré má byť pevné bez toho, že by sme ho pokladali za zavesené na čomkoľvek v nebi či

²⁴ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda, 1979, s. 482 – 483.

²⁵ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, ibid., s. 60.

opierajúce sa o čokoľvek na zemi²⁶. Pri tejto príležitosti je potrebné pripomenúť aj jeho spis *Domnelý začiatok ľudských dejín*, ktorý vychádza rok po *Základoch*. Tu Kant hypotetickým spôsobom skúma *vývoj mravnosti v konaní a nekonaní človeka*²⁷. V symbolickej podobe *figového listu* i na základe *zdržanlivosti* je tu opisovaný „malý začiatok, ktorý otvára novú epochu, udávajúc spôsobu myslenia celkom nový smer, je dôležitejší než celý nedohľadný rad po ňom nasledujúceho rozrastania kultúry.“²⁸

Kantov filozoficko-dejinný pohľad smeruje k rozvoju **kultúry**²⁹, ktorá predstavuje podľa Angehrna vlastný **obsah svetových dejín**³⁰, ktorý sa nedá zo žiadnej teleológie prírody sensu stricto odvodiť. Kantove úvahy možno charakterizovať v tom smere, že to nie je **len krok k rozumu**, ale práve tak i krok od racionálnej **k morálnej orientácii**. Ak ten prvý krok možno pokladať za neproblémový, tak ten druhý predstavuje skok. Čiastočne sa však marginalizuje vo svojej závažnosti a nesamozrejmosti. Kant píše, že „s postupujúcou osvetou sa začína zakladať spôsob myslenia, ktorý môže časom premeniť drsnú prírodnú vložu mravne rozlišovať na určité praktické princípy a premeniť tak napokon *patologicky* – vynútený súhlas

²⁶ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: KALLIGRAM, 2004, s. 53.

²⁷ Kant, I.: *Domnelý začiatok ľudských dejín*. In: *K večnému mieru*. Bratislava: ARCHA, 1996, s. 76.

²⁸ *Ibid.*, s. 78.

²⁹ Pri úvahách týkajúcich sa problematiky kultúry sa často, a pritom neoprávnene obchádza jeho spis *Správa o príprave prednášok na zimný semester 1765 – 1766*. Mám na mysli predovšetkým jeho štvrtú časť, v ktorej konštatoval, že mládež má nedostačujúce historické vedomosti, a tak napísal: „Preto som sa rozhodol, že prednesiem históriu súčasného stavu Zeme alebo geografiu v najširšom slova zmysle ako príjemný a nenáročný úvod do praktického rozumu, ako čosi, čo by mládež mohlo podnietiť k tomu, aby si ďalej a ďalej rozširovala vedomosti, ktoré v tejto oblasti začala získavať. Túto disciplínu, ktorej som vtedy venoval najviac pozornosti, som nazval fyzickou geografiou. Odvtedy som tento koncept postupne rozvíjal a teraz mám v úmysle získať viac času, aby som mohol prednášku rozšíriť o ďalšie ešte prospešnejšie časti, a to tak, že zhustím časť opisujúcu fyzické zvláštnosti Zeme. Táto disciplína bude teda *fyzicko-morálno-politickou geografiou*, v rámci ktorej predstavím *najprv* zvláštnosti *prírody* a jej troch ríš, pričom však z nepreberného množstva vyberiem tie, ktoré sa ponúkajú všeobecnej vedychtivosti vďaka svojej zriedkavosti alebo aj vďaka vplyvom, ktorý majú na štáty prostredníctvom obchodu a remesla. Táto časť, obsahujúca zároveň prirodzené vzťahy všetkých krajín a morí a dôvod ich spojenia, je vlastným základom dejín, bez ktorých by sa nevedeli odlišovať od rozprávok. *Druhá* časť skúma *človeka* na základe rôznorodosti jeho prirodzených vlastností a na základe rozlišovania toho, čo je na ňom mravné, na celej Zemi. To je veľmi dôležitá a zaujímavá úvaha, bez ktorej by sme mohli sotva formulovať všeobecné sudy o človeku a pri ktorej môžeme navzájom **porovnávať kultúry** (zd. L. B.) i dnešný stav so stavom morálky starších čias, čím sa nám pred očami vynorí veľká mapa ľudského pokolenia. Nakoniec posúdime to, čo možno označiť ako dôsledok vzájomného pôsobenia oboch spomenutých síl, t. j. stav štátov a národností na Zemi; nebudeme však vychádzať z náhodných príčin aktivity a osudu jednotlivých ľudí (napr. striedanie vlád, dobývanie území alebo štátne prevraty či intrigy), ale z čohosi trvácnejšieho, čo obsahuje vzdialenejšie príčiny týchto javov: poloha krajín, výrobky, zvyky, remeslá, obchod a obyvateľstvo“. Kant, I.: *Správa o príprave prednášok na zimný semester 1765 – 1766*. In: *Filozofia*. Roč. 54, 1999, č. 1, s. 52 – 53.

³⁰ Angehrn, E.: *Geschichtsphilosophie*, *ibid.*, s. 80 – 81.

s vytvorením spoločnosti na **morálny celok**³¹.

Na druhej strane Kant rozlišuje **kultiváciu, civilizáciu a moralizáciu**. V *Ideí* stojí: „Umenie a veda nás *kultivujú* do vysokého stupňa. Sme až zaťažene *civilizovaní* vo všelijakej spoločenskej spôsobilosti a slušnosti. Ale aby sme sa mohli pokladať už za *moralizovaných*, do toho chýba ešte veľmi veľa. Lebo ku **kultúre** patrí aj idea morality; ale používanie tejto idey, ktorá vyúsťuje ctiziadostivosťou a vonkajšou slušnosťou len do akejsi kvázimravnosti, tvorí iba civilizovanosť. [...] Všetko dobro však, ktoré nie je naočkované na morálne dobré zmýšľanie, nie je ničím iným, než čírym zdaním a skevujúcou sa biedou“³².

Nosným sa stáva tiež presvedčenie, že skutočnú bezpečnosť štátu, právny svetový mier nie je možné garantovať bez objektívnych mechanizmov donútenia. To je ten moment, konkrétny bod, kde sa má postaviť otázka **priebežnosti** figúry prírodného mechanizmu a treba ju rozhodnúť. Bez toho, že by ju Kant explicitne potlačil, je zrejmé, že ju prekonal prostredníctvom morality. Ak majú dejiny dosiahnuť svoj určený cieľ, potom nestačí využiť len vlastnú zisťnosť a racionalitu.

Pregnantnejšie je vyjadrená táto druhá komplementárna báza filozofie dejín v spise *Spor fakúlt*, v ktorom Kant výraznejšie sleduje otázku, na základe ktorej reálnej skúsenosti sú možné **filozofické svetové dejiny**, prostredníctvom zistenia, či tá obsahuje aj morálnu tendenciu ľudského rodu. Kantova odpoveď existuje v povestnom učení o **znamení dejín**, pod ktorým rozumie dôkaz tendencie ľudského rodu ako celku. V tomto smere je dôležitou inštrukciou zistenie, či predpovedi o budúcnosti nepredchádza nejaká skúsenosť³³ v ľudskom rode, ktorá by ako udalosť mohla upozorniť na hodnotu a majetok a byť príčinou posúvania sa k lepšiemu. Pričom táto skutočnosť má byť spojená s bytosťou obdarenou slobodou, a teda byť aj pôvodcom. Musí sa teda hľadať udalosť, ktorá problematicky s ohľadom na čas poukazuje na bytie takej príčiny, a tiež na akt jej kauzality v ľudskom rode, a ktorá pokroky k lepšiemu uzatvára ako nevyhnutné pokračovania a jej záver by sa mohol rozšíriť na dejiny minulého času, že tu bol vždy pokrok. Na túto udalosť je potrebné nazerať ako na niečo poukazujúce, ako na *Geschichtszeichen* (signum remorative, demonstrativum prognosticon)³⁴. Týmto sa má potvrdiť tendencia ľudského rodu **vcelku**, to je, že sa neposudzujú len individua, ale i národy a štáty vyskytujúce sa na Zemi. A tak možno uviesť tú povestnú formuláciu Kanta: „Revolúcia duchaplného národa, ktorá prebieha v dnešných dňoch pred nami, sa môže vydať alebo stroskotať; môže byť naplnená biedou i ukrutnými činmi do tej miery, že dobre zmýšľajúci človek, aj keby ju chcel považovať za šťastnú, nemohol

³¹ Kant, I.: Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle, *ibid.*, s. 61 – 62.

³² *Ibid.*, s. 67 – 68.

³³ Kant, I.: Der Streit der Fakultäten, *ibid.*, s. 356.

³⁴ *Ibid.*, s. 357.

by nikdy pristúpiť na to, robiť tento experiment za takéto náklady – táto revolúcia, tvrdím, vyvoláva v myšliach všetkých divákov (ktorí sami nie sú v tejto hre zapletení) účasť, ktorá hraničí s entuziazmom, a ktorej prejavy sú spojené s nebezpečenstvom, a ktorá nemôže mať inú príčinu než morálne základy v ľudskom pokolení³⁵. Kant sa potom posúva vo svojich úvahách ďalej, keď konfrontuje *pojmem práva* s pojmom cti starej vojenskej šľachty, a následne vyzdvihuje evolúciu prirodzenoprávnej konštitúcie.³⁶

Analogicky k rekurzu na teleológiu prírody stojí tiež hľadanie *znamenia dejín* do istej miery na nedostatkoch bezprostredného účelového konania, rozhodnutia, ktoré by mohlo urobiť rozumnú podobu **dejín viditeľnou a zrejmu**. *Znamenie dejín* takéhoto druhu vidí Kant v entuziastickej účasti publika na udalostiach Francúzskej revolúcie. Je to *účasť*, ktorá nemôže mať za príčinu – podľa neho – nič iné ako morálnu vlohu v ľudskom rozume. Je to taký fenomén v ľudských dejinách, na ktorý sa nesmie zabudnúť, pretože odhalila vlohy a schopnosť ľudskej bytosti k lepšiemu.

Na tomto základe vzniká potom otázka:

- aká je *teoreticko-poznávacia* dôležitosť tohto argumentu?
- aká je dôležitá táto skúsenosť ako báza pre zovšeobecnenie?
- akú úlohu môže zohrať nezabudnuteľnosť historického, skúsenosť

oslobodenia?

Nezávisle od toho sú tu zachytené **dve opory**, na ktorých spočíva Kantov optimizmus pri výklade dejín:

- názor na podstatu a úmysel prírody,
- historická skúsenosť morálnej vlohy v ľudskom rode.

Takto sú vytvorené dve črty pre filozofiu dejín konštitutívnej dôvery v rozum:

- rozumnosť (účelnosť) **prírody**,
- rozumnosť (morálna) **človeka**.

Cieľ dejín – svetoobčianska spoločnosť. Metodické otázky sú bezprostredne spojené s obsahovými aspektmi. Pretože Kantovi nejde prioritne o interpretáciu doterajšieho vývoja ľudstva, ale o konštruktívne posúdenie celkových dejín, dostáva sa do popredia určenie smeru a cieľa. Vedúcou v tomto smere je *svetoobčianska perspektíva*, ktorá vedie historicko-politické otázky na rovinu štátneho práva a práva národov. Z hľadiska rozumu sa na ľudský svet pýtali už Hobbes, Locke, Rousseau, a to predovšetkým v horizonte teórie štátu. Právni učenci 17. storočia (Grotius, Pufendorf) zaistili vážnosť a úctu právu národov. Keď Kant privádza právo národov – týkajúce sa vzťahov medzi národmi – na rovinu svetoobčianskeho práva, tak sa do

³⁵ Ibid., s. 359.

³⁶ Ibid., s. 360.

popredia posúva otázka, ktorá sa stala pre Kantových nasledovníkov centrálnou a ani u Kanta nie je celkom jednoznačná. Je to alternatíva svetového štátu (Weltstaat) a zväzu národov (Völkerbund). Zdá sa, že Kant čiastočne akceptoval fakticky prevládajúce odmietanie idey svetového štátu, v ktorom videl výsledok štátnej mocenskej expanzie a súčasne pozoroval tendenciu k despotizmu. Na druhej strane sa tiež zdá, že bránil ideu rozsiahleho štátu ako jedinu správnu z hľadiska rozumu, pretože ľudia vôbec nechcú, čo je **správne**, a tak „namiesto pozitívnej idey *svetovej republiky* je tu len *negatívny* surogát vojny odvracajúceho, jestvujúceho a stále sa rozrastajúceho zväzu“³⁷.

V oboch uvedených prípadoch je však významné to, že *rozum dejinného* sa eminentným spôsobom tematizuje ako **politický rozum** a že sa jednoznačne preukazuje na rovine **štátnosti** (Staatlichkeit). To je základná praktická idea novoveku, ktorá sa od Kanta až po Hegla posúva do pevného bodu filozoficko-dejinného záujmu.

Regulatívnym princípom Kanta je vytvorenie podmienok slobody – právneho zriadenia ľudstva. Súčasnne sa Kant vážne zaoberá predtým už spomínaným poznaním, ktoré mali pred očami teoretici prirodzeného práva, že totiž *založenie štátu* vytvára nový prirodzený stav vo vonkajšom vzťahu. Tak ostáva len dokončiť východ z prírody. Keď sa v rámci vznikajúcej historiografie uvažovalo do istej miery o štáte a ten vytváral v novovekej teórii prirodzeného práva referenčný bod reálnej rozumnosti, tak v prípade Kanta sa uskutočňuje len ako postulát transcendentovania štátu a ako základ historického rozumu.

Problém svetového štátu a zväzu národov je východiskom pre problematizáciu vzťahu **dejín a morálky** a u Kanta sa to prejavuje v tom, že sa pýta či normatívny cieľ dejín vyžaduje morálny postoj, aby boli kompenzované nedostatky racionálnej politiky.

Status teórie a praktická funkcia filozofia dejín. Vedecko-teoretické zaistenie neznamená, že tu sa má založiť poznanie podľa vzoru prísnej vedy. **Historické poznanie**, ako ho koncipuje Kant, je odvodené od istého praktického záujmu a súčasne sa ako teoretická disciplína odlišuje od prísnej vedy. Kantova filozofia dejín je načrtnutá s praktickým zámerom a má hypoteticko-postulátny charakter. Keď Hobbes uplatnil metodický ideál pravdivého poznania na ľudský dejinný svet a spojil tak želanie s racionálnym zdôvodnením, Vico argumentoval ontológiou predmetu, výtvarmi dejín, Kant spája princíp výtvoru s postulátom racionality, a tým vyzdvihuje rozumové vytváranie na vlastné kritérium transparentnosti dejín.

S metodickou orientáciou sa spája konkrétne určenie cieľa, ktorý sa ako racionálne sebaurčenie stáva vlastným. Rozum je vytvorený dejinami, nie je iba konštatovaný. Len teraz je možné *prečítať* vzťah oboch strán. **Rozum** nie je len základ

³⁷ Kant, I.: K večnému mieru, *ibid.*, s. 24.

historického poznania, ale práve tak je **moment konania** v službách **dejinného rozumu**. **Historická skúsenosť** – „veľká, veľkou zbehlou vo svete vycvičená skúsenosť“ – kráča v reflektujúcom styku s dejinami práve tak, ako je *filozofický náčrt dejín* významný pre konanie, odhliadnuc od jeho neistých epistemologických premís. Beztak sa dôležitosť empirického podopierania hodnotí skôr skromne; nielen extrapolácia naturteleológie na svetové dejiny, ale aj presvedčenie o morálnej tendencii v súvislosti so *znamením dejín* stoja na *vedecky slabých nohách*.

Keď však ide Kantovi o *niečo málo* z realizácie *úmyslu prírody*, keď sa spoznajú čo len slabé náznaky približovaniu sa k nemu – rozumné zriadenie, potom tieto náznaky majú eminentný význam, hoci môžu byť z *teoretického* hľadiska prehnané, z *praktického* stanoviska sú dobre zdôvodnené, aby mohli stanoviť povinnosť pracovať na celi. Rovnako dôležité je i pochopenie cieľa, ktorý je motivačným problémom. Presvedčenie o chode dejín môže byť povýšené, nakoľko sa konajúcim osobám napriek domnelej neúčelnosti „otvorí potešiteľný výhľad do budúcnosti“³⁸. A tým sa posilní motivácia konania.

Možnosť objaviť v zdanlivom neporiadku **účelnosť**, či prozreteľnosť, to je práve podnet a selektívne kritérium filozofie dejín. Možnosť rozumného výkladu dejín „nie je nedôslednou pohnútkou, aby sa zvolilo osobité hľadisko skúmania sveta“. Rozhodujúcim je potom motív zmierenia sa so svetom, proti úteku zo sveta, aby nás rozum nevedol k dúfaniu v *iný svet*, a tak sa *pozemskosť* reklamuje ako oblasť ľudského rozumu. Istým spôsobom je v tejto praktickej zmene historického rozumu posilnený postoj k sekulárnemu svetu a napíňa sa tak obrat k dejinnému, ktorý mal svoj počiatok pri vzniku dejepisectva v podobe obratu od mýtického k sekulárnemu.

Súčasne je úzke spojenectvo *teoretickej* a *praktickej* orientácie označením aj ako odkaz, ktorý je určujúci i pre Marxa: Konajúci je práve tak vedený historickým poznaním, ako je sám schopný skutočného názoru na dejiny. Praktickému zameraniu filozofie dejín zodpovedá jej hypoteticko-postulátny status. Naplnenie dejín je nekonečnou úlohou, lebo „z takého krivého dreva, z akého je vytvorený človek, nemožno vykreslať nič celkom rovné.“³⁹ Totalita, na ktorú je zamerané myslenie, je regulatívnou veličinou, otvorenou, nie reálne prezentovanou celostnosťou. V tom možno vidieť nielen obmedzenie poznania, ale práve táto filozofia dejín má tú výhodu, ktorá vystupuje do popredia s ohľadom na neskoršie body **kritiky filozofie dejín** – **totalitné myslenie**, **uzavretosť**, **automatizmus pokroku**. To, čo sa neskoršie pokladalo za metafyzické deformovanie dejín, nie je v žiadnom prípade záležitosťou Kanta.

³⁸ Kant, I.: Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle, *ibid.*, s. 72.

³⁹ *Ibid.*, s. 64.

Potvrdil to K. Rosmann⁴⁰, ktorý rozlíšil dva hlavné prúdy novovekej filozofie dejín podľa toho, či sa orientovali na *pozitívnu* alebo *negatívnu* metafyziku. V prvom prípade ide o totálny výklad zmyslu dejín, v druhom prípade sa dejiny chápu vo svojom vývoji ako ríša Božia a oblasť pravdy. V druhom prípade, pre ktorý stojí Kant ako exemplár, je podaná námietka proti pokusu chápať dejiny samotné vo svojom vývoji za Božiu ríšu a ríšu pravdy, naposledy proti pokusu vnútiť otvorený horizont dejinného do oblasti myslenia uzavretej antickej náuky o bytí. Budeme vidieť, ako ďaleko prepadli tendencii k takému „zabedeniu sa“ autori stojaci ku Kantovi v opozícii, medzi ktorými prvé husle hrali Hegel a Marx. Núka sa tu tušenie, že táto tendencia si vykračuje spolu s tou, ktorá smeruje k dehistorizácii. K produktívnym výkonom teoreticko-poznávacích vedomostí patrí umožnenie pravdivého myslenia o dejinách.

Vo svojej prednáške *Filosofie českých dějin* zo dňa 23. 4. 1969 sformuloval J. Patočka svoje stanovisko k filozofii dejín v dvoch pozíciách. 1. Na otázku Čo je vôbec filozofia dejín? odpovedal tak, že je to „jedna z najproblematickejších filozofických disciplín“⁴¹. V extrémnej podobe predstavuje charakteristické rysy tejto disciplíny i jej problematickosť Hegelova filozofia dejín. K tomu ešte dodal svoju klasifikáciu, v ktorej konštatuje: „Hegel je vyvrcholením metafyzického typu filozofie dejín. Skoršie koncepcie, ako Herderova, Kantova, Schillerova, Fichteho, zastupujú podobnú tendenciu menej radikálne. Nevyskytuje sa u nich absolútny duch ako subjekt dejín, ale ich celkový zmysel je založený na povahe ľudskosti, humanity, ktorá sa naplňuje skrz národy a svetodejinné udalosti, v ktorých sa vyhracujú a potom zmierňujú protiklady ľudského ducha“⁴².

Základnú kompaktnú sumarizujúcu a pomerne obsiahlu charakteristiku Kantovej filozofie dejín z aspektu súčasného prístupu podáva Angehrn vo svojej znamenitej štúdii *Kant und die gegenwärtige Geschichtsphilosophie*. Tu píše: „K príznakom Kantovej filozofie dejín patrí jej špecifické miesto medzi teoretickou a praktickou filozofiou. Nie je to ani sociálno-filozofická profetia, ani politická utópia, ani totálna teória, ani programový návod. Je to pokus naznačiť rozsiahly horizont politického konania a pritom sprostredkovať dvojako: normatívny dôkaz – svetoobčianskeho poriadku – a teoretické ubezpečenie dejín, vodidlo ktorých vytvára realizáciu tohto cieľa. V tom zodpovedá prototypu klasickej filozofie dejín, pokiaľ vymedzuje encyklopedické rozšírenie univerzálnu-dejinných náčrtov prostredníctvom teórie zmyslu smerovania dejín, a ten konkretizuje prostredníctvom obsahového výkladu dejín ľudstva“⁴³. Tu sa ukazuje jeho odlišnosť

⁴⁰ Rosmann, K.: Philosophie und Geschichte. Zur Geschichte der Geschichtsphilosophie. In: Rosmann, K. (Hrsg.): *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers*. Bremen, 1959, s. XXIV.

⁴¹ Patočka, J.: *Filosofie českých dějin*. In: *Sociologický časopis*, č. 5, 1969, s. 457.

⁴² Ibid.

⁴³ Angehrn, E.: *Kant und gegenwärtige Geschichtsphilosophie*, ibid., s. 332.

od Hegela. O čo tu ide? Nuž o to, že apriórne *vodidlo*, nie materiálna realizácia týchto dejín, je u neho predmetom filozoficko-dejinnej reflexie. Obsahové zretele na epizódy a epochy slúžia ilustrácii a plausibilizácii základného konceptu, nie naratívne mu rozvoju obrazu dejín: už odtiaľto začína postupovať časť existujúcich výhrad voči substancialistickým víziám dejín do prázdna, k tomu tiež predsa prichádza k nadobudnutiu oného vodidla pre význam, ktorý sa tiež nevyčerpáva orientujúcou funkciou pre *empirické písanie dejín*, ale sa týka vzťahu k dejinám a nášho porozumenia dejinám.

Je to vodidlo osvietenských dejín pokroku, ktoré človeku zadávajú ako ideálny cieľ, svoj osud zobrať sám do svojich rúk a svoj život utvárať slobodne a rozumne.⁴⁴ Človek koná ako „slobodný svetoobčan“, keď postupuje „podľa dohodnutého plánu“⁴⁵. To je nevyhnutná perspektíva cieľa hypoteticky načrtnutého obrazu dejín. V každom prípade – pokračuje autor – kontrastuje s reálne zažívaným „robením i nerobením“ ľudí na „veľkom javisku sveta“⁴⁶ tak ostro, že sa pozorovateľ dejín, ktorý nie je jednoducho iba nezúčastneným divákom, „nemôže ubrániť istej nevôli“⁴⁷; otázkou však je, aké argumenty môže filozofia dejín odporúčať proti tejto nevôli alebo rezignácii. „Kantova dispozícia spočíva v tom, že nedostatočnú skúsenosť skoro substituuje pod iný základ, aby urobil plauzibilnou hypotézu jedného vcelku racionálneho chodu dejín“⁴⁸.

Želaním by bola analógia k racionálnej účelnosti, ako sa s ňou stretávame v jednotlivých konaniach, pre kolektívne konanie, koniec-koncov môcť vypracovať konanie ľudstva celku. Tu nám to manifestačným spôsobom ostáva sľúbené, a tak Kant navrhuje namiesto teleológie konania pokúsiť sa a v nedostatku zmyslu konania skúmať v chode vecí úmysel prírody – čím ponúka ďalšiu (v iných koncepciách ako prozreteľnosť alebo lesť rozumu opisovanú) figúru, že oba úmysly konverguje dvojakým spôsobom, pokiaľ je úmysel prírody vhodný na určenie cieľa ľuďom a tí vo svojom konaní nevedome a nechtiac pracujú na povýšení úmyslu prírody⁴⁹. Ako to vyjadril Kant v *Ideí*: „Jednotliví ľudia a aj celé národy myslia málo na to, že kým každý národ sleduje podľa svojho chápania, a jeden často proti druhému, svoj vlastný úmysel, postupujú nebadane, ako podľa vodidla, podľa úmyslu prírody, ktorý sami nepoznajú, a že pracujú na jeho zvelaďovaní, na ktorom, aj keby ho poznali, by im len málo záležalo“⁵⁰. Úmysel prírody sa v istej miere zakladá na sebatranscendencii človeka, lebo vedie od antagonizmu k zospoločenštiu, cez

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, ibid., s. 58.

⁴⁶ Ibid., s. 72.

⁴⁷ Ibid., s. 58.

⁴⁸ Angehrn, E.: *Kant und gegenwärtige Geschichtsphilosophie*, ibid., s. 332.

⁴⁹ Angehrn, E.: *Kant und gegenwärtige Geschichtsphilosophie*, ibid., s. 333.

⁵⁰ Kant, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, ibid., s. 57 – 58.

ctíbažnosť, panovačnosť a chamtivosť⁵¹ ku kultúrnemu a politickému pokroku, cez obchodného ducha k porozumeniu národov, cez patologicky vynútený súhlas k morálnemu celku⁵². Tak obsahuje idea starostlivej a účelnej prírody elementy, ktoré konvergujú s *výhodami* osvietenského rozumom disponovaného optimizmu.

Autorský počin E. Angerhna, prezentovaný tak v monografickej práci, ako i v štúdiu uverejnenej v jubilejnom kantovskom roku, znamená ďalší kvalitatívny posun v poznaní Kanta ako klasika moderného filozofického myslenia, koncentrujúceho sa na večný problém človeka, ale ukazuje tiež, ako fundovane a kriticky treba postupovať pri analýze jeho filozofie dejín. Tým sa zároveň eliminujú názory mnohých géniov súčasnosti tvrdiacich o Kantovi, že je ahistorickým mysliteľom. Títo myslitelia sú len „žiakmi“ Asmusa a ich výnimočnosť akosi nezareagovala na jeden dôležitý kultúrno-dejinný moment, ktorým bol vznik dvoch nových pojmov, ako sú na úrovni kolektívnych singulárov pojmy *Kultúra* a *Dejiny* v nemeckej kultúrnej oblasti. Že by to Kant tiež nezaregistroval?

Zhrnutie

Angehrnova reflexia Kantovej filozofie dejín

Príspevok sa venuje analýze prístupu švajčiarskeho filozofa a historika E. Angerhna k filozoficko-dejinnej koncepcii zakladateľa nemeckej klasickej filozofie. Autor sa opiera o jeho dva základné texty, ktorými sú monografická práca *Geschichtsphilosophie* a zaujímavá štúdia *Kant a súčasná filozofia dejín*, ktorá bola publikovaná v jubilejnom roku 2004 v zborníku s príznačným názvom *Warum Kant heute?*, s podtitulom *Systematický význam a recepcia jeho filozofie v súčasnosti*. Zámerom autora štúdie je, produktívne využívajúc aj pramenné práce nemeckého filozofa, zdôvodniť, vyzdvihnúť a argumentačne preukázať *svojrásnosť* a predovšetkým *aktuálnosť* Kantovej filozofie dejín.

Kľúčové slová: Emil Angern, dejiny, filozofia dejín, Immanuel Kant, príroda, rozum

Zusammenfassung

Angehrns Reflexion der Geschichtsphilosophie von Kant

Der Beitrag widmet sich der Analyse der Einstellung des schweizerischen

⁵¹ Ibid., s. 61.

⁵² Ibid., s. 62.

Philosophen und Historikers E. Angehrn zur geschichtsphilosophischen Konzeption des Begründers der deutschen klassischen Philosophie. Der Autor geht dabei von seinen zwei Grundtexten aus, und zwar monographischer Arbeit *Geschichtsphilosophie* und einer interessanten Studie *Kant und die gegenwärtige Geschichtsphilosophie*, die im Jubiläumsjahr 2004 im Sammelband mit dem kennzeichnenden Titel *Warum Kant heute?*, mit dem Untertitel *Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart* veröffentlicht wurde. Der Autor der Studie beabsichtigt, Quellen des deutschen Philosophen produktiv nutzend, zu begründen, hervorzuheben und anhand der Argumentation *Eigenartigkeit* und vor allem *Aktualität* der Geschichtsphilosophie Kants nachzuweisen.

Schlüsselwörter: Emil Angehrn, Geschichte, Geschichtsphilosophie, Immanuel Kant, Natur, Vernunft

Summary

Angehrn's Reflection of Kant's Philosophy of History

The paper deals in greater detail with the analysis of the approach of the Swiss philosopher and historian E. Angehrn towards the philosophical-historical concept of the founder of the German classical philosophy. The author relies mainly on Angehrn's two fundamental texts – monograph *Geschichtsphilosophie* and an interesting study *Kant und die gegenwärtige Geschichtsphilosophie* published in (the jubilee year) 2004 in a collection of papers with distinctive title *Warum Kant heute?* and its subtitle *Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*. The aim of the paper is to productively use also the original works of the German philosopher, and to justify, highlight and demonstrate the *uniqueness* and particularly *timelessness* of Kant's philosophy of history.

Keywords: Emil Angehrn, history, Immanuel Kant, nature, philosophy of history, reason

Prof. PhDr. Lubomír Belás, CSc.

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Prešov, Slovenská republika

lubomir.belas@unipo.sk

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA 1/0238/15 *Kantove idey rozumu a súčasný svet*.

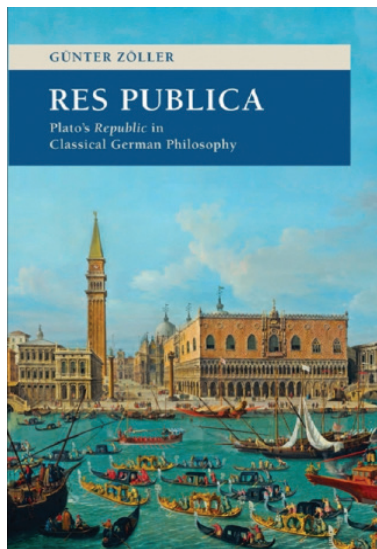
Platón v sociálno-politickom myslení nemeckej klasickej filozofie

Peter Gustáv
Hrbatý

ZÖLLER Günter, 2015. *Res Publica. Plato's Republic in Classical German Philosophy*. ISBN 978-962-996-645-4. 136 s.

„Vieš, že musí byť práve tolko druhov ľudských pováh, koľko je druhov ústav? Alebo si myslíš, že sa ústavy rodia odkiaľsi z duba alebo zo skaly, a nie z mravných názorov vládnuvích v štátoch, ktoré ako pri vážení strhávajú svojou váhou všetko ostatné?“

Platón (Štát 544 E)



V kontextoch Platóna možno vidieť istú analógiu medzi zrodom ústav a filozofických ideí. Veď ani filozofické myslenie sa nerodí „odkiaľsi z duba alebo zo skaly“. V priereze dejín filozofie pozorujeme desiatky faktorov vplývajúcich na človeka oddávajúceho sa filozofii, či už odrážajúcich súdobé pomery, alebo disponujúcich nadčasovou hodnotou. Günter Zöller v roku 2015 vydáva monografiu pod titulom *Res Publica. Plato's Republic in Classical German Philosophy*. Uvedomenie si rôznorodých činiteľov na myseľ filozofa v tomto prípade zohráva hlavnú rolu pri formovaní diela. Nemožno si totižto naivne myslieť, že by najvýznamnejšie osobnosti nemeckej klasickej filozofie pri kreovaní svojich sociálnych koncepcií nebrali do úvahy jeden

z najväčších konštruktov spoločenského usporiadania všetkých dôb. Je pravda, že klasici sa Platónovým pozíciám neoddávajú spôsobom, akým to robí Patočka, na

druhú stranu je podstatné si položiť otázku, do akej miery sú nemeckí veľikáni ovplyvňovaní platónovskými ideami? Práve na túto otázku Zöller explicitne hľadá odpoveď vo svojom diele. Hľadanie filozofických zdrojov sociálno-politických úvah nemeckého idealizmu vystihuje podstatu monografie, ktorá vznikla na základe verejných prednášok a seminárov Güntera Zöllera ako hosťujúceho profesora na Čínskej univerzite v Hongkongu v rámci prednáškového cyklu Tang Chun-I.

V prehľadnej koncepcii štyroch kapitol autor konfrontuje názory Platóna s Kantom, Heglom a Fichtem. Využitie metódy komparácie je uplatňované kritickým spôsobom viac-menej v celom rozsahu diela. Autor neprepadá tendencii násilne hľadať ideologické spojenia medzi antickým a klasickým postojom ku spoločnosti. Jasne sa poukazuje aj na rozdiely, nesúhlasné stanoviská a protichodné pozície Kanta, Hegla a Fichteho¹ voči Platónovi. Dielo svojím charakterom zaraďujeme do odboru dejín filozofie, aj keď badáme celkom zaujímavú ambíciu presahovať svojím obsahom do systematickej filozofie. Vynímajúc prvú kapitolu, ktorá tvorí v diele istý predhovor k tradícii uvažovania o Platónovi, nachádzame istú ideovú transcendenciu v autorovom prístupe k republikánskemu mysleniu: kapitoly sú nazvané „The Ideal Republic: Kant and Plato“, „The Real Republic: Hegel and Plato“ a „The People's Republic: Fichte and Plato“. Vo dvojici Platón – Kant (druhá kapitola) autor reflektuje republikánske postoje skrz komparáciu idealizmu oboch veľikánov a preniká k otázkam republikanizmu. Zaujímavé je poukázanie na obdobnú požiadavku kultúrneho a občianskeho vzdelávania či formovania človeka v oboch prípadoch uvažovania o republike (resp. od aretai k virtue). Spojenie Platóna a Hegla (tretia kapitola) zrkadlí diferenciu reálneho a ideálneho a od Platónovej republiky prechádzame k Heglovmu štátu. Tu nachádzame najvýraznejšie obdobné motívy v antidemokratických postojoch k vládnuceму aparátu. Napokon Zöller finalizuje dielo Fichtem (tretia kapitola), vstupujúc na pôdu občianstva, nacionalizmu a štátu, či lepšie povedané „riše ľudu“. Upozorniť možno na autorovu poznámku, v ktorej kladie základy buržoázných revolúcií novoveku do antického sveta, združujúcou ideou sa javí demokratizmus.

Je zrejmé, že v duchu idealizmu, ktorý je jedným z najvýznamnejších prienikov medzi novovekými filozofmi a Platónom, je možné extrahovať určitú líniu spoločensko-politického myslenia. Na pozadí kategórií republika (Kant) – štát (Hegel) – ríša (Fichte), etika – morálka – cnosť, právo, sloboda, národ a i. Zöller konfrontuje nemeckých klasikov s Platónom. Zároveň je v diele predložená čitateľovi istá koncepcia vývoja spoločenského myslenia konca novoveku vo

¹ U Fichteho najmä v podkapitole *An Inner Platonism*. Neskôr sa autor od komparácie mierne odkláňa. Celkovo treba povedať, že kapitoly venované vzťahu Kanta a Hegla s Platónom sú formálne obdobné, avšak pri Fichtem sa autorov prístup k problematike mení.

vzťahu k antickému mysliteľovi. Dielo *Res publica* predstavuje zaujímavý zdroj pre úvahy o sociálnej filozofii 18. a 19. storočia. Monografia tak dáva možnosť nahliadnuť do myšlienok Kanta, Hegla a Fichteho skrz antickú filozofickú tradíciu.

Za azda najvýraznejší nedostatok práce možno považovať istý komparatívny nepomer, či lepšie povedané dominanciu interpretácie osvietenecov vo vzťahu k Platónovi. Autor nevenuje dostatočnú pozornosť antickej spoločnosti, v ktorej sa Platónovo myslenie formuje. V prvej kapitole *The Polity: Plato and The Republican Legacy* síce vidíme snahu o zasadenie Platóna do historických kontextov, ale Zöller až veľmi rýchlo opúšťa antické Grécko a upína sa na rímsku tradíciu. V diele síce nachádzame postoje klasikov voči antike, ale nenachádzame komparačný obraz v reálnom historickom výskume polis, či už vlastnom, alebo sprostredkovanom. Ako príklad môže slúžiť časť *Reason and Reality*, kde sme síce konfrontovaní s Heglovým „reason“ o Aténach, ale nie priamo s antickou „reality“, ktorá jeho úvahy buď potvrdzuje, alebo vyvracia. Iný problém nachádzame v časti *State and Nation*, kde sa autor úplne oddáva Fichtemu bez ohľadu na antické pohľady na problematiku, pričom by jednoznačne stálo za úvahu postaviť proti sebe Fichteho „germánsky nacionalizmus“ a antický „polis patriotizmus“. Avšak vzhľadom na zámer diela, ktorým je zobrazit Platónove vplyvy na klasickú nemeckú filozofiu, sa môže zdať táto faktická poznámka mierne nelegitímna. Vychádzajúc totiž z Zöllerovho zamerania, je zrejmé, že dôraz diela bude práve na nemeckých idealistov. Zaujímalo by nás tiež autorov postoj k praktickým možnostiam realizácie ideí nemeckej klasickej filozofie vo vzťahu k štátu. Vezmeme totiž do úvahy, že práca kladie Kanta, Hegla a Fichteho vedľa Platóna, ktorý sa svoje spoločensko-politické vízie – ideály reálne podujal uskutočniť. K akej veľkej dezilúzii by došlo v prípade, že by tak učinili klasici?

Aj napriek vyššie uvedenému možno dielo označiť za kvalitnú interpretačnú literatúru, ktorej záber dostatočne obopína problematiku a predstavuje čitateľovi koncepcie nemeckej klasickej filozofie a platónskej tradície vo vzťahu k spoločenskému mysleniu. Ťažisko diela je predovšetkým v rozboroch pozícií Kanta, Hegla a Fichteho z platónskeho pohľadu. Za uznanie stojí i príloha monografie, v ktorej nachádzame anglický preklad Fichteho poznámok k prvým trom knihám Platónovho *Štátu*. Práca *Res Publica* môže predstavovať cenný zdroj informácií ako v štúdiu, tak i pri vedeckej práci či samostatných filozofických úvahách čitateľa.

Mgr. Peter Gustáv Hrbatý

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

hrbatyp@gmail.com

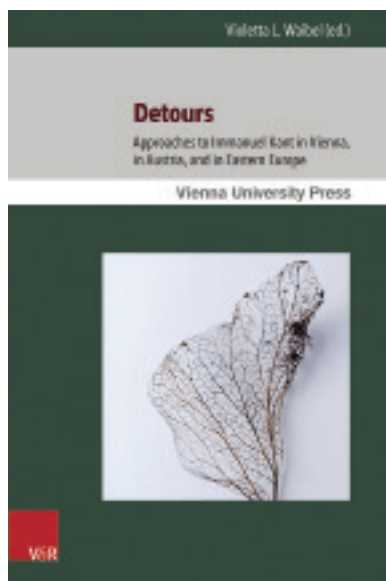
Alexandra
Hudačová

Recenzia na knihu: Waibel, V. L. (Ed.):
**Detours. Approaches to Immanuel Kant
in Vienna, in Austria, and in Eastern Europe**

Waibel, V. L. (Ed.): *Detours. Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria, and in Eastern Europe*. Wien: Vienna University Press at V&R unipress 2015. ISBN 978-3-8471-0481-0. 629 s.

12. medzinárodný kantovský kongres, ktorý sa konal v dňoch 21. – 25. septembra 2015 vo Viedni, sa venoval priblíženiu filozofických názorov Immanuela Kanta. Toto stretnutie bolo venované téme antagonizmu prírody a slobody, pričom tento problém je aktuálny aj dnes. V rámci spomínaného kongresu bola zorganizovaná aj vernisáž *Umwege: Annäherungen an Immanuel Kant in Wien, in Österreich und in Osteuropa*, súčasťou ktorej bolo predstavenie publikácie pod názvom *Detours. Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria and in Eastern Europe* (Obchádzky. Prístupy k Immanuelovi Kantovi vo Viedni, Rakúsku a vo východnej Európe). Vernisáž sa uskutočnila 22. septembra 2015 vo viedenskej univerzitnej knižnici. Výstava je zameraná na recepciu Kanta v tomto regióne počas

18. a 19. storočia. Uvedená publikácia vyšla v dvoch samostatných vydaniach, v nemeckom a anglickom jazyku, pričom my sme pracovali s anglickou verziou. Predstava uskutočnenia projektu *Detours* sa zrodila na Inštitúte filozofie Viedenskej univerzity pod vedením profesorky Violetty L. Waibelovej. Na tomto projekte pracovali viacerí doktorandi a magistri pôsobiaci na uvedenej univerzite. Viedenská univerzita (hist. Alma Mater Rudolphina) je kolískou mnohých učencov, niektorí z nich pochádzajú aj zo Slovenska. Univerzita bola založená



12. marca 1365 Rudolfom IV. Habsburským. K významným absolventom patria aj Slováci. Uvedieme len niektorých z nich: Adam František Kollár, Maximilián Hell (knihovník Márie Terézie), slovenský národovec Ján Kollár, zakladateľ Matice slovenskej Karol Kuzmány. V roku 1884 bola otvorená nová budova univerzity na Ringu, kde sa na prekrásnom dvore nachádzajú pamätné tabule, ako aj 54 búst vedcov, z ktorých je najmenej tretina z Čiech a Moravy, niektorí aj zo Slovenska. Neprehliadnuteľný je aj pamätník Jozefa Maximiliána Petzvala, vynálezcu objektívov a divadelného ďalekohľadu, ktorý tu prednášal matematiku. Viedenská univerzita stojí za zrodom 15 významných učencov, nositeľov Nobelovej ceny. Prvým je Robert Barány za výskum v oblasti medicíny, ďalší sú: Erwin Schroedinger (fyzika), Konrad Lorenz (medicína), Hans Fischer (chémia), Friedrich August von Hayek (zakladateľ rakúskej školy ekonómie), Elias Canetti (spisovateľ a vedec spoločenských vied) a tiež Elfiede Jelineková (literatúra).

Publikácia *Detours*, predstavená pod záštitou spomínanej univerzity, sa venuje Immanuelovi Kantovi z historického hľadiska v šiestich tematických okruhoch. Prvý nesie príznačný názov *Kant a cenzúra*. Kanta napriek počiatočnému nepochopeniu vtedajší intelektuáli neskôr ocenili a uznali jeho výrazný prínos pre Rakúsko. V tej dobe bol napriek uznaniu považovaný za ambivalentného, pretože prejavil záujem o novú filozofiu, čo bolo v kontraste so skoršími filozofickými pohľadmi. Tejto problematike sa venovali viacerí autori, ako Alexander Wilfing v príspevkoch *Kant a rakúska filozofia*, *Kantove začiatky a jeho prijatie v Rakúsku od Jozefa II. po Františka II.*, *Štátna cenzúra Kanta od Františka II. ku grófovi*. Danej problematike sa venoval aj Kurt Walter Zeidler, ktorý pôsobí na Viedenskej univerzite. S viacerými príspevkami sa k tejto téme vyjadruje Franz L. Fillafer, napr. *Kant a katolícka teológia (pred rokom 1848)*, *Ernst Topitsch a Kant*, ako aj Herta Nagl-Docekalová, Werner Sauer, Eszter Deáková a Olga Ringová.

Druhý tematický okruh bol venovaný *Kantovi a Karlovi Leonhardovi Reinholdovi*, ktorý bol rakúskym filozofom. Počas svojho pôsobenia na univerzite v Jene vyhlásil, že je potrebné viac vedecky a systematicky prezentovať kritické filozofovanie. V snahe uspokojiť túto potrebu prednášal svoju vlastnú *Elementárnu filozofiu* v rokoch 1789 – 1791. Hoci jeho filozofia bola kritizovaná, jeho výzva k jednoduchšiemu a systematickému výkladu mala hlboký vplyv na vývoj postkantovského nemeckého idealizmu (napríklad Johanna Gottlieba Fichteho). Tejto téme sa venovali Philipp Schaller, Violetta L. Waibelová a Guido Naschert. Vo viacerých príspevkoch sa k tejto téme vyjadril Martin Bondeli, napr. *Elementárna filozofia – Reinhold ako interpret Kantovej kritiky rozumu a predchodca nemeckého idealizmu*, *Reinholdova korešpondencia s Kantom*.

Ďalšie príspevky boli venované *Kantovi a východnej Európe*. O Viedni sa hovorí ako o „bráne k východnej Európe“, a preto je začlenená do skúmania

ako východisko uvažovania o Kantovi. Prečo práve Viedeň? Odpoveď je možné hľadať v historickom kontexte, je nutné spomenúť medzník, ktorým je ukončenie napoleonských vojen, pod ktoré sa podpísal Viedenský kongres (1814 – 1815). Hlavným cieľom bolo vytvoriť dostatočné záruky proti opakovaniu francúzskej expanzie, uspokojiť územné požiadavky víťazov a likvidovať dôsledky Veľkej francúzskej revolúcie. Na rokovanie a výsledky Viedenského kongresu nadväzoval vznik *Svätej aliancie*, ktorá bola alianciou európskych panovníkov v roku 1815 – 1848. Táto aliancia bola označovaná ako „*koncert veľmocí*“ a predstavovala paneurópske zjednotenie nového typu na základe klerikálno-monarchistickej ideológie. Súčasťou bola aj dohoda štyroch veľmocí o konaní pravidelných kongresov, na ktorých mali byť prerokované otázky možnosti udržania mieru. Pre začiatok 19. storočia a aj počas neho je charakteristický rozvoj mierových a pacifistických hnutí. Koniec multipolárneho systému predstavujúceho i reálne funkčný model európskej kolektívnej bezpečnosti a jeho prerod na bipolárny, dokumentuje vznik *Trojopolku* medzi Nemeckom, Rakúsko-Uhorskom a Talianskom z roku 1882. Vojensko-politický blok namierený proti *Trojopolku* tvorili Veľká Británia, Francúzsko a Rusko. Ani existencia týchto dvoch veľkých koalícií však nezabránila vzniku prvého globálneho vojnového konfliktu v 20. storočí. Autori tejto časti publikácie *Detours* sa venovali niekoľkým geograficky vymedzeným témam. Mădălina Diaconuová a Marin Diaconu sa zamerali na recepciu Kanta v Rumunsku, Péter Egyed, Béla Mester, László Percz, Márton Tonk, Imre Ungvári-Zrinyi na jeho recepciu v Maďarsku, Jakub Kloc-Konkołowicz na recepciu v Poľsku, Jure Simoniti v Slovinsku a Jure Zovko v južnoslovanských krajinách. Olga Ringová k téme prispela štúdiou s názvom *Príchod Kantovej filozofie do východoeurópskych krajín* a štúdiami k téme prispeli aj Jan Zouhar, Jindřich Karásek a Jörg Krappmann.

Štvrtý okruh príspevkov nesie názov *Kant a jeho básnici*. Viedeň sa môže pochváliť poprednými kultúrnymi inštitúciami, akými sú divadlá, múzeá, zámky. Z tohto dôvodu majú tieto estetické domény zastúpenie aj na Viedenskej univerzite. Viacerými štúdiami k tejto téme prispela Gabriele Gemlová, pôsobiaca na Viedenskej univerzite. K téme sa vyjadrila aj Caroline Scholzenová s príspevkami *Franz Kafka – Zabudnutý mier*, „*Úpadok*“ *pražského krúžku*, ako aj Alexander Wilfing, Violette L. Waibelová, Guido Naschert, ktorí mali príspevky aj v predchádzajúcich častiach zborníka. Táto problematika podnietila Maxa Becka v príspevku *Kant a Karl Kraus*, ako aj Christophera Leschanza, Philippa Schallera, Elisabeth Flucherovej a Sebastiana Schnecka. Kant patrí k veľkým osobnostiam nielen na pôde filozofie, ale aj v dejinách estetického myslenia. Pôsobil v období, keď sa v krátkom čase a na jednom mieste v Nemecku objavili mnohé významné osobnosti dejín estetiky (Hegel, Schelling, Herder, Fries a i.). Charakteristickou

črtou Kanta je logická konzekventnosť pojmového aparátu. Estetickým pojmom dal svojský obsah a logicky funkčné miesto v systéme filozoficko-estetického aparátu. Kantovo dielo charakterizuje úsilie vybudovať „transcendentálnu estetiku“ ako vedu o všetkých apriórnych princípoch zmyslovosti, organicky začlenenú do jeho filozofického systému. Rozpracoval ju v diele *Kritika súdnosti*. V rámci uplatnenia výkladu odporúča postupovať tak, aby sa izolovala zmyslosť, potom pocitovosť a tým dospejeme k čírej forme javov. Kantova transcendentálna estetika zjednocuje filozofický a psychologický prístup. Sústredí sa na schopnosti subjektu, na analýzu vlastného čistého nazerania, na hru a možnosti duševných síl človeka a estetické robí závislým len od subjektu. Kant zdôrazňoval nezmyselnosť rozumového, ale aj etického hľadiska pravidiel estetickej súdnosti. Estetické sudy podľa neho nie sú logické, poznávacie, ale ani praktické. Všeobecnú platnosť estetických súdov chápal ako subjektívnu a individuálnu. Podľa Kanta je podstatou súdu vkus, na tomto základe vymedzuje aj krásu. V diele *Kritika súdnosti* sa zaoberal aj otázkou umenia a chápal ho ako slobodnú tvorbu činnosti génia. Estetické názory Kanta vyvolávali u jeho súčasníkov rozporné reakcie, od kritiky (Herder, Hegel) až po súhlas (Schiller) alebo prijatie časti jeho učenia (Fries, Greguš, Jakobi, Bouterwek). Aj súčasné diskusie o predmete estetiky, jej možnostiach skúmania umenia a jeho tvorby vedú v pohľade do minulosti k problémom, ktoré položil Kant vo svojom diele.

Ďalšia časť knihy bola venovaná *Kantovi a Viedenskému krúžku*. Viedenský krúžok hľadal novú cestu skúmania, usiloval sa nanovo vedecko-logickým spôsobom sformovať vedenie a poznanie vo filozofii. Táto skupina sa stala ideovým a organizačným jadrom logického pozitivizmu. Vznikla na základe seminára, ktorý v roku 1922 zorganizoval Moritz Schlick pod záštitou Katedry filozofie na Viedenskej univerzite. Úlohou filozofie bolo pochopiť tie problémy, ktoré sa vyskytujú vo vedách. Za najvýznamnejších predstaviteľov sa označujú Rudolf Carnap, Albert Einstein, Felix Kaufmann, Viktor Kraft, Hans Reichenbach, Moritz Schlick. O činnosť Viedenského krúžku sa zaujímali aj osobnosti ako Ludwig Wittgenstein a Karl Raimund Popper. Jeho členovia akceptovali Wittgensteinove idey (konceptiu logickej analýzy poznania, učenie o analytickom charaktere logiky a matematiky, kritiku tradičnej filozofie ako „metafyziky“ bez vedeckého zmyslu). Tejto problematike sa venuje na Viedenskej univerzite Bastian Stoppelkamp, ktorý do publikácie *Detours* prispel štúdiou o Rudolfovi Carnapovi a Ottovi Neurathovi. Pozornosť na Viedenský krúžok zamerala aj Olga Ringová v príspevkoch o Edgarovi Zilselovi a Moritzovi Schlickovi. Kantovi a Viedenskému krúžku sa venovali aj Kurt Walter Zeidler a Sophie Loidoltová.

Posledná, avšak veľmi prínosná časť bola venovaná *Kantovi a fenomenológii*. Ústredným pojmom fenomenológie je „intencionálnosť“ vedomia (zameranie

sa na objekt), ktorá má byť novou oporou subjektívno-idealistického princípu. *Niet objektu bez subjektu*. Za základnú požiadavku fenomenologických metód považujeme fenomenologickú redukciu, t. j. zdržanie sa akýchkoľvek súdov vzťahujúcich sa na objektívnu realitu a prekračujúcich hranice „čistej“ skúsenosti. Za ďalšiu fenomenologickú požiadavku pokladáme transcendentálnu redukciu, t. j. skúmanie samého subjektu poznania nie ako reálnej, empirickej, spoločenskej a psychologickkej bytosti, ale ako „čistého“ transcendentálneho vedomia. Jedným z filozofických zameraní Viedenskej univerzity je fenomenológia. S príspevkom *Kant a fenomenológia v Rakúsku* sa do projektu zapojil aj Max Brinnich spolu s Georgom Hellerom. Problematike *Franza Brentana* sa venuje Georg Heller v dvoch príspevkoch. Časť tejto problematiky bola venovaná aj *Edmundovi Husserlovi* v príspevku od Mareka Bažuka, ako aj *Martinovi Heideggerovi* v článku od Philippa Schmidta. K téme školy *Franza Brentana* vo Viedni a Gazi vypracoval štúdiu Kurt Walter Zeidler.

Kant bol na jednej strane kritizovaný a cenzurovaný, no aj napriek tomu stál za zrodom nemeckého klasického idealizmu. Je tvorcom „kritického“ alebo „transcendentálneho“ idealizmu. V roku 1770 nastal u Kanta prechod ku „kritickému“ obdobiu, v ktorom bola postupne vysvetľovaná „kritická“ teória poznania, etika, estetika a učenie o účelovosti v prírode. V prácach Kant dokazuje nemožnosť vybudovať systém špekulatívnej filozofie bez toho, aby sme predbežne skúmali formy poznania a hranice našich poznávacích schopností. Poznanie nie je možné len pokiaľ sa týka javov, t. j. spôsobu, prostredníctvom ktorého sa veci prejavujú v našej skúsenosti. Rozum sa podľa Kanta nevyhnutne usiluje o bezpodmienečné poznanie, vyplývajúce z vyšších etických potrieb. Rozum je preto antinomický, t. j. rozdeľuje sa v protirečeniach, ktoré sú pre Kanta len zdánlivé. Toto učenie o antinomickosti rozumu, ktoré je u Kanta dôvodom na dualizmus „veci o sebe“ a „javov“ a na agnosticizmus, sa stalo podnetom rozpracovania pozitívnej dialektiky v nemeckom klasickom idealizme. V etike vyhlasoval za základný zákon kategorický imperatív. Kantovo učenie bolo plné protirečení, ale malo výrazný vplyv na ďalší vývoj vedeckého a filozofického myslenia.

Mgr. Alexandra Hudačová

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

alexandra.hudacova2@gmail.com

**Recenzia na knihu M. Muránskeho:
Sloboda páchania radikálneho zla:
K problému tézy o fatalizme
v Reinholdovej interpretácii Kanta**

**Ľubomír
Belás**

Muránsky, Martin: *Die Freiheit zum radikal Bösen: Das Problem der Fatalismus-These in Reinholds Interpretation zu Kant* [Freedom Towards Radical Evil: The Fatalism Thesis in Reinholds's Interpretation of Kant]. Frankfurt am Main: Peter Lang 2015. ISBN 978-3-631-66453-7. 182 s.

Dejiny filozofie vo svojom pohybe prinášajú so sebou zaujímavé príbehy filozofov a ich učení. Mnohé ich koncepcie sa rýchlo stávajú *úradujúcimi*, iné sa na výslnie dostávajú len pozvoľna. Aj to svedčí o dynamike myslenia a jeho príťažlivosti či *trvácnosti*. Zároveň možno konštatovať, že niektoré z nich majú často zvláštny osud. Na okamih zažiaria a potom sa na istý čas strácajú, aby sa ešte vrátili a stali ďalej pôsobiacimi. Typickým príkladom je v tejto súvislosti napríklad osud filozofie dejín. Mnohými bola odmietaná, vytratila sa, aby sa po istej dobe vrátila. Zdalo sa, že kráľovská klasická disciplína metafyzika je neohrozené panujúca, a predsa sa začalo uvažovať o jej problematizovanej pozícii, či neskoršie dokonca o jej konci. Filozof nemeckej kultúry 18. storočia I. Kant sa pýtal, prečo k metafyzike osud nebol doteraz natoľko žičlivý, aby sa dostala na spoľahlivú cestu vedy... A tak sa v *prvej kritike* týmto problémom intenzívne



zaoberal. Kant však neostal iba pri tomto probléme. Jeho *jediný* filozofický žiak K. Jaspers sa vo svojom preslávenom *Úvode do filozofie* vyjadril k otázke hierarchie takto: „Filozofovanie si je v jednotlivom mysliteľovi a typických dobových názoroch vedomé istej hierarchie. Dejiny filozofie nie sú žiadnym nivelizovaným poľom nesčíselných, rovnako oprávnených diel a mysliteľov. Existujú súvislosti zmyslu, ktorých dosiahli len nemnohí. Predovšetkým existujú vrcholy, slnko v zástupoch hviezd. Ale to všetko neexistuje tak, že by to platilo ako jediná, pre všetkých platná konečná hierarchia“¹. Jednoducho povedané, sú to *veľkí filozofi*, konkrétne podľa neho Platón, Augustinus a Kant.

Dôležitou témou filozofie je však človek samotný. Aj keď v rôznych súvislostiach a rozmanitých dobových stvárneniach nazeraný. Zároveň je to problém zaujímavý, náročný, vyžadujúci si veľkú trpezlivosť. Doc. Muránsky si za tému svojej monografie síce zvolil Kanta, ale s väzbou na človeka, netradične sformulovanou. Je všeobecne dobre známou skutočnosťou, že nemecký filozof vo svojej praktickej filozofii kladol veľký dôraz na problematiku dobrej vôle, predstavujúcej v zásade spolu s učením o imperatívoch jadro jeho morálno-etickej doktríny. V centre jeho filozofického úsilia je problematika jednoducho, a pritom výstižne vyjadrená úvodnou signifikantnou formuláciou Religionsschriftu o koexistencii dobrého a zlého princípu alebo o radikálnom zle v ľudskej prirodzenosti. Máme tu teda nastolené základné problémy spojené s človekom, jeho konaním, motívmi, ale i často neľudskými dôsledkami.

Monografická práca je z hľadiska štruktúrnej organizácie lokalizovaná do piatich častí. Po *Úvode*, v ktorom autor predstavuje ústrednú tému práce a špecifikuje problém, na ktorý sa bude v nasledujúcich kapitolách zameriavať. Na to nadväzuje text so štyrmi kapitolami, ktorými sú – *Reinholdova teória rozumu a slobodnej vôle. K Reihholdovej kritike Kanta, Praktická múdrosť a zlo u Kanta*, v ktorých autor podrobuje nastolenú tému detailnej a precíznej analýze. Záverečná kapitola je zostavená z dvoch príloh, pričom ide o texty *Problém asertorických a praktických téz* (od E. Tugendhata a L. Honnefeldera) a *O koncepte zodpovednosti a slobody vôle* od E. Tugendhata.

Úvod do témy a špecifikácia nastolenej otázky

Východiskom diela, ako to uvádza samotný autor, je vzájomný vzťah bytia a slobody v tradícii transcendentálneho myslenia, keďže otázka sebaurčenia a pojmu identity, nastolená počas osvietenstva, je stále aktuálna. Konceptuálne oddelenie formy a obsahu v rámci transcendentálnej reflexie vedie k autonómii vôle. Kant sa týmto spôsobom zameriava na chcenie v praktickej filozofii, z čoho

¹ Jaspers, K.: *Úvod do filosofie*. Praha: OIKOYMENH, s. 96.

vyvstáva problém určenia podstaty vôle. Problém moderny a s ňou úzko súvisiacej postmodernej reflexie súčasnej duchovnej kultúry sa dá zredukovať na charakter a záväznosť normatívneho sveta, z čoho za najdôležitejšie autor považuje pojmové vyjadrenie vzťahu práva a morálky. Dielo sa zameriava na problematiku moderného ponímania subjektivity, pričom týmto výrazom chce jeho autor vyjadriť, čo znamená byť konajúcou ľudskou bytosťou, s ktorou sa v súčasnom západnom svete automaticky spájajú pojmy vnútornosť, sloboda a individualita.

Ďalším kľúčovým pojmom textu je zodpovednosť, založená na synonymickom ponímaní autonómie a slobody, a preto aj nemorálne konanie môže byť konaním na základe slobodnej vôle morálne kvalifikovateľným konaním, keďže nie je konaním neslobodným, t. j. určeným prírodnou kauzalitou. Kantovo stanovisko autor chápe takto: „Človek je zlý preto, lebo on ako jediný nesie bezvýhradnú zodpovednosť za to, že sa vyznačuje slobodou konať zlo, pretože má rozum, a nie preto, že mu rozum chýba“.

V predkladanej práci sa jej autor zaoberá Kantovým a Reinholdovým postojom k teórii slobodnej vôle. Centrálnou otázkou autora sa tak stáva zlá vôľa, lebo predovšetkým v nej sa objavuje tak u Reinholda, ako i u Kanta slobodná vôľa na úkor metafyzicky čistého rozumu ako základný problém historického diania. Problémom však je, kam prisúdiť zlo vo svete, ktorý by mal od prírodných zákonitostí a metafyzicky zaručeného poriadku smerovať ľudskou vôľou k vytvorenému modernému dejinnému svetu uvedomelých ľudí. Kantovu filozofiu tak vrhá do moderného sveta, ktorý umožňuje dať do súladu teoretickú a praktickú múdrosť na jednej strane a teleologickú podstatu činného sveta na strane druhej. Kľúčovým slovom vzájomnej koherencie týchto dvoch svetov je záväznosť.

V Úvode tiež autor hovorí o osobnej zodpovednosti, čo znamená, že Kant vníma radikálne zlo ako možnosť rozumu a slobody. Inak povedané: základom Kantovej filozofie praktického rozumu je poznatok (Erkenntnis), že sloboda nie je len podmienkou možnosti morálneho, ale že táto sloboda ako sebaurčenie je tiež pôvodným základom morálky a morálnych zákonov a že mravný rozdiel medzi dobrom a zlom má svoj predpoklad v slobode. Dokonca Kant hovorí, že človek je zvädzaný ku zlu (prirodzene).

1. Reinholdova teória rozumu a slobodnej vôle (Reinholdova teória praktickej filozofie)

Karl Leonhard Reinhold (1757 – 1823) sa zameral na tento podstatný problém kantovského konceptu. Reinhold popularizoval Kantovu praktickú filozofiu s dôrazom na jej praktické dôsledky, pričom sa pokúsil zrevidovať a prepracovať aj teoretické základy transcendentálneho idealizmu do novej ucelenejšej

a systematickejšej podoby. Teórii vôle sa venuje v druhom zväzku diela *Listy o Kantovej filozofii (Briefe über die Kantische Philosophie)*, v ktorom sa pokúsil systematicky spracovať problém zla v Kantovej morálnej filozofii. Isté dôkazy na túto tému sa dajú nájsť aj v jeho menšom diele *Niekoľko poznámok o pojmoch slobody a vôle* a tiež v *Úvode k metafyzickým základom Učenia o práve* od I. Kanta (*Einige Bemerkungen über die in der Einleitung zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre von I. Kant aufgestellten Begriffe von der Freiheit des Willens*). K tomuto dielu nie je podľa autora monografie doposiaľ žiadna sekundárna literatúra. Oba vyššie uvedené texty K. L. Reinholda sa radia k tým dielam, ktoré optikou súdobej metafyziky vôle kladú nemorálne konanie ako ústrednú tému Kantovej náuky o slobode.

Reinhold totiž formuluje otázky Kantovej filozofie slobodnej vôle z pozície svojho nominalistického stanoviska, ako otázky problematiky inteligibilného fatalizmu. Vychádza z predpokladu, že čistá vôľa ako praktický rozum nie je identická s čistou vôľou ľudskej bytosti. Z tohto hľadiska potom možno na ľudské konanie nahliadať len z pozície empirického voči realizovanej kauzalite konania. Autor pripomína, že Kant sa k problému fatalizmu stavia odlišne, a to tak, že pojem autonómie ako princíp neprípúšťa žiadne vonkajšie riadenie, čím by sa sloboda menila na prostriedok usmerňujúcej vonkajšej, mimo ľudskej vôle stojacej moci. Keďže človek existuje ako účel sám osebe, nemôže byť nikdy prostriedkom, a to ani prostriedkom Božej vôle. Toto stanovisko je totiž ústrednou témou Kantovej filozofie. Celá Reinholdová snaha je pritom pokusom o priradenie a následné narábanie s pojmom transcendentálnej slobody z perspektívy diania v čase v rámci schémy príčinných súvislostí.

2. K Reinholdovej kritike Kanta

V tejto časti práce obracia autor svoju pozornosť na posun Reinholdovej teórie vôle, ktorý je prezentovaný zvlášť v jeho druhom zväzku *Listov*. Autor tu predstavuje Reinholdove pojmy rozum, vôľa, ľubovôľa a následne dva zásadné rozdiely vzhľadom na Kantov koncept. Tie možno vyjadriť nasledovne: tak zákony práva, ako aj zákony morálky pochádzajú z teoretického zákonodarného rozumu. Rozum si vyžaduje slobodu vôle, ktorá z rozumnosti robí základ pre ľudské konanie. Takto realizovaná požiadavka rozumu kladie do popredia ľubovôľu, ktorá umožňuje, aby sa vôľa dala určiť tak cez rozumnosť, ako aj prostredníctvom sebalásky. Ak by neboli obe súčasne možné, nebolo by možné, aby sa jednotliviec *slobodne* podvolil zákonom morálnym aj právny. A bez slobodného súhlasu zostáva pojem zákona bez skutočnej sily. Následne nato sa autor zaoberá dvoma problematickými oblasťami Reinholdovho ponímania slobody. Ak sa sloboda vôle kladie nad nevyhnutné obmedzenie zákonom a nad nevyhnutný vplyv zmyslovosti, hrozí, že morálne dobro, ako aj morálne zlo sú vzhľadom na slobodnú vôľu rovnocenné. Druhý rozdiel spočíva v tom, že ak by

podnet ľudskej ľubovôle spočíval výlučne na slobodnej vôli, znamenalo by to zredukovanie platnosti morálnych zákonov na morálne rozhodnutia, ktoré by nikdy nemali potenciál stať sa maximou konania v kantovskom zmysle. Pritom práve proti takejto instrumentalizovanej možnosti voľby bez akéhokoľvek základu sa obracia Kantova koncepcia radikálneho zla, pričom skutočné zlo je v morálnom determinizme neschopnosť rozlišovať medzi dobrom a zlom. Reinhold teda rozoznáva dvojaký koncept slobody, ako nevyhnutnej činnosti praktického rozumu a ako slobodnej možnosti sebaurčenia formou slobodnej vôle.

3. Praktická múdrosť a zlo u Kanta

Tu sa autor zameriava na Kantove spisy o morálke. Východisko predstavuje prvý kritický spis jeho praktickej filozofie, ktorým sú *Základy metafyziky mravov*, a smeruje až k *Metafyzike mravov*. Zvláštny dôraz dáva na prvú časť Kantovho spisu *Náboženstvo v medziach číreho rozumu*. Kant zdôvodňuje neustálu možnosť radikálneho zla dočasnouťou ľudského bytia. Človek môže v princípe meniť rovnako svoj život, ako aj svoje dejiny, ktoré ako ľudský výtvor nemusia nevyhnutne smerovať ku šťastnému koncu. Nedostatok teoretickej múdrosti je práve miestom pre slobodu, užívanie ktorej je najvyšším možným dobrom ako pôvodný účel ľudskej existencie. To, čo je skutočne dôležité, je proces približovania sa k pravde samej. Len tak môže človek byť napriek dobrému konaniu predsa stále zlý.

Človek má sklon k radikálnemu zlu a nikdy nemožno s istotou povedať, že v tom-ktorom konkrétnom prípade bolo motívom jeho konania nasledovanie morálneho imperatívu alebo že konal vypočítavo z čisto subjektívnych dôvodov (a tým sa javil akoby konal v súlade s morálnym imperatívom). Kant sa pritom pri zdôvodňovaní ľudského konania musí spoliehať na doplnenie svojej morálnej teórie o vieru vo večnú spravodlivosť Božiu. Zlo je v centre záujmu celého diela *Náboženstvo v medziach číreho rozumu*, ktoré sa ako jediný Kantov spis zaoberá problémom morálneho zla. Permanentne kritizovaný formalizmus Kantovej etiky je skutočne jeho epochálnou inováciou. Keď Kant hovorí o vôli, nehovorí výlučne o dobrej vôli, je triviálne tvrdenie, Kant totiž hovorí, že aj „najväčší zloduch“ si uvedomuje dobrú vôľu. Skutočnosť morálne zlého konania sa má považovať za samozrejmú „sensus communis“. Sloboda a schopnosť svojzákonodarstva vôle sú dve strany jednej mince, ktorá sa nazýva autonómiou. Ak je podľa tohto konceptu len morálne dobré konanie autonómne a slobodné, potom by bolo nemorálne konanie neslobodné a neautonómne. Dôsledky tejto logickej zámeny pojmov by boli absurdné. Navyše nemorálne konanie by bolo rovnako nepredvídateľné ako morálne. Sloboda spočíva práve v tom, že človek môže konať aj inak než morálne (dobre), lebo človek nekoná len mechanicky.

4. Prílohy

Príloha I. Problém asertorických a praktických téz (E. Tugendhat – L. Honnenfelder)

Základným obsahom prvého príspevku je zdôvodnenie pôvodu záväznej sily normatívneho charakteru ľudského konania ako základnej otázky filozofie slobody. Ide o to, že Kantove praktické výroky totiž nemôžu byť chápané ako súlad konania (pravidla pre konkrétne konanie) s už existujúcim stavom veci.

Príloha II. O koncepte zodpovednosti a slobody vôle u E. Tugendhata

Ústrednou témou druhého príspevku je problém zodpovednosti (Zurechnungsfähigkeit) v súvislosti s konceptom slobody vôle, ktorý autor považuje za hlavný problém Kantovej praktickej filozofie. Tugendhata totiž nezaujímajú otázka možnosti či nemožnosti slobodného konania, ale správne pochopenie výroku „mohol/mohla konať inak“.

Tolko teda k naznačeniu základných obsahových a pojmovo-problémovo-tematických určení a súvislostí posudzovanej monografie.

Záver

Monografická práca *Sloboda páchania radikálneho zla* s podtitulom *K problému tézy o fatalizme v Reinholdovej interpretácii Kanta* predstavuje v našich pomeroch významný filozoficko-kultúrny počin. Som presvedčený o tom, že práve takýto typ publikácie, orientovanej na veľkú tému človeka spojenú s jeho slobodou a konaním a jeho dôsledkami, môže byť, pravda za istých podmienok, funkčným a produktívnym katalyzátorom kvalifikovanej verejnej spoločenskej diskusie týkajúcej sa človeka v konfiniu spoločenského života a štátu.

Predložená monografia dokladá vysokú filozoficko-teoretickú erudíciu autora, ale i úroveň a kultúru podania. To je moja prvá poznámka. V tej druhej pokladám za dôležité upozorniť na istú dôležitú vec. Ide totiž o to, že obsah publikácie sa síce koncentruje na už uvedené problémy, ale zároveň – a v tom vidím jeden dôležitý moment – v texte miestami, nehovorím, že výrazne, a to sa dá pri vnímavom čítaní textu zaregistrovať, prebleskuje *motív dejín*. Ak sa pozrieme na Kantovu spisbu ako celok, potom je potrebné pripomenúť skutočnosť, že významným momentom jeho tvorby sú aj *malé spisy*. No ak sa potom chceme „baviť“ o morálke a mravnosti v dejinnom ohľade a pochopiť v tomto smere aj túto prácu, tak musíme siahnúť aj po týchto publikáciách. Jednu konkrétne pripomeniem.

Ide o *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, ktorá vychádza rok po vydaní prvého kritického diela Kantovej praktickej filozofie *Základy metafyziky mravov* (1785). Kant v ňom chce skúmať iba vývoj mravnosti v konaní a nekonaní človeka, aj keď sa opiera o *sväté svedectvo*. Mali by sme byť vďační každému z autorov, ktorý sa podujme na takýto náročný publikačný čin, tematicky síce zakotvený v historicko-filozofickej tradícii, no ukazuje nám prípad seriózneho a vážneho zaoberania sa problémom človeka. O to viac, ak akceptujeme dôležitý motív, podľa ktorého zmyslom filozofovania je naša ľudská prítomnosť.

Autorovi diela so všetkou úprimnosťou želám pozorných, vnímavých, dôsledných čitateľov a *kritických* čitateľov.

prof. PhDr. Ľubomír Belás, CSc.

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

lubomir.belas@unipo.sk

Barbara
Rusnáková

13. medzinárodná kantovská vedecká konferencia



Na Inštitúte filozofie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove sa v rámci riešenia grantového projektu VEGA 1/0238/15 *Kantove idey rozumu a súčasného sveta* v dňoch 20. – 21. mája 2016 uskutočnila 13. medzinárodná kantovská vedecká konferencia (13. internationale wissenschaftliche Kant-Konferenz), ktorej sa zúčastnili pätnásť prednášajúci z piatich rôznych krajín Európy – zo Slovenskej republiky, Nemecka, Poľska, Ruska a Španielska.

Konferenciu otvoril svojim úvodným príhovorom prof. PhDr. Ľubomír Belás, CSc. Privítal v ňom všetkých členov konferencie, členov organizačného výboru a prítomných študentov. Následne sa ujal slova prof. PhDr. Milan Portik, PhD., prorektor pre vedu, umenie, šport

a akreditáciu, ktorý privítal zahraničných hostí a účastníkov konferencie. Po tomto oficiálnom začiatku konferencie postupne nasledovali príspevky prednášajúcich.

Ako prvá vystúpila prof. Dr. Ursula Reitemeyer z Münsteru so svojou prednáškou v nemeckom jazyku s názvom *Implikácie Kritiky čistého (praktického) rozumu z perspektívy teórie vzdelávania* (*Bildungstheoretische Implikationen der Kritik der reinen (praktischen) Vernunft*). Poukázala na fakt, že hoci *Kritika čistého rozumu* nepochybne vzhľadom na jej záverečnú metodickú kapitolu implikuje pedagogickú teóriu samo-vzdelávania, je stále nezvyčajné čítať Kantovu *Kritiku čistého rozumu* z perspektívy teórie vzdelávania. Jej dôvodom, prečo by sa k takému plánu malo pristupovať skepticky, bol fakt, že si Kant aj napriek niekoľkým svojim raným pedagogickým spisom a antropologickým

prednáškam neurobil takmer žiadne meno ako pedagóg. Profesorka Reitemeyer však načrtla, že ak sa aj napriek tomu uskutoční pokus vnímať Kantovu teóriu poznania a zvlášť transcendentálnu jednotu apercepce v rámci súčasných úvah o teórii vzdelávania, potom je potrebná ochota pripustiť tézu jednoty rozumu a jej odôvodnenia z teoretickej pozície konania.

Po vystúpení profesorky Ursuly Reitemeyer nasledoval v nemčine prezentovaný príspevok s názvom *Základy Kantovej filozofie osvietenstva* (*Die Grundlagen der Aufklärungsphilosophie von Kant*) prof. Dr. hab. Mirosława Żelazného z poľského Toruňa. Autor sa v príspevku zameriaval na obsah známej eseje *Čo je osvietenstvo?* a na základné normy mravného zákona občianskeho práva, ktoré by mali platiť v novoveku. Zároveň uviedol, že predmetom článku je osvietenstvo, ktoré je chápané ako špecifický kolektívny kognitívny proces. M. Żelazny vysvetľoval, že Kant sa nepýtal len na to, kto je osvietený, ale aj ako nastupuje tento proces a v akom rozpoložení sa nachádza človek, ktorý prechádza daným procesom. Jeho otázka smerovala k vzťahu medzi svetom praktickej ľudskej aktivity a usporiadaním povahy, ktorá determinuje svet.

Po spomenutých dvoch príspevkoch nasledovala diskusia, v ktorej mali účastníci konferencie možnosť vyjadriť svoj názor k predneseným príspevkom, prípadne klásť otázky a ďalej rozviesť debatu na dané témy. Po diskusii nasledoval ďalší príspevok v nemeckom jazyku od Doz. Mag. Dr. Georga Cavallara z Viedne s názvom *Spoločenstvá ovplyvnené islamom a proces osvietenstva* (*Islamische geprägte Gesellschaften und der Prozess der Aufklärung*), ktorý sa venoval osvietenstvu nielen ako historickej epoche európskych dejín, ale taktiež jeho transkultúrnemu významu – ako uskutočneniu vlastného kritického myslenia. V centre pozornosti bola stanovená téza, že islamské osvietenstvo trvá už od nepamäti a je známe pod rôznymi názvami ako „reformné hnutia v islame“ či „liberálne hnutia v islame“. Autor poukázal najmä na pojem *Idschtihad*. Docent Cavallar vysvetľoval, že islamské osvietenstvo trvá už dlhú dobu a má viacero implikácií; a tiež že neexistuje len jeden islam, ale viacero hlasov za a proti. Hovoril taktiež o tom, že by sa mal bezpodmienečne spochybniť esencionalizmus, pokiaľ ide o islamské texty, tradície a zoskupenia, a rovnako aj téza „islamskej výnimočnosti“, dôsledkom ktorej sú islamom ovplyvnené spoločnosti jedinečným spôsobom imúnne voči sekularizácii, osvietenstvu a liberálnej demokracii.

Ďalší prednášajúci prezentovali príspevky taktiež v nemeckom jazyku. Mag. Stephan Schlüter z Münsteru vystúpil s príspevkom *Praxeologické implikácie kritickej teórie vzdelávania podľa Kanta* (*Praxeologische Implikationen einer kritischen Theorie von Bildung im Anschluss an Kant*), v ktorom objasňoval, že Kantovi ide v jeho *Antropológii z pragmatického hľadiska* len z menšej časti o prírodnovedné a empirické poznanie človeka, ale že mu ide skôr o vypátranie

toho, čo človek ako „slobodná bytosť robí sama zo seba, alebo čo zo seba môže a má urobiť“ (Antr AA 07: 119). Vysvetľoval, že „rozumom obdarená pozemská bytosť“ (Antr AA 07: 119) sa teda usiluje o vytvorenie si mienky, predovšetkým v „poznani človeka ako svetoobčana“ (Antr AA 07: 120).

Nasledovala opäť diskusia, po ktorej vystúpili so svojimi referátmi v poľskom jazyku prof. Dr. hab. Tomasz Kupś a Dr. hab. Kinga Kaśkiewicz z Toruňa. Profesor Tomasz Kupś v príspevku *Idea Boha v diele Opus postumum (Die Idee Gottes in Opus postumum)* vysvetľoval, že dielo obsahuje pôvodné pokračovanie teológie-filozofie a že Kantove názory, ktoré sú prezentované v týchto neskorých rukopisoch, sa odlišujú na pozadí skorších verzií náboženskej filozofie v radikálnejšom ponímaní idey Boha, v „zániku“ alebo dokonca odmietnutí tradičnej predstavy Boha. Profesor Kupś sa tiež zamerával na objasnenie toho, že význam a úloha morálky vedú vo filozofickom koncepte náboženstva k istému extrému – úvahy síce vynechávajú otázku náboženstva, ale koncentrujú sa na praktický aspekt idey Boha, ktorý bol už skôr prezentovaný v kantovskej etike-teológii.

Dr. hab. Kinga Kaśkiewicz pokračovala svojím príspevkom s názvom *Fenoméni vznešenosti u Kanta a Lyotardova estetika vznešeného (Das Phänomen der Erhabenheit bei Kant, und die Lyotard-Ästhetik nach der Erhabenheit)*. Ten bol rozdelený na dve hlavné časti: v prvej autorka predstavila hlavné predpoklady kantovskej teórie vznešenosti a v druhej význam neskoršieho konceptu Lyotarda, ktorý sa priamo vzťahuje na Kantovu teóriu.

Po tomto bloku nasledovala ďalšia diskusia, po ktorej svojimi výstupmi uzavreli prvý deň konferencie prof. A. M. Orechov a prof. PhDr. Lubomír Belás, CSc. Profesor Orechov sa v príspevku *Kantova filozofia ekonomiky vo svetle súčasnej ekonomickej mentality (The Philosophy of Economics of I. Kant in the Light of Contemporary Economic Mentality)* venoval filozofii ekonomiky I. Kanta, pričom poukázal na to, že filozofia ekonomiky je interdisciplinárnym vedeckým smerom, ktorý skúma fundamentálne, základné, metafyzické otázky rozvoja hospodárstva a hospodárskej vedy. Tento referát bol prezentovaný v ruskom jazyku.

Autorom posledného príspevku prvého dňa konferencie bol prof. PhDr. Lubomír Belás, CSc., ktorý prednášal v slovenčine na tému *Angehrnova reflexia Kantovej filozofie dejín (Angehrns Reflexion der Geschichtsphilosophie von Kant)*. Venoval sa analýze prístupu švajčiarskeho filozofa a historika E. Angehrna k filozoficko-dejinnej koncepcii zakladateľa nemeckej klasickej filozofie za účelom zdôvodniť, vyzdvihnúť a argumentačne preukázať *svojráznosť* a predovšetkým *aktuálnosť* Kantovej filozofie dejín.

V druhom dni konferencie prevažovali príspevky v slovenskom jazyku, až na jeden príspevok v angličtine, ktorý predniesla prof. Dr. Nurie Sánchez Madrid

z UCM v Madride.

Stretnutie otvorila prof. PhDr. Jana Sošková, CSc. s príspevkom na tému *Estetické vnímanie umenia a dorozumenie medzi národmi a kultúrami* (*Ästhetische Wahrnehmung der Kunst und Verstehen zwischen den Völkern und Kulturen*), v ktorom nadväzovala na svoje predchádzajúce vystúpenie na kantovskej konferencii v Prešove (2015) pod názvom *Medzi možnosťou a skutočnosťou umeleckej a estetikej praxe 20. storočia*. V tohtoročnom príspevku sa profesorka Sošková venovala problému, ako môže estetické vnímanie umenia prispieť k dorozumeniu medzi národmi a kultúrami a tomu, ktoré názory I. Kanta to implikujú. Svoju pozornosť obrátila najmä na tie časti Kantových prác, v ktorých boli vysvetlené dôsledky estetických citov a predstáv a ich znázornenia v umení pri porozumení či neporozumení medzi národmi a kultúrami na základe chápania umeleckých vyjadrení a na základe identifikácie potenciálnych „ideí rozumu“ v nich. Autorka sa vo svojom príspevku snažila objasniť súvislosť medzi Kantovým chápaním „umenia ako cieľa“ a „umenia ako prostriedku“ a taktiež morálne dôsledky Kantových úvah o zmysle a vnímaní umenia. Profesorka Sošková vo svojej prezentácii a pri vysvetľovaní daných pojmov používala viaceré príklady a referencie zo súčasnosti, vrátane nedávneho teroristického útoku v Paríži či stále aktuálnej migračnej krízy v Európe.

V poradí druhá vystúpila s referátom pod názvom *Politická prax verzus Kantova idea večného mieru* (*Politische Praxis versus Kants Idee des ewigen Friedens*) doc. Mgr. Sandra Zákutná, PhD. Vo svojom príspevku sa zaoberala politickými praktikami, ktoré Kant opisuje v práci *K večnému mieru*, kde okrem iného politiku charakterizoval ako náuku o chytrosti, ktorú praktizujú politickí moralisti zaujímajúci sa v prvom rade o svoje vlastné blaho a moc. V príspevku sa docentka Zákutná venovala otázke, akú rolu hrajú politické praktiky v kontexte Kantovej filozofie dejín, ktorá je zavŕšenou ideou večného mieru ako najvyššieho politického dobra.

Následne prednášal Mgr. Marek Stachoň, PhD. na tému *Kant a problém vzťahu štát – občan* (*Kant und das Problem der Beziehung Staat – Bürger*). V príspevku sa venoval otázke legitimacy vlády, práva na odpor voči vláde, slobode občana a občianskym cnostiam. Okrem toho sa snažil priblížiť charakter záujmov štátu a občianskej spoločnosti a objasniť, čo u Kanta predstavuje občiansky stav v kontexte vzťahov spoločnosti a jej možností. Taktiež sa snažil interpretovať problém spoločnej vôle a donucovacieho práva v súvislosti s presadzovaním vlastnej blaženosti a venoval sa aj protestu ako forme spoločenskej komunikácie.

Po tomto vystúpení otvoril profesor Belás diskusiu k predneseným príspevkom. Začal vyjadrením svojho postoja k téme vojny symbolov – nadväzujúc na prednášku profesorky Soškovej. Do tejto diskusie sa zapojila aj JUDr. Eva

Zelizňaková s otázkou, či je *umenie akýmsi obalom na vyjadrenie politickej demokracie alebo naozaj cieľom na vyjadrenie politickej idey*, ako príklad uviedla Banksyho a palestínsky múr, čo podnietilo ďalšiu debatu, do ktorej sa zapojil aj profesor Želazný. Profesorka Sošková vysvetľovala, ako je umenie používané a zneužívané na politické ciele.

Po tejto diskusii nasledoval konferenčný hovor s prof. Nuriou Sánchez Madrid, v ktorom prítomným prezentovala svoj príspevok na tému *Kantova teória ľudských práv: skeptické zhodnotenie (Kantian Theory of Human Rights: A Sceptical Appraisal)*. Zamerala sa v ňom na jednu z aktuálne najdiskutovanejších Kantových politických tém – na položenie základov práv ľudstva ako údajnú predzvesť ľudských práv. Príspevkom sa snažila poukázať na dôvody, prečo je podľa nej tvrdenie, že Kant obhajoval inteligibilitu ľudských práv, vždy príliš odvážne, takže presnejšie zhodnotenia majú pripustiť anachronické hľadisko, ktoré je často prijímané Kantom inšpirovanou teóriou ľudských práv.

Po krátkej diskusii a výmene názorov s prof. Cavallarom na tému svetoobčianskych práv nasledovali záverečné tri príspevky. Ako prvá vystúpila JUDr. Eva Zelizňaková, PhD. s referátom pod názvom *Kantovský koncept práva pohostinnosti v kontexte dnešnej utečeneckej krízy (Das kantsche Konzept des Rechts auf Gastfreundlichkeit im Kontext der gegenwärtigen Flüchtlingskrise)*. Poukázala v ňom na súčasnú utečeneckú krízu v Európe a vysvetlila, ako táto skutočnosť vyvoláva potrebu prehodnotiť koncept práva na pohostinnosť, ktorý vychádza zo starovekej tradície pohostinnosti ako veľkorysosti a zdvorilosti voči tým, ktorí sa nachádzajú mimo svojej domovskej krajiny a prichádzajú v mieri. V príspevku vysvetľovala, ako sa argumentácie v prospech práv utečencov často odvolávajú na Kantovu ideu svetoobčianskeho práva, ktorá na tieto staroveké tradície nadväzuje, zároveň je však dôkazom povrchného vnímania kantovského konceptu práva pohostinnosti bez nadväznosti na fungovanie Kantovho systému práva ako celku. V príspevku bolo predstavené právo na pohostinnosť v rámci širších súvislostí Kantovej filozofie práva, ktoré bolo konfrontované s platnými predpismi medzinárodného azylového práva. Nakoniec autorka poukázala a upozornila na to, že v záujme účinnejšej a ľudskejšej reakcie na súčasné svetové krízy je nevyhnutné, aby sa idea o vzájomnej prepojenosti a závislosti ľudstva stala prioritou aktuálneho politického diskurzu.

Nasledoval príspevok Mgr. Ondreja Marchevského, PhD. na tému *P. I. Novgorodcev o prínose Immanuela Kanta v oblasti morálnej a sociálnej filozofie (P. I. Novgorodcev über dem Beitrag von Immanuel Kant im Bereich der Moral- und Gesellschaftsphilosophie)*, v ktorom sa orientoval na ruské reflexie tvorby Immanuela Kanta na začiatku 20. storočia. Konkrétne skúmal hodnotenia, ktoré boli formulované pri príležitosti stého výročia úmrtia tohto významného

nemeckého filozofa na stránkach časopisu *Otázky filozofie a psychológie*, v čísle 1 v roku 1905. V príspevku konštatuje, že Novgorodcev považuje tvorbu Kanta za jeden z najvýznamnejších tvorivých počinov v dejinách ľudstva, ktorý je aktuálny pre všetky obdobia. Príspevkom sa snažil o priblíženie Novgorodcevovho záujmu o tvorbu Kanta v dvoch rovinách: sociálnej filozofie a morálnej filozofie.

Konferenciu uzavrel Mgr. Peter Kyslan, PhD. so svojím príspevkom *Kantova Odpoveď na otázku: Čo je to osvietenstvo? a súčasná kritika kultúry* (*Kants Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? und zeitgenössische Kulturkritik*), v ktorom ponúkol obsahovú a významovú komparáciu kritickej analýzy doby v Kantovom malom spise *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* a niektorých vybraných kritických koncepcií kultúry 20. storočia. Hľadal a analyzoval prieniky ideového obrazu doby nemeckého filozofa a filozofických koncepcií kultúry z mnohých koncepčných prúdov.

Mgr. Barbara Rusnáková

Kristián
Stacho

Report z kolokvia Estetika Kanta. Pojmy, problémy a inšpirácie. II. varšavsko- toruňské estetické dielne

Filozofia Immanuela Kanta patrí v súčasnosti medzi významné východiská pre skúmanie a kritickú reflexiu širokej oblasti problémov. Dôkazom toho je i v poradí druhý ročník varšavsko-toruňských estetických dielní, na ktorom sa preukázala inšpiratívnosť, plodnosť a aktuálnosť Kantových ideí pre súčasných bádateľov.

Kolokvium sa uskutočnilo na pôde Inštitútu filozofie Fakulty humanitných štúdií Univerzity Mikuláša Kopernika v Toruni v piatok 22. apríla 2016. Fórum svojou účasťou poctili významní predstavitelia hostiteľskej univerzity v Toruni, predstavitelia z viacerých inštitúcií vo Varšave, ako aj z Olštýnu.

Toto podujatie otvorili svojimi príhovormi prof. Iwona Lorenc z Varšavskej univerzity a prof. Mirosław Żelazny z domácej inštitúcie. Prof. Lorenc vyjadrila radosť z tohto podujatia, keďže predstavuje úspešné pokračovanie minuloročného stretnutia tohto druhu. Konštatovala tiež, že tieto stretnutia disponujú potenciálom, ktorý by sa mohol pretaviť do tradičnej spolupráce vzhľadom na ideovú príbuznosť príspevkov, ktoré boli prezentované minulý rok, ako aj tých, ktoré sa predstavujú aktuálne. Nezabudla zdôrazniť, že aj keď ústrednou témou tohto podujatia je otázka estetiky v diele nemeckého mysliteľa, pojmy a problémy, ktoré sa na ňu viažu, sa dajú v rámci novej reflexie umiestniť i do širších súvislostí, ktoré sa vzťahujú na oblasť etiky, dejín, politiky a ďalších. Vzhľadom na túto skutočnosť vyjadrila želanie, aby takto širšie koncipované referáty a výstupy ponúkli plodnú diskusiu a inšpirácie pre ďalšie bádanie.

Prof. Mirosław Żelazny vo svojej úvodnej reči spomenul tradíciu vedecko-výskumnej práce s dedičstvom Kanta na torunskom inštitúte. Pripomenul dlhoročnú prácu na prekladoch jeho spisov do poľského jazyka, ako aj súčasné úsilie o završenie prekladu korešpondencie tohto veľikána. Zameral sa taktiež na aktuálnosť Kanta a jeho inšpiratívnosť pre hľadanie riešení tak pre oblasť politickú, ako aj sociálnu v kontexte aktuálneho lokálneho, ako aj medzinárodného priestoru. Odkazujúc na ústrednú tému konferencie, vyjadril názor, že estetika nepredstavuje iba akýsi dodatok v rámci filozofického systému nemeckého mysliteľa, ale predstavuje jeho plnohodnotnú súčasť. Rovnako prezentoval

radosť zo spolupráce medzi Varšavou a Toruňom, ktorú považuje za významnú v komplementárnom i v kooperatívnom zmysle.

Po týchto úvodných slovách otvorila program zasadnutí prof. Lorenc, ktorá vo svojom referáte *Wzniosłość, performatywność a powołanie człowieka w Krytyce władzy sądzenia Immanuel Kanta (Vznešenosť, performativnosť a údel človeka v Kritike súdnosti Immanuel Kanta)* predstavila otázku performativnosti ako spôsob, prostredníctvom ktorého je možné preukázať presahovanie človeka za čisto prírodné podmienenie. Opierajúc sa o analýzu Paula de Mana, sa snažila preukázať, ako človek skrz estetický súd a jeho konzekvencie presahuje za rýdzy prírodný rámec. Referovala pritom na schopnosť neutralizácie strachu prostredníctvom nadzmyslového potenciálu ľudských bytostí, tak ako sa s nimi stretávame u Kanta. Autorka v obšírnejšom kontexte preukázala, že človek je vďaka predispozícii vymedziť sa voči čisto prírodnému svetu a stanoviť všeobecné estetické sudy a objektívne rozumové idey, ktoré nemajú svoje založenie v empirickom svete, schopný vykročiť smerom k svojmu sebaurčeniu, ktoré sa vzťahuje na jeho morálnu a slobodnú aktivitu.

Po tomto vystúpení sa ako ďalší rečník prezentoval Dr. Piotr Schollenberger z Varšavskej univerzity s príspevkom *Władza sądzenia i pytanie o możliwość krytyki historii – propozycja Jean-François Lyotarda (Súdnosť a otázka možnosti kritiky dejín – propozícia Jeana-Francoisa Lyotarda)*. Schollenberger prezentoval to, ako sa Lyotard vyrovnáva pri svojej reflexii Kanta s jeho pojmami kritiky a súdnosti, pričom prvotný kontext daný *Kritikou súdnosti*, majúci estetický charakter, rozširuje o ďalšie možné „využitia“ týchto dvoch pojmov-prostriedkov posudzovania reality, čím chce preukázať ich funkcionálnu a možnosť aplikácie tak na oblasti politiky, dejín, ako aj spoločnosti.

Ako tretí vystupujúci sa predstavil Dr. hab. Rafał Michalski z domácej univerzity s prezentáciou *Kant o Rewolucji Francuskiej – polityka jako theatrum (Kant o Francúzskej revolúcii – politika ako theatrum)*, v ktorej skúmal Arendtovej analýzu Kantovho pojmu súdnosti. Tej uvedená filozofka venovala priestor vo svojich *Prednáškach o Kantovej politickej filozofii*¹ v súvislosti s Francúzskou revolúciou, ktorá v Kantovom diele predstavuje udalosť (dejinné znamenie) referujúcu na morálny pokrok spoločnosti. Dr. Michalski v rámci svojho výstupu predstavil pojem politického súdu, prostredníctvom ktorého reprezentoval koreláciu schopnosti súdnosti (v zmysle *sensus communis*) a nezaujatej sympatie (*Spor fakúlt*). Vzhľadom na charakter tohto pojmu hraničiaci s entuziazmom sa autor pokúsil preukázať, že takýto súd ako určitá forma rozumového citu (chápaný ako nezaujateľá sympatia) ponúka pre ľudské poznanie niečo nové, pretože vzhľadom

¹ V českom preklade Arendtová, Hannah: *Prednášky o Kantově politické filosofii*. Praha: OIKOYMENH 2002. 202 s.

na jedinečnosť reflektovanej udalosti človek nedisponuje žiadnymi pojmami, ktoré by dokázali danú udalosť vyjasniť. Takto svojou povahou odkazuje na ideu slobody nielen v transcendentálnom, ale i skúsenostnom zmysle, v druhom slova zmysle však musí byť verifikovaná publikom, ktoré dáva revolúcii zmysel. Pri určení tohto zmyslu sa podľa Michalského uplatňuje hermeneutický prístup, ktorý slúži na to, aby objasnil komplexnosť tejto udalosti a potvrdil jej historickú, morálnu, ale i sociálno-politickú hodnotu.

Prezentáciu Dr. Michalského vystriedala prednáška varšavskej výskumníčky Dr. hab. Magdaleny Borowskej s názvom *Czy możliwa jest architektura jako sztuka nieużyteczna? O granicach Kantowskiej estetyki architektury i wpływie jego architektoniki myślenia na nowoczesną urbanistykę. Kant i architektura (Je možná architektúra ako neužitočné umenie? O hraniciach Kantovej estetiky architektúry a vplyve jeho architektoniky myslenia na modernú urbanistiku. Kant a architektúra)*. V nej autorka skúmala chápanie Kantovho génia a architektúry, pričom sa zamerala na problém, či je tvorba prvého v rozpore s druhým, resp. ako možno chápať tento vzájomný vzťah v kontexte súčasnej, resp. modernej architektúry. Autorka, odkazujúc na viaceré moderné štýly architektúry (o. i. dekonštrukciu), poukázala na mnohoraké podoby jej neužitočnosti v pragmatickom slova zmysle, čím však nespochybnila jej umelecký, resp. estetický význam, a tak jej „funkčnosť“ v tomto slova zmysle. Táto prednáška priniesla nový uhol pohľadu na reflexiu pojmu génia u Kanta vzhľadom na načrtnuté skutočnosti, a tým i inšpiratívne východisko pre skúmanie tohto pojmu pre súčasných bádateľov.

Ďalšia varšavská autorka, Dr. hab. Anna Wolińska, vystúpila s príspevkom *Kant i wstręt (Kant a odpor)*, v ktorom predstavila pozíciu odporu v estetickej oblasti Kantovej filozofie. Obrátila svoju pozornosť i na jeho miesto v morálnej časti, ale aj ostatných častiach praktickej filozofie nemeckého mysliteľa, kde poukázala na to, že stojí v opozícii voči slobode.

Na záver tohto bloku vystúpila so svojou veľmi dynamickou prednáškou *Kino jako machina wyobraźni – reinterpretacja Kantowskiej koncepcji wyobraźni (Kino ako stroj predstavivosti – reinterpretácia kantovskej koncepcie predstavivosti)* Mgr. Katarzyna Wejman. Venovala sa v nej okrem iného vzťahu obrazov v Kantovej estetickej teórii a v dnešných filmoch. V širšom rozmere sa pokúsila preukázať súvislosti estetickej teórie a pojmu predstavivosti v diele nemeckého mysliteľa vo vzťahu k súčasným podobám vytvárania filmových diel.

V následnej diskusii sa ujal slova prof. Źelazny, ktorý spresnil určité nejasnosti vo vzťahu ku Kantovej filozofii v príspevkoch prezentujúcich autorov, čím podnietil debatu k uvedeným témam. Následne sa do diskusie zapojila prof. Lorenc, ktorá načrtla určitý súbeh svojej témy s témami niekoľkých kolegov, a výrazným spôsobom prispel do diskusie i Dr. Piotr Schollenberger, ktorý

otázkami na svojich kolegov okrem vyjasnenia určitých pasáží ich príspevkov ponúkol zaujímavé podnety na diskusiu tak priamo na mieste, ako aj počas nasledujúcej prestávky.

Po obedňajšej prestávke sa predstavil Mgr. Patrick Trompiz z Inštitútu filozofie a sociológie na Poľskej akadémii vied, ktorý vystúpil so svojou prezentáciou s názvom *Czy Sztuka polityczna jest według Kanta możliwa? (Je podľa Kanta možné politické umenie?)*. Autor sa vo svojej prezentácii pokúsil preukázať, či možno hovoriť u nemeckého mysliteľa o politickom umení v komplementárnom zmysle prepojenia estetiky a politiky. Mgr. Trompiz uskutočnil tento zámer okrem iného prostredníctvom skúmania antinómie politického a estetického tak u Kanta, ako aj v širšom rámci. Ďalej predstavil niektoré aspekty estetického. Rovnako vo svojom referáte identifikoval pôvod vybraných Kantových citátov a faktov v dejinách ideí a náboženstva, nachádzajúcich sa o. i. u Cicera, Kalvína a ďalších. Týmto spôsobom sa pokúsil dokázať prepojenosť spomínaných dvoch aspektov u nemeckého mysliteľa. V závere svojho výstupu hľadal väzbu medzi Kantovými ideami a charakteristickými rysmi súčasných štýlov hudby, akými sú jazz, blues a ďalšie.

Autorka Mgr. Magda Kaźmierczak vo svojom príspevku *Artysta-geniusz w teorii estetycznej Immanuela Kanta i Konrada Fiedlera (Umelec-génius v estetickej teórii Immanuela Kanta a Konrada Fiedlera)* analyzovala fragment textu od Konrada Fiedlera, Kantovho nasledovníka. Tento nemecký filozof sa vo svojej teórii venuje mechanickému umeniu, ktorého pôvodcom bol Kant. Kaźmierczak ukázala, akým spôsobom sa pojem génia u tohto novokantovca reinterpretuje a čím je jedinečná podoba mechanického umenia u Fiedlera v komparácii s jeho predchodcom.

Po tomto referáte vystúpil s prednáškou *Poezja i zagęszczanie w filozofii Immanuela Kanta (Poézia a básnenie vo filozofii Immanuela Kanta)* prof. Miroslav Želazny. Vo svojom vystúpení poľský odborník rozobral Kantovo chápanie estetiky v *Kritike súdnosti*, pričom zdôraznil, že je potrebné si uvedomiť, že Kantovi primárne nešlo o formulovanie estetickej teórie, ale o preskúmanie možnosti estetických súdov. Poľský profesor sa v súvislosti s predstavenou témou podrobnejšie zamerail na pojmy básnenia (*Dichtung*), poetu (*Dichter*), génia a krásna v uvedenej tretej *Kritike* a ponúkol ich čiastočnú filologicko-filozofickú analýzu.

Ako ďalšia prezentovala svoju štúdiu *Tworzenie się idei estetycznej u Charlesa Batteux i Immanuela Kanta (Formovanie sa estetickej idey u Charlesa Batteaux a Immanuela Kanta)* dr. hab. Kinga Kaskiewicz. V nej sa venovala otázkam idey normy a ideálu estetična u uvedených autorov. Vo svojom referáte predstavila spôsob Batteauxovho výkladu tvorby umelca. Ako ukázala, umelec vytvára ideový

prvo-vzor, ktorý ako redukcia skúsenosti predstavuje ideálny tvar, na základe ktorého vzniká reálny predmet, pričom ponúkla niekoľko príkladov. Porovnávajúc týchto dvoch autorov, identifikovala ich chápanie geniality ako vrodeneho talentu. Následne sa dostala k pojmu ideálu normy, ktorý sa podľa autorky u Kanta tvorí inštinktívne, tzn. je predstavou, ktorá sa utvára v myslí, ale napriek tomu, že nemá ako vzor exaktnú skúsenosť, je schopná reflektovať reálny stav vecí (napr. nemôže jestvovať človek s dvoma hlavami). V tom sa javí významný rozdiel v porovnaní s Batteuaxom, ktorý tento ideál normy považuje za výsledok kreácie, ktorá je dynamická (ako príklad prof. Kaskiewicz uvádza milovníka kníh, u ktorého sa tento ideál mení s každou ďalšou prečítanou knihou). Ďalšou diferenciou je i vzťah ideálu normy a krásna, kde sa u Kanta ideál normy vzťahuje bezprostredne na krásno, zatiaľ čo u Batteauxa ideál normy nemusí mať s krásnym nič spoločné. Autorka uzatvorila svoj príspevok predstavením ideálu krásna a otázky génia.

Poslednú sekciu otvorila svojím výstupom predstaviteľka Warmsko-mazurskej univerzity v Olštýne Dr. Marta Śliwa, ktorá prezentovala príspevok *Recepcja poglądów Francisca Hutchesona w filozofii refleksyjnej władzy sądzienia Immanuela Kanta* (*Recepcia názorov Francisca Hutchesona vo filozofii reflektujúcej súdnosti Immanuela Kanta*). Autorka v tomto príspevku veľmi obsiahlym a poučným spôsobom predstavila komparáciu chápania estetickéj teórie a kategórie krásna v dielach Hutchesona a Kanta.

Ako predposledný predstavil svoj referát riaditeľ Inštitútu filozofie domácej univerzity prof. Dr. hab. Adam Grzeliński. V príspevku s titulom *George'a Santayany dyskusja z Kantowskim rozumieniem piękna* (*Rozprava Georga Santayana o kantovskom chápaní krásna*) si torunský profesor zvolil za cieľ komparáciu I. Kanta s americkým predstaviteľom kritického realizmu Georgom Santayanom. V prvej časti sa zaoberal kritickou reflexiou Kantovho odkazu u pôvodom španielskeho filozofa, zatiaľ čo v druhej časti sa venoval Santayanovej kritike nemeckého mysliteľa v otázke možnosti posúdenia krásneho a definície pekného a k týmto jeho názorom pridal i svoj vlastný pohľad na problémové pole krásneho.

Na tento výstup nadviazal i záverečný rečník Dr. Krzysztof Wawrzonkowski z hostiteľskej inštitúcie, ktorý vo svojom príspevku s názvom *Kantowska idea normy a Santayany „psychologia“ kreślenia charakterów jako form estetycznych* (*Kantovská idea normy a Santayanova „psychológia“ popisu charakterov ako estetických foriem*) porovnal koncepciu Kanta a Santayana, pričom uskutočnil kritickú analýzu koncepcií oboch autorov, v ktorej preukázal silné a slabé stránky ideí obidvoch mysliteľov. Do určitej miery zhrnul idey, pojmy a problémy, ktoré boli v užšej i širšej perspektíve prezentované skoršími účastníkmi, čím priniesol zaujímavú a informačne bohatú prednášku. Zároveň elegantným

spôsobom vyjadril i určité záverečné slovo, v ktorom zhrnul kľúčové idey viacerých autorov k danej problematike, ale i svoj vlastný prínos.

Po tomto referáte sa otvorila diskusia, ktorá bola reprezentovaná plodnými pripomienkami prof. Želazného, na ktoré nadviazal prof. Grzeleński, ktorý ujasnil okrem iného určité súvislosti svojej práce. Následne prof. Lorenc zhodnotila príspevky viacerých účastníkov, pričom opätovne zdôraznila spoločné ideové pozadie mnohých z nich a vzťahla svoju reflexiu i na pojem *Dichtung*, ktorému venoval časť svojej prednášky prof. Żelazny. Do diskusie sa zapojili i Mgr. Katarzyna Wejman, ako aj Dr. hab. Kinga Kaskiewicz, ktoré obrátili pozornosť účastníkov konferencie na problém diferencie pojmov idey normy a idey estetická. Do diskusie prispeli i ďalší prítomní prednášajúci.

Záverom možno konštatovať, že táto rozprava priniesla mnoho podnetných a inšpiratívnych ideí, kritickú reflexiu i hlbšie pochopenie viacerých ideí veľikána z Königsbergu. Celkovo tento deň znamenal ďalší relevantný prínos na poli skúmania Kantových úvah o estetike a ich súvislosti s ostatnými časťami jeho myšlienkového dedičstva a preukázala i aktuálnosť a zmysel ideí tohto nemeckého filozofa pre súčasnosť. Je možné predpokladať, že ak takáto spolupráca bude pokračovať, prinesie množstvo ďalších inovatívnych a perspektívnych tém a zaručí tomuto podujatiu významné miesto medzi vedecko-výskumnými projektmi zaoberajúcimi sa odkazom Immanuela Kanta.

Mgr. Kristián Stacho

Recenzenti Gutachter Reviewers

prof. PhDr. Eugen Andreanský, PhD. – Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

prof. PhDr. Ludmila Belášová, PhD. – Prešovská univerzita v Prešove

dr. hab. Kinga Kaśkiewicz, prof UMK – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

prof. PhDr. František Mihina, CSc. – Prešovská univerzita v Prešove

prof. PhDr. Oľga Sisáková, CSc. – Prešovská univerzita v Prešove

prof. PhDr. Jana Sošková, CSc. – Prešovská univerzita v Prešove

doc. Mgr. Sandra Zácutná, PhD. – Prešovská univerzita v Prešove

prof. dr hab. Mirosław Żelazny – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Contents

STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA

1/2016, ročník 5

Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

Studies

- Bernd Dörflinger – Juridical and Ethical Aspects of the Idea of Peace in Kant (SK) 3
- Ursula Reitemeyer – The Implications of *Critique of Pure (Practical) Reason* from the
Perspective of Theory of Education (DE) 18
- Tomasz Kupś – The Idea of God in the Work *Opus Postumum* (SK) 32
- Georg Cavallar – The Process of Enlightenment among Individuals Labelled
„Muslims“ (DE) 42
- Lubomír Belás – Angehrn's Reflection of Kant's Philosophy of History (SK) 65

Reviews

- Zöller, G., 2015. *Res Publica. Plato's Republic in Classical German
Philosophy*. (P.G. Hrbatý) (SK) 82
- Waibel, V.L. (Ed.), 2015. *Detours. Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria, and in
Eastern Europe*. (A. Hudačová) (SK) 85
- Muránsky, M., 2015. *Die Freiheit zum radikal Bösen: Das Problem der Fatalismus-These in
Reinholds Interpretation zu Kant*. (L. Belás) (SK) 90

Reports

- Barbara Rusnáková – 13th International Scientific Kant Conference (SK) 97
- Kristián Stacho – Report on the Colloquium of Kant's Aesthetics. Concepts, Problems and
Inspirations. II. Warsaw-Torun Aesthetic Workshops (SK) 103
- Reviewers 109

Založil Ľubomír Belás so skupinou spolupracovníkov

Časopis vznikol pri príležitosti osláv 15. výročia založenia Prešovskej univerzity v Prešove



PREŠOV 2016
ISSN 1338-7758