



STUDIA PHILOSOPHICA
KANTIANA

filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

2/2016
ročník 5

STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA 2/2016, 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. Kupš (Toruń), 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 (Toruń), J. Zouhar (Brno)

Šéfredaktor: Ľubomír 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: Klaudia Bednárová-Gibová, Sandra Zákutná

Preklad abstraktov z 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 decembri 2016.

Štúdie

Nuria Sánchez Madrid – Kantova teória ľudských práv: skeptické zhodnotenie (EN)	3
Mirosław Żelazny – Zásady Kantovej filozofie osvietenstva (DE)	16
Werner Euler – Kantova kopernikovská revolúcia v estetike (SK)	25
Lubomír Belás, Ľudmila Belášová – Problematika občianstva v diele I. Kanta (SK)	39
Stephan Schlüter – Praxeologické implikácie kritickej teórie vzdelávania podľa Kanta (DE)	51

Filozofické rozhlady

Andrej M. Orechov – Kantova filozofia ekonomiky vo svetle súčasnej ekonomickej mentality (SK)	73
---	----

Preklady

Kristián Stacho – Vybrané listy z korešpondencie I. Kanta	81
---	----

Nové knihy

Kant's Shorter Writings: Critical Paths Outside the Critiques (SK)	100
--	-----

Recenzenti	101
------------------	-----

Studien

Nuria Sánchez Madrid – Rechtliche und ethische Aspekte der Friedensidee bei Kant (EN)	3
Mirosław Żelazny – Grundsätze der kantischen Philosophie der Aufklärung (DE)	16
Werner Euler – Kants kopernikanische Revolution in der Ästhetik (SK)	25
Lubomír Belás, Ludmila Belásová – Die Problematik der Bürgerschaft im Werk von I. Kant (SK)	39
Stephan Schlüter – Praxeologische Implikationen einer kritischen Theorie von Bildung im Anschluss an Kant (DE)	51

Philosophische Rundschau

Andrey M. Orekhov – Die Wirtschaftsphilosophie von I. Kant im Licht der zeitgenössischen Wirtschaftsmentalität (SK)	73
--	----

Übersetzungen

Kristián Stacho – Korrespondenz Kants (Auswahl)	81
---	----

Neue Bücher

Kant's Shorter Writings: Critical Paths Outside the Critiques (SK)	100
Gutachter	101

Nuria Sánchez
Madrid

Universidad Complutense
Madrid

Kantian Theory of Human Rights: a Skeptical Appraisal¹

My paper shall focus on one of Kant's political theses more discussed nowadays, i.e. the appraisal of the sacred rights of humanity as an allegedly foreshadow of the current discourses on human rights. Bearing this goal in mind, first I will take into account the skeptical view that scholars as Onora O'Neill and Katrin Flikschuh have addressed to the claim that Kant might have argued for human rights as a moral tenet able to guide his political theory, highlighting that at most this kind of rights fulfills the function of a transcendent idea, intended to orientate collective judgment regarding the conduct of the ruler. Second I will consider some recent accounts seeking to assign a political scope to human rights in Kant's political theory, highlighting on the consequences entailed by cosmopolitan right and common possession of the earth. Finally I will attempt to sketch a short account of the value that Kant acknowledges to humanity as species and in each human being, so that it might be distinguished from the usual theoretical basis assigned to human rights. All in all, the main aim of my paper will be to display the reasons that in my view hinder Kant to argue for a coercive theory of human rights, concluding the purport of demurring the anachronistic view often adopted by most Kant-inspired theory of human rights.

I will move from a general consideration of the theoretical entanglement noticeable in the usual account of this thinker in global justice scholarship.² In

¹ The work on this paper was carried out during my affiliation to the research projects *Naturaleza humana y comunidad (III)*. *¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?* (FFI2013-46815-P) and *Retóricas del Clasicismo. Los puntos de vista (contextos, premisas, mentalidades)* (FFI2013-41410-P), granted by the MINECO of the Government of Spain. I thank the useful remarks that George Cavallar and other scholars attending the 2016 Kant Conference of Presov made regarding an earlier draft of this paper. The reviewing of the paper for being published by *Studia Philosophica Kantiana* benefited from a EU Erasmus STA grant accorded for a stay in July 2016 as visiting professor at the Philipps University of Marburg.

² Regarding this issue I completely share the remark of G. Cavallar: *Kant's Embedded Cosmopolitanism. History, Philosophy and Education for World Citizens*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015, p. 165: «Even if Kant is usually the key reference point of the new cosmopolitanism, it often remains unclear what exactly Kant's contribution is or what he stands for. There are frequent references to "the Kantian

my view, this tendency is not enough to confirm that Kantian point of view acts as a solid basis for most current cosmopolitan theories. Yet it should be rather acknowledged that Kant's thinking has inspired different groups aiming at furnishing a sound basis to human rights and some of their claims unwittingly mislead the central guidelines of their source of inspiration. Even though accepting this point, it should be nonetheless admitted that —as Georg Cavallar highlights in a recent book:

Kant does not argue for an international system that discriminates against non-republican or illiberal states since he subscribes to the principle of political self-determination. He asserts non-intervention as a basic norm of international law, as he postulates that states establishing rightful conditions should be considered juridical persons.³

I suggest to understand the just mentioned boundaries, which Katrin Flikschuh rightly considered the ground of «Kant's sovereignty dilemma», as the empowerment of singles states and the simultaneous weakening of the political agency of international federations, a sharp limitation that would radically curtail the attempts to update Kant's cosmopolitanism to the challenges of our time. If one would first consider the consequences entailed by Kant's defense of statist legitimacy, she will easily grasp that there is no conceptual place in this thought to file the agency of international political institutions, able to coerce «illiberal» states to protect and take care of their own citizens.⁴ Put differently, the political control of the states appears always as an internal issue, while the very existence of republican constitutions should inspire the outside to improve the republican atmosphere with the emergence of more rightful states. Every public rightful agency thus begins with the crop up of a rightful state. Yet, once this occurrence appears, the duty to enter into a rightful state could not demand a second fulfillment, joining to a federative union. From this basis, some states are expected to inspire the political ripeness of other peoples, without any hope to save them from the destructive effects of their current barbarism.⁵ This would

perspective», «the Kantian legacy», «the Kantian tradition» or cosmopolitanism «in a Kantian sense», yet there is no consensus what these exactly entail».

³ G. Cavallar: *Kant's Embedded Cosmopolitanism. History, Philosophy and Education for World Citizens*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2015, p. 174.

⁴ This appraisal clearly diverges from the interpretation given by Alyssa Bernstein to most Kant's political writings focusing on international relations. See also J. Tasioulas: *Taking Rights out of Human Rights*. In: *Ethics* 120, 2010, pp. 647-678.

⁵ See the following insightful remark of Sangiovanni on this point A. Sangiovanni: *Why there Cannot be a Truly Kantian Theory of Human Rights*. In: R. Cruft/S. Matthew liao/M. Renzo (eds.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford U.P., 2015, p. 679: «[I]nnate right and its corollaries cannot provide the basis for a regionally authoritative human rights instrument. At most, if we want

dissolve one of the most often invoked goals of current theories of human rights, i.e. the right to legitimately intervene in other countries when emergency situations urge to take such measures.

1. Kant's transcendent view of human rights

Most of Kant's remarks about the cosmopolitan standpoint that states reciprocally address to their public conduct looks like pretty conservative, i.e. reasonable political judgment is not entitled to modify political autonomy.⁶ Moreover, Kant tries to make of a call to imitation an apparently flaw, but also a sound thread for spreading the effects of republicanism in the world. In *Perpetual Peace* he hints to the young French Republic as a «focal point» for shaping a federative union with other states, following a cosmological metaphor of heavenly constellations for boosting the progress of Enlightenment in human history. Kant's excerpt focuses on the fact that the existence of a republican instance as the French Republic shall become a pattern of imitation for other states, which will establish alliances with the main goal of removing war:

The practicability (objective reality) of this idea of a *federalism* that should gradually extend over all states and so lead to perpetual peace can be shown. For if good fortune should ordain that a powerful and enlightened people can form itself into a republic (which by its nature must be inclined to perpetual peace), this would provide a focal point of federative union for other states, to attach themselves to it and so to secure a condition of freedom of states conformably with the idea of the right of nations; and by further alliances of this kind, it would gradually extend further and further.⁷

I consider Kant's recourse to a mimetic tendency a telling trace of the difficulties to find in his cosmopolitan right a firm foundation of political duties destined to protect individual agency around the world. Kant's plain condemnation of any resistance to the public power in a state will strengthen this appraisal, which could be only a consistent statement in the case the statist political order were viewed —as I claim— as the only legitimate framework to develop political

to remain within the Kantian framework, we might envisage an international body that provides merely advisory opinions. Such a body could issue recommendations to states on how to improve their protection of innate right (and the reciprocal system of equal freedom such right mandates), but it could not impose genuine obligations or demand enforcement of its judgments *in any form*. This is a far cry from the kinds of human rights that contemporary advocates and practitioners see themselves as fighting for».

⁶ See, for instance, the fifth preliminary article for perpetual peace (8: 346).

⁷ PP, 8: 356

agency.⁸ Thus the constitution of political authority deprives individual agents to take part in a regular assessment intended to test the republican spirit of the ruler and consequently resistance to the highest authority will be judged as a conduct contrary to the law. All in Kant's argument is constructed to point out that power destroys itself if it does not respect the internal consistency of political community⁹, which unlike to what happens in a society derives from a clear subordination between the ruler and the citizens. According to my reading of Kant's appeal to the fact that injustice arisen in one place of the earth will be felt in all of them¹⁰, the point stressed by this well known excerpt were not the foundation of an international political union, called to shelter all human dwellers of the earth. On the contrary, my view is that states would be the political space where the violation of right could be felt and so punished. Kant does consider that the republican rightful state will bring about its own world community, but the element enhancing the federation will not be external to the civil union of each people. Furthermore, the cosmopolitan community remains for Kant based on the furtherance of statist political agency, what confirms that ideal community works in Kant's writings more as a goal than as a political agency above states. Yet, Kant's theory of the rightful state entails a regulative federative scope helpful to strengthen the peaceful conditions in the world. I share with Flikschuh the impression that nothing in Kant's *Doctrine of Right* requires to ground specific human rights, which nonetheless would not entail the exclusion of every ideal construction of principles similar at least to what we nowadays understand as human rights.¹¹ In fact, Kant's usual appeal to the rights of humanity as a sacred

⁸ DR, 6: 320: «The reason a people has a duty to put up with even what is held to be an unbearable abuse of supreme authority is that its resistance to the highest legislation can never be regarded as other than contrary to law, and indeed as abolishing the entire legal constitution. For a people to be authorized to resist, there would have to be a public law permitting it to resist, that is, the highest legislation would have to contain a provision that it is not the highest and that makes the people, as subject, by one and the same judgment sovereign over him to whom it is subject».

⁹ Cfr. Ch. Meckstroth: *Could Kant Support Human Rights? Kant's Arguments and Their Contemporary Relevance*, APSA Annual Meeting Paper, 2013, p. 37. <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2301504> [accessed on 13.05.16]: «[E]ven in the domestic case, empirical judgments are required among potential competing claimants to sovereignty over a given territory and given citizens. Kant, however, never provides a principled account of how such judgments might be defended or who has the right to make them in cases of political conflict».

¹⁰ PP, 8: 360.

¹¹ K. Flikschuh: *Human Rights in Kantian Mode: A Sketch*, In: R. Cruft/S. Matthew liao/M. Renzo (eds.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford U.P., 2015, pp. 665-666: «I would say that nothing that is affirmed in the *Doctrine of Right* objectively requires recourse to the concept of human rights as necessary ground of positive law's practical vindication. In this, the concept of human rights is unlike that of innate right, which is indispensable, on my reading, to the moral justifiability of persons' substantive property claims. On the other hand, I concede that there is also nothing in the *Doctrine of Right* that precludes conceiving the idea of human rights as a transcendent

issue reminds the ruler that he is charged with a high commitment, which he ought to regard as a task granted by God:

Far from making the ruler of a country arrogant, they would rather have to humble him in his soul if he is intelligent (as must be assumed) and make him reflect that he has taken on an office too great for a human being - namely the most sacred office that God has on earth, that of trustee of *the right of human beings* - and that he must always be concerned about having in some way offended against this "apple of God's eye".¹²

This excerpt helps Kant to distinguish between a republican and a democratic constitution, where the last lacks of means for representation. Kant openly sympathizes with the concept of representation since it simultaneously burdens and controls the ruler with an early theological sense of responsibility. This theological remainder characterizes Kant's theory of political authority, what might give an account of the systematic reconstruction of the transcendent function that God, Providence or Fortune fulfill in Kant's political writings. Anyway this step will not lead the scholar to mine undiscovered treasures able to put Kant in dialogue with current concerns of human rights theorist. Against such a expectation I would suggest to take into account the following points: a) Kant's theory of rightful state does not bring about a conflict of legitimacy, but a complementarity between statist and federative authority; b) the appeal to the rights of human beings crop up with the point of view of God or Providence and c) there is no trace in this thought of a subjective appraisal of human rights as rights assigned to individual agents above their membership to a state. In my view the second point is the key to rightly understand the other two, since it explains why Kant does not consider human individual agency—but the divine standpoint embodied as Providence and divine Wisdom—as the highest instance when the rights of humanity are at stake. As I will later acknowledge, Kant shows in his theory of right a clear consciousness about the common possession of earth and the requirement to also assign a regulative political meaning to this original fact. However I claim that this consciousness and the derived duty to protect every human life on the earth centrally draw to the existence of states, intended to guarantee the conditions of a civil life to their citizenry. I completely share in this point the following comment of Katrin Flikschuh about the link between

concept relative to the domain of positive law making. In particular, so long as the idea is not treated as supplying the foundational premise to morally legitimate law making, nothing speaks against its possible status as a subjectively necessary reflexive idea that arises from the process of public law making itself».

¹² PP, 8: 353, note.

the material conditions for state sovereignty and the fulfillment of human rights:

I am not aware that most established states typically went about securing of the provision of central public services —sanitation, education, health services etc— on the basis of explicitly articulated human rights commitments. To the contrary, the concern was typically to improve sovereign capacity, i.e. to ensure the effective and legitimate exercise of coercive authority through the assumption, in part, of public responsibility. [...] To the extent, therefore, to which we do acknowledge a link between human rights fulfilment and sovereign competence on the one hand, and between sovereign competence and public goods provision on the other hand, there may be reason to think that the best route to human rights fulfilment may lie in strengthening sovereign competence, especially at the level of public goods provision.¹³

The obstacles that most postcolonial states find to fully exercise their political agency will be especially effective to grasp the issue stressed by Flikschuh. Actually her statements are not intended to justify the corruption of autonomous states in devastated regions of the world. Yet the reminder of material requirements allowing a government, for instance, to control the natural resources and assets of its own territory aims at highlighting the Kantian link between statist authority and political protection. Flikschuh hints to the fact that sovereignty entails an effective capacity to control the resources existing in its own territory. Yet, history conveys us that the control that some governments have over the commodities made with their natural resources or even over their own natural wealth is really small. Kant scholarship should address attention to the feedback that these sovereignty limitations suppose for the application of Kant's theory of the rightful state.

2. Kant's notion of common possession of the earth: a political or rational statement?

Although I argue for a skeptical view of human rights theories based on allegedly Kant's tenets, I disagree with readings that radically deny any possibility to consider that the value of humanity has purport in Kant's political account, as the one recently displayed by Andrea Sangiovanni. My account does not claim a radical breakup between the Formula of Humanity and the Universal Principle

¹³ K. Flikschuh: On the Cogency of Human Rights. In: *Jurisprudence* 2/1 (2011), pp. 34-35. See also O. O'Neill: The Dark Side of Human Rights. In: *International Affairs* 81/2 (2005), pp. 427-439. and D. Dorsey: Global Justice and the Limits of Human Rights. In: *Philosophical Quarterly* 55 (2005), pp. 562-581.

of Right.¹⁴ On the contrary, I consider that even the *Doctrine of Right* contains key passages regarding a universal right to move around the world available to each human being, which necessarily takes into account the value of humanity. In this vein, the original common possession that all human beings share with regard to the earth will be essential to understand the systematic function that cosmopolitan right fulfills in the *Doctrine of Right*:

[T]he spherical surface of the earth unites all places on its surface, for if its surface were an unbounded plane, people could be so dispersed on it that they would not come into any community with one another, and community would not then be a necessary result of their existence on the earth – The possession by all human beings on the earth which precedes any acts of theirs that would establish rights (as constituted by nature itself) is an *original possession in common* [...].¹⁵

The high worth I assign to such remarks lead me to consider especially insightful readings—as the forthcoming accounts of Pinheiro Walla and Huber—focusing on the political scope of Kant's cosmopolitan statements as the one cited above. Kant seems to draw in it to the common possession of the earth as a source of normativity acknowledged to every human being that each state is asked to respect and also as a requirement that arises when human beings voluntarily or not visit other countries and territories. Pinheiro Walla has correctly hinted in my view to the convenience to consider cosmopolitan right as an assertion of the normativity that the *lex iusti* continuously demands in a world dominated by statist authorities:

Although there is a positive development in the transition from the *lex iusti*, through the *lex iuridica*, to the *lex iustitiae distributivae* in the civil condition, the *lex iusti* is not made superfluous in the civil condition, but is still the source of the normativity, and consequently, of the *legitimacy*, of all further developments of right. The need for maintaining the compatibility of the development of right with its a priori normative source is what gives rise to cosmopolitan right. In this sense, cosmopolitan right in Kant's theory has a similar function to the right of necessity in Grotius and imperfect rights and duties in Pufendorf's theory.¹⁶

¹⁴ A. Sangiovanni: *Why there Cannot be a Truly Kantian Theory of Human Rights*, p. 689: «[I]f Kant's understanding of dignity and the Formula of Humanity are neither necessary nor sufficient for a reconstruction of Kant's theory of Right, then it is not possible to derive a theory of truly Kantian human rights solely on their basis. While someone may reinvent Kant's concept of dignity for other uses, this would take them beyond what a truly Kantian theory can bear».

¹⁵ DR, 6: 262.

¹⁶ A. Pinheiro Walla: *Common Possession of the Earth and Cosmopolitan Right*. In: *Kant-Studien*, 2016, p. 17.

I agree with the idea that the tasks entailed by the *lex iusti* do not disappear once the public authority ruling the distributive justice has already been laid down, but continue to guide the spread of public justice around the world. I also accept the idea that Grotius' and Pufendorf's *ius necessitatis* receives in Kant an immanent reformulation. Pinheiro's reading rightly highlights that the scope of *lex iusti* is for Kant broader than the boundaries of *lex iustitiae distributivae*, so that the second one might be set up although the first still has not been completely fulfilled. In this vein, I shall suggest to understand Kant's draw to the original common possession of human beings on the earth as a pre-political claim that nonetheless each transformation process of a people into a state ought to abide to.¹⁷ I am not quite sure that the Kantian value recognized to this pre-political tenet, which mainly overlaps with the innate right to freedom, ought to be considered as source of a theory of human rights. Consequently I shall not go in this issue so far as scholars as Jakob Huber, who claims for a kind of enlargement of Kant's notion of politics taking into account passages as the one read before:

Kantian conception goes beyond the "political" view in virtue of not reducing the "political" to vertical relations between the ruler and the ruled, but conceiving it more broadly as describing a particular kind of moral relation between all individuals. The account defended is thus two-dimensional: On the one hand, it agrees with orthodox accounts that human rights are horizontal claims against all other individuals. The crucial difference though is that this rights claim already carries within it a political implication, for only under political authority is the consistent exercise of each our capacity for choice and action possible. On the other hand, on a vertical level, (once we are in the political condition) innate right describes a valid claim against political authority to be treated as legal equals and thus constitutes a rational criterion for any legitimate positive law. [...] What Kant grasps – and that makes him a truly republican thinker – is that "political" relations are not merely those between rulers and the ruled. "Political" relations are a particular kind of moral relations we have with all other individuals – namely those, which require coordination and arbitration through public authorities.¹⁸

I acknowledge that Kant's cosmopolitanism entails a high both metaphysical and political consciousness about the meaning of the fact all human beings share

¹⁷ J. Huber: What Makes Human Rights Political? A Kantian Critique. In: *Zeitschrift für Menschenrechte/ Journal for Human Rights* 2, 2013, p. 138: «When talking of a "proto"-right we should keep in mind that this is *not* the one fundamental right (not itself justifiable), which then justifies all other rights. This would just amount to a kind of moral realism that Kant critical philosophy takes issue with. All we can say is that there simply is a valid claim to having rights».

¹⁸ *Ibid.*, pp. 137, 140.

the same finite space, but I would not affirm from it that this consciousness enlarges our concept of political agency, since earth dwellers might develop it only becoming members of a state. I also share that the proto-right acknowledged to every human being on the earth to find his place on it has not the value of a fundamental right guiding the subsequent list of rights. Far from it, individual acquisition embodies and gives content to the mentioned proto-right, which maintains a regulative function over the public rule of rights.¹⁹ Moreover, Kant's definition of civil union as a hierarchical structure compared to any society as a horizontal scheme should advise us from overvaluing a broad concept of politics. I consider that the fact that cosmopolitan right is not able to coerce any statist action confirms its transcendent and regulative feature in Kant's theory of right. Moreover, the value that the innate right to freedom shows in Kant's theory of right could not be completely covered by public acknowledged private property, but the recourse to an innate right to visit every earth's corner could neither be understood, as it is well known and Kant self points out, as a right to be treated as a guest or even to settle in foreign territories.²⁰ Taking into account the literacy of Kant's passages about the fact we all belong to a cosmopolitan community, I argue that this «global standpoint» could not deliver a sound concept for an alleged Kant's concept of global politics, since its prompt effect will be to remind all states that they have to abide the universal right to move around the world. Yet cosmopolitan right does not require any withdrawal of the state from its legitimate political boundaries, a claim that nonetheless global justice scholars as Miriam Ronzoni²¹ have repeatedly argued. Scholars as Huber argue for a more optimistic sketch of Kant's conception of cosmopolitan community, which

¹⁹ I appreciated the following Pinheiro Walla's remark regarding Flikschuh's account of innate right and acquisition right (A. Pinheiro Walla: *Common Possession of the Earth and Cosmopolitan Right*, p. 19): «[O]ne should not think, as Flikschuh argued, that Kant moved from "the fact of individual acquisition to the idea of original common possession" and thereby "inverted" the natural law sequence from common possession to individual acquisition. This would mean to take the original community to be constituted by empirically given facts. Kant is clear enough that the original community is an *idea of reason* and not a community that was "instituted" (*gestiftete Gemeinschaft*). This failure to realize the rational (i.e., *original*) character of the idea of community of the earth is precisely what Kant takes to be the failure of Grotius' and Pufendorf's "primitive community" (*uranfängliche Gemeinschaft, communio primaeva*). Kant's departure from natural law theory is therefore not in an "inversion" of the sequence of ideas, but in his *redefinition* of central concepts of the natural law in terms of external freedom». I consider Huber (*Theorising from the Global Standpoint: Kant and Grotius on Original Common Possession of the Earth*, *European Journal of Philosophy* 25/1, 2017) a valuable contribution to the discussion about the function Kant's original common possession claim fulfills in the *Doctrine of Right*.

²⁰ DR, § 62, 6: 353 and PP, 8: 358.

²¹ M. Ronzoni: *Global Order: A Case of Background Injustice?* In: *Philosophy and Public Affairs* 37/3, 2009, pp. 229-256.

I regard as groundbreaking, but not completely loyal to the Kantian systematic view of right. Next passage will help me to further clarify this point:

To think of oneself as an earth dweller is to think of oneself as participant in a cosmopolitan community of individuals whose fates are, in an important sense, inevitably bound up with one another but who at the same time have the capacity to critically relate to one another and the contingent institutions, boundaries, and loyalties that separate them. [...] Kant's cosmopolitanism is neither one of noumenal beings united in their shared humanity, nor of actual world citizens sharing a global polity. Instead, it is a cosmopolitanism of earth dwellers: embodied rational agents in direct physical confrontation with other such agents, with which they have to share the globe in common. This is a cosmopolitanism that does not in itself offer effortless institutional guidance for a just world, but rather provides agents with something like a global standpoint from which to think and act.²²

In my view Kant does not acknowledge any right to permanently remain somewhere on the Earth if it is not accompanied by a state membership. Yet, his theory leaves room for a right of movement that mirrors the original possession of the earth without blurring Kant's statist grammar. As stated before, my impression is that Kant's texts do not offer the outcomes wished by global justice demands and human rights scholarship. Naturally, it will not mean that Kant would have not taken into account the consequences stemming from the spatial community that all human beings embody in the world, but just that this account belongs more to the regulative realm of rational ideas than to the constitutive features of the rightful state. All in all, regulative and transcendent principles are not able in Kant's thought to coerce any action in a world where states keep being the only public authority.

3. Conclusion

My account aimed to highlight some difficulties that hinder to promptly consider Kant as an advocate of the value of human rights. I do not pretend yet to argue that the value of humanity does not play any role in this political theory, but just that the rights of humanity are intended to be mostly defended by state authority. Moreover, the fact that Kantian cosmopolitan right hints to a common possession of the earth by all human beings would be a too humble result from the standpoint of public right. In my view, the normativity folded in this reminder of a community

²² J. Huber: Cosmopolitanism for Earth Dwellers: Kant on the Right to be Somewhere. In: *Kantian Review* 22/1, 2017, p. 24.

hidden by the individual property claims fulfills an essential regulative function for getting single states conscious about the sense of their territorial boundaries. Thus the cosmopolitan feature of the world will continuously remind the rulers that their territory does not mark any definitive boundary on the earth, since the finitude of the planet sketches the ultimate border. Yet Kant does not argue for reviewing political right from the standpoint of earth dwellers, although his writings draw to the fact that state borders have to deal with a wider space, where human beings also circulate and offer to establish commercial relations with other people. I find it essential to distinguish Kant's conception of human dignity from the one claimed by most human rights theorists to point out that Kantian cosmopolitan legitimacy occupies a space among territorial boundaries, which is not expected to build up an international political authority. Thus, cosmopolitan right would not amend Kant's statist standpoint. The point of view of the earth dweller rather burdens the ruler with a sense of responsibility that goes far beyond the territory he has to administrate, as he understands that people could not freely scatter on our planet. Furthermore I claim that Kant takes clearly into account that it might occur that the ruler of a state ought to take care of victims of disasters or to decide how to react to the offers of commercial trade received from foreigners. Put differently, cosmopolitan right conveys the state rulers that they are not alone into the world, so that they will have to behave respectfully with regard to the queries and demands proceeding from human beings that do not belong to their citizenry. Naturally, Kant disagrees with the idea that an international federation might claim its right to rule over human beings not sheltered by any state. He simply does not consider an issue as the current tragedy of refugees as an occurrence that could radically change our vision about the political order. As the demand to respect other human beings should stem from one's own moral law, i.e. from the autonomy of reason, cosmopolitan right should be viewed as a corollary of a political right that aims at progressively covering more regions of the earth. As it is a matter of fact that the state rulers do not abide the universal law to protect all human beings, the feeling of each transgression of human dignity will arise adopting a standpoint that forces me to consider myself as a member of the earth humanity. Yet such standpoint refers to our bodily and finite condition, which urge to ground a sound cosmopolitan right as regulative culmination of the rational doctrine of right and thus of the statist political order. With regard to the issue whether this kind of conclusion might agree with contemporary theories of human rights, let me express my modest skepticism.

Zhrnutie

Kantova teória ľudských práv: skeptické zhodnotenie

Tento príspevok analyzuje, či Kantovo tvrdenie o posvätnosti práv ľudí môže byť chápané ako istá predzvesť súčasnej obrany ľudských práv. Najprv vezmem do úvahy skeptické zhodnotenie, ktoré Onora O'Neill a Katrin Flikschuh venovali tvrdeniu, že Kant argumentuje v prospech ľudských práv ako morálnej zásady, ktorá sprevádza jeho politickú teóriu, zdôrazňujúc, že tento druh práv skôr plní funkciu transcendentálnej idey zameranej na nasmerovanie kolektívneho konania, berúc do úvahy konanie panovníka. Následne posúdim niektoré nedávne rozpravy pokúšajúce sa priradiť ľudským práva v Kantovej politickej teórii politický rámec, zdôrazňujúc dôsledky sprevádzané svetoobčianskym právom a spoločným právom na zemský povrch. Nakoniec sa pokúsím načrtnúť krátke objasnenie hodnoty, ktorú Kant priznáva ľudstvu ako druhu a každej ľudskej bytosti, tak, že ju bude možné odlišiť od obvyklých teoretických základov ľudských práv. Hlavným cieľom príspevku bude poukázať na dôvody, ktoré podľa mňa Kantovi bránia argumentovať v prospech donucovacej teórie ľudských práv, končiac usudzovaním o opodstatnenosti popierania anachronického hľadiska, ktoré je často prijímané väčšinou Kantom inšpirovaných teórií ľudských práv.

Kľúčové slová: Kant, ľudské práva, právo, sloboda, spoločné vlastníctvo zemského povrchu

Summary

Kantian Theory of Human Rights: A Skeptical Appraisal

This paper discusses that Kant's claim of the sacred rights of humanity might be viewed as an allegedly foreshadow of the current defenses of human rights. First I will display the skeptical view that scholars as Onora O'Neill and Katrin Flikschuh have addressed to the claim that Kant might have argued for human rights as a moral tenet able to guide his political theory, highlighting that at most this kind of rights fulfils the function of a transcendent idea, intended to orientate collective judgment regarding the conduct of the ruler. Second I will consider some recent accounts seeking to assign a political scope to human rights in Kant's political theory, highlighting on the consequences entailed by cosmopolitan right and common possession of the earth. Finally I will attempt

to sketch a short account of the value that Kant acknowledges to humanity as species and in each human being, so that it might be distinguished from the usual theoretical basis assigned to human rights. All in all, the main aim of my paper will be to display the reasons that in my view hinder Kant to argue for a coercive theory of human rights, concluding the purport of demurring the anachronistic view often adopted by most Kant-inspired theory of human rights.

Keywords: Kant, Human Rights, Right, Freedom, Common Possession of the Earth

Prof. Dr. Nuria Sánchez Madrid

Dpto. de Filosofía Teórica

Facultad de Filosofía

UCM – Universidad Complutense Madrid

Madrid, Spain

nuriasma@filos.ucm.es

Das Wort „Aufklärung“ wird allgemein mit der Bezeichnung einer wichtigen historischen Epoche assoziiert, in welcher außerordentlich wichtige Ideen für die Geschichte der menschlichen Gattung propagiert wurden. Solch eine Denkweise scheint auch die Bezeichnung zu suggerieren, die in einer sehr bekannten Abhandlung von Immanuel Kant enthalten ist: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*. Wir lesen dort:

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschlieſung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung. (AA VIII 35)

In der obigen Bezeichnung wird die Aufklärung als eine historische Epoche verstanden, welche vor den Augen Kants sich vollzieht und nicht hervorgehoben wird. Man spricht nicht von der Menschlichkeit allgemein, sondern von jedem einzelnen Menschen, der in einem größeren oder minderen Grade die von Natur aus ihm zugeschriebene Vernünftigkeit benutzt (in einem breiteren Umfang hängt die Eigentümlichkeit dieser Benutzung natürlich von dem Charakter der Epoche ab, in welcher der jeweilige Mensch lebt). Der Zustand der Unreife, der wie zuvor beschrieben worden ist, kann auf das von Heidegger beschriebenes „Man“ bezogen werden, in dessen Zustand wir alle unabhängig von der Epoche, in der es uns zu leben kam, verfallen.

Die so genannte zeitgenössische „politische Korrektheit“ ist keineswegs eine Erfindung unserer Zeit. Sie wäre für Kant eine natürliche Phase der Moral, die als pragmatische Anthropologie bezeichnet werden würde. Er schreibt: „die Ethik gleichfalls, wiewohl hier der empirische Theil besonders praktische Anthropologie, der rationale aber eigentlich Moral heißen könnte“ (AA IV 388).

Dem polnischen Wort „moralność“ (Moral) können zwei Bezeichnungen in den Schriften Kants zugeschrieben werden. Die erste von ihnen sind die *Sitten*, welche wortwörtlich mit Anwendung des Altpolnischen „obyczajność“ übersetzt werden können. Dieses Äquivalent von Sitten werde ich in diesem Artikel benutzen. Um sich sittlich zu verhalten, muss man nicht besonders viel Verstand haben, denn es reicht aus, das Verhalten anderer nachzuahmen, das allgemein als entsprechend anerkannt wird.

Man kann sich jedoch selbst zu einem Sitten-Rückgrat der eigenen Welt machen, indem der eigene Verstand zur Verifikation der Sittennormen benutzt wird. Wir bilden dann die entsprechende morale Philosophie (*Moral*), welche in Bezug auf konkrete Sitten uns eine metaphysische Sittenmäßigkeit liefert. Auf diese Weise sollte der kantische Begriff der *Metaphysik der Sitten* ins Polnische übersetzt werden.

Das Wort *Sitten* tritt hier in Plural auf, in der polnischen Sprache hingegen deckt sich der Plural des Begriffes „moralność“ mit der Form des Genitiv Singular – „moralności“. Die erwähnte Metaphysik ist eine Disziplin der Moral-Philosophie, welche sich mit der Bezugnahme von konkreten, empirischen Sitten-Rechten auf die allgemeinen Rechte des Intellectes beschäftigt und infolge dessen mit der Festigung dieser Sitten-Rechte.

Kant ist sich dessen bewusst, dass nur die Wenigen, also aufgeklärte Individuen, und das nicht immer, das Niveau der rationellen Festigung jener Rechte erreichen, denn es gibt nicht immer einen Bedarf in dieser Hinsicht. Im Allgemeinen bedeutet das Beachten der Sitten-Rechte, welche in einer gegebenen Gesellschaft funktionieren, eine richtige Handlungsweise, über deren Richtigkeit man nicht jedes Mal nachdenken muss. Die Aufgabe der Erziehung eines aufgeklärten Menschen beruht doch darauf, dass er in jeder Situation die Akzeptanz eines bestimmten Sitten-Rechtes begründen kann, und zwar ohne Rücksicht darauf, ob es sich infolge mehrfacher Verwendung bewahrheitet hat oder ob man ein neues Sitten-Recht bilden muss, um die Funktionsregel in einer neuen, ganz unerwarteten Situation zu erklären.

Das Propagieren einer „politischen Richtigkeit“ ohne Druck auf eine überdachte Begründung der Regel, welche hinter einer bestimmten Verhaltensweise steckt, kann hingegen dazu führen, dass es zu einer zufälligen Bildung von einer Wahl-Hierarchie kommt, welche sich so oft doch auf moderne „herrschende Trends“ beziehen kann. So würde zum Beispiel die Verwendung einer Redensart der Vorkriegszeit wie „Du kennst dich damit wie der Jude mit einem Schwein aus“ als eine eindeutige Verletzung der guten Manieren (unsittlich) anerkannt werden. Aus der Perspektive der rationalen Ethik sind die beiden Vergleiche unterdessen unentsprechend, denn es werden Stereotype angewandt, die infolge konkreter

Verwendungen sich als Leid erbringend erweisen können. Die Tatsache, dass die moderne Sitte um so intensiver aufgibt, Anzeichen von Antisemitismus anzuprangern als gesellschaftliche Ungleichheiten, stellt sich aus dieser Sicht als ein Zufall heraus. Es treten doch zu jeder Zeit und in jeder Gesellschaft Bereiche, Fragen und Themen auf, in Bezug derer die Sitten eine verstärkte Sensibilität und Zurückhaltung verordnen, sowie andere, welche die Sitten übersehen. So wie die Bereiche, Fragen und Themen auftreten, so schwinden sie. Doch das Betonen selbst urteilt nicht darüber, welche von ihnen wichtiger sind. Diese Frage sollte jedes Mal das Urteil der Vernunft entscheiden, deren Rechte uns gemeinsam sein sollten, unabhängig von der Situation des Individuums.

Das sollte auch das erste, wichtigste Ziel der Aufklärung sein: Es sollte dazu führen, dass so viele Menschen wie möglich über die Fähigkeit nachweisen, ein verstandesmäßiges Urteil auf die Sittenregeln entsprechend zu beziehen. Ein zielgerechter, idealer Zustand wäre, wenn alle diese Fähigkeit beherrschen würden – dies sei aber Kants Meinung nach eine reine Utopie: Aus so einem schiefen Holz wie der Mensch es ist, lässt sich nichts gerades zimmern. Die Ebene der Sittenrechte wird letztendlich immer auf den Schultern einiger ruhen, aber es geht darum, dass es so viele wie möglich von ihnen sind.

Die Anzahl dieser „mancher“ hängt natürlich von dem Entwicklungsniveau der Gesellschaft ab, also von dem, ob man sie als minder oder mehr aufgeklärt anerkennen kann. Kants Meinung nach hat die französische Gesellschaft, in der es ihm zukam zu leben, solch ein Aufklärungsniveau erreicht, dass es ein Musterbeispiel für die ganze Menschlichkeit sein kann. Hieraus ergibt sich die historische Bezeichnung der ganzen Epoche, die Aufklärung. Um die Intention von Kant und die Eigentümlichkeit jener Epoche richtig zu verstehen, gilt es, in Erinnerung zu behalten, dass die Rechte, die er bevorzugt, die Epoche selbst zumindest *ex nihil* nicht bildet, sondern sie entdeckt. In der Sprache von Leibniz ausgedrückt, hat die Menschheit jene Rechte auf eine unbewusste Weise benutzt, und sie beginnt sich diese zu einer gewissen Zeit bewusst zu machen.

Einer der Aspekte solch einer Bewusstmachung ist die kritische Philosophie. Die Leser Kants klagen oftmals darüber, dass das von ihm gebildete System außerordentlich schwer sei. Das Paradox beruht darauf, so würde ein Philosoph antworten, dass sich jeder denkende Mensch des schweren Systems auf eine unbewusste Weise bedient. Die Schwierigkeiten beginnen erst dann, wenn wir uns ihn bewusst machen. Um den Gedanken Kants in diesem Punkt zu erläutern, werde ich mich auf folgendes beziehen: Die zeitgenössischen Analytiker, welche die Sprache der Völker, die weiterhin in einem dem natürlichen Zustand ähnelnden Leben (z.B. die Einwohner von Neuguinea oder Amazonien) untersuchen, wundern sich über die Komplexität ihrer Grammatik. Jede

von ihnen beruht hingegen auf einer eigentümlichen Logik, einer ebenfalls komplexen. Sie wird oftmals von einer ausgebauten Ontologie begleitet, denn was anderes ist die Ontologie, wenn nicht die Grundlage der Unterscheidung von den grammatischen Zeitformen in einer Sprache? Die Benutzer jener Sprachen, die Papuas oder Indianer, haben keine Ahnung von so etwas wie die Grammatik oder die formelle Logik, obwohl sie sich der einen sowie der anderen auf eine außerordentlich kompetente Weise bedienen. Es entsteht die Frage: Wer schuf derart komplexe Strukturen?

Die erste natürliche Antwort wird lauten: der Mensch. Aber hier treffen wir auf eine weitere Frage: schuf er sie auf eine zufällige Weise, oder auf eine gezielte? Die erste Variante scheint unwahrscheinlich zu sein, es geht doch um zu komplizierte Strukturen. Die zweite Frage kommt auch nicht in Frage, denn die Regeln, welche in jeglichen Sprachen herrschen, sind nicht nur den ursprünglichen Nutzern, wie auch der niederdrückenden Mehrheit der Menschen unbekannt und sie sind für sie unverständlich. So ist es auch im Falle derjenigen, die Fremdsprachen kennen und über eine höhere Ausbildung verfügen (eine Ausnahme können hier die künstlichen Sprachen wie Esperanto darstellen). Dieses Dilemma löst Kant folgendermaßen:

Die Existenzform jeglicher Phänomene der unbelebten Natur ist eine Form der Wechselwirkung von mechanischer Kausalität – die wunderschöne Form von Schneeflocken ist ein Beispiel für den ausschließlichen Effekt der gegenseitigen Einwirkung von physikalischen Kräften. Die Flockenmaterie, das erstarrte Wasser, beteiligt sich in dem Prozess ihrer Bildung nur insofern, inwieweit es sich um eine Materie handelt, welche auf die Einwirkung jener Kräfte anfällig ist.

Im Falle von Phänomenen der organischen Natur sieht die Situation anders aus. Indem wir ihre Entwicklung beobachten, nehmen wir wahr, dass sie nicht nur die Folge der Einwirkung von Außenkräften sind, sondern auch, oder sogar vor allem, der spontanen Kraft eines Organismus. Über diese Form der Kraft wissen wir heutzutage sehr viel, zum Beispiel infolge der genetischen Forschung. Es wird oft gesagt, dass Gene die Information über den ganzen Organismus beinhalten. Solch eine Feststellung ist nur eine Allegorie, denn das in ihr verwendete Wort der „Information“ bedeutet zumindest nicht, dass ein denkendes Subjekt einem zweiten eine Nachricht überbracht hat. Und doch verursacht die Eigentümlichkeit unseres Denkens, dass wir uns jener mutmaßlichen genetischen Information ein Subjekt denken, dass sie uns übermittelt. Hier tritt in den Bereich der Naturwissenschaften die regulative Theologie-Idee. Es könnte jemand feststellen, dass der Autor jener biologischen Information Gott sei, doch dies ist eine unentsprechende Darstellung der Angelegenheit. Die Zweckmäßigkeit der Handlungsweise von Gott würde erfordern, dass die Natur

in ihrer Ganzheit gut geheißenen würde, doch wir sind nicht in der Lage, dies zu tun. Auf Basis des Wissens über die Welt der Natur ist jegliche Theodizee unmöglich. Jenes geheimnisvolle „etwas“, was wir als den Schöpfer „des Plans“ anerkennen, gemäß dessen die Naturphänomene entstehen, bezeichnet Kant als ein Substrat der Zweckmäßigkeit der Natur. Dieses Substrat wurde von den Philosophen der Aufklärung noch mit anderen Begriffen bezeichnet, zum Beispiel: Vorsehung, oder Weisheit der Natur. Hierbei darf man jedoch nicht vergessen, dass es hier um keine Weisheit geht, die bei der Unterscheidung zwischen gut und böse hilfreich ist.

Wenn es um das Problem der Zweckmäßigkeit geht, die in der Welt des menschlichen Gedankens anwesend ist, sieht die Situation noch anders aus. Wir sagen, dass der Gedanke ein Produkt des Gehirns ist, doch solch eine Feststellung ist um so mehr allegorisch als z.B. die These, dass die Informationen über den Organismus in den Genen gespeichert sind. Die Erfahrung des inneren Sinnes „ich denke“ ist deutlich unterscheidbar von der Wahrnehmung „das ist das Gehirn“. Es kann hier zu einer Koinzidenz in Zeit und Raum kommen, aber man kann nicht nachweisen, dass die Grundlage beider Wahrnehmungen die gleiche Substanz darstellt. Wenn ich in einer Sprache denke, dann steckt hinter der Feststellung, dass „ich denke“ eine weitere Feststellung – „ich denke nach entsprechenden Regeln, deren ich mir nicht bewusst bin“. Es kommt sofort eine Reflexion auf: Die von mir entdeckten Regeln werden von „etwas“ gebildet, was mir unbekannt ist, aber das Denken über etwas drängt sich mir auf eine notwendige Weise auf. Jenes „etwas“ bezeichnen wir wieder als Natur oder als ein Substrat der Zweckmäßigkeit der Natur.

Kants Ansicht nach wird die menschliche Gattung als Ganzheit durch solch eine verstandene Weisheit der Natur, auch auf dem Weg seiner Vorhersehung, geführt. Wir wissen, dass der Fortschritt unseres Wissens zum Thema der Naturwelt die Ausgliederung der diese Welt regierenden Rechte erfordert. Ähnlich sieht es mit der Entdeckung der reinen Rechte aus, mit denen die Natur die Entwicklung unserer Gattung stimuliert, welche verursacht, dass die mutmaßlichen, durch die Natur uns gestellten Ziele von uns immer besser realisiert werden. Die Entdeckung jener Rechte stellt eben den Prozess der Aufklärung dar.

Bis zu einer gewissen Etappe der Geschichte stellte eine der wichtigsten Eigenschaften der menschlichen Gattung die ständige Veranlagung zu Kriegen dar. Wenn wir jedoch danach fragen, was die Garantie gibt, dass die Menschheit trotz allem in ihrer Entwicklung nach dem wichtigsten Wert, den man sich denken kann, strebt, welchen der Frieden darstellt, dann finden wir folgende Antwort:

Das, was diese Gewähr (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres, als die große Künstlerin Natur (*natura daedala rerum*), aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen, und darum, gleich als Nöthigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekannten Ursache, Schicksal, bei Erwägung aber ihrer Zweckmäßigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objectiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf präterminirenden Ursache Vorsehung genannt wird, die wir zwar eigentlich nicht an diesen Kunstanstalten der Natur erkennen, oder auch nur daraus auf sie schließen, sondern (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt) nur hinzudenken können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen einen Begriff zu machen [...] (AA VIII 360–362).

Die Frage nach der gezielten Ursache der Ordnung der Naturwelt wie auch des Menschen findet folgende Erklärung in der Interpretation Kants: In beiden Fällen schöpft der Verstand keine Rechte aus der Natur, sondern er diktiert sie der Natur. Sollte es irgendeine Ordnung geben, die gänzlich gegenüber der menschlichen autonomisch wäre, dann müsste dies eine Ordnung der Sachen in sich selbst sein, die für uns unerreichbar ist. Wenn wir jedoch nach der Zweckmäßigkeit der Phänomene der Natur und der menschlichen Welt fragen, dann ergibt sich die Frage in dem System unserer Erkenntniskraft als unvermeidbar. Indem wir auf der Suche nach einer Antwort sind, bemerken wir, dass es bei den Phänomenklassen, welche von außen betrachtet werden, dazu kommt, dass sie sich zu einer gewissen systematischen Folge so konstituieren, als ob sie ein Endeffekt jemandes gezielten Vorhabens wären. Die Klugheit von dem „Jemanden“, über dessen Eigenschaften als einem mutmaßlichen Wesen in sich selbst wir nichts wissen, bezeichnen wir als Weisheit der Natur. So stellt Kant die Bezugnahme dieser Weisheit auf die Geschichte der menschlichen Art dar:

Ihre provisorische Veranstaltung [das heisst der Natur] besteht darin: daß sie 1) für die Menschen in allen Erdgegenden gesorgt hat, daselbst leben zu können; — 2) sie durch Krieg allerwärts hin, selbst in die unwirthbarste Gegenden getrieben hat, um sie zu bevölkern; 3) — durch eben denselben sie in mehr oder weniger gesetzliche Verhältnisse zu treten genöthigt hat. — (AA VIII 363).

Kant stellt also fest, dass der Kriegszustand ein natürlicher Zustand der menschlichen Gattung in dieser Entwicklungsstufe ist, in der die Menschheit das Vorhaben der Natur realisiert, das auf die Bevölkerung der ganzen Welt

ausgerichtet ist. Der Mensch gehört zu einer der wenigen Gattungen von Lebewesen, welche sich an das Leben in allen Klimazonen anpassen können. Schwächere Volksstämme, die von den stärkeren verdrängt werden, haben also die Chance, sich in eine beliebige Zone unserer Erde, bis hin in die Polargebiete, zurückzuziehen. Als aber die ganze Welt besiedelt worden ist, haben sich die Volksstämme zu Völkern und die Völker zu Staaten verbunden, so verlor der Zustand ständiger Kriege seinen Sinn. Es kommt also zu einer Situation, welche Kant mit dem von Hume hergeleiteten Zitat verbildlicht:

Wenn ich jetzt (sagt er) die Nationen im Kriege gegen einander begriffen sehe, so ist es, als ob ich zwei besoffene Kerle sähe, die sich in einem Porzellanladen mit Prügeln herumschlagen. Denn nicht genug, daß sie an den Beulen, die sie sich wechselseitig geben, lange zu heilen haben, so müssen sie hinterher noch allen den Schaden bezahlen, den sie anrichteten.« *Sero sapiunt Phryges*. Die Nachwehen des gegenwärtigen Krieges aber können dem politischen Wahrsager das Geständniß einer nahe bevorstehenden Wendung des menschlichen Geschlechts zum Besseren abnöthigen, das schon jetzt im Prospect ist. (AA VII 93–94)

Das letzte Zitat endet mit einer sehr wichtigen Deklaration. Das schon jetzt, bedeutet Ende des 18. Jhs., eines Zeitalters, in dem der Mensch sich so weit entwickelt hat, dass die Richtung seiner Entwicklung geändert werden kann. Diese Änderung, also das Heraustreten aus der Phase der unverschuldeten Unreife steht in Verbindung mit dem Heranziehen der Epoche der Aufklärung.

Wir werden vor die Frage gestellt: Inwieweit ist die Veränderung das Ergebnis des Einflusses der Natur selbst, und inwiefern – der freien Wahl des Menschen?

Indem eine Antwort erteilt wird, gilt es daran zu erinnern, dass die Urteile: „Es gibt eine Ordnung der Natur, welcher wir unterstehen“ und „Die praktischen Wahlen des Menschen werden durch die Zweckmäßigkeit der Freiheit determiniert“, zwei unterschiedlichen Erkenntniskräften unterstehen. Die erste von ihnen, das reflektierende Urteil der Urteilskraft funktioniert auf folgende Weise: Das denkende Geschöpf, das als Mensch bezeichnet wird, verfügt über eine Idee der eigenen zweckmäßigen Handlung, aber es ist zugleich für sich selbst das einzige Lebewesen, das zu solch einer Handlung fähig ist (Sartre schreibt später, dass nur bei dem Menschen die Existenz der Essenz vorangeht). Diese Idee kann auf unterschiedliche Phänomene der umgebenden Welt projiziert werden und die einen von ihnen reflektieren sie besser, die anderen schlechter, und gar andere überhaupt nicht. Die Urteile der reflektierenden Urteilskraft, welche die Zweckmäßigkeit der Naturphänomene bezeichnen, sind also ein ideales Werkzeug, „als ob“ (Vaihinger nach) es das Theologische der Naturprozesse erläutert, doch jene Erklärung hat keinen Status von determinierenden Urteilen.

Dann kommt doch noch die Epoche der Aufklärung. Sie bedeutet als Erstes, dass in Sachen unserer mutmaßlichen Determiniertheit durch die Naturkräfte, der wir bisher unbewusst unterstanden, wir Bewusstsein erwerben. Dergleichen treten wir in solch eine Phase der Menschlichkeit, zu welcher die Natur selbst ohne unsere freie und vernünftige Anteilnahme nicht in der Lage wäre uns zu zwingen. Seitdem werden, wenn es um die Frage der Entwicklung der menschlichen Gattung geht, den reflektierenden Urteilskräften die determinierenden Urteilskräfte beiwohnen.

— Wie ist aber eine Geschichte *a priori* möglich? — Antwort: wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum Voraus verkündigt. (AA VII 79–80)

Ein so verstandener Wahrsager ist natürlich ein aufgeklärter Wahrsager. Aufgeklärte Wahrsager tauchten schon früher in der Geschichte auf, aber nun kam es zu solchen Zeiten, in denen ihre Denkweise die ganze Menschheit übernehmen kann. Doch die Frage danach, ob die Menschheit diese Chance nutzt und nicht auf das Niveau der natürlichen Zweckmäßigkeit zurückfällt, verbleibt ohne eine Antwort.

Wie konkret sollte eine Gesellschaft eines aufgeklärten Staates funktionieren, und wie – einer Gemeinschaft aufgeklärter Völker, erläutert Kant in seinen bekannten Abhandlungen *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* und *Zum ewigen Frieden*. Es macht keinen Sinn, diese Arbeiten aufgrund ihrer Knappheit und allgemeinen Bekanntheit an dieser Stelle in Erinnerung zu rufen.

Zusammenfassung

Grundsätze der kantischen Philosophie der Aufklärung

Die Phrase „Kants Aufklärungsphilosophie“ bezieht sich gewöhnlich auf den Inhalt des bekannten Essays *Was ist Aufklärung?*, in dem der Philosoph aus Königsberg die Grundprinzipien des moralischen Gesetzes und bürgerlichen Rechts vorstellt, die auch in der Neuzeit gültig sein sollten. Der vorliegende Beitrag befasst sich mit der Aufklärung, die als ein spezifischer kognitiver Prozess verstanden wird. Kant fragt nicht nur, wer aufgeklärt ist, sondern auch wie sich dieser Prozess vollzieht und in welcher Stimmung sich der Mensch befindet, der diesen Prozess absolviert. Die Frage ist auf die Beziehung zwischen der Welt der praktischen menschlichen Aktivität und der Ordnung der Natur, die die Welt determiniert, gestellt.

Schlüsselwörter: Kant, Aufklärung, Mensch, Prozess

Zhrnutie

Zásady Kantovej filozofie osvietenstva

Fráza „Kantova filozofia osvietenstva“ sa zvyčajne vzťahuje na obsah známej eseje *Čo je osvietenstvo?*, v ktorej filozof z Königsbergu predstavuje základné normy mravného zákona a občianskeho práva, ktoré by mali platiť v novoveku. Predmetom nášho článku je osvietenstvo, ktoré chápeme ako špecifický kolektívny kognitívny proces. Kant sa nepýta len, kto je osvietený, ale aj ako nastupuje tento proces a v akom rozpoležení sa nachádza človek, ktorý prechádza týmto procesom. Otázka sa zameriava na vzťah medzi svetom praktickej ľudskej aktivity a usporiadaním prírody, ktorá determinuje svet.

Kľúčové slová: Kant, osvietenstvo, človek, proces

Prof. dr hab. Mirosław Żelazny

Instytut Filozofii UMK

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Toruń, Polska

zelazny@umk.pl

Úvod

Vo vzťahu ku Kantovmu vlastnému opisu idey a nároku jeho všeobecného programu kritiky a obnovenia základov metafyziky sa dlhší čas diskutovalo o formule „obnovenia spôsobu myslenia“ použitej v *Kritike čistého rozumu*.¹ Musím tu predpokladať zmysel, význam a zdôvodnenie porovnania Kantovho vzťahu k jeho kritike metafyziky s inovatívnou ideou danej vedeckej metódy Kopernika. Chcel by som iba zdôrazniť, že s touto ideou súvisí Kantova *Architektonika čistého rozumu*² ako bytostný znak každej systematicky fungujúcej vedy.³ Obaja – Kopernik aj Kant – sledovali úsilím rozumu systematickú jednotu.⁴

Ku Kantovmu programu novej vedeckej metódy patrili však tiež samostatné programy, ako napr. reformovanie základov morálky a práva, ako aj to, čo Kant opisuje v náboženskom spise ako „revolúciu“ mravov⁵, ako aj fyziky. Tieto samostatné programy boli však už v mnohých štúdiách skúmané. To sa rovnako hodí aj na estetiku. Myšlienka, že sa Kantov idióm *revolúcie spôsobu myslenia* v metafyzike rozširuje aj na estetiku, nie je ničím novým. Dá sa nepriamo nájsť napr. už u Friedricha Schillera alebo tiež u Friedricha Schlegela.⁶ Treba však vedieť, v čom spočíva výkon porovnateľný s *revolúciou spôsobu myslenia* na tomto poli, aby sa to nemohlo vzťahovať na učenie s nejakým analogickým, fiktívne zvoleným titulom – niečím ako „Metafyzické základy učenia o vkuse“. Taká doktrína neexistuje v Kantovom kritickom systéme, a nič tak nevyzerá ani ako časť systému.

¹ KrV B XVI, B XXII. Porovnaj k tomu poučný príspevok G. Bilek: Kant und Copernicus. In: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz 6.-10. April 1974. Teil II.1: Sektionen. Hg. Von G. Funke. Berlin, New York, 1974, s. 3 – 10. Porovnaj tiež M. Caspar: Nikolaus Copernicus. In: *Kant-Studien*, 1943, 43, s. 450 an.; Faust, A.: Nikolaus Copernicus. In: *Kant-Studien*. 1943, 43, s. 17 – 25.

² KrV, B 861

³ Pozri k tomu G. Bilek: Kant und Copernicus. In: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz 6.-10. April 1974. Teil II.1: Sektionen. Hg. Von G. Funke. Berlin, New York, 1974, s. 4.

⁴ Pritom však Kopernik lipol na pojme *božského* rozumu, ktorý Kant tiež kriticky prekonal, čo zas sedí ich porovnateľnosti hraníc.

⁵ AA VI, 47.18–28. Porovnaj Brandt, Mskrpt 2014, s. 2.

⁶ Slovné citáty som nenašiel.

To, že sa teda takéto učenie nemôže realizovať v rámci kantovského programu obnovenia metafyziky, sa zakladá na funkcii a hlavnej idei knihy, v rámci ktorej Kant rozvíja svoju estetiku (v zmysle teórie vkusu). Nemôže ani nemá byť úlohou *Kritiky súdnosti* (1790), analogicky ku *Kritike čistého rozumu* a *Kritike praktického rozumu*, vypracovať nové základy špeciálneho čiastkového odboru metafyziky. Jej podstatná funkcia spočíva v tom stanoviť osobitým spôsobom sprostredkujúci vzťah medzi pojmami prírody a slobody. Takto vystupuje iba sprostredkujúco v spojení s metafyzikou prírody a slobody alebo mravov. Jej význam sa musí vyvodiť z hľadiska *systému kritiky čistého rozumu* ako nejakej jednoty troch špecifických Kritík – jednoty, ktorej základom je idea, že táto [jednota, K. S.] „kriticky vysvetlí“ rozsah a funkciu všetkých troch smerodajných poznávacích schopností. Je rozpracovaná v troch hlavných kritických spisoch. Pre „štvrtú Kritiku“ niet miesta, resp. by sa musela označiť štvrtá schopnosť, aby mala nárok na oddelené skúmanie.

Prekonanie pochybnosti o prevoditeľnosti porovnania s Kopernikom z oblasti metafyziky na pole estetiky na základe skutočnosti, že „zmenená metóda spôsobu myslenia“, ktorá spočíva v tom, že my „z vecí poznávame a priori práve toľko, čo my sami do nich vkladáme“ (KrV, B XVIII), sa nezdá vyhovujúca špecifickej funkcii estetickej súdnosti, keďže jej [súdnosti, K. S.] neprislúcha skrz pojmy a priori chcieť rozpoznať alebo určiť niečo na veciach. Tak musíme v protiklade k tomu dokonca povedať: ide jej o nepodmienený, ne-pojmový spôsob pohľadu. Potom verím, že vo formule zmeny v „metóde spôsobu myslenia“ je zahrnutý i spôsob predstavovania, podstatnou vecou Kantovej estetiky je i druh *predstavovania* (jeho pozícia a funkcia v estetickom súde).

V tomto príspevku nemá ísť o rekonštrukciu Kantovej teórie estetického súdu v základoch alebo o analýzu najťažších problémov, ktoré sú spojené s pojmom a funkciou schopnosti súdnosti z hľadiska estetickej reflexie, ale len o preskúmanie istých dôsledkov tejto teórie z hľadiska otázky ich inovatívnej hodnoty v opozícii k starším teóriám v tejto oblasti, a síce o vzťahnutie sa na estetické objekty krásna a vznešena prírody.

Záleží taktiež na tom porozumieť významu Kantovej estetiky v zmysle teórie vkusu a umenia v jej podstatných implikáciách v kontexte *Kritiky súdnosti*. Za predpokladu, že sa podarí vyzdvihnúť podstatné aspekty estetiky z prvej časti celej knihy (*Kritiky estetickej súdnosti*), tie by potom boli konfrontované s tradičnými učebnicami k estetike v predkantovskej metafyzike (t. j. s racionálnou etikou: Baumgarten/Meier; a empiristicko-senzualistickou etikou: Hutcheson/Burke/Shafesbury, Hume) a ich špecifickými obsahmi učení. Na tomto základe by malo byť možné posúdiť, v čom tkvie inovatívny výkon kantovskej estetiky, pokiaľ

nespočíva v predstavovaní objektov, ale v pozorovacej sebareflexii subjektu. Nie iba nové („das Neue“) je možné klasifikovať ako *revolučné*, ale rovnako sa dá klasifikovať i nový spôsob pohľadu, pokiaľ sa preukáže ako „architektonický“, ako vedecky použiteľný – t. j. ako rozumové stanovisko systematického nároku. Teda to je to, čo Kanta spája s Kopernikom a čím sa zdôvodňuje ich porovnateľnosť. Či ale táto inovácia dosahuje aj v estetike tak ďaleko, že by sa mohlo hovoriť o „revolúcii spôsobu myslenia“, a – prípadne aj to – či táto revolúcia bola korunovaná úspechom (lebo len prevrat, ktorý sa v princípe javí ako nevratný, si zaslúži atribút skutočne *revolučného* obratu), je hodnotením, ktoré nakoniec (historicky a systematicky) závisí od ďalšieho vývoja estetiky spojeného s Kantom, kde sa predovšetkým odkazuje na filozofiu nemeckého idealizmu (Fichte, Schelling, Hegel)⁷, v literárnej kritike Sturm und Drang (Schiller, Goethe), tak ako aj v teórii umenia raného romantizmu (Schlegel), ktorá mu musí zodpovedať. Tu naznačené súvislosti otvárajú pole enormného rozpínania, ktorého spracovanie by malo byť spojené s výskumným programom. Do debaty orientovanej na Kanta nemôžem celkom zatiahnuť seba, môžem spomenúť len kritickú analýzu starších teórií. Posledné sa má exemplárne vyjasniť pomocou estetickej teórie Edmunda Burka.

Burkova „empirická expozícia vznešena a krásna“

Sotvaktorý autor citoval tak podrobne Kantovu estetiku ako Edmund Burke (1729 – 1797). Pritom Burke (na rozdiel od Baumgartena) nechcel vytvoriť estetickú vedu, ale psychológiu a fyziológiu estetických citov.⁸ Práve to však môže

⁷ Ives Radrizzani aplikuje (podľa mňa nie veľmi presvedčivými argumentmi) titul „kopernikovsky obrat“ na vymoženosti Fichteho estetiky (pozri I. Radrizzani: Von der Ästhetik der Urteilskraft zur Ästhetik der Einbildungskraft, oder von der kopernikanischen Revolution der Ästhetik bei Fichte. In: *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*. Hg. M. Ivaldo – G. Moretto. Stuttgart-Bad Cannstatt, 2001, s. 341 – 359. Na vzťah Hegla a jeho kritiku Kantovej estetiky odkazujem vo svojom vlastnom článku (v ktorom ale nepoužívam figúru kopernikovského obratu): Euler, W.: Die Idee des Schönen. Hegels Kritik an Kants Theorie des ästhetischen Urteils. In: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism*, 4, 2006. Ästhetik und Philosophie der Kunst / Aesthetics and Philosophy of Art. Hg. von Karl Ameriks und Jürgen Stolzenberg. Berlin, New York, 2007, s. 91 – 123.

⁸ E. Burke: *A philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas on the Sublime and Beautiful*. London, 1757. (Kant cituje z nemeckého vydania z r. 1773; novšie vydanie: Burke, 1989). Burkova estetika je považovaná za klasický príklad „empiricko-senzualistickej“ estetiky. Ide o iný typ estetiky ako u Baumgartena. Vyhyba sa racionalistickým princípom ako proporcii alebo dokonalosti. U Burka ide po prvé o otázku, ako sú pekné, resp. vznešené objekty (veci) usposobené, t. j. čím sú ako pekné alebo vznešené charakteristické, a to musia byť v oboch prípadoch mravné kvality. Pritom sa Burke viaže vždy na určitý typ krásneho a vznešeného: Vznešené je neznesiteľné, hrozivé; krásne je rozkošné a pôvabné (porovnaj Einleitung von Strube, s. 19); po druhé, v zásade tu ide o to, ako také

tomuto autorovi z kantovského uhla pohľadu prospieť. Podobne ako sa môže čítať Humov vplyv na Kanta ako opozičná reakcia na racionalistickú dogmatiku, tak sa môže obrátiť i Burkova senzualistická estetika v porovnaní s Baumgartenovou, Meierovou a jeho nasledovníkmi.⁹ Burke hádam dopomohol Kantovi k prvej fáze kopernikovského obratu v estetike, obráteniu sa od objektu k subjektu.

Sledujme v krátkosti hlavné implikácie Burkovej teórie. „Krása“ je v tej prvej „sociálnou kvalitou“ (osobná krása) (prvá časť, kap. 10); v ďalšej znamená pre tohto autora telesnú kvalitu, ktorá je skrz „lásku alebo podobnú vášň zapríčinená“. Vzťahuje sa na „čisté mravné kvality vecí“ (tretia časť, kap. 1). Burke preferuje mravný základ, pretože sa mu javí ako najlepší na sprostredkovanie jednoduchosti a intenzity moci.¹⁰ Nositeľom krásy je to, čo *poteší*.¹¹

„Vznešeno“ má naproti všetkému to, čo ku vzniku a základu

je nejakým spôsobom charakteristické, podnietiť idey bolesti a nebezpečenstva, čím označuje všetko, čo je nejako škaredé alebo je vo

estetické veci pôsobia na ľudské psyché, t. j. aké pocity vytvárajú v duši; vznešené sa nachádza vo vzťahu k strachu, hrôze a pocitu bolesti. Prvá časť jeho spisu sa zaoberá vášňou, pudom sebazáchovy a potrebou zospoločenšenia. Tejto súvislosti je možné priradiť krásno a vznešeno, témami druhej a tretej časti sú: moc, veľká temnota, a ďalšie sú kvalitami vznešených objektov, vášne vyvolané v duši, ktoré sú spojené so vznešenom. Krásno zapríčiňuje charakteristické vlastnosti ako farbu, kvalitu atď. Reálne príčiny krásna a vznešena sú však psychicko-fyzickej prirodzenosti. Nimi sa zaoberá štvrtá časť (5. časť obsahuje teóriu slov a jej význam pre poéziu).

⁹ Humove roztrúsené úvahy k estetike ostali bez priameho vplyvu na Kanta, hoci by bolo možné vysvetliť význam sebavedomého duchovného konania pozorovateľa pre posúdenie („interpretáciu“) umeleckej tvorby Huma aj ako podnet na obrat v estetike (ktorá ale, pretože sa požaduje na základe jednoty účelu, je vzdialená od Kantovho hľadiska). Po ďalšie, u Burkea nachádzame tiež úvahy k obratu k subjektu, ako aj primerané idey, ktoré sú celkom podobné. K Humovej estetickéj teórii pozri: P. Jones: Hume's literary and aesthetic theory. In: *The Cambridge Companion to Hume*. Ed. David Fate Norton. Cambridge University Press, 1993, p. 255–280. Jones obhajuje názor, že „Immanuel Kant nepochybne považoval prvú časť svojej *Kritiky súdnosti* za odpoveď Humovi, ktorého esej o vkuse bola pre neho preložená Sulzerom“ (p. 277). Porovnaj D. Hume: Of the Standard of Taste. In: Hume, D.: *Essays*. Ed. by Green and Grose, 1898, Essay XXIII, s. 266–284.

¹⁰ „Obmedzujem túto definíciu na čisto mravné kvality vecí, pretože sa usilujem o maximálnu jednoduchosť pri veci, ktorá nás musí úplne zmiať, ak priberieme všetky rozličné príčiny sympatie, pri ktorých sa prostredníctvom sekundárnych súvislostí priťahujú ľubovoľní ľudia alebo veci – a nie prostredníctvom bezprostredného pôsobenia, ktoré vykonávajú iba na základe videného“ (tretia časť, 3. kap.; Burke, 1989, S. 127). Mravná kvalita však musí byť tým, čo „tu nevytvára žiadne iné jej účinky tak rýchlo, tak silno ani tak isto“ (prvá časť, 10. kap.; E. Burke: *A philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas on the Sublime and Beautiful*. London, s. 76).

¹¹ Porovnaj E. Burke: *A philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas on the Sublime and Beautiful*. London, S. 171 (štvrtá časť, 3. kap.). Prepojenie idey krásna s teóriou radosti sa nachádza aj vo filozofii Johanna Georga Sulzera (pozri k tomu W. Euler: Die Idee des Schönen in Sulzers allgemeiner Theorie des Vergnügens. In: *Johann Georg Sulzer (1720–1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*. Hg. F. Grunert – G. Stiening. Berlin, 2011, s. 101–131). Porovnaj Kantovu kritiku teórie potešenia v § 54 *Kritiky súdnosti*.

vzťahu so škaredými objektmi, alebo pôsobí podobným spôsobom ako hrôza [...], je tým, čo vytvára najsilnejšie pohnutie, ktoré je schopné naplniť myseľ. Ak hovorím, že tvorí najsilnejšie pohnutie, potom som presvedčený, že idey bolesti sú omnoho vplyvnejšie ako tie, ktoré stoja na strane potešenia [...].¹²

(Extrémne stupňovanie bolesti je hrozná smrť). Bolest' a strach spôsobujú pritom „napätie, sústredenie alebo prudké podráždenie nervov“.¹³ Prichádzajúc vznešenému na stopu, je preto podľa Burka potrebné preskúmať, aké sú primerané kvality vecí spôsobujúce také napätie.¹⁴

Ak sa Kant odvoláva na Burka, tak mu ide o to, aby oddelil jeho „transcendentálnu expozíciu estetických súdov“ od typu expozície, ktorý označuje „fyziologickou“. Pritom Burke zastupuje „mnoho bystrých mužov“, ktorí tento predmet spracovali. Kant uprednostnil Burka ako príklad, pretože je vo fyziologickom spôsobe výkladu krásna a vznešena „najdôležitejším autorom“ (KU, AA V, 277 (B 128)).

Moment fyziologického existuje podľa Kanta u Burka v tom, že pocit vznešenosti vysvetľuje cez pud sebazáchovy a pocity bolesti, po ktorých mechanickom pôsobení na vnútorné orgány nasleduje pozitívny (oslobodzujúci) pocit pohody, v podstate žiadne potešenie, „ale druh želanej hrôzy, určitý pokoj zmiešaný so strachom“ (KU, AA V, 277 (B 128 a n.)).¹⁵ Primerané sa týka Burkovej teórie krásna: Krásno spočíva v pocite lásky, smeruje k telesnému uvoľneniu, k „rozplývaniu z rozkoše“ (KU, AA V, 277.18 (B 129)).¹⁶

Kant nepoprel význam Burkovej anatómie mysle pre skúmanie oblasti empirickej antropológie. Ako „psychologické poznámky“ by boli dokonca „mimoriadne krásne“. Teoreticky nepopierateľné je z jeho uhla pohľadu tiež to, že všetky naše predstavy by museli byť prepojené subjektívne s (telesnou) „radosťou alebo bolesťou“, tu by mala byť myseľ sama životným princípom, život je ale vždy spojený s pocitom telesného orgánu (KU, AA V, 277.32-278.6 (B 129)).¹⁷ Pre Kanta v rámci Burkovej estetickej teórie nie je kameň úrazu v týchto psychicko-fyzických komponentoch ako takých, ale v tom, urobiť takéto psychicko-fyzické

¹² Prvá časť, 7. kap. v E. Burke: *A philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas on the Sublime and Beautiful*. London, s. 72; porovnaj štvrtá časť, 3. kap., ibid., s. 170.

¹³ Štvrtá časť, 3. kap., ibid., s. 172; porovnaj 5. kap., ibid., s. 173.

¹⁴ Štvrtá časť, 5. kap.: ibid., s. 174.

¹⁵ Porovnaj Burke, štvrtá časť, 5. a 7. kap.: „druh radostného strachu, druh pokoja s pachutou strachu“ (Burke, 1989, s. 176).

¹⁶ Porovnaj E. Burke: *A philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas on the Sublime and Beautiful*. London, štvrtá časť, 19. kap., 1989, s. 192 – 193.

¹⁷ Kant nachádza v *Kritike súdnosti* dôrazné príklady tejto súvislosti medzi estetickým účinkom a telesným pocitom pohody (pozri *Kritika súdnosti* § 54 = „poznámka“).

fenomény a mechanizmy základom určenia estetických kvalít a napr. prirovnať „potešenie z predmetu“ k „radosti“, spôsobenej „skrz pôvab alebo dojatie“ (KU, AA V, 278.8 (B 130)). To má totiž za následok, že estetický súd založený na tomto základe nemôže vzniesť nárok na všeobecnú platnosť. Potom každý, kto súdi takýmto spôsobom, odvoláva sa „právom“ na svoje „vlastné zmýšľanie“. Kant tu hovorí – v analógii k právo-praktickému rozumu – podľa „prirodzeného práva“ [sa má, K. S.] „podriaďovať súd, ktorý spočíva na bezprostrednom pocite vlastného blaženého stavu, svojmu vlastnému zmyslu a nijakému ďalšiemu“¹⁸. A tým sa „tiež celkom úplne končí všetka cenzúra vkusu“ (KU, AA V, 278.11-12 (B 130)). Z tohto „súkromného zmýšľania“ (AA V, 278.11) je nemožné, ako sa vyjadril Kant podľa tej istej analógie, [usmerňovať, K. S.] „súdy iných a vynášať o nich, aj keby iba s akýmsi zdaním oprávnenosti, súhlasné alebo odmietavé výroky“ (KU, AA V, 278.34-35 (B 131)). V opozícii k pravým estetickým súdom (súdom vkusu) sa musí opustiť „egoistické“ hľadisko, ktoré sa môže dosiahnuť len príkladmi (na ktoré sa odvoláva Burke) a náhodným súhlasom s ostatnými. „Vnúťorná prirodzenosť“, samoučel súdu vkusu mu musí nevyhnutne zaistiť „pluralistickú“ platnosť. Samoučel implikuje príkaz vkusu, „že každý má s ním súhlasiť“ (V, 278.22). To však môže (legálne) platiť, keď sa mu za základ uloží princíp a priori (AA V, 278.18-23 (B 130)). Empirické zákony „duševných zmien“, ktoré budujú základy Burkovej estetickej teórie, nedochádzajú k všeobecne platným princípom (v § 33 *Kritiky súdnosti* to naznačuje obdobne: Neexistuje „žaden empirický argument, ktorý by donútil niekoho k súdu vkusu“). Empirické závery sa obmedzujú iba na poukázanie, „ako sa súdilo“; ale nesformulovali žaden nepodmienený príkaz, „ako by sa malo súdiť“. To je ale predpoklad súdov vkusu.¹⁹ „Empirická expozícia estetických súdov“, ktoré Kant vzťahuje na Burke, môže byť len začiatkom, „k obstaraniu materiálu na vyššie štúdium“. Toto „vyššie štúdium“ je „transcendentálnou rozpravou“ (t. j. transcendentálna expozícia) schopnosti esteticky reflektujúcej súdnosti, ktorá podľa Kantovho posúdenia v zásade patrí ku „kritike vkusu“ (KU, AA V, 278 (B 130-131)).

Kantova „transcendentálna expozícia“ estetických súdov

Kant používa termín „expozícia“ s odvolaním sa na svoje vysvetlenie z *Kritiky čistého rozumu* (B 758/A 730) ako objasnenie a priori daného pojmu miesto

¹⁸ Toto prirovnanie je azda provokatívne pre v úvode zmienené „sociálne“ komponenty v teórii krásna. Taktiež všeobecné sprostredkovanie ako forma založenia všeobecnosti súdov vkusu podčiarkuje význam vzťahu esteticky citiacich ľudí k spoločnosti, ktorá sa požaduje „takmer ako z pôvodnej zmluvy, ktorá je diktovaná prostredníctvom ľudstva osebe“ (KU, § 41; AA V, 297.15-17).

¹⁹ Takéto „mať povinnosť“ (Sollen) nemá – ako tiež v prípade teleologického súdu – charakter morálno-praktického imperatívu.

výrazu „definícia“, pri ktorom filozofia na rozdiel od matematiky nie je schopná žiadneho striktného použitia (hoci sa v jeho spisoch, ako napr. v *Učení o práve*, § 5, nachádzajú *Definície* ako titul vedľa *Expozícií*). Na tomto sa zakladá, že filozofia nemôže pôvodne *znázorniť* svoje pojmy v predstave, ale „len analyticky skrz rozbor (ktorého úplnosť nie je apodikticky zaručená)“ dospieva k svojim pojmom (KrV, B 758/A 730). Spôsob vyjasnenia jej pojmov je tým principiálne odlišný od toho v matematike, ktorá obsahuje „pravé“ definície, pretože môže pojmy, ktoré definuje, a priori konštruovať²⁰ v predstave, a predmet predstavy nemôže v tomto prípade „zahŕnúť nič viac ani menej ako pojem“, pretože takýto pojem je pôvodne a bezprostredne daný skrz vysvetlenie (B 757-758/A 729-739) – stručne povedané: pojem a predmet sú pôvodne adekvátne. Namiesto termínu „definícia“ chce Kant preto pre filozofické interpretácie používať iba výraz „expozícia“ (termín, „ktorý ostáva stále opatrný a pri ktorom ju kritik na istom stupni prijíma, avšak predsa kvôli dôkladnosti môže aj tak priniesť pochybnosti“) (KrV, B 757/ A 729).

Kant rozlišuje na dotknutom mieste v *Kritike čistého rozumu* ešte medzi *neúplnou* (predbežnou) a *úplnou* expozíciou pojmu a odlišuje ich od seba *dedukciou* (KrV, B 761-762 A 733-734). Vo filozofii napreduje vysvetlenie „nejasné“ (ako „neúplná expozícia“) a len pokusne, kým definícia uzatvára prácu v primeranej zrozumiteľnosti tak, že dosahuje „úplnú expozíciu“ (KrV, B 758-759/ A 729-730). Neúplnosť prvej expozície vyplýva z toho, že predbežný, ale „nejasne“ daný pojem „môže zahŕňať veľa temných predstáv, ktoré pri rozbere opomíname preto, lebo ich zakaždým potrebujeme pri používaní: tak je dôkladnosť rozboru môjho pojmu ešte stále pochybná a môže byť len pravdepodobná prostredníctvom rozmanitých priliehavých príkladov, ale nikdy nebude apodikticky istá“ (KrV, B 756-757/ A 728-729). Pokiaľ by sa vo filozofii vôbec mohlo hovoriť o *definíciách*, nestojí definícia ako v matematike na začiatku, ale tvorí záver skúmania (KrV, B 759/ A 731). Ale sám tento záver ostáva ešte otvorený, kým nie je analýza a zadelenie úplne potvrdené.

To, že v Kantovej teórii estetického súdu v rámci *Kritiky súdnosti* musí byť inštrukcia, že zahŕňa „expozíciu“ estetických súdov, je isté z titulu nasledujúceho nadpisu zahrnutého v „Analytike vznešená“: „Všeobecná poznámka k expozícii estetických reflektujúcich súdov“. Avšak ako samostatný titul sa termín „expozície“ v paragrafoch oboch „Analytík“ neobjavuje. Vychádzame z toho, že „expozícia“, na ktorú sa Kant v poznámke ohliada, je nájdená v oboch knihách „Analytiky krásna a vznešená“, aj keď následná „dedukcia“ vysvetľuje len vzťah súdov vkusu k predmetu. „Expozícia“ sa vzťahuje ako na súd vkusu, tak aj na súd vznešenosti a má dve „vysvetlenia esteticky všeobecne platného hodnotenia“ – totiž k záveru o „krásnom“ a „vznešenom“: krásno je kvázi (t. j. v neúplnej expozícii) „definované“

²⁰ K pojmu *konštruovania* pozri tiež KU, AA 05, 343 (B 241).

ako „to, čo sa páči v rýdzom posúdení“ (KU, AA V, 267.25-26 (B 114-115)). Z tohto vyplýva strata záujmov (ako aj všetky ďalšie „vyjasnenia“ krásna, ktoré vyplývajú zo štyroch momentov súdov vkusu). To jest, nie je to redukateľné ani na zalúbenie, ani na pojem umu ako taký, ale spočíva len v pocitovaní zmyslu.

Primerane znie „krátke“ (predbežné) vyjasnenie vznešeného: „Vznešené je to, čo sa bezprostredne páči v dôsledku svojho odporu proti záujmu zmyslov“ (AA V, 267.28-29 (B 115)). Podrobné vyjasnenie („popis“) ale je, že je to predmet prírody, „ktorého predstava vedie myseľ k tomu, aby si myslela nedosiahnuteľnosť prírody ako znázornenie ideí“. (KU, AA V, 268.1-3) (B 115)).

U oboch objasnení (krásna aj vznešená) Kant tvrdil, že sa vzťahovali na subjektívne základy „na jednej strane zmyslovosti“, na strane druhej „proti nej“ (KU, AA V, 267.30-34 (B 115)). V oboch spočíva nová kvalita estetického posúdenia za pomoci predstavy subjektívnej účelnosti prírody, ako aj prejavu nadzmyslovej prírody (KU, AA V, 268.10-15 (B 115-116)). Zvláštnosťou je, že „idea“ – ako mimochodom aj v prípade teleologického súdu – je dosiahnuteľná pre poznávaciu schopnosť (tu: obrazotvornosť). Hoci je možné ju myslieť, nie je rozpoznateľná. Je cítená esteticky a tento pocit sa blíži k morálnemu pocitu bez toho, aby sa s ním smel identifikovať. „Idea nadzmyslového“ pôsobí preto iba v pociť vznešená, chápaná ako účel praktického rozumu. Potom navzdory podobnosti rozpoloženia mysle pri vznešenom a morálnom a napriek vzťahu oboch estetických druhov súdu k morálnemu pocitu (KU, AA V, 267-269 (B 115-116)) nachádza Kant, napríklad v odlišnosti od Hutchesona²¹, zrejme spôsob jasného odlišenia estetického od morálno-praktického súdu. Potom teda tiež súd vznešená nie je podriadený morálnemu zákonu (KU, AA V, 268.36-269.4 (B 116-117)). Takto môže Kant (naproti Burkovi) uzavrieť, že pocity vznešenosti „nie [sú, K. S.] skutočným strachom“, ale sprostredkujú dokonca pocit prevahy nad prírodou, nezávislosti od prírodných vplyvov (KU, AA V, 269.12-19 (B 117)). Všeobecne má platiť o estetickej účelnosti (v odlišení od morálnej), že je „zákonitosťou súdnosti v jej slobode“. Keď naproti tomu zmyslový pocit, pojem umu určil súd, bolo by to síce tiež zákonité, „ale [nebol by to, K. S.] súd slobodnej súdnosti“ (KU, AA V, 270.33-271.2 (B 119)). Tak je na druhej strane to, čo by sa malo nazývať „intelektuálne krásno a vznešenosť“ (ako napríklad u Sulzera)²²,

²¹ Pozri k tomu: F. Hutcheson: *An Inquiry into the Origin of our Ideas of Beauty and Virtue*. In: *Two Treatises. I. Concerning Beauty, Order, Harmony, Design. II. Concerning Moral Good and Evil*. London, 1729.

²² Porovnaj J. G. Sulzer: *Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*, in: ders., *Vermischte philosophische Schriften. Aus den Jahr büchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt. 2 Bde.* Leipzig 1773/1781, Bd. 1, s. 1 – 98, porovnaj W. Euler: *Die Idee des Schönen in Sulzers allgemeiner Theorie des Vergnügens*. In: Johann Georg Sulzer (1720–1779). *Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*. Hg. F. Grunert – G. Stiening.

v podstate morálny zákon ako predmet morálneho učenia (KU, AA V, 271.3-36 (B 119-120)).

V druhej poznámke k *Dialektike estetickej súdnosti* sa Kant spätne odvoláva na to, čo sa uskutočňuje v „Expozícii súdov vkusu“, a odkazuje pritom rovnako na „dedukciu“. V „expozícii“ sa preto ukázalo (porovnaj KU, AA V, 346.10-12 (B 245)), že sa nepredstavuje ani *empiricky* interpretované popieranie nevyhnutnosti spočívajúcej na princípoch a priori, prípadne tvrdenie rýdzo náhodného súladu individuálneho vkusu v estetickom súde vkusu (porovnaj KU, AA V, 345.2-346.1 (B 244-245)), ani *racionalistický* variant tej istej účelne racionálnej *dokonalosti* (KU, AA V, 346.1-9 (B 245)), teda primeraný teoretický príkaz na objasnenie vkusu. Oba pokusy riešenia sa stavajú v antinómii estetickej súdnosti proti sebe a dokazujú sa skrz ich vyjasnenie ako už *relatívne* oprávnených, takže žiadne nejde na úkor druhého, ani mu zdanlivo neprotirečí, ale oba môžu obstať vedľa seba (KU, § 57, osobitne V, 340.23-341.2 (B 237)). Jediný možný spôsob na vyriešenie antinómie vyplýva pre Kanta z *transcendentálnej expozície*. V takomto počíne pomocou analyticky založených elementov estetického súdu sa má dosiahnuť pozitívne vysvetlenie možnosti estetických súdov vkusu a vznešena, teda to, čo by sa mohlo označiť ako *kopernikový obrat u Kanta*.

Dedukcia čistého súdu vkusu

Vo filozofii sú potrebné dedukcie, ktorých princípy sú a priori zdôvodnené (porovnaj KrV, B 762/A 734). Po expozícii sa požadujú súdy vkusu, pokiaľ sa ako estetické súdy zakladajú na princípe a priori, ako aj *dedukcia* ako vysvetlenie a odôvodnenie jej nároku „na všeobecnú platnosť pre každý subjekt“ (KU, § 30, AA V, 279.7-12 (B 131)) („záruka zákonnosti spôsobu súdov“, KU, § 31, AA V, 280.22-23 (B 133)). Takýto súd sa teda týka „páčenia sa alebo nepáčenia sa *formy objektu*“ (KU, § 30, AA V, 279.11-12 (B 131)), pokiaľ má ako *účelnosť* „v objekte a svojom tvare jej základ“ (neplatí pre súd vznešenosti – kvôli čomu sa tiež z neho nemôže požadovať žiadna oddelená dedukcia (KU, AA V, 279.25-280.9 (B 132-133))).²³ Požiadavka dedukcie ako základu zákonnosti súdu vkusu vyplýva prvotne z nároku tohto druhu súdu na nevyhnutnosť (§ 31). Nevyhnutnosť pritom vychádza zo subjektívnej všeobecnosti (ako súhlasu každého). Ťažkosť je v tom, že tu nejde o poznávací súd (ani o teoretický či praktický), nevyhnutnosť

Berlin, 2011, s. 118 – 120.

²³ Súd vkusu sa nevynáša o objekte vo vzťahu k forme bytia vznešena. Rozbor reflexie súdnosti v takomto súde ukazuje „účelný vzťah poznávacej schopnosti, ktorý musí byť základom schopnosti účelov (vôle) a priori, a preto je a priori samoučelná“ (KU, AA V, 280.9-13 (B 133)). Preto zahŕňa v tomto prípade expozícia bezprostredne už dedukciu ako „odôvodnenie nároku takého súdu na všeobecne-nevyhnutnú platnosť“ (ibid., AA V, 280.14-15).

sa tu nemôže zdôvodniť prostredníctvom objektívneho pojmu (tu tento súd nemá ani objekt či zmysluplný príkaz konania), ale môže sa vzťahovať na pojem subjektívnej účelnosti. Ide tu iba o to „ozrejniť pre súdnosť vôbec, všeobecnú platnosť jednotlivého súdu, ktorý vyjadruje subjektívnu účelnosť empirickej predstavy formy predmetu“ (KU, AA V, 280.36-281.3 (B 134)). Tým sa má vysvetliť, „ako je možné, že niečo sa môže páčiť iba v posúdení (bez zmyslového pocitu alebo pojmu)“ a ako „by sa smelo vyhlásiť zaľúbenie každého jednotlivca pre každého ďalšieho za pravidlo“ (KU, AA V, 281.3-8 (B 134-135)) bez toho, aby požadované pravidlo nespočívalo iba na empiricky náhodnom súhlase alebo umových princípoch. Požadovaná všeobecná platnosť sa nemôže docieľiť skrz blaženosť alebo posúdenie. Ale aj keď všeobecná platnosť spočíva na vlastnom vkuse súdiaceho subjektu, súd vkusu má tiež „logickú príznačnosť“ (KU, AA V, 281.22 (B 135)).²⁴ Pri dedukcii súdu vkusu sa preto považuje Kant za dostačujúceho tým, že je jeho logická osobitosť, objasnená a preukázaná, že tento druh súdu – hoci nemôže byť založený na všeobecnosti pojmu – predsa má istý vlastný druh logickej nevyhnutnosti, ktorá sa môže vzťahovať iba na „estetickú formu“ (KU, § 31; AA V, 281.22-29 (B 135-136)).

Oporné body pre kopernikovskú revolúciu v Kantovej estetike

V odseku o „Dedukcii čistých estetických súdov“ (KU, § 32, „Prvá zvláštnosť súdu vkusu“) píše Kant:

Povedať, že táto kvetina je krásna, znamená to isté ako len po nej opakovať jej vlastný nárok zapáčiť sa všetkým. Na základe príjemnosti svojej vône nemá vôbec žiadne nároky. Niekoľko táto vôňa oblažuje, iného z nej zase bolí hlava. Čo iné je z toho možné usúdiť ako to, že krása musí byť považovaná za vlastnosť samotnej kvetiny, ktorá sa neriadi rozdielnosťou ľudí alebo toľkých zmyslov, ale ktorou sa musia riadiť ľudia, ak chcú o nej súdiť? A predsa to tak nie je. Lebo súd vkusu spočíva práve v tom, že nazýva nejakú vec krásnou len podľa tej vlastnosti, ktorou sa riadi na základe nášho spôsobu jej vnímania (AA V, 281.35–282.10 (B 136)).

V tomto citáte možno rozpoznať jednoducho dvojité obraty vzťahov subjektu a objektu v súvislosti s poznatkom krásna. Ako sa uvádza, prvý obrat (od subjektívneho k objektívnemu základu) sa vzťahuje na argument predkantovskej estetiky: pretože subjektívne zmyslové vnemy, ako napr. vôňa, môžu byť len niečím celkom heterogénnym, individuálnym, čo nie je zjednotené, preto musí

²⁴ K logike súdu vkusu pozri J. Kuhlenskampff: *Kants Logik des ästhetischen Urteils*. Frankfurt a. M., 1994; R. Brandt: *Zur Logik des ästhetischen Urteils*. In: *Kants Ästhetik – Kant's Aesthetics – L'esthétique de Kant*. Ed. H. Parret. Berlin, New York, 1998, s. 229 – 245.

byť nájdený základ posúdenia krásna ako vlastnosti objektu (ako veci osebe). Čo je krásne, nesúdi sa „na základe odlišnosti jedincov“ (KU, AA V, 282.5-6 (B 136)). Tak nachádzame u Burka záver, „že krásno je hlavne nejaká kvalita na telách, ktorá skrz sprostredkovanie zmyslu vplýva mechanickým spôsobom na ľudskú myseľ“²⁵.

Druhý obrat je v opätovnom obrátení sa k subjektu a obsahuje Kantovu špecifickú odpoveď na referovaný problém klasickej estetiky, ktorý je ako taký celkom nepopierateľný. Len ten predmet, tak tvrdí Kant, môže byť nazvaný pekným, ktorý vykazuje znak, ktorý sa konštituuje výlučne (a nevyhnutne) spôsobom subjektívnej recepcie (t. j. „aprehenzia“). Tým je ale najskôr povedané len toľko: pri posúdení krásna sa v podstate prichádza ku kvalite subjektívnej schopnosti recepcie, nie k objektívnym danostiam objektu. Rovnako ale pri návrate k ľubovoľnosti, vyhýbajúc sa rýdzo empirickým pozorovacím dojomom (pocitom, sentimentom) subjektu, sa ukazuje, že to, čo Kant nazýva estetickým súdom (v podstate súd vkusu), spočíva na apriórnych princípoch. To je vlastná úloha jeho estetiky. Jej riešenie, pokiaľ sa považuje za podarenú, sa môže označiť ako „kopernikovská revolúcia“. Kantove vlastné slová to približujú: v *Kritike čistého rozumu* to označil (logicky) ako *kopernikovskú revolúciu*, čo spôsobuje zmenu vedeckej metódy, ktorej predmet (ako jav) sa následne usmerňuje podľa subjektívnych podmienok poznania (KrV, B VI), a v citovanej stati v *Kritike súdnosti* nachádzame analogickú formuláciu, že krásno nejakej veci je tou vlastnosťou, „v ktorej sa ona usmerňuje podľa nášho spôsobu zachytenia“ (AA V, 282.9-10 (B 136)). Pokiaľ sa chce súdiť o krásnom, že je vecou osebe, je to nielen nezaujímavé, ale priam nežiaduce. Nesmie ani nemá sa od nej ani o nej nič vedieť, pretože to nemôže priniesť žiadne racionálne odôvodnenie; tak to aj Kant náležite vyjasňuje v § 33: „zapchám si uši a nechcem počuť žiadne dôvody a rozumovanie a radšej si budem myslieť, že pravidlá kritikov sú zlé alebo že sa tu nedajú aplikovať, než aby som mal svoj súd vkusu určovať apriórными argumentmi, pretože to má byť súd vkusu, a nie súd rozvažovania alebo rozumu“ (KU, AA V, 284.32–285.2 (B 141)).

V *Kritike čistého rozumu* (predslov 2. vydania, B XII, B XVI) išlo o „revolúciu“ alebo „zmenu spôsobu myslenia“ v metafyzike podľa vzoru historických príkladov v matematike a prírodnej vede. Až tam Kant s ohľadom na tradičné

²⁵ E. Burke: *Vom Erhabenen und Schönen*. Tretia časť, 12. kap. 1989, s. 152. Porovnaj tiež z tejto knihy tretiu časť, 1. kap.: „Pod krásnom chápem kvalitu alebo kvality tiel, skrz ktoré ono spôsobuje lásku alebo podobnú vášeň. Obmedzujem túto definíciu na čisto zmyslové kvality vecí, pretože sa usilujem o vonkajšiu jednoduchosť predmetu, ktorý nás musí úplne zmiasť, ak zahrnieme všetky rôzne príčiny, z ktorých nás ľubovoľní ľudia alebo veci za pomoci sekundárnych vzťahov priťahujú – a nie prostredníctvom bezprostrednej sily, ktorá sama konala iba na základe svojho videnia“ (Burke 1989, s. 127).

dejiny metafyziky hovorí: „Doteraz sa prijímalo, že sa musí všetko naše poznanie riadiť podľa predmetov“ (KrV, B XVI), čo možno v tejto veci tiež zahrnúť do názorov zastúpených v predkantovskej estetike. Keďže ale nevyhnutne stroskotáva skrz tento predpoklad a zároveň s ním rovnako rozsah poznávania predmetov a priori, Kantova ďalšia argumentácia v druhom predslve *Kritiky čistého rozumu* prichádza s novým pokusom, totiž s tým, „že prijímame, že sa predmety musia riadiť podľa nášho poznania“ (KrV, B XVI). Tým je vyslovená základná myšlienka „transcendentálneho idealizmu“, že rozum predpisuje prírode zákony (a že aj zmyslová predstava spočíva v podstate na subjektívnych a priori formách priestoru a času). Pridané porovnanie dotknutého miesta v *Kritike čistého rozumu* sa dá spoločne s Kopernikom preniesť na oblasť estetiky. Tento uhol pohľadu – sledujúc Kantovu interpretáciu – spočíva v tom, že „keď nemohol s vysvetlením pohybu nebeských telies postúpiť vpred za predpokladu, že sa celá hviezdna obloha otáča okolo pozorovateľa, skúsil, či by sa nedosiahol úspech, keby otáčal divákovi a hviezdy naopak ponechal na pokoji“ (KrV, B XVI). Prenesené na metafyziku to znamená, že poznanie predmetov sa musí riadiť tak subjektívnymi a priori formami schopnosti predstavovania, ako aj a priori pojmi rozumu (KrV, B XVII). „Zmenená metóda spôsobu myslenia“ (KrV, B XVIII), resp. „zmena spôsobu myslenia“ (B XIX) spočíva v tom, „že my z vecí poznávame len to, čo do nich sami vkladáme“ (KrV, B XVIII). Základom tejto zmeny nie je motív subjektívnej ľubovôle, ale racionálne založená nevyhnutnosť, ktorá rezultuje z nepriameho dôkazu (KrV, B XX: zo vzťahovania sa nepodmieneného, ktoré motivuje k rozširovaniu poznatkov na javy namiesto na veci osebe, vyplýva protirečenie). Zo začiatku je táto teória, rovnako ako kopernikovská teória zmeneného pohybu planét, iba hypotézou. Stáva sa však precízne vedeckou a apodiktickou prostredníctvom realizácie v transcendentálnej estetike a v transcendentálnej analytike *Kritiky čistého rozumu* a až potom sa dá hovoriť s plným právom o „celkovej revolúcii“ z hľadiska spôsobu postupu metafyziky (KrV, B XXII, XXIII).

Keď sa pozorovateľ krásna otáča v Kantovej estetike, odvracia sa rovnako od vonkajšej veci a od vlastných zmyslových pocitov (aj keď je súčasne na to odkázaný)²⁶ a reflektuje len subjektívne podmienky vlastného pozorovania krásy, pokiaľ sú vhodné na to, aby našli všeobecne širiteľný súd vkusu. Čo analogicky k poznávacím súdom a priori prisudzujeme veciam a môžeme vziať hru pri

²⁶ S existenciou reflektujúcej súdnosti odkázanou na empiricky dané nazeracie formy krásnych predmetov ako materiálu pre aprehenziu súvisí otázka o význame pojmu relevantnej formy Kantovej estetiky (ako používa napr. v odseku VII v úvode *Kritiky súdnosti*). Pozri k tomu R. Brandt: Von der ästhetischen und logischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur (Einleitung VI–IX). In: Immanuel Kant. *Kritik der Urteilskraft*. Hg. O. Höffe. Berlin, 2008, *Klassiker Auslegen* Bd. 33, s. 41 – 58, zvlášť s. 53 – 56.

predikáte krásna v súde vkusu na nich, sú subjektívne elementy estetického súdu, ktoré sú navzájom zladené činnosti duševných schopností a kritériá všeobecnej platnosti z nich rezultujúceho súdu.

Ak sa akceptuje tu navrhnuté titulovanie „kopernikovského obratu“ v Kantovej estetike, potom by sa malo ešte uviesť, v čom spočíva osobitosť, odlišnosť od epistemologického (*vlastnej* revolúcie spôsobu myslenia) u Kanta. Podľa mojej mienky spočíva v tom, že nejde o obrat vo vedeckej metóde *poznania* (teda estetický súd je fundamentálne odlišný od poznávacieho súdu), ale o subjektívny spôsob pozorovania, ktorý však má predsa vyhovieť objektívnym kritériám utvárania súdu (najmä logickej modality), čím sa môže zabezpečiť všeobecná platnosť. Vo vzťahu k tomuto nároku sú ony porovnateľné s poznávacím súdom (t. j. v rámci *Kritiky súdnosti* s teleologickým súdom). Dalo by sa dokonca tvrdiť, že Kantov kopernikovský obrat v estetike znamená ešte radikálnejší medzník v tradícii dejín filozofie než v metafyzike tým, že nachádza neurčité určenie estetického súdu, a za predpokladu, že riešená úloha je zaťažovaná a súperiacia s neporovnateľne ťažšími problémami v porovnaní s tými, na ktorých spočíva problém nájst konštitutívne podmienky objektívneho poznania vecí ako javov.

Preklad: Kristián Stacho

Zhrnutie

Kantova kopernikovská revolúcia v estetike

Vo vzťahu ku Kantovmu opisu idey a požiadavke programu kritiky a obnovy základov metafyziky sa už dlhý čas diskutuje o formule „obnovy spôsobu myslenia“ použitej v *Kritike čistého rozumu*. K tomuto všeobecnému programu patria aj špecifické prístupy, akými sú napríklad obnova zložiek morálky a práva. Ak si želáme zistiť, v čom sa v Kantovej estetike nachádza porovnateľná revolúcia v spôsobe myslenia, nemôžeme sa odvolávať na analogický fiktívny nadpis „Metafyzické základy teórie vkusu“. Vo svojom článku sa zaoberám niektorými dôsledkami vyplývajúcimi z Kantovej teórie estetických súdov, ktorá má v porovnaní s predchádzajúcimi teóriami v tejto oblasti inovatívnu hodnotu, obzvlášť vo vzťahu k estetickým predmetom krásneho a vznešeného v prírode.

Kľúčové slová: Kant, Burke, estetika, krásno, vznešeno

Zusammenfassung

Kants kopernikanische Revolution in der Ästhetik

In Bezug auf Kants Selbstbeschreibung der Idee und des Anspruchs seines allgemeinen Programms zur Kritik und Erneuerung der Grundlagen der Metaphysik wird seit langer Zeit die in der *KrV* verwendete Formel von der „Erneuerung der Denkungsart“ diskutiert. Zu diesem Programm gehören nun auch besondere Programme, wie z.B. die Reformierung der Grundlagen der Moral und des Rechts. Will man wissen, worin die einer Revolution der Denkart vergleichbare Leistung Kants auf dem Feld der Ästhetik besteht, so kann man sich nicht auf ein analoges Lehrstück mit dem fiktiv gewählten Titel „Metaphysische Anfangsgründe der Geschmackslehre“ beziehen. In meinem Text soll es darum gehen, einige Konsequenzen aus Kants Theorie des ästhetischen Urteils im Hinblick auf die Frage ihres innovativen Wertes gegenüber älteren Theorien auf diesem Gebiet, und zwar bezogen auf die ästhetischen Gegenstände des Schönen und des Erhabenen der Natur, zu untersuchen.

Schlüsselwörter: Kant, Burke, Ästhetik, das Schöne, das Erhabene

Prof. Dr. Werner Ludwig Euler

Universidade Federal de Santa Catarina

Florianópolis, Brasil

Werner.Euler@web.de

Filozofia je dynamický kultúrno-dejinný fenomén, prezentujúci sa v rozmanitých, často sa eliminujúcich, konfrontujúcich podobách a podaniach. Vo svojom vývoji sa prezentuje ako útvar myslenia, zaoberajúci sa najskôr svetom, človekom, jeho určením, myslením a konaním. To je primárne záležitosťou teórie historicko-filozofického procesu, ktorá zachytáva a skúma jej konkrétny obsah. V tejto súvislosti je nutné pripomenúť tak fenomén expanzie filozofických problémov, ako i spätné pohyby myslenia reagujúce na zmeny a transformácie v živote konkrétnych rozmanitých ľudských spoločností, ktorým sa musí prispôbiť aj jedinec. Klasická antická filozofia, reprezentovaná Platónom, Aristotelom, ale následne i mnohí helenistickí filozofi, a tiež Aurélius Augustinus, nám zanechali svoje premýšľania o spravodlivosti, rovnosti či o zásadnej premene týkajúcej sa človeka a spoločnosti. Tie však mali skôr deklaratívny, postulatórny charakter. Prenášali sa tradíciou ako zásadné referencie či teoretické reflexie o živote človeka i jednotlivých národov a ľudských spoločností. V nich sa často objavovala idea *dobrého človeka* a *dobrej spoločnosti*.

Táto tradícia a kontinuita filozofických výpovedí o dobrom človeku a dobrej spoločnosti sa objavila aj v talianskej renesancii. Najmä v jej humanistických počiatkoch tu silne rezonovali myšlienky o veľkosti a dôstojnosti človeka. Zachovali sa vyjadrenia mnohých veľikánov renesančného myslenia. M. Kuzánsky povedal, že človek je druhý Boh, Mirandola ho charakterizoval tak, že je to veľký zázrak².

Po istom čase však došlo k prehodeniu tejto tradíciou takej preferovanej koncepcie človeka. Súvisí to so zmenou hodnôt v oblasti konania jednotlivých občanov, keď je *pravda* nahradená *užitočnosťou*. S. Otto uvádza, že N. Machiavelli „revoltuje proti klasickej politickej filozofii, ktorá bola skoncipovaná v antike a od stredoveku až po začínajúci sa novovek sa stala súčasťou tradície; revoltuje proti politickej filozofii ako učeníu o *dobrom živote* (bene vivere), ako aj proti politickej

¹ Príspevok je výstupom riešenia projektu VEGA 1/0238/15 *Kantove idey rozumu a súčasný svet*.

² G. P. della Mirandola: *O dôstojnosti človeka*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 79.

filozofii ako etike³. Bol to Machiavelli, ktorý nekompromisne zúčtoval s touto tradíciou klasickej politickej filozofie tým, že pozorne a dôsledne sledoval aktivity a najmä dôsledky sebaapresadzovania sa jednotlivca v spoločnosti a nastolil požiadavku výchovy dobrého občana⁴ k cnostiam, ktorými sú súcit, česťnosť, oddanosť, ľudskosť, nábožnosť, a to aj mocou teatrálnu vystupujúcou. V 9. kapitole povestného *Vladára* jednoznačne formuluje svoju sociálno-politickú axiómu, ktorá sa týka občianskeho poriadku: „Rozumný vladár preto musí nájsť taký spôsob vlády, aby občania potrebovali jeho štát vždy, v akomkoľvek čase. Potom mu budú vždy verní.“⁵ Moc – v jazyku Machiavelliho vladár –, uvažuje ďalej, „musí svojich občanov povzbudiť, že sa môžu pokojne venovať svojej práci, či už ide o obchodovanie, poľnohospodárstvo, alebo hocakú inú ľudskú aktivitu. Povzbudenie je nevyhnutné, aby sa niekto nevzdal zveľadovania svojho majetku zo strachu, že mu bude odňatý, iný aby sa zas nebál si otvoriť obchod zo strachu pred veľkými daňami.“⁶ V *Úvahách* používa pojem občianska spoločnosť⁷, ale uvažuje aj o dobrom občanovi⁸, zároveň pripomína zásadu, že mestá a krajiny slobodné z každej stránky dosahujú obrovský rozvoj. Je to podmienené slobodným životom, ale i možnosťou vlastnými schopnosťami sa vypracovať medzi popredných občanov vlasti. Tu možno vidieť Machiavelliho normatívny model spoločenského usporiadania, pričom kritizuje republiku⁹. Veľký dôraz kladie na výchovu. Tá, keď je dobrá, z človeka robí znalca sveta. A to podľa neho platí aj o ľudskom spoločenstve. Štát a jeho udržanie, to je základná maxima jeho úsilia smerujúceho k zákonmi istenému občianskemu životu.

V Kantovom mierovom spise nachádzame úvahu o republikánskom politickom zriadení, ktoré je jediné právu ľudu úplne primerané, „je však aj najťažšie ho založiť, tým skôr udržať, a to natoľko, že mnohí tvrdia, že musí byť štátom *anjelov*, lebo ľudia so sebeckými náklonnosťami nie sú vraj spôsobilí pre zriadenie s takou vznešenou formou“¹⁰. Tu prichádza na pomoc príroda, a to

³ S. Otto: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Renaissance und frühe Neuzeit*. Band 3, Stuttgart: Phillip Reclam jun, s. 375.

⁴ N. Machiavelli: *Vladár*. In: Machiavelli, N. *Vladár, Úvahy o prvej dekáde Tita Lívia, Vojenské umenie*. Bratislava: Tatran, 1992.

⁵ Ibid., s. 333.

⁶ Ibid., s. 365.

⁷ N. Machiavelli: *Úvahy o prvej dekáde Tita Lívia*. s. 132. In: Machiavelli, N. *Vladár, Úvahy o prvej dekáde Tita Lívia, Vojenské umenie*. Bratislava: Tatran, 1992.

⁸ Ibid., s. 303.

⁹ Ibid., s. 132 – 133; K tomu pozri: Ch. Lazzeri: *Občianstvo vídené cez prizmu Machiavelliho republiky*. In: *Občianstvo bez hraníc*. Eds. É. Tassin – R. Karul. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2011, s. 11 – 30.

¹⁰ I. Kant: *K večnému mieru*, s. 33. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996.

práve onými sebeckými náklonnosťami, takže záleží len na dobrej organizácii štátu (ktorá je, prirodzene, v ľudských silách), aby on tie prírodné sily usmerňoval navzájom proti sebe tak, že jedna druhé v ich ničivom pôsobení zadržiava alebo ich ruší; takže výsledok je pre rozum taký, ako keby obe vôbec neexistovali, človek je teda nútený byť aj keď nie mravne dobrým človekom, tak aspoň dobrým občanom¹¹. Problém zriadiť štát je podľa Kanta riešiteľný aj pre národ diablov (ak len majú rozum):

Určité množstvo rozumných bytostí, ktoré všetky žiadajú všeobecné zákony pre svoju zachovu, ale z ktorých každá je naklonená potajomky sa z nich vynímať, treba usporiadať tak a treba pre nich vytvoriť také zriadenie, že hoci sa snažia ísť svojím súkromným zmýšľaním proti sebe navzájom, treba toto zmýšľanie usmerniť tak, že výsledok ich verejného správania je taký istý, ani čoby takto zle nerozmýšľali.¹²

Takýto problém musí byť *riešiteľný*. Lebo podľa Kanta tu nejde o morálne polepšenie ľudí, ale len o prírodný mechanizmus a jeho použitie, vedúce k podrobeniu sa donucujúcim zákonom. Z hľadiska vzťahov medzi štátmi a národmi zeme upozornil Kant na úlohu, ktorú má podľa neho v tejto oblasti *obchodný duch*. To je však finále Kantovho filozofovania o človeku a národoch sveta.

V tejto situácii je potrebné vrátiť sa späť a venovať pozornosť Kantovmu filozofickému vývoju spojenému s koncipovaním vlastného filozofického systému spojeného s formuláciou pôvodne troch otázok:

1. Čo môžem vedieť?
2. Čo mám robiť?
3. V čo môžem dúfať?¹³

K nim neskoršie pridal ešte jednu. Vo svojej Logike napísal: „Oblasť filozofie v tomto svetoobčianskom zmysle možno sformulovať prostredníctvom nasledujúcich otázok:

1. Čo môžem vedieť?
2. Čo mám konať?
3. V čo môžem dúfať?
4. Čo je človek?“¹⁴

Práve štvrtá otázka naznačuje imanentnú teleológiu Kantovho filozofovania, pôvodne zameraného na svet. V rokoch 1763 – 1764 vzniká v jeho tvorbe *nová*

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ I. Kant: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda, 1979, s. 481.

¹⁴ I. Kant: Logik, s. 448. In: Kant, I.: *Werke in sechs Bänden. Schriften zur Metaphysik und Logik*. Band III. Darmstadt: Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

*orientácia*¹⁵. Už v tejto dobe je zreteľný jeho záujem o nový problém, ktorým je človek. V tejto súvislosti je potrebné pripomenúť jeho *Úvahy o pocite krásna a vznešena*. Z tej doby sa zachovali rozmanité poznámky, týkajúce sa problematiky morálnej filozofie, antropológie filozofie práva a iných, teda mnohých spoločenských otázok. M. Thomová konštatuje: „U Kanta zisťujeme nové vedomie o probléme charakteristické tiež tým, akú literatúru sledoval a využíval. Patrili k nej spisy Rousseaua, Hobbesa, Hutchenzona, Montesquieua, Helvétia, Voltaira, Descarta a ďalších spisovateľov, ktorých čítal sčasti v origináli a sčasti sa s nimi zoznamoval prostredníctvom výkladu iných mysliteľov. Hoci Kant veľmi veľa čítal tzv. „populárnu literatúru“, hlavne diela z oblasti filozofie, morálky, cestopisné práce s národopisnými prvkami a podobné spisy, a i keď často nekriticky preberal mnohé neoverené správy o iných národoch, môžeme napriek tomu povedať, že bol na výške teoretického prejavu buržoáznej ideológie svojej doby“¹⁶. Je pritom známe, že Kant najskôr vypracoval kozmologické hľadisko, naznačujúce závislosť človeka od jeho planéty, neskoršie uplatnil v rámci fyzickej geografie i zvláštnosti ľudí, ich náklonnosti, farbu pleti, predsudky, myslenie, konanie. Možno hovoriť o závislosti človeka od prostredia, v ktorom žije. Kant v tomto období tematizoval cit krásy dôstojnosti ľudskej prirodzenosti. Kantove rukopisné poznámky ukazujú na medzník v jeho vývoji. Ten sa viaže na jeho recepciu názorov J. J. Rousseaua. Jeho vplyv na Kanta bol trvalý a hlboký. V podstate sa ním stále zaoberal až do konca života.

Filozofia – konštatuje Kant – musí byť znalosťou človeka, jej špecifickou úlohou je určiť, čoho je ľudský rozum schopný a aké sú jeho hranice, a to tak v praktickom, ako i v teoretickom rozhlade.

Nové presvedčenie o vlastnej úlohe filozofie je tak fixované terminologicky. Kant vyjadruje svoj zámer rozvíjať filozofiu ako znalosť človeka často pojmami ,filozofia podľa pojmu sveta‘ alebo ,filozofia vo svetoobčianskom ohľade‘, aby ju odlišil od ,školského pojmu‘. Tým spresňuje predmetnú oblasť svojej filozofie, t. j. týmto termínom zdôrazňuje, že táto filozofia sa zaoberá človekom ako ,svetoobčanom‘, ktorý má svoj rozum používať ako rozum druhu v súlade s ,poslednými účelmi‘ vývoja ľudstva.¹⁷

Takto dochádza ku Kantovmu „antropologickému obratu“¹⁸. Kant si uvedomil, že ak chce filozof vytvoriť platnú a účinnú filozofiu pre účely ľudstva, musí byť sám svetoobčanom. Tejto filozofii zodpovedá životný postoj, t. j. nejde iba o spôsob myslenia. „Svetoobčan“ je v porovnaní s pozemšťanom múdrejší, lebo

¹⁵ M. Thomová: *Ideologie a teorie poznání. Ke vzniku kriticismu a transcendentalismu Immanuela Kanta*. Praha: Svoboda, 1987, s. 48.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., s. 83.

¹⁸ Ibid.

dobře pozná cíle lidstva. Ako píše M. Thomová, Kant chápe kupcov a dvoranov ako občanov zeme, ktorých nezaujíma „nič len obchod“, a ako síce často zdatných ľudí, avšak s obmedzeným pohľadom. Svetoobčana naopak zaujíma „ľudstvo, svetový celok, pôvod vecí, ich vnútorná hodnota“; nenazerá na svet ako cudzinec – nie je iba pozorovateľom sveta, ale práve svetoobčanom, ktorý tým ukazuje svoju zodpovednosť za ľudstvo.

Čo vlastne znamená pojem svetoobčiansky z hľadiska svojho obsahu či nároku? Odpoveď je nasledujúca:

Pojmom ‚svetoobčiansky‘, prípadne pojmom filozofie ako znalosti sveta a ľudí, sa vytyčuje nárok pomáhať zoradiť dejiny, právo a politiku, skrátka spoločenský poriadok podľa princípov rozumu. Filozofia má uplatniť a presadiť proti individuálnej svojvôli spoločensky platné zákonodarstvo rozumu. To môže dosiahnuť len na základe znalosti spoločenského života, dejín ľudstva a samozrejme tiež vied, aby mohla prijať ich materiál, nie však rovnakým spôsobom ako ostatné vedy, ktoré skúmajú rôzne oblasti objektov, ani tak, že by filozofia vyvodzovala zovšeobecňujúce ontologické závery, ale vždy z hľadiska subjektu, ktorému je skutočnosť poľom prisvojenia a osvedčenia.¹⁹

Subjekt v Kantovom poňatí je však rozum druhu, lebo iba ten môže byť zákonodarcom.

Pri sledovaní Kantových intelektuálno-prakticko-teoretických výbojov sa objavujú jeho názory z pragmatickej antropológie ukazujúce na problematiku človeka, pričom, ako to sformuloval Kant, tu neskúmame človeka na základe jeho prirodzenosti, ale aby sme vedeli, *čo zo seba môže urobiť* a ako sa môže uplatniť. V každom prípade tu ide o pragmatické poznanie človeka, ktoré sa dá využiť v spoločnosti.

Zároveň, akcentujúc predchádzajúce Kantove úvahy, je potrebné pripomenúť, že už v predkritickom období sa objavila tematizácia základných východísk jeho filozofie dejín, pričom jej budovanie bolo zdĺhavým procesom, pretože súviselo s jeho prácami týkajúcimi sa filozofie morálky. Kantovi ide o *univerzálne dejiny*. To dokladá aj táto jeho myšlienka:

Dejiny samy musia obsahovať plán na zlepšenie sveta, a síce nie od častí k celku, ale naopak. Aký je úžitok z filozofie, ak neriadi prostriedky vzdelávania ľudí k ich najväčšiemu dobru. Ochrana občanov navzájom nie je daná iba zákonom, ale umelým zriadením, lebo zákonom je postavený každý proti každému. Nie je žiadna iná subordinácia než podľa zákona. Žiaden úžitok, jedine keď právo stojí na jeho strane.²⁰

¹⁹ Ibid., s. 84.

²⁰ Kant in: M. Thomová: *Ideologie a teorie poznání. Ke vzniku kriticismu a transcendentalismu*

N. Briskorn pripomína, že keď Kant v roku 1797 ponemčil pojem *societas civilis* na *bürgerliche Gesellschaft*, označil ním celok politicky vytvorenej spoločnosti a k zákonodarstvu zjednotených občanov tejto spoločnosti.

Občiansky stav ponímaný iba ako stav právny je a priori založený na nasledujúcich princípoch:

1. *slobode* každého člena spoločnosti ako *človeka*;
2. *rovnosti* každého so všetkými ako *poddaného*;
3. *samostatnosti* každého člena spoločnosti ako *občana*²¹.

Kant pritom zdôrazňuje, že až na ich základe je možné ustanovenie štátu v súlade s čistými rozumovými princípmi vonkajšieho verejného práva vôbec.

Problém občanov je výrazným spôsobom stanovený v *Spore fakúlt*. Tu nachádzame Kantovo zdôvodnenie práva, štátu a politiky ako výraz požiadavky zákonného práva pre všetkých, ktorí sú podriadení právnemu štátu. V tejto súvislosti filozof prehlasuje:

Idea ústavy, ktorá je v súlade s prirodzeným právom človeka: že totiž tí, ktorí, súc poslušní zákonu, sú zároveň zjednotení, majú byť zákonodarcami, je základom všetkých foriem štátu, a politické spoločenstvo, jej primerané, je myslené prostredníctvom čistých pojmov rozumu, i platónsky i d e á l, nazvaný (*respublica noumenon*), nie je prázdny výplod mozgu, ale **večná norma** pre každú občiansku ústavu a zabraňuje každej vojne. Takto organizovaná občianska spoločnosť je znázornením tohto podľa zákonov slobody cez príklad skúsenosti (*respublica phaenomenon*) a možno ju len s veľkým úsilím vybojovať po rozličných sporoch a vojnách; jej ústava, keď sme ju už vo veľkom získali, sa kvalifikuje ako najlepšia zo všetkých na to, aby bránila vojne ničiteľke všetkého dobrého; a preto je povinnosťou vstúpiť do takej, priebežne ale (lebo ona nenastane tak skoro – nicht so bald zu Stande kommt) je povinnosť monarchov, nech už panujú a r i s t o k r a t i c k y, vládnuť jednako r e p u b l i k á n s k y (nie demokraticky), t. j. zachádzať s národom podľa princípov, ktoré sú primerané duchu zákonov slobody (ako národ so zrelším rozumom by si ich mohol sám sebe predpísať), aj keď podľa litery by sa ho nepýtali na jeho dovoľenie.²²

Immanuela Kanta. Praha: Svoboda, 1987, s. 87.

²¹ I. Kant: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, s. 145 – 153. In: Kant, I.: Werke in sechs Bänden. Schriften zur Anthropologie. Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Band VI. Darmstadt: Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

²² I. Kant: Der Streit der Fakultäten, s. 364 – 365. In: Kant, I.: Werke in sechs Bänden. Schriften zur Anthropologie. Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Band VI. Darmstadt: Herausgegeben

V 9. časti tematizujúcej otázku, aký úžitok prináša ľudskému rodu pokrok k lepšiemu, Kant uvádza:

Nie narastajúce množstvo morality v zmýšľaní, ale nárast produktov jej legality v povinnostiach primeraných konaniach, prostredníctvom ktorých popudov sa môžu vyvolávať; to znamená v dobrých skutkoch ľudí, ktoré sú stále početnejšími a lepšími, teda vo fenoménoch mravnej podstaty ľudského rodu, sa môže úžitok (rezultát) prepracovania toho istého k lepšiemu sám presadiť. Pretože my máme len empirické dáta (skúsenosti), na čom zakladáme svoje predpovede, a to na fyzických príčinách našich konaní, pokiaľ sa dejú a sú teda javy, a nie na morálnych príčinách, ktoré obsahujú pojem povinnosti, čo by sa malo diať a čo má byť len čisto – a priori – nastolené.

Postupne sa zmenšuje výkon útlaku zo strany mocných a zväčšuje sa poslušnosť v zohľadňovaní zákonov. Azda je viac dobročinnosti, menej hádok v procesoch, viac spoľahlivosti v dodržaní slova atď., ktoré pramene čiastočne z lásky k cti, čiastočne z dobre pochopenej výhody v politickom spoločensťve a ktoré sa nakoniec rozprestierajú na národy vo vonkajšom vzťahu jedného proti druhému až k svetoobčianskej spoločnosti bez toho, že by sa pritom mohol morálny základ v ľudskom rode prinajmenšom zväčšovať; ako k čomu, by mohol byť požadovaný tiež spôsob nového stvorenia (nadmyslový vplyv) – pretože si nesmieme od ľudí pri ich pokrokoch k lepšiemu veľa sľubovať, aby sme v základe neupadli do posmechu politika, ktorý by rád považoval nádej toho prvého za senie prepätej hlavy.²³

R. Brandt formuluje záver svojej analýzy Kantovej teórie pokroku: „*Causa fiendi* pokroku k lepšiemu na prípravnej úrovni práva nie je príroda s mechanizmom sklonov, ako to Kant až dovtedy predpokladal a ešte i v závere druhej časti *Sporu fakúlt* háji, ale je to určenie vlastného konania ľudí prostredníctvom právnych ideí. Revolucionizujúci a diváci sa nepredstavujú ako subjekty, ktoré nasledujú svoje sklonmi určené ciele a tým realizujú účel celku na základe predvídávého plánovania prírody; vo svojich výpovediach tematizujú niečo nadmyslové: samotné právo, a nechávajú sa ním určovať vo svojich, povinnostiach primeraných, konaniach, len čo sa k tomu naskytne príležitosť. Tak sa ľudia emancipujú od vedenia („za ručičku“) patriarchálnou prírodou a vedú tým k rastu to, čo do nich príroda (ako zárodok) vložila, sklon k moralite. Ak sa toto teoreticky sprístupní prostredníctvom nepriameho dôkazu, potom sa „obnovená otázka“ stáva cieľom. Patrí to k fenoménom staršej Kantovej filozofie, že sa tak podnecuje ku – zdanlivo – nekantovským myšlienkam.“²⁴ Kant hneď ponúka aj odpoveď: „nie cez chod vecí

von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

²³ Ibid., s. 365 – 366.

²⁴ R. Brandt: *Revolution und Fortschritt in Spätwerk Kant. Aufklärung als Politisierung- Politisierung*

zdola nahor, ale zhora nadol“²⁵. Ide tu teda o postupné reformovanie štátu.

Kantov model občianstva obsahuje v sebe aj požiadavku výchovy. Ako je známe, pedagogickými problémami sa I. Kant zaoberal osobitne v čase svojho pôsobenia na niekdajšej nemeckej kráľoveckej univerzite, kde bývalo zvykom, že každý z profesorov filozofie musel raz za čas povinne vyučovať dvojsemestrálnu prednášku z pedagogiky. U Kanta to boli roky 1776 – 1787, keď viedol prednášky z pedagogiky celkom štyrikrát, a to v duchu pruskej Friedrichovej školskej reformy, aby bolo na kráľoveckej univerzite postarané o „collegium scholasticum practicum publice“. Z uvedeného obdobia pochádzajú Kantove drobné diela, ktoré – ako uvádzajú viacerí autori – stoja v tieni jeho filozofických diel. Týmto spôsobom prepája filozofiu dejín, etiku so svojimi názormi na výchovu, prezentovanými v „povinných“ profesorských prednáškach. Jedným z najväčších problémov výchovy je to, ako by sa mohlo zlúčiť podriadenie sa pod zákonné prinucovanie so schopnosťou používať svoju slobodu. Pretože prinucovanie je nevyhnutné! Ako skultivujem slobodu pri tomto prinucovaní? Mám privyknuť chovanca strpieť nátlak na jeho slobodu a mám ho rovnako viesť k tomu dobre používať svoju slobodu. Bez tohto je všetko iba mechanizmus a nevychovaný („prepustený z výchovy“ – *der der Erziehung Entlassene*) nevie používať svoju slobodu. Včasne musí pocítiť nevyhnutný odpor spoločnosti, spoznajúci problém užiť sa, zaobiť sa osebe, nadobudnúť nezávislosť.

Druhé odlišenie, do ktorého sa mladík púšťa v čase, keď vstupuje do spoločnosti, spočíva v znalosti odlišenia stavov a nerovnosti ľudí. Ako dieťa to nemusí celkom pripustiť pri pozornosti. Musí sa mu nepovolit prikazovať služobníctvu. Ukazuje sa, že rodičia prikazujú služobníctvu: môže sa mu (dieťaťu) preto zakaždým povedať: dávame im chlieb, preto nám slúžia, ty to nerobíš, a preto ti ani nesmú slúžiť. Deti rovnako nevedia o tom, kedy im rodičia vštepia nielen tento sebaklam. Mladíkovi sa musí ukázať, že nerovnosť ľudí je inštitúcia, ktorá vznikla, keď človek hľadal získavanie výhod od ostatných. Vedomie rovnosti ľudí pri občianskej nerovnosti sa mu môže vštepovať krok za krokom.

V 5. vete malého spisu *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle* uvažuje Kant o dosiahnutí právom sa riadiacej **občianskej spoločnosti** v planetárnom priestore²⁶. Podľa neho príroda určila ľudstvu najvyššiu úlohu,

als Aufklärung. Herausgegeben von Erich Bödecker und Ulrich Hermann. Hamburg, 1987, s. 220 – 221.

²⁵ I. Kant: Der Streit der Fakultäten, s. 366. In: I. Kant: *Werke in sechs Bänden. Schriften zur Anthropologie. Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Band VI, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1998.

²⁶ I. Kant: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, s. 62. In: Kant, I.: *K večnému*

ktorou je „dosiahnutie spoločnosti, v ktorej sa na najvyššom možnom stupni spája sloboda pod vonkajšími zákonmi s nevyvrátiteľnou mocou, t. j. úplne spravodlivé občianske zriadenie“²⁷. Sám ho prirovnáva, majúť na zreteli vlohy a dispozície človeka, k ohrade, v ktorej tieto „náklonnosti dosahujú ten najlepší účinok, tak ako sa stromy v lese práve tým, že každý sa snaží odňať druhému vzduch a slnko, navzájom nútia hľadať oboje nad sebou, čím dosahujú pevný rovný vzrast; zatiaľ čo tie, čo vyhávajú svoje vetvy slobodne a oddelene od druhých, rastú zmrzačene, krivo a pokrútené“²⁸.

Kantov žiak E. Cassirer pred časom analyzoval jeho dejinnú pedagogiku vzťahujúcu sa na fenomén občianstva. Podľa neho Kantov dejinný a najmä filozoficko-dejinný náhľad viedol k presvedčeniu, že jedine cez médium spoločnosti môže ideálne úloha mravného sebauvedomenia nájsť svoje skutočné empirické naplnenie. Právě kritérium hodnoty spoločnosti nespočíva v tom, či sa stará o šťastie jednotlivca, ani v užitočnosti sociálneho a štátneho zväzku z hľadiska zabezpečenia jeho empirickej existencie a jeho blaha; ale predovšetkým v tom, čo znamená ako prostriedok výchovy tohto individua k slobode. Na inom mieste k tomu dodal, že z hľadiska naplňania etického cieľa dejinného vývoja sú všetky verejné sociálno-politické inštitúcie vrátane štátu (vo všetkých svojich formách dejinného bytia) vždy len prostriedkom.²⁹ V úvahách o mieste človeka v spoločnosti je Kant konzistentný. Dokladá to aj jeho myšlienka z *Antropológie*, v ktorej, uvažujúc o ľudskom rode, prehlasuje, „že človek nebol určený žiť ako zvieratá v stáde, ale ako včela má patriť k úlu. – Je nevyhnutné, aby bol členom občianskej spoločnosti.“³⁰ Keďže tu Kant uvažuje o budúcnosti ľudského rodu, tak koncipuje širší projekt svetoobčianskej spoločnosti (cosmopolitismus), predstavujúci regulatívny princíp³¹, o ktorom sa diskutuje aj dnes. V zmysle z núdze cnosť. Uvedeným vyjadrením chceme pripomenúť, že vyššie uvedené Kantove myšlienky sa ešte pred istým časom síce prednášali ako prezentácie dokladajúce filozofov humanizmus, to je jedna strana i predmetnej veci. Z hľadiska reálneho chodu nedávnych dejín sa Západ triumfujúci nad Východom ocitol v kríze. V snahe prekonať tento stav sú postupne oživované už pomaly sa vytrácajúce atribúty predkrízového status quo. Dnes sú však často používané ako vhodné nástroje analýzy, respektíve nápravy existujúceho krízového stavu

mieru. Bratislava: Archa, 1996.

²⁷ Ibid, s. 63.

²⁸ Ibid.

²⁹ E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, s. 238.

³⁰ I. Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, s. 685. In: Kant, I.: *Werke in sechs Bänden. Schriften zur Anthropologie. Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Band VI. Darmstadt: Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

³¹ Ibid., s. 688.

súčasnej spoločnosti, ktorý kritickí analytici pomenúvajú ako strata sociálneho kapitálu, strata historickej pamäti, hierarchizácia a oligarchizácia spoločnosti, ekonomizácia akademického prostredia. A nad tým všetkým kraluje aj *nová sociálna otázka*³². Vo všeobecnosti je tak možné povedať, že to, čo sa spájalo predovšetkým s akademickým univerzitným diskurzom, je postupne vtáňované do verejného života i edukačnej činnosti. Tento fenomén našiel svoje uplatnenie i u nás. Tak napríklad Z. Danišková sa venuje problematike *Občianstvo a výchova k občianstvu*. V nej analyzuje pojem a koncept občianstva, pretože je to pre výchovu k občianstvu kľúčový pojem³³. Iný dôležitý pojem používaný v súčasnosti je občianska gramotnosť, ktorý podrobne analyzuje O. Zápotočná³⁴. Skromný prehľad importovanej zahraničnej občianskej literatúry uzatvárame prácou *Pohlady na občiansku kultúru*, autormi ktorej sú V. Campsová a S. Giner. Zaoberajúc sa problematikou občianskeho spolunažívania, sformovali pojem *občianska kultúra*³⁵, ktorého obsah zahŕňa dva aspekty. Ten najbežnejší je korektnosť a úcta voči druhým. Druhý, podstatnejší, aj keď užší význam pojmu občianska kultúra je aj všeobecná kultúra spolunažívania, ktorou sa riadi alebo by sa mala riadiť určitá spoločnosť. Občianska kultúra je potom hodnota, ktorú by mal uznávať celý národ. Musí mať však aj *mravný obsah*. A to je už návrat ku Kantovi...

Zhrnutie

Štúdia sa venuje veľkej filozofickej téme, ktorou je človek, v dvoch základných určeníach. Vychádzajúc z klasickej filozofickej tradície, naznačuje jej dôležité určenia v podobe *dobrého človeka* a *dobrej spoločnosti*. To je jej prvá klasická línia stvárnenia, ktorá je ukončená rezignáciou spojenou s renesančným myslením, reagujúcim týmto spôsobom na zásadnú *axiologickú* transformáciu, ktorá bola postavená na zmene priorít, keď sa *pravda* dostáva do tieňa *užitočnosti*. Na uvedenú transformáciu musela reagovať aj filozofia. To sa aj udialo. Dobrý

³² O. Höffe: *Gerechtigkeit*. München: Beck, 2001, s. 89.

³³ Z. Danišková: Občianstvo a výchova k občianstvu, s. 10. In: Danišková Z. et al.: *Výchova k občianstvu na primárnom stupni*. Trnava: Universitatis Tyrnaviensis, 2015, s. 10 – 57. Tu uvádza aj Milnerov pojem občianska gramotnosť, civil literacy: „je to kapacita a kompetencia občanov rozumieť zmyslu politického sveta, ktorá je nezastupiteľnou podmienkou pri ochote a spôsobilosti zapájať sa do verejného diskurzu, pri kontakte s úradmi a subjektmi verejnej správy či ich kontrole“ (Danišková, 2015, s. 41).

³⁴ O. Zápotočná: Občianska gramotnosť a možnosti jej rozvíjania v etickej, jazykovej a literárnej výchove. In: Danišková Z. et al.: *Výchova k občianstvu na primárnom stupni*. Trnava: Universitatis Tyrnaviensis, 2015, s. 140 – 178.

³⁵ V. Campsová – S. Giner: *Pohlady na občiansku kultúru*. Bratislava: Kalligram, 2000, s. 14 – 15.

človek sa pojmovo stal dobrým občanom, dobrá spoločnosť sa stala občianskou spoločnosťou. Modelovým prípadom filozofickej reakcie je, okrem iných, predovšetkým Kant. V tomto prípade sa preukazuje relevantnosť a produktivnosť vzájomnej previazanosti a spojitosti jeho praktickej filozofie, filozofie dejín aj s „filozofiou výchovy“. Autori sú presvedčení o tom, že jeho idea svetoobčianstva, ale i iné filozofické koncepty môžu predstavovať nielen možný nástroj kritickej analýzy, ale disponujú aj normatívnym arzenálom (ide o apriórne princípy: *sloboda, rovnosť, samostatnosť*) funkčným pri revitalizácii a rekonštrukcii súčasnej spoločnosti, najmä vo vzťahu k jej jednoznačne nehumánnym črtám, ktorými sú návrat sociálnej hierarchie, rast nerovnosti a extrémizmu. Jedna vec je výchova k občianstvu či občianska gramotnosť a kultúra, tá druhá, podľa Kanta, silný republikánsky štát.

Kľúčové slová: človek, dejiny, svetoobčan, občianska spoločnosť, výchova, štát, právo, republikanizmus

Summary

The Issue of Citizenship in the Work of I. Kant

The paper focuses on a big philosophical theme of man in its two basic specifications. The first one, starting from classical philosophical tradition, deals with the characteristics of *good man* and *good society* and it terminates with the resignation connected with the Renaissance thinking, reacting to a crucial *axiological* transformation based on the change of priorities when truth was in the shadow of usefulness. Philosophy had to reflect and reflected the transformation, too. Good man was replaced by the term good citizen and good society became civil society. A model example of this philosophical reaction is, inter alia, I. Kant. This case proves the relevance and productivity of mutual interconnection of Kant's practical philosophy and philosophy of history with "philosophy of education". The authors claim that Kant's idea of cosmopolitanism and also his other philosophical concepts could represent not only a useful device of critical analysis but they may also have a normative arsenal (the a priori principles of freedom, equality, and independence) for revitalisation and reconstruction of contemporary society, especially in connection with its non-human characteristics represented by the comeback of social hierarchy, and the growth of inequality and extremism. On one hand, it is the education towards citizenship or civil literacy and culture, on the other hand, it is, according to Kant, a strong republican state.

Keywords: man, tradition, history, citizen of the world, civil society, freedom, equality, independence, education, state, law, civil culture, republicanism.

Prof. PhDr. Ľubomír Belás, CSc.

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

Prešov, Slovenská republika

lubomir.belas@unipo.sk

Prof. PhDr. Ľudmila Belásová, PhD.

Katedra predškolskej a elementárnej pedagogiky a psychológie

Pedagogická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

Prešov, Slovenská republika

ludmila.belasova@unipo.sk

Ich möchte meinem Aufsatz folgende These vorschalten: Das kantische Aufklärungsprojekt ist zugleich der Weg der Bildung bzw. die kritische Arbeit am Bildungsbegriff, dessen Idee in einem geschichtsphilosophischen Horizont eingebettet ist.

In diesem Sinne wird die kantische (Vernunft-)Kritik zum Überbau der Pädagogik in *nicht*-affirmativer Absicht, da die Erziehung fortan nicht mehr einem politischen System, der Industrie oder einem anderen äußeren Zweck dienen soll, sondern – wie Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* betont – ihren Auftrag wieder in den Möglichkeiten der *Menschheit* selber sucht. Wenn Kant von den „formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft“ (KrV AA 03:465) spricht, so thematisiert Kants transzendente Methodenlehre v. a. die Einheit theoretischer und praktischer Vernunft, die der instrumentell-praktischen Vernunft (sinnlich, empirisch) die (Handlungs-)anweisungen vorgibt, „um dasjenige Interesse der *Menschheit*, welches keinem höheren untergeordnet ist, vereinigt zu befördern“ (ibid., 518, Herv. S.S.).

Hierbei erhält Pädagogik als eine Ausprägung gesellschaftlicher Prozesse ihre Bestimmung in Form einer *Idee* der Bildung/Erziehung bzw. Aufklärung.¹

¹ Erst durch die Idee der Erziehung als Idee der sittlichen Vollkommenheit kann sich erzieherische Praxis regulieren, der Bereich der Erfahrung wird überschritten, jedoch ist uns mit der Idee ein „Urbild“ gegeben, dem sich die reale Erziehungswirklichkeit schrittweise annähern kann. Durch diesen Begriff der reinen Vernunft, d. i. die Idee, stellt Kant die enge Verbindung von Denken und Handeln dar. Aufgrund der menschlichen Imperfektheit kann die Idee im Bereich praktischen Handelns nur ausschnittsweise zum Vorschein kommen. Auf Ideen kann jedoch nicht verzichtet werden, weil sie den Rahmen abstecken, was im Bereich der Praxis getan werden soll: „So würde man sagen können, das absolute Ganze aller Erscheinungen ist nur eine Idee, denn da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, so bleibt es ein Problem ohne alle Auflösung. Dagegen weil es im praktischen Gebrauch des Verstandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun ist, so kann die Idee der praktischen Vernunft jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil, *in concreto* gegeben werden, ja sie ist die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs der Vernunft. Ihre Ausübung ist jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht bestimmbar Grenzen, also jederzeit unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit. Demnach ist die praktische Idee jederzeit höchst fruchtbar und in Ansehung der wirklichen Handlungen unumgänglich nothwendig“ (KrV AA 03:254).

Ebenso wirkt auch die Aufklärung des Einzelnen, sprich die Realisierung des Vernunftpotentials, zurück auf das gesellschaftliche Instrument der Aufklärung bzw. Erziehung.

Wenn nun die reine Vernunft eine Idee der Bildung schafft, so dient die Idee *a priori* als Leitbild der Bildung. Sie ist das Ideal der Bildung und gibt ihr die Form. Dadurch, dass Aufklärung „in einzelnen Subjecten durch Erziehung“ (WDO AA 08:147) gegründet werden muss, kann es zumindest gelingen, dass durch die Idee von Erziehung eine vollständige Entwicklung der Naturanlagen zu erreichen sei, auch wenn jene Idee eine „Vollkommenheit [ist], die sich in der Erfahrung noch nicht vorfindet“ (Päd AA 09:444). Eben weil dieses „Unbedingte“ nicht erkannt werden kann, bzw. kein „Ding der Erfahrung“ ist – jedoch gedacht werden muss – bleibt das Ideal der Bildung das Konstrukt der praktischen Vernunft und wird, wie die Freiheit, nie in Gänze vollendet werden.²

Inhaltlich greift die Idee der Bildung die Axiome der praktischen Vernunft also auf – leitet die Erfahrung –, denn die Idee steht für die Realisierung der individuellen Freiheit, für den Austritt des Menschen aus der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ und für den moralisch-menschheitsgeschichtlichen Fortschritt. Diese an universell ausgerichteten Merkmalen für die Menschheit verabschiedet sich von der Vorstellung einer beliebigen und zwecklosen Erziehung,

² In diesem Zusammenhang ist das Urbild, an dem wir uns messen können, das von Kant verfochtene Ideal der *Menschlichkeit*. Dieses markiert die größtmögliche Entfernung von der sichtbaren Realität, es kann gewissermaßen nie über die bloße gedankliche Anstrengung hinausgehen. Die Ideen sind für die Vernunft das, was die Begriffe bzw. Kategorien für den Verstand darstellen, jedoch mit der Differenz, dass die Verstandesbegriffe „in concreto dargestellt werden [können], wenn man sie auf Erscheinungen anwendet; denn an ihnen haben sie eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriffe, der nichts als ein Verstandesbegriff *in concreto* ist“ (KrV AA 03:383). Dies gilt hingegen nicht für Ideen, denn sie „sind noch weiter von der objectiven Realität entfernt, als Kategorien; denn es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich *in concreto* vorstellen ließen“ (ibid.). Gleichwohl lassen sich mit Ideen Ziel und Richtung auf das Absolute benennen, „zu welcher keine mögliche empirische Erkenntniß zulangt“ (ibid.). Ihr Zweck besteht darin, eine „systematische Einheit“ (ibid.) für unsere Erkenntnisse zu generieren, indem man – v. a. mit Blick auf die drei Postulate der praktischen Vernunft der *Unsterblichkeit der Gattung*, der *Freiheit* und des *Daseins Gottes* – die Ideen so anordnet, als ob sie „die empirisch mögliche Einheit zu nähern such[en], ohne sie jemals völlig zu erreichen“ (ibid.). Dies findet Ausdruck in dem Resultat, das Kant mit der *transzendentalen Deduktion der Ideen* umschreibt: „Tugend, und, mit ihr, menschliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit, sind Ideen. [...] So wie die Idee die Regel giebt, so dient das Ideal in solchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes; [...] Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objective Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinnste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen“ (ibid., 384).

die ihre Umsetzung lediglich in den Anforderungen eines Zweck- bzw. Systemrationalismus sucht:

Vielleicht daß die Erziehung immer besser werden und daß jede folgende Generation einen Schritt näher thun wird zur Vervollkommenung der Menschheit; denn hinter der Education steht das große Geheimnis der Vollkommenheit der menschlichen Natur [...]. Es ist entzückend sich vorzustellen, daß die menschliche Natur immer besser durch Erziehung werde entwickelt werden, und daß man diese in eine Form bringen kann, die der Menschheit angemessen ist. Dies eröffnet uns den Prospect zu einem künftigen glücklichern Menschengeschlechte (ibid.).

Wenn zumindest in der Idee der Erziehung eine vollständige Entwicklung der Naturanlagen in der Menschengattung möglich ist – nämlich in einer „vielleicht unabsehbaren Reihe von Zeugungen“ (IaG AA 08:19) –, so hegt Kant gleichermaßen begründete Hoffnung, dass auf eine kontinuierliche Verbesserung des Wissens von Erziehung sowie ihrer Möglichkeiten vertraut werden könne.

Erziehung versteht sich als dynamischer und offener Prozess, wobei die jeweils spätere Generation aus dem Wissensschatz der jüngeren ihren Nutzen ziehen kann:

Daher kann die Erziehung auch nur nach und nach einen Schritt vorwärts thun, und nur dadurch, daß eine Generation ihre Erfahrungen und Kenntnisse der folgenden überliefert, diese wieder etwas hinzu thut und es so der folgenden übergibt, kann ein richtiger Begriff von der Erziehungsart entspringen (Päd AA 09:446).

In diesem Zusammenhang soll daran erinnert werden, dass nach Kant der „Mensch [...] nur Mensch werden [kann] durch Erziehung“ und nichts anderes ist, „als was die Erziehung aus ihm macht“ (ibid., 443). Der Mensch bleibt zwar von einem Erziehungsprozess abhängig, um Mensch zu werden, aber zugleich erklingt hier das pädagogische Prinzip der Aufforderung zur Selbsttätigkeit bzw. Selbstbestimmung und -verwirklichung an. Faulheit und Feigheit halten den Menschen davon ab, sich zu bilden. Bildung als Arbeit setzt hingegen Autonomie voraus i. S. der Selbsttätigkeit. Erst durch den Prozess der Entfremdung trennt sich der Geist von sich selber. Der Geist muss sich – hegelianisch argumentiert –, ab- und durcharbeiten, um sich im Vollzug des Sich-Selber-Setzens, Entfremdens und im reflexiven Prozess seiner Vernunftarbeit als moralisches Subjekt hervorzubringen.³

³ Vgl. diesbezüglich den Begriff der Arbeit für den Bildungsprozess in Hegels Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*: „Um zum eigentlichen Wissen zu werden oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es [das sinnliche Bewusstsein] sich durch einen

Wenn der Mensch durch Menschen erzogen wird, die wiederum durch andere Menschen erzogen wurden, wird es möglich, sukzessive an der Verbesserung des Erziehungsgeschäfts in der Gesellschaft zu partizipieren, jedoch erfordert dieses Bedürfnis nach Erziehung, dass ein bestimmter Plan entwickelt werden muss, um einer Erziehung zur Mündigkeit Vorschub zu leisten. Würde Erziehung auf den Bereich der Erfahrung beschränkt werden, dann wäre sie schiere mechanisch-scholastische Bildung: „Alle Erziehungskunst, die bloß mechanisch entspringt, muß sehr viele Fehler und Mängel an sich tragen, weil sie keinen Plan zum Grunde hat“ (ibid., 447). Kant wird sich insofern des uneingelösten Desiderats der Wissenschaftlichkeit der Pädagogik bewusst: Wenn die Erziehung „besser werden soll“, so Kant, „so muß die Pädagogik ein Studium werden, sonst ist nichts von ihr zu hoffen, und ein in der Erziehung Verdorbener erzieht sonst den andern“ (ibid.). M.a.W.: Nur wenn sich durch „judiziöses“ Handeln (cf. Ibid.) Erziehung über ihre eigenen Prinzipien, Bedingungen und Geltungsbereiche Klarheit verschafft, wenn sie Möglichkeiten der Selbstkritik bzw. –prüfung ihres Wissens offenhält, kann sie als orientierte Wissenschaft sowohl ihr theoretisches Feld abstecken als auch ihre spezifisch praktischen Aufgaben näher definieren: „Weil die Entwicklung der Naturanlagen bei dem Menschen nicht von selbst geschieht, so ist alle Erziehung – eine Kunst“ (ibid.). Sie ist deshalb eine Kunst, weil sie in den systematischen Zusammenhang von Prinzipien verortet werden kann, auf die sich erzieherische Praxis über Generationen stützen kann.

Aus dieser Perspektive wird schließlich ersichtlich, dass eine Erziehung zur Freiheit, vom Übergang der Thierheit in Menschheit mittels der *Disziplinierung* (cf. Ibid., 449) über *Kultivierung* durch das Erlernen intellektueller und physischer Fähigkeiten und *Zivilisierung* im rechtlichen Rahmen einer Gemeinschaft durch „Manieren, Artigkeit und ein[er] gewisse[n] Klugheit“ (ibid., 450) zum kategorischen Imperativ der moralischen Autonomie und damit zu den Pflichten gegen sich selber und gegenüber anderen führen soll. Durch die Moralisierung als höchster Zweck der Pädagogik soll der Edukand die „Gesinnung bekommen, daß er nur lauter gute Zwecke erwähle. Gute Zwecke sind diejenigen, die nothwendigerweise von Jedermann gebilligt werden, und die auch zu gleicher Zeit Jedermanns Zwecke sein können“ (ibid.).

Gemäß des aufsteigenden, vierstufigen Ursprungsmodells wäre ein Weg der Erziehung gebnet, der nach der Überwindung der naturwüchsigen Wildheit zur beruflichen Qualifikation des Stadt- bzw. Wirtschaftsbürgers, zum Staatsbürger als Mitglied der Öffentlichkeit und schließlich zur Moralfähigkeit des Weltbürgers

langen Weg hindurchzuarbeiten“ (G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, ¹³2014, S. 31).

führen soll. Zwar ist die weltbürgerliche Gesellschaft eine teleologische Norm bzw. durch den Kategorischen Imperativ und seinem Universalisierungsanspruch der Menschenrechte allseitiges Leitprinzip, jedoch ist die Verwirklichung der Kosmopolis aufgrund nuklearer Bedrohung, Terror und Kriege nicht in Sicht. Zwar hat technischer und wissenschaftlicher Fortschritt dazu beigetragen, dass die Menschheit „zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit“ zivilisiert ist, sie jedoch „schon [für] moralisiert zu halten“ (IaG AA 08:18), ist nach wie vor ein frommer Wunschgedanke. Die Kosmopolis ist „kein Faktum und auch kein zivilisatorisch oder evolutionär hervorgebrachter Zustand“⁴, der einmal erreicht, für immer fortbestehen bleibt. Der bürgerliche Rechtsstaat bzw. seine logische Erweiterung zur kosmopolitischen Rechtsgemeinschaft ist vielmehr ein diskurstheoretisches Projekt, „ein unabschließbarer Prozess des Ausbalancierens von ökonomischen und politischen Zwecksetzungen“, „Prinzip und Vollzug eines dem gesellschaftlichen Allgemeinwillen verpflichteten und einem vernünftigen Konsens zustrebenden öffentlichen Diskurses“.⁵ Dies ist v. a. ein lebensweltlicher Kommunikationszusammenhang von Inhalten und Geltungsansprüchen. Seine Verfahrensrationalität liegt, wie Habermas sich ausdrückt, „in der Gewährleistung eines inklusiven Meinungs- und Willensbildungsprozesses [begründet], worin sich freie und gleiche Bürger darüber verständigen, welche Ziele und Normen im gemeinsamen Interesse aller liegen.“⁶

Die ständig neue Konfrontation mit politisch komplexen und dynamisch globalen Kontingenzen macht es notwendig, dass dieser „Umbruch in Permanenz“ (Reitemeyer) der moralisch-praktischen Vernunft unterzogen und von ihr beurteilt wird. Letztere muss sich ständig selber überprüfen, orientieren und in Stellung bringen. Die Kosmopolis ist sozusagen die *agora*, das Sprachrohr einer kritischen und mündigen Öffentlichkeit, in dessen Verlauf notwendigerweise auch Verstöße gegen geltendes Recht verbalisiert werden bzw. Widerspruch auslösen müssen. Der bürgerliche Rechtsstaat, der Rechtsgleichheit und Chancengleichheit, zuverlässigen Schutz für Leben und Eigentum sowie öffentlichen Diskurs garantiert, realisiert sich infolgedessen nur *international*, aber bildet im Zuge seiner rechtsstaatlichen Ausgestaltung als moderner multikultureller und –religiöser Nationalstaat zugleich die Kosmopolis *im Kleinen* ab.⁷

⁴ U. Reitemeyer: Stadtbürger – Staatsbürger – Weltbürger. Zur Krise des bürgerlichen Rechtsstaats in postdemokratischen Gesellschaften. In: S. Kluge/I. Lohmann (Hgg.): Jahrbuch für Pädagogik 2012. Schöne neue Leitbilder. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012, S. 59-71, hier S. 59.

⁵ Ibid.

⁶ J. Habermas: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 329.

⁷ Diesbezüglich spricht die Soziologie vom Phänomen der *Glokalisierung*, womit die Verschränkung

Während rechtsstaatliche Verhältnisse in einigen Teilen der Welt darauf hoffen lassen, dass Moralität für die Menschheit auch realisierbar sein kann, beinhaltet Kants Forderung an die Menschen, ihre Fähigkeiten „einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln“ (ibid.), hingegen keine Aufforderung zur Bildungspflicht.

„Die Gutartigkeit seines Willens [des Menschen] sollten gänzlich sein eigen Werk sein“ (ibid., 19), d. h. der Mensch muss sich selber der Vernunft vergewissern bzw. sich gleichzeitig fragen, ob er das moralische Gesetz als unbedingte und handlungsweisende Maxime anerkennen möchte. Insofern entziehen sich moralische Bildung und Mitverantwortung pädagogischen Operationalisierungen; sie können ebenso wenig belehrend gelehrt werden. Im Sinne einer aufgeklärten Lebensführung als nie abzuschließende Aufgabe, soll der Mensch „seine Anlagen zum Guten erst entwickeln; [...] es sind bloße Anlagen und ohne den Unterschied zur Moralität, sich selbst besser machen, sich selbst motivieren, und, wenn er böse ist, Moralität bei sich hervorbringen, das soll der Mensch“ (Päd AA 09:446). Der Wahlspruch des *Sapere aude*, des Mutes, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen (cf. Aufk AA 08:35), ist ein flammendes Plädoyer dafür, sein Leben moralisch autonom zu führen, bzw. ein Entschluss, überliefertes Wissen im stetigen mündigen Gebrauch der Freiheit auf seine moralisch-praktische *Sinnwahrheit*⁸ hin zu befragen. Allerdings dämmert bei diesem Vorsatz die Bedrohung eines ethischen Realitivismus, des Selbstbetruges herauf, etwa dann, wenn Bildung im Sinne der Halbbildung nur in Gestalt eines technokratischen Experten- und Faktenwissens lukrativ erscheint oder wenn sie als Mittel kapitalistischer Geschäftsanliegen und der Behauptung in der Konkurrenz fruchtbar gemacht wird. Wenn es darüber hinaus nur noch um einen standardisierten Wissenskanon geht, der memoriert, befolgt und gelernt werden soll, dann verliert Bildung die Verbindung zur Gesellschaft, mithin ihre

bzw. das Aufeinandergewiesensein von lokal und global gemeint ist. Damit verbunden sind lokal wirkende Aktionen und Antworten auf Globalisierungsprozesse. Die kosmopolitische Stadt etwa strebt im Machtkampf der *global players* nach einer eigenen lokalen Spezifik und Identität, um sich in der globalen Moderne samt ihren Verschmelzungs- und Vereinheitlichungsprozessen als autonome und autochthone Einheit zu behaupten. Zygmunt Bauman beschreibt den Begriff der *Glokalisierung* folgendermaßen: „Integration und Fragmentierung, Globalisierung und Territorialisierung sind jeweils sich ergänzende Prozesse; oder genauer: zwei Seiten desselben Prozesses und zwar der weltweiten Umverteilung von Souveränität, Macht und Handlungsfreiheit. Aus diesem Grund ist es [...] sinnvoll, von *Glokalisierung* statt von ‚Globalisierung‘ zu sprechen, von einem Prozeß innerhalb dessen die Gleichzeitigkeit und das Ineinander von Synthesis und Auflösung, Integration und Dekomposition alles andere als zufällig und erst recht nicht korrigierbar sind“ (Z. Bauman: *Glokalisierung oder Was für die einen Globalisierung ist, ist für die anderen Lokalisierung*. In: *Das Argument*. Jg. 38. H. 5/6 [=H. 217]. Hamburg: Argument, 1996, S. 653-664, hier S. 658).

⁸ Cf. F. Kaulbach: *Philosophie des Perspektivismus*. Band 1. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.

Ausrichtung auf humanitäre Praxis im Sinne eines Zustandes der „Menschheit ohne Status und Übervorteilung“.⁹ Übrig bleiben würden lediglich – in Adornos Worten – die „warenhafte verdinglichten Sachgehalte von Bildung auf Kosten ihres Wahrheitsgehalts und ihrer lebendigen Beziehung zu lebendigen Subjekten“.¹⁰ Wenn sich Bildung nicht „in die Praxis der als gesellschaftlich nützlichen Arbeit honorierten partikularen Zwecke verstrick[en]“¹¹ darf, sondern am Versprechen von Freiheit und der Humanisierung der Verhältnisse festhalten möchte, so ginge es beispielsweise nicht nur darum, globalen Terror voreilig als etw. Gegebenes hinzunehmen, ihn also in seine vorgefertigten Schemata und Vorurteile einzupassen, sondern es ginge um die problemorientierte und bildende Auseinandersetzung, aus welchen Gründen er existiert und welche Maßnahmen ergriffen werden müssten, um ihn abzuwenden, denn, so mahnt Adorno: „Das Halbverstandene und Halberfahrene ist nicht die Vorstufe der Bildung, sondern ihr Todfeind“.¹²

Während im Sinne moralischen Handelns ein eigenständig gefälltes Urteil steht, wo Erfahrungen und Übung bestenfalls zu einem kritischen Bewusstsein führen, nämlich in der Art und Weise, dass meine Maximen mit dem allgemeinen Menschheitswillen, globalen Terror einzudämmen, in Einklang gebracht werden, charakterisiert den Halbgebildeten hingegen zusammenhangsloses Wissen, unverbundene Informationen, nichts tiefer Eindringendes, nur Austauschbares, was nachahmenswert erscheint. In seiner Unwissenheit verwechselt er erworbene Informationen mit Bildung, fühlt sich aber gerade in seiner unkritischen Nüchternheit aufgeklärt und allwissend. Getreu dem Motto: „Alles ist, wie es ist, weil es so ist – und ich weiß das!“, verliert er durch seinen absoluten Glauben an die Wahrheit der Sache, also durch seine Empfänglichkeit für ideologisches Gedankengut, nicht nur seine Diskussionsfähigkeit, sondern gibt auch seine Bildungsbiographie auf, die nicht mehr in Richtung der Verbesserung humanitärer Praxis fortwirkt, sondern eher einem „Rückfall in die Barbarei“ gleichkommt.

Einer kritischen Theorie von Bildung ginge es also v.a. darum, reale Mitgestaltungskompetenz zu vermitteln und weniger, ihrem Selbstverständnis zufolge, eine an einfachen Tatsachenfeststellungen orientierte Wissenschaft zu sein, die sich ausschließlich der Form des Frontalunterrichts bedient. Eine reine Vermittlung deklarativen Faktenwissens ist nicht nur in seiner Zeit stehend und bedingt, sondern schnell veraltet und überkommen. Das Ziel erzieherischer Bemühungen wäre vielmehr, dem Edukanden aufzuzeigen, wie er selbsttätig

⁹ T. W. Adorno: Theorie der Halbbildung. Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, ²1980, S. 97.

¹⁰ Ibid., S. 103.

¹¹ Ibid., S. 97.

¹² Ibid., S. 111.

Wissen erwerben kann. Nur in dieser Hinsicht wäre es möglich, dass sich beim Zögling ein „Denken in Konstellationen“ anbahnt, wie Adorno es einst formulierte, was bedeutet, dass Phänomene durch wechselnde Beschreibungen in ihrer multiperspektivischen Vernetzung betrachtet werden¹³. Begriffe sind stets Teil ihres gesellschaftlichen Gesamtkontexts und in ihrem geschichtlichen Werden zu verstehen, um letztlich keinem Identitätsdenken zu verfallen, sondern um insbesondere „die Nichtverstehbarkeit [der Gesellschaft] zu verstehen, die den Menschen gegenüber zur Undurchsichtigkeit verselbständigten Verhältnisse aus Verhältnissen zwischen den Menschen abzuleiten“¹⁴ versucht.

Soll die „Anlage zu einem Erziehungsplane [...] kosmopolitisch gemacht werden“ (Päd AA 09:448) – wie es in Kants Vorrede zur Pädagogik steht –, so erfordert dies, dass auch Schüler_innen im bildenden Unterricht auf ihre Verantwortung vorbereitet werden müssen, damit im Sinne eines *sensus communis* die eigene „Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten“ (KU AA 05:293). Handeln und Urteilen sind insofern keine isolierten, lokalen Angelegenheiten, sondern sind mit Konsequenzen verbunden, die sich auf den gesamten Globus auswirken.

Abgerückt werden muss vom „moralische[n] Egoist, welcher alle Zwecke auf sich selbst einschränkt, der keinen Nutzen worin sieht, als in dem, was ihm nützt“ (Anth AA 07:130). Eine kosmopolitische Bildung im Unterricht kann – so die These –, nur in einem handlungsentlastenden Kommunikationszusammenhang stattfinden, in einem freien, nicht vermacheten öffentlichen Diskurs, dessen Ansatz ein dialogisch-diskursiver wäre.

Gerade das „Medium der Sprache“ offenbart nach Habermas zwar eine „schwache, transitorische Einheit der Vernunft“, allerdings verfällt sie „nicht

¹³ Kants Aussage, das man nicht Philosophie wohl aber das Philosophieren lernen könne, ist im Grunde genommen eng verwoben mit der Konstellationsforschung, in dessen philosophiegeschichtlichem Zentrum gerade nicht abfragbare Wissensbestände in Form schematisierter Übersichten stehen, sondern das dichte Geflecht „wechselseitig aufeinander einwirkender Personen, Ideen, Theorien, Probleme oder Dokumente, in der Weise, daß nur die Analyse dieses Zusammenhangs, nicht aber seiner isolierten Bestandteile, ein Verstehen der philosophischen Leistung und Entwicklung der Personen, Ideen und Theorien möglich macht“ (M. Mulsow: Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung. In: Ders./M. Stamm (Hgg.): Konstellationsforschung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, S. 74-101, hier S. 74). Ausgehend von dieser Methode, die auf frühere Arbeiten Dieter Henrichs zurückgeht, soll das Zusammenwirken unterschiedlicher Denker in einem gemeinsamen „Denkraum“ näher erforscht werden. Eingedenk dieser Prämisse dürften Lerner beispielsweise im Philosophieunterricht nicht im Zuge der Wissenvermittlung uniformiert werden, indem ihnen feststehende Resultate oder Begriffsdefinitionen andemonstriert werden.

¹⁴ T. W. Adorno: Gesellschaft (I). Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, ²1980, S. 12.

dem idealistischen Bann einer übers Besondere und Einzelne triumphierende Allgemeinheit [...]“¹⁵ Wenn sich gültige Wahrheiten der Vernunft nur noch als unendlicher kommunikativer–intersubjektiver Prozess begreifen lassen – denn das Diskursverfahren ist ja durch die argumentative Suche nach nachvollziehbaren und somit für alle Diskursteilnehmer tragbaren Konsensen geprägt – dann setzt kommunikative Vernunft selber auf die Unterstellung einer Unbedingtheit, die sich permanent als versuchsweise und fallibel entpuppt. So konzidiert Habermas ganz richtig, dass diese Unbedingtheit „kein Absolutes“ sei, sondern „allenfalls ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes“.¹⁶ Zwar ist kommunikative Vernunft auf einer „schwankende[n] Schale“ beheimatet, jedoch versinkt sie „nicht im Meer der Kontingenzen, auch wenn das Erzitern auf hoher See der einzige Modus ist, in der sie Kontingenzen >bewältigt<“.¹⁷

Bei Kant wird die Bedingung des Verstehens der Wirklichkeit durch die transzendente Einheit des Selbstbewusstseins – auch *transzendente Apperzeption* genannt – eines vorgeschalteten *Ich denke* ermöglicht, die alle Vorstellungen, alles Denken begleiten muss. Würde auf die Annahme eines subjektiven *Ich denke* als Bedingung der Möglichkeit von Objektivität verzichtet werden, so „würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, was eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich oder wenigstens für mich nichts sein“ (KrV AA 03:108). Habermas hingegen sieht diese Möglichkeitsbedingung – wie erwähnt – im kommunikativen Verständigungsprozess der Subjekte inmitten der Lebenswelt begründet. Das begünstigende *a priori* ist bei Habermas in den Bedingungen der empirischen Realität der Sprechakte, in den apriorischen Möglichkeiten gegenseitigen Verstehens angelegt. Das kantische, substantielle *Ich denke selbst*, das auf dem *Faktum der Vernunft* verwurzelt ist, wird bei ihm quasi verflüssigt und durch

¹⁵ J. Habermas: Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, S. 153-187, hier S. 155.

¹⁶ Ibid., S. 184.

¹⁷ Ibid., S. 185. Kommunikative Vernunft ist in der unmittelbaren geschichtlichen Lebenspraxis verortet, zieht sich also nicht selbstgenügsam in eine ästhetisierte Geisteskultur des Spontanen zurück, um sich in der Folge allmählich von den Anliegen menschlicher Angelegenheiten zu entfernen. Ihr Wirkungspotential oszilliert zwischen lebensweltlichen Kontingenzerfahrungen und ihrer Anwartschaft auf Unbedingtheit: „Die kommunikative Vernunft ist weder wie die Spontaneität einer weltkonstituierenden, aber selbst weltlosen Subjektivität körperlos, noch beugt sie die für die absolute Selbstvermittlung eines historisierten Geistes in Anspruch genommene unter eine sich kreisförmig schließende Teleologie. Das transzendente Gefälle zwischen intelligibler und erscheinender Welt muß nicht mehr natur- und geschichtsphilosophisch überwunden werden; es mildert sich vielmehr zu einer in die Lebenswelt der kommunikativ Handelnden selbst eingewanderten Spannung zwischen der Unbedingtheit der kontextsprengenden, transzendierenden Geltungsansprüche einerseits und andererseits der Faktizität der kontextabhängigen und handlungsrelevanten Ja-/Nein-Stellungnahmen, die vor Ort soziale Tatsachen schaffen“ (ibid., S. 182).

die kommunikative Gemeinschaft von Gesprächspartnern ersetzt, wobei „die Verstehens-Kategorien [...] als von der menschlichen Spezies entwickelte Kompetenzen zur Schaffung symbolischer Produkte interpretiert [werden]“.¹⁸

„Ich werde die These entwickeln“, so Habermas, „daß jeder kommunikativ Handelnde im Vollzug einer beliebigen Sprechhandlung universale Geltungsansprüche erheben und ihre Einlösbarkeit unterstellen muß. Sofern er überhaupt an einem Verständigungsprozeß teilnehmen will, kann er nicht umhin, [...] diese universalen Ansprüche zu erheben: – sich verständlich *auszudrücken*, – *etwas* zu verstehen zu geben, – *sich* dabei verständlich machen, – und sich *miteinander* zu verständigen“.¹⁹ Es geht also um einen öffentlichen Kommunikationsraum bzw. um ein „Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen“.²⁰ Gemäß der Diskursethik „darf eine Norm nur dann Geltung beanspruchen, wenn alle von ihr möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses Einverständnis darüber erzielen (bzw. erzielen würden), daß diese Norm gilt“.²¹ Bedingung hierfür ist, dass die Überführungen von privater und öffentlicher Sphäre aufrecht erhalten bleiben müssen. Die eigenen Privatinteressen dürfen sich nicht gegenüber dem öffentlichen Raum absolut setzen, indem sie – monologisch verzerrt – als allgemein ausgegeben werden, d.h. „die Beschreibung, unter der jeder seine Interessen wahrnimmt, [muss] auch der Kritik durch andere zugänglich bleiben“.²²

Ebensowenig darf sich der öffentliche Raum gegenüber privaten Standpunkten abriegeln. Soll die Öffentlichkeit „ihre Impulse aus der privaten Verarbeitung lebensgeschichtlich resonierender gesellschaftlichen Problemlagen“²³ beziehen, so handelt es sich ins Besondere um ein wechselseitiges Vermittlungsverhältnis für das Aushandeln privater und öffentlicher Anliegen. Nur in dieser Hinsicht kann eine anschlussfähige Kommunikation zwischen privater und öffentlicher Sphäre sichergestellt werden, und dies umso erfolgsversprechender, je mehr zukünftige Staatsbürger gelernt haben, ihr Einzelinteresse adäquat zum Ausdruck zu bringen, um es daraufhin in Bezug zum Allgemeinwillen zu setzen.

¹⁸ E. H. Mühl: Moderne, Ausbildung und Emanzipation in der Sicht von Habermas. In: H. Eidam/F. Hermenau (Hgg.): Praktische Philosophie und Pädagogik. Kasseler Philosophische Schriften 37. Kassel: Kassel University Press, 2003, S. 96-120, hier S. 97.

¹⁹ J. Habermas: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 354.

²⁰ J. Habermas: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 436.

²¹ J. Habermas: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 76.

²² Ibid., S. 78.

²³ J. Habermas: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 435.

Werden durch diese kommunikative Rationalität Problemlagen aufgegriffen und bearbeitet, ja gegenseitige Wissensvermittlung realisiert, so wird neben dem gleichwertigen Austausch von Meinungen sowohl das gesamtgesellschaftliche Anliegen erfahrbar und vorstellbar, als auch emanzipatorische Erziehungs- und Bildungsprozesse in Gang gesetzt. Eldon Henrique Mühl gelangt zu einer ähnlichen Beurteilung:

Die kommunikative Kompetenz der Subjekte in Interaktionen [...] läßt den Schluß zu, daß die Menschheit ihren Weg der Befreiung durch Vervollkommnung ihres Willens in einem kollektiven Lernprozeß fortsetzen kann. Die Entwicklung des kommunikativen Potentials ist somit immer mit einer politisch-pädagogischen Dimension verbunden. Daraus ergibt sich, daß das Subjekt nicht nur fähig ist, rational durch Argumente sein Handeln und Denken zu begründen, sondern auch für seine Taten die Verantwortung zu übernehmen.²⁴

Insofern dieser Lern- und Bildungsprozess potentiell „Betroffener“ an das prozedurale Zustandekommen demokratischer Willensbildung gebunden ist, hängt die Befähigung zur Teilnahme am öffentlichen Diskurs davon ab, ob Bildungseinrichtungen sich auch als eine pädagogische kommunikative Institution verstehen. Dies impliziert im Vorfeld eine Veränderung der öffentlichen Kommunikationsstruktur bzw. einen erweiterten Zugang, damit sich aus der „noch nicht öffentlichen nur subjektiv zu verantwortenden Privatsphäre [...] das potentielle Publikum der politischen Öffentlichkeit“²⁵ bilden kann. Öffentlich allgemeinbildender Unterricht kann dazu beisteuern, dass etwa eine globale Dimension der leitenden Anliegen menschlichen Denkens und Handelns mit dem subjektiven Erkenntnis- und Praxishorizont im Diskurs thematisiert und reflektiert werden.²⁶

Für eine politische Bildung, die ihrer Eigenbewertung nach mehr sein will als Institutionenlehre und -therapie – i.S. „nationalstaatlichen Containerdenkens“ (Beck) – oder formale Staatsbürgerkunde, sollten für die Prinzipien von Mündigkeit und einer kosmopolitischen Bildung *allgemeine* Bedingungen und Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft unbedingt mitberücksichtigt werden, damit das Projekt humaner Praxis nicht obsolet erscheint.

²⁴ E. H. Mühl: Moderne, Ausbildung und Emanzipation in der Sicht von Habermas. In: H. Eidam/F. Hermenau (Hgg.): Praktische Philosophie und Pädagogik. Kasseler Philosophische Schriften 37. Kassel: Kassel University Press, 2003, S. 96-120, hier S. 117 f.

²⁵ U. Reitemeyer: Bildung und Arbeit zwischen Aufklärung und nachmetaphysischer Moderne. Systematische Pädagogik. Band 3. Würzburg: Ergon, 2001, S. 57.

²⁶ Cf. Ibid., S. 55 ff.

Hinsichtlich der Funktion der Öffentlichkeit in der bürgerlichen Rechtsgesellschaft, stellt Kant politische Praxis auf das Fundament der praktischen Vernunft – d.h., dass nur wenn die Menschen ihre Meinung kritisch äußern von ihrer „Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch [...] machen“ (Aufk AA 08:36), kann ein herrschaftsfreier, aufgeklärter Diskurs der Vernunft entstehen, in dessen Verlauf mündige und eigenverantwortliche Staatsbürger Normen hinterfragen sowie Regeln der Selbstbestimmung kritisch aushandeln und damit idealiter das *Recht*, den Allgemeinwillen, zu Tage befördern.²⁷ Mündigkeit heißt, auf sein eigenes geistiges Potential zu vertrauen und „mit eigenen Füßen auf dem Boden der Erfahrung, wenngleich noch wackelnd“ (Anth AA 07:229), entsprechend zu handeln, notfalls gegen jedwede Autorität von intellektuellen Vormündern, um „aus dem Lande des Vorurtheils und des Irrthums in das Gebiet der aufgeklärten Vernunft und der Wissenschaften [zu] übergehen [...]“ (Vorl 1765-1766 AA 02:310). Aufklärung ist „Beruf jedes Menschen selbst zu denken“ (Aufk AA 08:36). In seiner Schrift *Was heißt: sich im Denken orientieren* (1786) exemplifiziert Kant sein Mündigkeitsverständnis wie folgt:

Selbstdenken heißt den obersten Probestein der Wahrheit in sich selbst (d.i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung. [...] Sich seiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauchs zu machen (WDO AA 08:146).

²⁷ Diesbezüglich rekurriert Kants politische Philosophie bzw. seine transzendente Formel des öffentlichen Rechts im Wesentlichen auf Rousseaus Ausführungen der *volonté générale*, des Allgemeinwillens, als *das* konstitutive Prinzip der bürgerlichen Rechtsgesellschaft. Das Prinzip der Publizität ist insofern unabdingbar für die Friedenssicherung, denn indem sich qua Gesetz der allgemeine Wille mit dem öffentlichen Anliegen vereinigt, also seine rechtliche Bindung und sein handlungsweisendes Postulat öffentlich äußert, wird die Legitimität von Rechtsansprüchen gegenüber anderen Menschen (und Staaten) eindeutig verifizierbar. Dementsprechend ließe sich das Publizitätsprinzip als kategorischer Imperativ umformulieren, das, von jeglicher Empirie befreit, eine transzendente Formel darstellt, die sowohl für Menschen als auch für Politiker bei ihren Handlungen *absolut* gilt. Jener Rechtsanspruch muss – wie Kant sich ausdrückt – die Form der Publizität der *Möglichkeit* nach in sich enthalten, „weil ohne jene es keine Gerechtigkeit (die nur als öffentlich kundbar gedacht werden kann), mithin auch kein Recht, das nur von ihr ertheilt wird, geben würde“ (EF AA 08:381). Demnach erscheint es logisch nachvollziehbar, dass die Maxime, einen schwächeren Staat aus Opportunitätsgründen zu annektieren, dem Prinzip der Publizität diametral entgegenstünde. (Vgl. hierzu ebenso die Ausführungen von E. Cassirer: *Über Rousseau*. Hrsg. und mit einem Nachwort von G. Kreis. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012, S. 113-122; sowie U. Reitemeyer: *Perfektibilität gegen Perfektion. Rousseaus Theorie gesellschaftlicher Praxis*. Münster: LIT, 2013, S. 175 f.).

Jedoch fokussiert Kant weniger den Prozess eigener Selbstaufklärung als vielmehr wechselseitige Aufklärung, d.h. der öffentliche Diskursteilnehmer ist immer „Glied eines ganzen gemeinen Wesens“ (Aufk AA 08:37), das sich als moralisches Subjekt der „Weltbürgergesellschaft“ (ibid.) stets mitreflektiert, um durch gegenseitige Beratschlagungen Sorge und Verantwortung für diejenigen Angelegenheiten zu tragen, die in der Gegenwart und Zukunft für die Weltgemeinschaft von Bedeutung sind.²⁸

Erziehung und bildender Unterricht sollte Aufklärung als offenes Projekt, als reflexive Einstellung und Haltung dem Leben gegenüber, ansehen: Also weniger als inhaltlich fest ausgearbeitetes Vorgehen. Habermas' Anliegen, dem Herstellen rationaler Kommunikation, sollte konstruktiv von der *paideia* aufgenommen werden, um einer politisch-pädagogischen Dimension, der Vermittlung von Individuum und Gemeinschaft, beizukommen.

Demzufolge müsste der Zögling lernen, Ansprüche, die ihm bestimmte Einstellungen abverlangen und Handlungen von ihm fordern, auf ihre Begründungen hin zu prüfen. Dies müsste über praktisch geführte Diskurse bewerkstelligt werden, in dessen Verlauf Anliegen geäußert, begründet, anderen gegenübergestellt und die jeweils dahinterliegenden Forderungen einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Hiermit verbunden ist das normative Ansinnen, Bildung als kommunikative Selbstwerdung zu betrachten, die der Edukand nicht aus sich selber, als Träger und Gestalter von Bildung und ihren Prozessen, herbeiführen kann, sondern nur im *dialogischen* Sprechen. Findet das Verfahren des öffentlichen prozeduralen Diskurses verbindliche Verortung in unterrichtspraktischen Curricula, dann schließt dies mit ein, dass alle potentiell Betroffenen – also Schüler_innen – bei der argumentativ-begründeten Suche nach für alle Betroffenen tragbaren Konsensen eingebunden werden müssen:

²⁸ Vgl. ebenso folgende Passage aus der Aufklärungsschrift, die neben dem privaten Gebrauch der Vernunft in der Rolle eines Berufspolitikers oder bürgerlichen Amtsträgers, vor allem die Haltung des Gelehrten näher beleuchtet, der sich mit seinen Schriften an das Publikum der Leserwelt, d.i. die Öffentlichkeit, richtet und sich seiner Vernunft bedient: „[...] [A]ls Gelehrter, der [...] zum [...] Publicum, nämlich der Welt, spricht, [...] im öffentlichen Gebrauch seiner Vernunft [...] genießt [...] uneingeschränkte [...] Freiheit sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen“ (Aufk AA 08:38). Durch die Publikation seiner Schriften kann er – so Kant hoffnungsvoll – einen Reflexionsprozess anstoßen; ja er gehorcht seiner *Pflicht*, einen Weg zur Aufklärung zu ebnen, und zwar nicht nur für sich selber, sondern vielmehr im Bewusstsein eines generationen- und epochenübergreifenden, geistigen und intellektuellen Projekts, welches die Menschenrechte in ihr Recht setzt: „Ein Mensch kann zwar für seine Person und auch alsdann nur auf einige Zeit in dem, was ihm zu wissen obliegt, die Aufklärung aufschieben; aber auf sie Verzicht zu thun, es sei für seine Person, mehr aber noch für die Nachkommenschaft, heißt die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten“ (ibid., 39).

„Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten.“²⁹ Ferner müssen Bildungsangebote entsprechende Anstöße geben, dass die heranwachsende Generation jene Fähigkeiten zur Problemlösung und Mitgestaltungskompetenz erlernen, um überhaupt als gleichrangige Gesprächspartner am Diskurs partizipieren zu können. *Paideia* als Wissenschaft müsste die bildungstheoretische und zugleich -praktische Frage stellen, nach *welchen Regeln* ein handlungs- und vorurteilsfreier Diskurs im bildenden Unterricht gestaltet sein müsste. Damit geht zweitens die vertiefende Auseinandersetzung mit der dialogisch-diskursiven Schüler_in -Lehrer_in Beziehung einher.

Die gegenseitige Anerkennung von Geltungsansprüchen ist von Bedingungen und Regeln abhängig, unter denen sich ihre Einlösung diskursiv vollzieht. Die Voraussetzung einer idealen Sprechsituation „hängt von der Fähigkeit des einzelnen Individuums ab, die sprachlichen Regeln angemessen anzuwenden, nämlich die Klarheit der Bedeutung, die Aufrichtigkeit des Handelns und die Ernsthaftigkeit der Tat.“³⁰

Die Regeln für den Diskurs stellen sicher, dass jedes sprechende und handelnde Individuum das Recht hat, am Diskurs zu partizipieren, seine Anliegen, Wünsche und Haltung zu verbalisieren sowie jeden Gedanken einzubringen oder zu hinterfragen.

Des Weiteren darf niemandem das Recht zur Partizipation und Manifestation am Diskurs verwehrt bleiben. Jedes argumentierende Subjekt sollte die gleiche Chance bekommen, die Begründungen seines Denkens und Handelns vorzubringen. Jedem stehen die gleichen Rechte zur Beteiligung an der Diskussion zu.³¹

Nach Habermas liegen die Voraussetzungen eines prozeduralen Verständnisses von Wahrheit in „der Gleichverteilung der Kommunikationsrechte“, „der Gewaltlosigkeit einer Situation“, „der Öffentlichkeit und vollständigen Inklusion aller Betroffenen“ sowie „der Aufrichtigkeit der Äußerungen aller Beteiligten“³² begründet.

²⁹ J. Habermas: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 138.

³⁰ E. H. Mühl: Moderne, Ausbildung und Emanzipation in der Sicht von Habermas. In: H. Eidam/F. Hermenau (Hgg.): Praktische Philosophie und Pädagogik. Kasseler Philosophische Schriften 37. Kassel: Kassel University Press, 2003, S. 96-120, hier S. 107.

³¹ Cf. J. Habermas: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 177 f.

³² J. Habermas: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 49.

Es handelt sich insofern um einen Konsens, dessen Erreichen weder planbar ist noch zu einem bestimmten Zeitpunkt vorliegen muss.³³ Die Wahrheit kann sich gerade „nicht an >>schlagenden Evidenzen<<, sondern nur an rechtfertigenden, wenn auch niemals definitiv >>zwingenden<< Gründen bemessen.“³⁴ Nichtsdestotrotz muss der Diskurs angestrebt werden, damit jeder „nur den zwanglosen Zwang des besseren Arguments zum Zuge kommen läßt.“³⁵

Ebenso stellt sich das Verhältnis von Schüler_in und Lehrer_in hierbei – wie Buber schon anmerkte – als ein „rein dialogisches“³⁶ dar; der Zögling kann in der erzieherischen Interaktion nur in einer „Umfassung“ wahrgenommen und angesprochen werden. Sollen die schöpferischen Anlagen des Edukanden vor *Verbildung* geschützt werden, d.h. soll der *freie Wille* als natürliche Bestimmtheit des Menschen anerkannt werden – denn nur wenn dieser vorausgesetzt wird, kann er Erziehungsziel sein – dann ist der/die Lehrer_in dazu aufgefordert, den Lernenden in seiner „Potentialität und [...] Aktualität [zu] meinen, genauer, er muss ihn nicht als eine bloße Summe von Eigenschaften, Strebungen und Hemmungen kennen, er muss ihn [vielmehr] in seiner Ganzheit bejahen.“³⁷ „Umfassung“ wird von Buber auch als „Erfahrung der Gegenseite“³⁸, „volle Gegenwärtigung“³⁹ als „Erweiterung der eigenen Konkretheit, Erfüllung der gelebten Situation, vollkommene Präsenz der Wirklichkeit, an der man teilhat“⁴⁰, umschrieben. Der/die Lehrer_in muss des Anderen, des Schülers, innwerden, sofern „>>Anerkennung>> des So-Seins des Gesprächspartners“⁴¹ stattfinden soll.

³³ Cf. J. Habermas: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 180.

³⁴ J. Habermas: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004, S. 49.

³⁵ Ibid. Entsprechend gehört es, konkludiert Habermas, „zu den Argumentationsvoraussetzungen, daß wir im Vollzug der Sprechakte kontrafaktisch so tun, als sei die ideale Sprechsituation nicht bloß fiktiv, sondern wirklich [...]. Das normative Fundament sprachlicher Verständigung ist mithin beides: antizipiert, aber als antizipierte Grundlage auch wirksam“ (J. Habermas: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 181).

³⁶ M. Buber: Reden über Erziehung. Rede über das Erzieherische. Bildung und Weltanschauung. Über Charaktererziehung. Heidelberg: Lambert Schneider, 1986, S. 40.

³⁷ M. Buber: Das dialogische Prinzip. Ich und Du. Zwiesprache. Die Frage an den Einzelnen. Elemente des Zwischenmenschlichen. Zur Geschichte des dialogischen Prinzips. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Lambert Schneider, ¹¹2009, S. 131.

³⁸ M. Buber: Reden über Erziehung. Rede über das Erzieherische. Bildung und Weltanschauung. Über Charaktererziehung. Heidelberg: Lambert Schneider, 1986, S. 36.

³⁹ Ibid., S. 37.

⁴⁰ Ibid., S. 38.

⁴¹ Ibid., S. 39.

Dialog und Diskurs bedeuten insofern, sich in wechselseitiger verantwortungsvoller Bewusstheit anerkennend, zuwendend, wahrnehmend und verantwortend, der Pluralität in ihren Sinnbezügen zu stellen. Wahrheiten dürfen niemals als feststehendes, nur abrufbares Wissen rein technisch bzw. „von der Notdurft der sachlichen Verständigung“⁴² vermittelt werden, weil die Antwort des Lerners dabei gewaltvoll übergangen werden würde und er von der gemeinschaftlich-diskursiven Erarbeitung von Sinn ausgeschlossen wäre. Dann handelte es sich nur noch um einen „dialogisch verkleidete[n] Monolog, wobei man sich des Aufeinanderangewiesenseins entrückt dünk[t]“⁴³ und nicht um ein Gespräch unter gleichrangig Nichtwissenden.

Welche *Inhalte* kämen – neben den Diskurskompetenzen – nun für Diskurse in Betracht, die die Bedingungen für ein wertorientiertes globales Handeln abstecken?

Wenn am Ende des 20. Jahrhunderts“, so Dietrich Benner und Friedhelm Brügggen, „die unbestimmte Lernfähigkeit des Menschen, die Pluralität der Lebensformen und die unverzichtbare Öffentlichkeit der Diskurse an die Stelle einseitiger Kategorialisierungen treten, dann betrifft das in zentraler Weise nicht zuletzt das wissenschaftliche Selbstverständnis der Erziehungswissenschaft.“⁴⁴

Dies bedeutet für die Erziehungswissenschaftler Benner und Brügggen, dass bildungstheoretisch relevante Perspektiven dafür einstehen müssen,

die Rationalitätsstruktur neuzeitlichen und modernen Denkens durch Berücksichtigung der leiblich-endlichen Verfasstheit des Menschen und der ästhetisch-sinnlichen Qualitäten seines Weltverhältnisses zu erweitern und Tendenzen zur Monopolisierung einzelner Rationalitätsstrukturen und Praxisbereiche durch nicht-hierarchisierende Verständigungs- und Beratungsformen entgegenzuwirken.⁴⁵

⁴² M. Buber: Das dialogische Prinzip. Ich und Du. Zwiesprache. Die Frage an den Einzelnen. Elemente des Zwischenmenschlichen. Zur Geschichte des dialogischen Prinzips. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Lambert Schneider, 112009, S. 166.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ D. Benner/F. Brügggen: Theorien der Erziehungswissenschaft im 20. Jahrhundert. Entwicklungsprobleme – Paradigmen – Aussichten. In: D. Benner/H.-E. Tenorth (Hgg.): Zeitschrift für Pädagogik. 42. Beiheft. Bildungsprozesse und Erziehungsverhältnisse im 20. Jahrhundert. Praktische Entwicklungen und Formen der Reflexion im historischen Kontext. Basel/Weinheim: Beltz, 2000, S. 240-264, hier S. 242.

⁴⁵ D. Benner/F. Brügggen: Bildsamkeit/Bildung. In: D. Benner/J. Oelkers (Hgg.): Historisches Wörterbuch der Pädagogik. Basel/Weinheim: Beltz, 2004, S. 174-215, hier S. 213.

Bildungstheoretische Diskussionen müssen, in Anlehnung an obiges Zitat, selber den Diskurs für verschiedene Sichtweisen und Thematisierungen offenhalten. D.h.: Wissenschaftliche Praxis darf sich hierbei nicht auf einen Standpunkt beschränken oder gar diesen dogmatisch verabsolutieren bzw. sich gegenüber anderen Forschungspositionen verweigern.

Als eine Antwort auf mögliche „neuere bildungstheoretische Reflexionen“⁴⁶ ist Wolfgang Klafki Verständnis von Allgemeinbildung zu verstehen, dessen Ansatz am aufklärerischen Gedanken des Menschen im Sinne der „Befähigung zu vernünftiger Selbstbestimmung“⁴⁷ festhält sowie die „Subjektentwicklung im Medium objektiv-allgemeiner Inhaltlichkeit“⁴⁸ thematisiert, wobei die „moralische[n], kognitive[n], „ästhetische[n] und praktische[n] Dimensionen“⁴⁹ nicht vernachlässigt werden. Die Beziehung von „Individualität“ und Gemeinschaftlichkeit im klassischen Bildungsbegriff⁵⁰ wird bei Klafki so interpretiert, als dass jeder verantwortungsvoll in die politischen und gesellschaftlichen Prozesse eingreifen soll:

Bildung muss m.E. als selbsttätig erarbeiteter und personal verantworteter Zusammenhang dreier Grundfähigkeiten verstanden werden:

- als Fähigkeit zur Selbstbestimmung jedes einzelnen über seine individuellen Lebensbeziehungen und Sinndeutungen zwischen-menschlicher, beruflicher, ethischer, religiöser Art;
- als Mitbestimmungsfähigkeit, insofern jeder Anspruch, Möglichkeit und Verantwortung für die Gestaltung unserer gemeinsamen kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse hat;
- als Solidaritätsfähigkeit, insofern der eigene Anspruch auf Selbst- und Mitbestimmung nur gerechtfertigt werden kann, wenn er nicht nur mit der Anerkennung, sondern mit dem Einsatz für diejenigen und dem Zusammenschluss mit ihnen verbunden ist, denen eben solche Selbst- und Mitbestimmungsmöglichkeiten aufgrund gesellschaftlicher Verhältnisse, Unterprivilegierung, politischer Einschränkungen oder Unterdrückungen vorenthalten oder begrenzt werden.⁵¹

Auf die Einheit der Trias von der Fähigkeit zur Selbst- und Mitbestimmung und Solidarität kann nicht verzichtet werden. Im Zentrum des klafkischen Allgemeinbildungskonzepts steht ferner die Theorie der „Bildung im Medium des Allgemeinen“, bzw. seit Neuerem die Verortung zukunftsweisender

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ W. Klafki: Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik. Basel/Weinheim: Beltz, ⁵1996, S. 19.

⁴⁸ Ibid., S. 20.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., S. 52.

Schlüsselprobleme im bildenden Unterricht, anhand derer die oben genannten Fähigkeiten erprobt werden können. Eine problembewusste Haltung zu existentiellen Sinn- und Lebensfragen samt ihren Konsequenzen kann durch die exemplarisch-didaktische Einführung eines Schlüsselproblems im bildenden Unterricht evoziert werden:

Meine Kernthese lautet: Allgemeinbildung bedeutet [...], ein geschichtlich vermitteltes Bewusstsein von zentralen Problemen der Gegenwart und – soweit voraussehbar – der Zukunft zu gewinnen, Einsicht in die Mitverantwortlichkeit aller angesichts solcher Probleme und Bereitschaft, an ihrer Bewältigung mitzuwirken. Abkürzend kann man von der Konzentration auf epochaltypische Schlüsselprobleme unserer Gegenwart und der vermutlichen Zukunft sprechen.⁵²

Diese Schlüsselprobleme sind universal, da sie in einer bestimmten Epoche alle Menschen tangieren. Solche betreffen u.a. die uneingelöste Problematik vielschichtiger sozialer Ungleichheit und Ungerechtigkeit, die nicht einzuschätzenden Gefahren neuerer Informationstechnologien, der wahrnehmbare Konflikt „zwischen individuellem Glücksanspruch, zwischenmenschlicher Verantwortung und der Anerkennung des bzw. der jeweils Anderen“,⁵³ die globale Umweltfrage und die Friedenthematik. Im Kern steht hierbei weniger derjenige, der sich durch frontale Stoffvermittlung seitens des Lehrers ein breites Wissen angeeignet hat, sondern derjenige, der im Zuge der bildenden Abarbeitung an einem Schlüsselproblem, eine eigene Haltung, Fertigkeiten und spezifische Kenntnisse selbsttätig erworben hat, über die er frei verfügen kann. Es geht um die Selbstwerdung des Individuums mit einer unverkennbaren inneren Einheit, um das Hineinwachsen in eine geschichtlich entstandene Lebensweise, um das aktive Bemühen, nach Lösungen für die gegenwärtigen Probleme zu suchen.⁵⁴

Bereits Rousseau wusste, dass Erziehung nicht affirmativ, sondern negativ sein muss, da Zwang und Willkür nicht zur Ausbildung des *freien Willens* führen können. Vielmehr obliegt Erziehung die Aufgabe, die freie Entfaltung des Zöglings zu ermöglichen und seine eigene Urteilskraft zu fördern. Dies gelingt

⁵² Ibid., S. 56.

⁵³ Ibid., S. 60.

⁵⁴ Diesbezüglich meint Klafki: „Allgemeinbildung muß verstanden werden als Aneignung der die Menschen gemeinsam angehenden Frage- und Problemstellungen ihrer geschichtlich gewordenen Gegenwart und der sich abzeichnenden Zukunft und als Auseinandersetzung mit diesen gemeinsamen Aufgaben, Problemen, Gefahren“ (ibid., S. 53). Gerade die Schlüsselprobleme sollten fächerübergreifend und projektorientiert zum Einsatz kommen, d.h. jedes Unterrichtsfach kann eine unterschiedliche Perspektive für ein jeweiliges Schlüsselproblem in den Diskurs einbringen.

beispielsweise, indem der Lerner selbst Fragen aufwirft, ein Problem bearbeitet, welches sein eigenes ist, das er im Zuge eines problembezogenen Dialogs auch gelöst sehen möchte.

Unter dieser Zielperspektive darf der Erzieher nur bewahrend zum Schutz des Zöglings eingreifen, immer jedoch dem Lerntempo des Schülers angepasst i.S. einer holistischen Belauschung der kindlichen Interessen und Neigungen. Aus diesem Grund erscheint eine Erziehung als natürlich, weil sie unter das *Joch der Notwendigkeit*, der Vernunft, gestellt wird und nicht unter die willkürliche Autorität des Erziehers. Zwar bedeutet natürliche Erziehung, dass der Zögling nicht automatisch moralisch gut handelt, jedoch ist sie hinreichende Bedingung, dass der Edukand irgendwann imstande sein wird, sich selbsttätig nach Prinzipien der Vernunft aufzuklären, wozu er notwendigerweise die aufeinander bezogenen Sinnkontexte des Lebens erkennen muss.⁵⁵

Nur durch konsequente Selbstbildung und die kritische Überprüfung des Bestehenden kann das prospektive Ziel des Rechtsstaats erreicht werden. Der einzelne Mensch kann dabei nicht auf den zufälligen Wechsel, gar auf die Verbesserung der politisch-wirtschaftlichen und sozialen Lebensbedingungen nur hoffen, sondern er ist zur Selbsttätigkeit aufgefordert. Diesbezüglich stehen die unbestimmte, bildsame Natur und die herausgebrachte Vernunft nicht in einem Antagonismus, sondern die – wie Kant bereits formulierte – „vollkommene Kunst“ bzw. Vernunft wäre an dieser Stelle der Bildungsgeschichte der Menschheit wieder zur Natur geworden,⁵⁶ da der realisierte bürgerliche Rechtsstaat die Wiederherstellung der natürlichen Gleichheit repräsentieren würde, die zuvor im Zuge der Vergesellschaftung der Menschen in der bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft verloren gegangen ist.⁵⁷

⁵⁵ Hinsichtlich der Beförderung der Naturanlagen der Menschen äußert sich Kant wie folgt: „Es liegen viele Keime in der Menschheit, und nun ist es unsere Sache, die Naturanlagen proportionirlich zu entwickeln, und die Menschheit aus ihren Keimen zu entfalten, und zu machen, daß der Mensch seine Bestimmung erreiche“ (Päd AA 09:445).

⁵⁶ Cf. MAM AA 08:117 f.

⁵⁷ Nach Rousseau stellen der Mensch im Naturzustand und der *citoyen* keine Gegensätze dar, der Antagonismus liegt vielmehr in der komparativen Existenz des *bourgeois* (Stadtbürger, Manufakturbesitzer) und der vernunftverpflichteten Existenz des *citoyen* (Staatsbürger, klassenlos) begründet. Mit Rousseau sind die Menschen von Natur aus alle gleich und besitzen die gleichen Rechte; in der bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft hingegen werden die Rechte des Einzelnen nach Eigentum eingeteilt. Die Selbst- und Mitbestimmung, die eigentlich als universelle Grundrechte jedem Menschen zukommen sollten, sind an Eigentum und Besitz gebunden. Als eine Folge wird der Mensch im Laufe seiner individuellen und kollektiven Vergesellschaftung seiner natürlichen Freiheit verlustig. Die Gesellschaft selber verantwortet den Sittenverfall, ja sie stellt den historisch gewachsenen Kriegsschauplatz dar, auf dessen Bühne sich die Anhäufung von Privateigentum, die Habgier und der Luxus sowie die Konkurrenz so sehr in den Dienst instrumenteller Vernunft als Magd der Leidenschaften gestellt haben, dass die

Insofern stellt die spekulative Einheit der Kosmopolis bzw. die kosmopolitische Rechtsgemeinschaft, in der der Gegensatz zwischen positivem Recht und dem Naturrecht aufgehoben wäre, nicht bloß ein utopisches Projekt dar.

Zusammenfassung

Praxeologische Implikationen einer kritischen Theorie von Bildung im Anschluss an Kant

Kant geht es in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* weniger um naturwissenschaftlich-empirisches bzw. rein physiologisches Wissen hinsichtlich der „Kenntniß des Menschen“, sondern um die Ergründung dessen, was der Mensch als „freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“ (Anth AA 07: 119). So zielt bei einem „mit Vernunft begabte[n] Erdwesen“ (ebd.) die Urteilskraft v.a. auf die „Erkenntniß des Menschen als Weltbürger“ (ebd., 120) ab.

Wenn demnach in Kants praktischer Geschichtsphilosophie die kosmopolitische Rechtsgemeinschaft einen normativen Maßstab in Aussicht stellt, an dem Menschen, Parteien und Staaten ihre Zwecke und Handlungen gegenüber der Welt ausrichten und überprüfen können, so muss abgerückt werden vom „moralische[n] Egoist, welcher alle Zwecke auf sich selbst einschränkt, der keinen Nutzen worin sieht, als in dem, was ihm nützt“ (ebd., 130). Diesem müsse, wie

Armen durch entsprechende Eigentumsgesetze der Reichen fortwährend geknechtet werden (cf. J.-J. Rousseau: Schriften zur Kulturkritik. Die zwei Diskurse von 1750 und 1755. Hrsg. und übersetzt von K. Weigand. Hamburg: Meiner, 1978, S. 135, S. 221 ff.). Der verdorbenen Zivilisation samt der Zerstörung ihrer wahren Werte begegnet Rousseau mit einer Therapie, die darauf abzielt, einen Weg aus der gesellschaftlichen Entfremdung in den (noch nicht) verwirklichten gesellschaftlichen Zustand des Gesellschaftsvertrags zu bahnen. Rousseaus Gesellschaftsvertrag stellt eine Metapher i.S. wechselseitigen Einvernehmens dar, insofern alle Vertragspartner sich gegenseitig die gleichen Rechte einander einräumen und somit ihre Freiheit nicht dem Willen eines Einzelnen (z.B. Autokraten) unterwerfen, sondern jeweils sich selber dem Allgemeinwillen unterordnen. Dies kann nur von Staatsbürgern geleistet werden, die, wie Émile im gleichnamigen Erziehungsroman, negativ erzogen wurden; diese Form der Erziehung gilt der Ausbildung der natürlichen Anlagen des Individuums – seiner Perfektibilität, seines freien Willens, seiner Selbstliebe und seines natürlichen Mitleids – Anlagen, die auch im republikanischen Gemeinwesen, auf dem Fundament des Gesellschaftsvertrags, bewahrt bleiben. Allerdings ist bei Rousseau die Vaterlandsliebe nur Zwischenstation und nicht Endpunkt der Entwicklung. Ebenso wie für Kant wäre auch für Rousseau das erklärte Ziel der Kosmopolit – aus dieser Zielsetzung ergibt sich die Aufgabe, aus Untertanen und „Schutzgegnossen“ (Kant) Staatsbürger zu formen, wozu zwar das Nationalgefühl notwendig ist, dieses jedoch nicht – durch Anpassung oder normative Erziehung i.S. einer Sozialisation – in nationalstaatlichen Patriotismus ausartet. Der *citoyen in spe* wüsste, dass sich sein politisches Mitwirkungsrecht nur der vernunftgegründeten Existenz des sich noch herauszubildenden Weltbürgers verpflichten muss.

Kant ausführt, die intelligible Figur des Weltbürgers entgegenzutreten, denn seine „Denkungsart“ des „Pluralismus“ ermöglicht es ihm, „sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten“ (ebd.).

Soll die „Anlage zu einem Erziehungsplane [...] kosmopolitisch gemacht werden“ (Päd AA 09: 448) - wie es in Kants Vorrede zur Pädagogik steht -, so erfordert dies, dass auch Schüler_innen im bildenden Unterricht auf ihre Verantwortung vorbereitet werden müssen, damit im Sinne eines *sensus communis* die eigene „Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten“ (KU AA 05: 293). Handeln und Urteilen sind insofern keine isolierten, lokalen Angelegenheiten, sondern sind mit Konsequenzen verbunden, die sich auf den ganzen Globus auswirken.

Eine kritische Theorie von Bildung in kosmopolitischer Sicht steht hierbei vor der Herausforderung, wie normativ- kantische Postulate der Aufklärung der politischen Mündigkeit, der Diskursöffentlichkeit und die Bereitschaft zur politischen Partizipation edukativ gefördert werden können. Ferner geht es um die Frage, wie Unterricht i.S. eines kosmopolitischen Bewusstseins gestaltet sein müsste und welches Verständnis von Bildung und Erziehungswirklichkeit dem zugrunde liegt. Eine mögliche Annäherung dazu soll in diesem Vortrag vorgenommen werden.

Schlüsselwörter: Kant, Bildung, Kosmopolitismus, praktische Philosophie

Zhrnutie

Praxeologické implikácie kritickej teórie vzdelávania podľa Kanta

Kantovi ide v jeho *Antropológii z pragmatického hľadiska* o prírodnovedné a empirické, resp. čisto fyziologické poznanie týkajúce sa „poznania človeka“ len z menšej časti. Ide mu 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). „Rozumom obdarená pozemská bytosť“ (Antr AA 07: 119) sa teda usiluje o vytvorenie si mienky, predovšetkým v „poznaní človeka ako svetoobčana“ (Antr AA 07: 120).

Ak teda Kant vo svojej praktickej filozofii dejín stavia svetoobčianskemu právnemu spoločenstvu do perspektívy istú normu, aby mohol preskúmať a porovnať so svetom zmysel a konanie ľudí, skupín a štátov, musel sa odvrátiť od „morálneho egoistu, ktorého zmysel sa vzťahuje len na seba, ktorý nevidí žiaden úžitok v tom, čo neslúži jemu“ (Antr AA 07:130). Ako uvádza Kant, tomuto egoistovi sa musela postaviť do cesty postava svetoobčana, pretože jeho „umenie

pluralisticky myslieť“ mu umožnilo „nezaoberať sa sebou samým ako celým svetom, ale považovať sa za obyčajného svetoobčana a správať sa tak“ (Antr AA 07: 130).

Ak sa má „vybudovať zariadenie na výchovné účely svetoobčiansky“ (Ped AA 09: 448) – ako uvádza Kant v predslove k *Pedagogike* –, tak si to vyžaduje to, že aj žiaci musia byť na vyučovaní pripravení na zodpovednosť. Preto musia v zmysle *sensus communis* „(a priori) brať do úvahy predstavivosť iných v myslení, aby sa mohlo posúdiť celkové poznanie ľudí“ (KU AA 05: 293). Konanie a súdy doposiaľ nie sú izolované, lokálne záležitosti. Sú spojené s dôsledkami, ktoré sa prejavujú na celom svete.

Kritická teória o vzdelávaní zo svetoobčianskeho pohľadu tu stojí pred výzvou, ako sú kantovské normatívne postuláty, že objasnenie politickej svojprávnosti, verejného rokovania a pripravenosti na politickú participáciu sa môžu podporiť vzdelávaním. Okrem toho ide o otázku, ako má prebiehať vyučovanie svetoobčianskeho povedomia a ktoré chápanie vzdelávania a výchovy mu položiť za základ. Jeden z možných prístupov je uvedený v tomto príspevku.

Kľúčové slová: Kant, vzdelávanie, kozmopolitizmus, praktická filozofia

Mag. Stephan Schlüter

Institut für Erziehungswissenschaften

Westfälische Wilhelms-Universität Münster

s_schl14@uni-muenster.de

A. M.
Orechov

Rossijskoj universitet
družby narodov

Kantova filozofia ekonomiky vo svetle súčasnej ekonomickej mentality

Filozofia ekonomiky predstavuje strategicky dôležitý smer v rozvoji sociálno-humanitného poznania, ktorý sa rozvíja na hranici dvoch vied: filozofie a ekonómie. *Filozofia ekonomiky – filozofické problémy ekonomiky – je interdisciplinárny smer vedeckého skúmania, ktorý skúma fundamentálne, metafyzické otázky rozvoja hospodárstva a hospodárskych vied.* Filozofia ekonomiky je najdôležitejším doplnením metodológie ekonómie ako vedy. Vychádza z presvedčenia, že bez náležitej filozofickej a kategoriálnej analýzy nie je možné pochopiť množstvo súvislostí, ktoré sa bezprostredne týkajú metodologických problémov ekonómie. Ekonomická metodológia sa nezaobíde bez filozofickej – ontologickej, epistemologickej a axiologickej – analýzy ekonomiky, bez metafyzického diskurzu, ktorý v mnohých prípadoch dokáže reálne vysvetliť sporné konceptuálne problémy samotnej ekonomickej metodológie.

Filozofia ekonomiky je zároveň filozofická, ako aj ekonomická veda, ktorá ma veľa spoločné s ďalšími ekonomickými disciplínami: dejinami ekonomického myslenia, teóriou ekonómie atď. Najbližšie k filozofii ekonomiky majú v ekonomickej vede dve disciplíny: metodológia ekonómie (metodológia ekonomických vied) a politická ekonómia. Zásadný rozdiel medzi politickou ekonómiou a filozofiou ekonomiky spočíva napríklad v tom, že filozofia ekonomiky nesleduje ideologické ciele, ale snaží sa výlučne len o syntézu poznania dvoch vied – filozofie a ekonómie. Filozofická analýza v nej nepodlieha žiadnej ideológii, filozofia ekonomiky je vedou, ktorá samostatne reflektuje hodnoty a ideológie. To je dôvod, prečo akákoľvek politická ekonómia potrebuje pomoc filozofie ekonomiky, pričom filozofia ekonomiky vôbec nemusí formulovať svoje výsledky v podobe politicko-ekonomických poznatkov. Filozofia ekonomiky tak môže byť jedným zo zdrojov systémov politickej ekonómie a môže existovať, a často aj existuje, mimo akýchkoľvek väzieb na sféru politickej ekonómie.

Zo štrukturálneho pohľadu v sebe filozofia ekonomiky spája približne pätnásť základných oblastí skúmania, ktoré je možné zhrnúť do piatich veľkých skupín:

1) metodologické problémy filozofie ekonomiky (sú ňou spracované spoločne s ekonomickou metodológiou); ide o skúmanie predmetu ekonómie, objavujú sa

tu problémy princípov, zákonov, kategórií ekonómie ako vedy; do tejto skupiny patrí tiež skúmanie dejín filozofie ekonomiky;

2) filozofia trhu¹; táto skupina obsahuje päť hlavných problematík: filozofiu vlastníctva, filozofiu práce, filozofiu peňazí, filozofiu tovaru a spotrebiteľského správania.

3) filozofické problémy ekonomického vedomia; tu patria problémy ekonomických ideológií, filozofia ekonomickej politiky a tiež to, čo sa často zvykne označovať rozvláčnym a nejasným termínom ekonomická filozofia – filozofická reflexia praktických problémov hospodárstva;

4) ekonomická axiológia; tu patrí filozoficko-ekonomická analýza otázok ako spravodlivosť, ekonomické slobody. Do tejto skupiny patrí aj komplexnejšie skúmanie hodnôt v ekonómii a aj v ekonomickej praxi;

5) hospodárska etika a antropológia; tu skúma filozofia ekonomiky problémy spojené s morálkou v obchode a hospodárstve a tiež filozofické problémy ekonomickej antropológie.

Štruktúra filozofie ekonomiky

Predmet ekonómie Princípy a zákony v ekonómii Kategoriálna analýza v ekonómii Dejiny filozofie ekonomiky	Metodologické problémy filozofie ekonomiky (rozpracúva ich zároveň ekonomická metodológia)
Filozofia vlastníctva Filozofia práce Filozofia peňazí Filozofia tovaru a spotrebiteľského správania	Filozofia trhu
Ekonomické ideológie Filozofia ekonomickej politiky Ekonomická filozofia	Filozofické problémy ekonomického vedomia
Filozofia ekonomickej spravodlivosti Filozofia ekonomickej slobody Hodnoty v ekonómii a ekonomickej praxi	Ekonomická axiológia
Filozofické problémy ekonomickej antropológie Hospodárska etika	Hospodárska etika a antropológia

¹ Ide o relatívny pojem, je totiž samozrejmé, že vlastníctvo a práca existovali ešte pred akýmkoľvek trhom a pred formovaním mechanizmu trhovej ekonomiky.

Filozofia ekonomiky plní v skúmaní hospodárstva šesť hlavných funkcií: 1) svetonázorovú, 2) metodologickú, 3) kritickú, 4) kultúrno-genetickú, 5) prognostickú, 6) integračnú². Poslednú z uvedených funkcií možno pochopiť v nasledujúcom kontexte: filozofia ekonomiky by mala zohrávať úlohu programovej disciplíny, ktorá by mala spájať filozofiu ako *globálnu* vedu o všeobecných zákonoch a princípoch všetkého existujúceho a ekonómiu ako *parciálnu* vedu o hospodárstve. Úloha filozofie ekonomiky by sa dala chápať aj ako úloha *mediátora* (*sprostredkovateľa*) medzi ekonómiou a inými sociálno-humanitnými a prírodovednými disciplínami.

Immanuel Kant nenapísal práce, ktoré by sa venovali filozofickým problémom ekonomiky. Niektoré parciálne otázky sa ale objavujú v takých dielach ako *Metafyzika mravov*, *Kritika praktického rozumu*, *Idea k všeobecným dejinám vo svetoobčianskom zmysle*, *Domnelý začiatok ľudských dejín*, *Antropológia z pragmatického hľadiska* a taktiež v spise *K večnému mieru*. V našej práci sa pokúsime syntetizovať tie myšlienky nemeckého filozofa, ktoré sa týkajú filozofie ekonomiky a viažu sa na ekonomické myslenie v súčasnom svete.

Začneme prvým bodom – *počiatkom ľudských dejín* a úlohou vlastníctva v týchto dejinách. Bolo by skutočne nezmyselné hľadať na tomto mieste Kantovej tvorby nejakú rozpracovanú ekonomickú antropológiu alebo niečo, čo by sa dalo pomenovať ako *filozofia doby kamennej*. No jednotlivé myšlienky, ktoré by boli blízke súčasnej ekonomickej antropológii, by sme u nemeckého filozofa našli. Napríklad *idea všeobecného, univerzálneho prispôsobenia* sa človeka a jeho hospodárskej výroby všetkým regiónom a klimatickým oblastiam na planéte: „[...] príroda sa postarala o to, aby ľudia mohli žiť všade na Zemi, [...] zahnila ich všade, aj do tých najnehostinnejších oblastí, aby ich zaľudnila“³.

Ďalším ekonomicko-antropologickým problémom, ktorý trápi Kanta, je kulturologický problém rozdelenia na *prvú prírodu* (živočíšnu, zvieraciu) a *druhú prírodu* (umelú, vytvorenú človekom). V prípade Kantových úvah je potrebné zdôrazniť, že prechod od *prvej prírody* k *druhej* predstavuje špecifický druh *skoku* z ríše nevyhnutnosti do ríše slobody. Človek ako ekonomická bytosť je pre nemeckého mysliteľa *self-made-man* – t. j. človek, ktorý sa sám utvára. 18. storočie umožňuje rozvádzať kvetnaté úvahy o tajomnej *evolúcii* – je jedno, či v lamarckovskom alebo buffonovskom zmysle –, no *ľudia* sa z človeka neformovali

² Pozri bližšie: A. M. Орехов: *Философия экономики в России: рождение традиции*. Москва: Инфра М, 2011.

³ I. Kant: *K večnému mieru*. In: I. Kant.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 28 – 29. Preložil T. Münz.

ani tak vďaka evolúcii, ako vďaka svojmu vlastnému pričineniu. Tento fakt Kant permanentne zdôrazňuje.

Napríklad v spise *Idea k všeobecným dejinám vo svetoobčianskom zmysle* píše:

Príroda nerobí totiž nič zbytočne a neplytvá prostriedkami na svoje účely. Už tým, že človeku dala do výbavy rozum a na ňom sa zakladajúcu slobodu vôle, jasne oznámila svoj úmysel. Teraz ho totiž nemal viesť inštinkt, ani ho nemalo zabezpečovať a poučovať nadobudnuté poznanie; naopak, všetko mal vytvárať zo seba samého. Vynachádzanie jeho obživy, jeho zaodievania, jeho vonkajšej bezpečnosti a obrany (na čo mu nedala ani rohy býka, ani pazúry leva, ani zuby psa, ale len ruky), všetky obveselenia, ktoré môžu robiť život príjemným, aj jeho chápatosť a chytrosť a dokonca aj jeho dobrotivá vôľa, to všetko by malo byť len jeho vlastným dielom. Zdá sa, že tu sa jej zapáčilo byť čo najšetrnejšou a že svoju zvieraciu výbavu vymerala tak tesne, tak presne pre najnevyhnutnejšiu potrebu začiatkovej existencie, ako keby chcela: Ak by sa človek mal raz vypracovať z najväčšej surovosti k najväčšej zdatnosti, k vnútornej dokonalosti myslenia a (pokiaľ je to na zemi možné) tým ku blaženosti, aby to bola len jeho zásluha a aby mohol za to ďakovať len sebe samému; akoby jej bolo išlo viac o jej rozumnú sebaúctu než o jeho pohodu.⁴

Túto myšlienku Kanta je možné považovať za príspevok k rozvoju dvoch filozoficko-ekonomických oblastí: filozofie ekonomickej slobody a k rozvoju filozofických otázok ekonomickej antropológie.

Druhý bod našich úvah je spojený s tzv. *hospodárskou etikou* Kanta. V *Metafyzike mravov*, v *Kritike praktického rozumu* a v *Antropológii z pragmatického hľadiska* je možné nájsť celý sled zásadných ekonomicko-filozofických poznámok. Týkajú sa predovšetkým niektorých kladných, ale aj negatívnych charakteristík druhu homo economicus.

Začneme kladnými vlastnosťami: medzi ne na prvé miesto zaraďuje Kant dobročinnosť: „Povinnosťou každého človeka je pomáhať každému, kto je v núdzi, a to úmerne svojim možnostiam a bez nároku na akúkoľvek odmenu“⁵.

Na inom mieste formuluje podrobnú charakteristiku tejto vlastnosti:

Ktosi, kto žije v bohatstve (kto má všetky prostriedky pre šťastný život), nepovažuje za potrebné zaväzovať podobnou činnosťou osoby, ktorým pomáha. Radosť, ktorú z tejto pomoci čerpá, nevyžaduje žiadne potvrdenia a spôsobuje mu čisté morálne potešenie. Musí sa však strániť čoby len náznaku podozrenia z toho, že jeho pomoc nie je úplne nezištná. Ak by totiž budila dojem akejkoľvek povinnosti voči nemu, jeho pomoc

⁴ I. Kant: *Idea k všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*. Bratislava: Archa, 1996, s. 60. Preložil T. Münz.

⁵ MS, AA 06:453.

by nebola nezištnou, dokonca by mohla niekoho ponižovať. Musí dbať o tento dobrý dojem tak, aby si nikto nemohol ani len pomyslieť, že si chce kúpiť vďačnosť ľudí alebo dobré meno. Možno by dokonca mal (čo sa javí ako najlepšie riešenie) pomáhať tajne. Táto cnosť je dokonalejšia vtedy, keď sa pomoc udržuje v rozumných rámcoch a darca vyjadruje svoju veľkodušnosť tak, že ušetrí beneficienta hanby a neprijemností. To svedčí o skutočných morálnych kvalitách človeka.⁶

Následne zadáva Kant kazuistickú otázku: „Do akej miery máme povinnosť pomáhať? Určite nie do takej miery, aby sme nakoniec sami museli žiadať iných o pomoc.“⁷

Proti dobročinnosti stojí skúposť (lakomosť). O nej píše Kant nasledovné:

Týmto slovom rozumiem niečo iné ako *túžbu vlastniť* (keď sa snažíme hromadiť majetok vo väčšej miere, než je to potrebné, keď túžime po prepychu). Niečo také by bolo nanajvýš prehreškom voči našej povinnosti k iným (voči povinnosti dobročinnosti); nejde tu ani o *prílišnú šetrnosť*, [...], lakomstvom rozumiem odtrhávajú si od úst toho, čo potrebujeme bezprostredne pre život, a to do takej miery, že to nestačí ani na uspokojenie našich životných potrieb. Mám na mysli práve takú lakomosť, ktorá je v rozpore s *povinnosťou voči sebe samému*.⁸

Kant pri svojom rozlíšení lakomstva a šetrnosti dodáva: „Avšak lakomstvo sa nevyčerpáva prehnanou šetrnosťou: je otrockým podrobením sa moci materiálnej podoby dobra, nie jej ovládaním. Ak človek prestáva byť sám sebe pánom, tak sa v svetle povinnosti k sebe samému dopúšťa zjavného previnenia. Dostáva sa do sporu s morálnou nezávislosťou človeka (*liberalitas moralis*), čo nie je možné zamieňať so samostatnosťou v tej či inej oblasti (*liberalitas sumptuosa*), keď posledná menovaná je len špecifickým prípadom použitia druhej; inými slovami, je v rozpore s princípmi nezávislosti od všetkého s výnimkou zákona a predstavuje akt akejsi degradácie, ktorého sa dopúšťa subjekt sám na sebe.“⁹

Je dokonca možné povedať, že v jednej zo svojich posledných prác rozpracoval vlastnú koncepciu *filozofie peňazí*.

Peniaze, to veľké heslo, ktoré pred obľúbencami Plútosa otvára brány zatvorené pre všetkých menej majetných. Vynájdenie tohto prostriedku, ktorý slúžil dlho (alebo aspoň mal dlho slúžiť) výlučne na výmenu produktov ľudskej činnosti a taktiež všetkého fyzického blaha, malo od doby, keď sa stali peniaze kovovými, za následok vznik chamtivosti. Nakoniec už len to, že ich máme, nezávisle od ich

⁶ Ibid.

⁷ MS, AA 06:457.

⁸ MS, AA 06:432.

⁹ MS, AA 06:434.

použitia, z nich robí takú silu, že mnohí si myslia, že dokáže prekonať akékoľvek iné sily. Táto mechanicky podmienená vášeň, ktorá je pozbavená duše, nepripúšťa nijaké zmeny, a ak aj k niečomu vedie, tak to je len opovrhnutie.¹⁰

Rezultát: tieto myšlienky Kantovej morálnej filozofie predstavujú, hoci neveľký, no predsa vklad pre rozvoj dvoch oblastí filozofie ekonomiky: filozofie peňazí a hospodárskej etiky.

Tretí bod našej práce vychádza z nasledujúcich Kantových reflexií hospodárstva: zo snahy rozšíriť ekonomické a hospodárske vzťahy do medzinárodnej politiky a medzinárodného práva¹¹.

V tejto rovine je možné označiť pozíciu nemeckého filozofa za nekompromisnú: kategoricky odmieta akúkoľvek možnosť spájať hospodárske princípy s oblasťou medzinárodných vzťahov. Podľa Kanta nie je možné štáty ani predávať, nemôžu byť predmetom výmeny alebo odcudzenia ako tovar. Štát nielenže nemôže byť predmetom obchodu alebo výmeny, ale ani iných obchodných vzťahov: „Ani jeden pre seba jestvujúci štát (malý alebo veľký, to je jedno) nemá byť získaný iným štátom dedením, výmenou, kúpou alebo darovaním“¹².

Neskôr bližšie vysvetľuje svoju pozíciu: „Štát totiž nie je (azda tak ako pôda, na ktorej sídli) vlastníctvom (patrimonium). Je spoločnosťou ľudí, ktorej nemôže nikto iný rozkazovať a ňou disponovať, len on sám. Naočkovať ho však na iný štát a tým ho do neho včleniť, hoci mal ako kmeň svoje vlastné korene, znamená zrušiť jeho existenciu ako mravnej osoby a urobiť z nej vec, čo protirečí idei prirodzenej zmluvy, bez ktorej nie je mysliteľné právo nad nejakým národom“¹³.

Podľa nášho názoru je možné tento prístup Kanta považovať za východisko myšlienok economickej axiológie a filozofie majetku ako dvoch zásadných oblastí filozoficko-economického poznania.

V závere by sme chceli predstaviť Kantovu *filozofiu ekonomiky* a jej súčasné interpretácie v podobe nasledujúcej tabuľky:

¹⁰ MS, AA 06: 286-289.

¹¹ O filozofii práva píše tiež slovenský autor Ondrej Marchevský. Pozri: Марчевски, О.: Кант в философии права Б. Н. Чичерина. In: *Философское образование*. 2011. № 1 (23), с. 28-38; a tiež Марчевски, О.: Гражданское общество у Канта как краеугольный камень „вечного мира“. In: *Гражданское общество в современном мире: проблемы и перспективы*. Самара: Самар. Гум. Акад. 2009. с. 3-5.

¹² I. Kant: K večnému mieru. Bratislava: Archa, 1996, s. 10. Preložil T. Münz.

¹³ Ibid., s. 10 – 11.

Kantova filozofia ekonomiky a jej interpretácie z pohľadu súčasnej ekonomickej mentality

<i>Oblasť filozofie ekonomiky</i>	<i>Pozícia I. Kanta</i>	<i>Súčasný pohľad na problematiku</i>
Filozofické otázky ekonomickej antropológie	Idea všeobecného, univerzálneho prispôsobenia sa človeka a jeho hospodárskej výroby všetkým regiónom a klimatickým oblastiam na planéte	Človek je mimoriadne pružnou a univerzálnou ekonomickou bytosťou, ktorá je schopná rozvíjať hospodársku činnosť nielen na Zemi, ale aj v kozme
Filozofia ekonomickej slobody	Človek ako ekonomická bytosť je self-made-man, t. j. človek, ktorý sa sám utvára	Sloboda – univerzálna ekonomická kategória, voľný trh a konkurencia – nevyhnutné elementy akéhokoľvek hospodárstva
Hospodárska etika	Správne hospodárstvo je vytvorené na princípoch medzi lakomstvom a márnosťou	Každé hospodárstvo má svoj princíp rovnováhy, ktorý vplýva na rôzne odvodené mikroekonomické princípy: napríklad rovnováha medzi ponukou a dopytom
Filozofia peňazí	Peniaze – výlučne mechanická túžba, ktorá je zbavená čohokoľvek duchovného	Peniaze sú len nástrojom na rast bohatstva, prostriedok jeho merania a hromadenia
Ekonomická axiológia	Štát nemôže byť objektom ekonomických vzťahov, ale len ich subjektom	Štát – najvyššia politická a ekonomická hodnota pre človeka a spoločnosť
Filozofia vlastníctva	Štát nie je majetkom	Štát je politická inštitúcia, ktorá vytvára rôzne formy vlastníctva

Nakoniec je potrebné poznamenať, že filozoficko-ekonomické myšlienky I. Kanta následne rozpracovali takí autori ako J. Fichte, G. W. F. Hegel, F. List, B.

Hildebrand, M. Weber a tiež iní myslitelia, ktorí výrazne vplývali na formovanie ekonomického myslenia v 20. storočí a na počiatku 21. storočia.

Preklad: Ondrej Marchevský

Zhrnutie

Kantova filozofia ekonomiky vo svetle súčasnej economickej mentality

Príspevok sa venuje filozofii ekonomiky I. Kanta. Filozofia ekonomiky – filozofické problémy ekonomiky – je vedeckým interdisciplinárnym smerom, ktorý skúma fundamentálne, základné, metafyzické otázky rozvoja hospodárstva a hospodárskej vedy. Človek je podľa Kanta bytosťou, ktorá je schopná univerzálne sa prispôbiť všetkým geografickým a ekonomickým regiónom Zeme. Jeho sociálna a ekonomická evolúcia je evolúciou typu self-made-man, t. j. človeka, ktorý sa samostatne utvára bez pomoci iných. „Dobré hospodárstvo“ je podľa názoru I. Kanta vytvorené na základe vyvážených princípov medzi lakomstvom a šetrnosťou.

Kľúčové slová: Kant, ekonómia, ekonomika, filozofia

Summary

The Philosophy of Economics of I. Kant in the Light of Contemporary Economic Mentality

The paper is devoted to the philosophy of economics by I. Kant; philosophy of economics - “philosophical problems of economics”, - scientific interdisciplinary stream, studying the most fundamental, basic, metaphysical questions of development of economy and science about economy. According to Kant, a man is a living being universally adapted to all geographical and economic regions of the Earth. His social and economic evolution could be described as evolution of “self-made man”, i.e. as a man who created himself without somebody’s assistance. “A good economy”, as Kant argues, must be constructed on a moderate principle, as a happy medium in relation to stinginess and thrift.

Keywords: Kant, Economy, Economics, Philosophy

Prof. Andrey Mikhailovich Orekhov

Katedra sociálnej filozofie

Fakultet humanitarných i sociálnych nauk

Rossijskoj universitet družby narodov

Moskva, Ruská federácia

orekhovandrey@yandex.ru

STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA 2 / 2016

Vybrané listy z korešpondencie I. Kanta

[496]

Jacobovi Sigismundovi Beckovi

2. novembra 1791

Najdrahší pán magister,

moja odpoveď na Váš prívetivý list z 8. októbra je o niečo neskoršia, ale verím, že nie príliš neskoro, aby u Vás zapríčinila odloženie Vašej práce. Moje povinnosti ako dekana a ďalšie činnosti mi zabrali čas a neumožnili mi odpovedať Vám.

Vaša nechota spolčiť sa len kvôli zisku s tým dotieravým davom vydavateľov kníh je celkom primeraná. A rovnako rozumné je i Vaše rozhodnutie, tak ako ste povedali, že môžete prezentovať verejnosti „niečo zmysluplné a nič zbytočné“, a teda priniesť príspevok k verejnému kapitálu vedy, aj keď bez pohnútky na finančnú odmenu, tak ako to urobili Vaši predchodcovia (na ktorých dedičstve staviate).

Želal by som si, aby ste si na uskutočnenie svojho debutu na verejnosti vybrali prvú z dvoch rozpráv, ktoré ste navrhli pánovi Hartknochovi; pri teórii predstavivosti pána Reinholda s jeho nejasnými abstrakciami je veľmi ťažké, resp. nepravdepodobné vysvetliť, čo myslí príkladmi, ak by aj vďaka nim ostala jeho teória korektná v každej svojej časti (čo skutočne neviem posúdiť, pretože nie som schopný preniknúť do jeho myšlienok), a uvedené ťažkosti by preto mohli znemožniť jej rozsiahly a permanentný efekt. A aj keď príklad Vašej práce, ktorú ste mi láskavo poslali, ma veľmi jasne presvedčila o dare Vašej bystrosti, nie je možné sa vyhnúť uvedenej temnote, resp. ju prekonať.

Predovšetkým však nechcem dať pánovi Reinholdovi z Vašej práce pocit, že Vás povzbudzujem alebo poverujem napísať to. Je to totiž skutočne Vaša vlastná voľba; okrem toho mu Vás ešte teraz nemôžem predstaviť, ako som zamýšľal, pretože by potom mohol moje priateľstvo jednoducho chápať ako pokrytectvo. Mimochodom, nemám absolútne pochyb o tóne Vašej knihy, ktorý sa vyhne poškodeniu toho dobrého a pozorného muža, ktorý je kvôli niečomu, ako sa mi zdá, nevrlý.

Váš úmysel, najdrahší priateľ, urobiť výňatok z mojich kritických spisov, je

pre mňa veľmi zaujímavá možnosť, keďže naznačujete, že ste presvedčený o pravde a prínose mojej práce. Z dôvodu môjho veku nemám ochotu ujať sa takého projektu sám a preferujem nadovšetko, aby touto osobou, ktorá to urobí, bol matematik. Prosím, odhalte mi ťažkosti, ktoré sa Vám prihodili a týkajú sa morálky. Bol by som potešený skúsiť ich pre Vás vyriešiť a dúfam, že toho budem schopný, keďže som brázdil pole etiky veľmi často a všetkými smermi.

Mne prislúchajúcu ukážku Vašej state si ponechám, pokiaľ vo Vašom liste nebude naznačené, aby som ju poslal späť.

Avšak nedokážem pochopiť, čo ste naznačili na konci svojho listu, že ste ho na moju žiadosť tentokrát neofrankovali, a napriek tomu som ho dostal ofrankovaný. V žiadnom prípade to, prosím, už do budúcnosti nerobte! Výdavky za našu korešpondenciu sú pre mňa nepodstatné, ale nie pre Vás, prinajmenšom teraz a ešte nejaký čas to tak bude. Ak by sa kvôli tomu mala prerušiť naša korešpondencia, bolo by to stratou taktiež pre mňa.

Je jedným z pevne vžitých princípov prof. Krausa, že by rád odhovoril starých mládencov, všetkých tých učencov od toho, aby hovorili ostatným, že z dôvodu smrti mnohých detí príliš skoro po narodení je lepšie nebyť otcom ďalších detí. Zo všetkých ľudí som posledný v pozícii odhovárať ich od tohto presvedčenia. Čo sa mňa týka, môžete si v tejto veci úplne slobodne vybrať svoju stranu. Nechcem mať podiel na hriechu autorstva a niesť vinu, ktorú by mohli vo Vás vzbudiť Vaše svedomie alebo iní ľudia.

Zostávam s úctou a priateľstvom,
Váš najvernejší služobník,

I. Kant

Kráľovec 2. novembra 1791

Od Jacoba Sigismunda Becka

11. novembra 1791

(Beck hovorí o svojom posúdení pochybností Reinholdovej teórie predstavivosti. Kvôli Reinholdovej evidentnej láske k pravde sa Beck neprikláňa k tomu, aby ho tvrdo kriticky hodnotil na verejnosti. Vyšší záujem má Beck na svojej práci na výbere Kantových kritických spisov.)¹

Najdrahší pán profesor!

Krátko po tom, ako som Vám 2. októbra² napísal list a taktiež dennodenne pracoval na overení teórie predstavivosti, napadla mi myšlienka, že som už principiálne nepísal nič pre verejnosť. Keď som včera od Vás prijal veľmi milý list z 2. novembra, rozhodol som sa celkom odložiť túto prácu bokom. Ale veľmi mi záleží na tom, aby som Vás uistil, že som sa vo svojom spise stránil toho, aby v ňom bolo niečo z toho, o čom ste vedeli a čo by mohlo primäť pána Reinholda k uvažovaniu. Nedovolil som si ani vyjadriť sa akýmkoľvek ostrým spôsobom proti tomuto pánovi, ktorého si cením pre správnosť pocitu, ktorý je vyjadrený v jeho spisoch. Avšak zaoberanie sa jeho teóriou nepovažujem za celkom zbytočné, pretože som nad tým dosť premýšľal a rovnako som sa veľa naučil.

Chystám sa teraz do práce, ktorá ma veľmi zaujíma, pripraviť výber Vašich kritických spisov, a pokračujem na spise o Humovi, ponúknutom pánovi Hartknochowi. Chcel by som pracovať čo najpilnejšie, najdrahší pán profesor, a keďže ste mi to dovolili, budem Vám pre svoj vlastný pokoj písať o všetkom, čo budem vnímať ako nedostatočne hlboké. Ak by ste mohli kvôli tomu napísať pánu Hartknochovi, bolo by to od Vás veľmi milé. Rozhodne mi musí poslať zo svojho skladiska v Lipsku nejaké veci, predovšetkým časopisy, o ktoré som ho požiadal.

Dovoľte mi spýtať sa, či Vám v nasledujúcom rozumení korektne. Najprv Vás musím poprosiť nebyť nepríjemný, ak píšem mylne, pričom mám na pamäti pre uistenie Vašu kritiku. *Kritika* sa nazýva nazeraním, predstavou, ktorá sa bezprostredne vzťahuje na objekt. Ale vlastne sa predstava stáva objektívnou, zakaždým keď je podriadená kategóriám. Keďže nazeranie tiež nadobúda svoj objektívny charakter len prostredníctvom aplikovania kategórií na neho, som v pokušení opustiť také určenie nazerania, podľa ktorého je predstavou vzťahujúcou sa na objekt. Nenašiel som v nazeraní nič viac ako s vedomím

¹ Prekladateľ tu odkazuje na poznámku v anglickom preklade Kantovej korešpondencie: I. Kant: *Correspondence*. The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant. Translated and edited by Arnulf Zweig. General editors: Paul Guyer and Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 396.

² Ide o list zo 6. októbra, Ak [266].

spojenú a vedomím určenú rôznorodosť (alebo unikátne „Ja myslím“), v ktorej nie je žiaden vzťah k objektu. Rád by som však tiež odmietol chápanie pojmu ako predstavy sprostredkovanej sa vzťahujúcej k objektu: preto odlišujem pojem od nazerania, pretože ten nie je všeobecne platný, zatiaľ čo nazeranie je. Pre obidve nazerania aj pojmy sa nadobúda objektivita iba po akte súdnosti podriaďujúcej ich pod čistý pojem umu.³

Pod slovom „spojiť“ v *Kritike* rozumiem nič viac alebo menej ako doplnenie rozmanitosti s identickým „Ja myslím“, prostredníctvom ktorého vzniká predstava vôbec. Myslím si, že *Kritika* nazýva pôvodnú apercepciu *jednotou* apercepce len preto, lebo táto apercepcia je tým, čo robí takú *jednotnú* predstavu možnou. Mám pravdu, pokiaľ ide o originálnu apercepciu a jednotu apercepce ako rovnakej veci, či skôr v hľadaní diferencie medzi nimi v tom, že čisté „Ja myslím“, aj keď to môže byť odhalené iba v syntéze rozmanitého, je predsa len myslené ako niečo nezávislé od rozmanitého (pretože v sebe neobsahuje nič rozmanité), zatiaľ čo jednotu vedomia vo svojej seba-identite, na druhej strane, je myslená v spojení s časťami rozmanitého? Táto jednotu znamená pre mňa nadobudnúť charakter objektívnej jednoty, keď je predstava sama podriadená pod kategóriu. Pán Reinhold hovorí o spojení a jednote v pojme, o druhom spojení a druhej jednote (ako to nazýva jednotu v „druhej možnosti“) v súdnosti. Popritom je však v účinkoch i tretie spojenie. Nerozumiem jedinému slovu, pretože nechápem pod „spojením“ nič viac ako iba doplnenie rozmanitého vedomím, stále ma však jeho rozprava necháva na pochybách.

Nejde mi o oberanie Vás o čas, drahý učiteľ. Nateraz Vám nechcem nič viac predložiť, ale musím Vás naliehavo poprosiť, aby ste ma uspokojili zopár slovami na predložené otázky. Ak sa mýlim, potom ma, prosím, určitým pokynom nasmerujte tým správnym smerom. V tomto štúdiu ide totiž celkovo o niečo iné ako v matematike. Tvrdenia tej druhej, jasne ustanovené, nemôžu na svojej jasnosti nič stratiť. Toto posledné aj tak prislúcha k filozofii. Mudrc, ktorého prenikavosť som mal možnosť veľakrát pozorovať, ma uistil v tom, že hoci už prečítal dielo o metafyzike prírody, až dlho potom sa zbavil pomerne nepriaznivého predsudku proti onej metafyzike, ako aj proti kritike, a to až v takej pozícii, že si ju tým viac váži, čím lepšie jej rozumie. Dobré si pamätám na ten čas, keď tu prišiel a posudzoval určenie matematiky, podľa ktorého sa má stať vedou skrz konštrukciu pojmov. Dlhú som nemohol pochopiť, o čo mu išlo, keď tvrdil, že veda je forma veľkosti, a až tu som pochopil, že jeho výklad sa dôkladne

³ [Kantova poznámka pod čiarou: Utváranie pojmov prostredníctvom nazerania na poznanie objektu patrí k práci súdnosti, ale nie vzťah nazerania na objekt všeobecne; potom vzhľadom na čisto logické použitie predstavy je táto predstava myslená ako patriaca k poznaniu. Na druhej strane, ak jednoduchá predstava odkazu je len na subjekt, použitie je estetické (cítenie) a v tom prípade sa predstava nemôže stať časťou vedenia.]

zhoduje s Vaším. *Kritika súdnosti* ma celkom uspokojila. Ale nemôžete sa hnevať, že som zatiaľ hotový iba s estetickou časťou.

S najväčšou úctou,

Beck

[500]

Jacobovi Sigismundovi Beckovi

20. januára 1792

Najhodnotnejší priateľ,

nechal som Vás dlho čakať na moju odpoveď na Váš list z 9. decembra minulého roku, ale nebola to moja chyba, keďže mal som naliehavú prácu, ktorá mi visela na krku, a môj vek u mňa spôsobil citeľnú potrebu odmietnuť uvažovanie o ďalšom projekte. Nemusím tak ničím cudzím prerušovať svoje myslenie, aspoň tentokrát nepôjdem po vlákne, ktoré by som opätovne nevedel nájsť.

Prezentovali ste mi svojim dôkladným bádáním to, čo je práve najťažšou vecou v celej *Kritike*, konkrétne analýzu skúsenosti vo všeobecnosti a princípy, ktoré ju robia možnou. – Už som si urobil plány pre systém metafyziky na vyrovnanie sa s touto ťažkosťou. Myslím si, že by som mal začať od kategórií v ich náležitom poriadku (najprv iba vysvetliť bez skúmania ich možností čisté nazeranie priestoru a času, v ktorých samotné objekty môžu byť dané do kategórií), a chcel by som demonštrovať v závere výkladu každej kategórie, ako napríklad kvantity a všetkých predikátov patriacich pod ňu, spoločne s príkladmi ich použitia, že nie je možná žiadna skúsenosť objektov zmyslov vzhľadom na to, že ich predpokladám a priori, pričom každý taký objekt musí byť *myslený* z akéhosi rozsahu, a podobne so všetkými ostatnými kategóriami. Tu by som mal podotknúť, že takéto objekty nám môžu byť prezentované len ako *dané* v priestore a čase. Z toho vyplýva celá veda ontológie ako *immanentného* myslenia, t. j. veda o veciach objektívnej reality, ktorej pojmy je možné bezpečne zaistiť. Až potom sa v druhej sekcii ukázalo, že v rovnakej vede sú všetky podmienky možností objektov opäť podmienené, a až tu je rozum nevyhnutne vedený k hľadaniu nepodmieneného, kde sa naše myslenie stáva transcendentným, t. j. zahŕňa pojmy týchto ideí, ktorých objektívna realita nemôže byť vo všetkom zaistená, a teda sa skrz nich nemôže uskutočniť nijaké poznanie objektov: chcel som ukázať v „Dialektike čistého rozumu“ (vytvorením týchto antinómií), že tieto objekty novej skúsenosti sú rozpoznateľné iba ako objekty zmyslov, len ako javy, nie ako veci osebe, a tak sa potom obrátiť k dedukcii kategórií vo vzťahu k zmyslovým formám priestoru a času ako podmienkam ich prepojenia na možnú skúsenosť; chcel som prezentovať kategórie osebe ako pojmy, ktoré umožňujú myslieť objekty osebe (teda byť nazeraním v takej forme, ako ony chcú), a potom som chcel taktiež predstaviť začiatok ich rozširovania za hranice zmyslov, začiatok, ktorý však nepodlieha žiadnemu poznaniu. Dobré, o tom už dosť.

Vyjadрили ste sa celkom dobre, keď ste povedali: „Celok predstav je sám osebe objektom a aktivitu mysle, ktorou sa tento celok predstav prezentuje, označujeme

cez jej vzťah k objektu.“ Ale je možné to ešte doplniť: Ako môže byť stvárnenny celok *komplex* predstáv? Nie skrz vedomie, ktoré je nám *dané*; pre celok sa vyžaduje zjednotenie (*syntéza*) rozmanitého. Musí sa preto vyprodukovať (ako celok) skrz vnútornú aktivitu, ktorá je určená pre danú rozmanitosť osebe a ktorá predchádza a priori spôsobu, akým je rozmanitosť daná, t. j. celok môže byť myslený len skrz syntetickú jednotu vedomia rovnako ako v pojme (objektu osebe) a tento pojem, nezávislý od spôsobu, ako môže byť niečo dané v nazeraní, a aplikovaný na objekt osebe, je kategóriou. Čisto subjektívny charakter predstaveného ako rozmanitosť daná subjektu (pre zloženie a jeho syntetickú jednotu) osobitným spôsobom sa nazýva zmyslovosť a tento spôsob (nazerania daného a priori) sa nazýva zmyslová forma nazerania. S prostriedkami tejto formy a pomocou kategórií sú objekty chápané len ako veci v riši javov, a nie ako by mali byť osebe; bez všetkého nazerania by sa vôbec nerozpoznali, a teda boli by stále iba myslené; a ak sa iba čisto neabstrahovalo zo všetkého nazerania, prípadne sa ono úplne vylúčilo, potom by bolo nemožné garantovať objektívnu realitu kategórií (ktoré predstavujú vôbec niečo a nie sú iba prázdnyimi pojmami).

Možno sa Vám podarilo hneď na začiatku vyhnúť definovaniu zmyslovosti skrz receptivitu, t. j. spôsobu predstáv, ktoré sú v subjekte do tej miery, do akej je subjekt ovplyvnený objektmi. Možno to dokážete identifikovať skôr cez to, čo v poznaní konštituuje rydzy vzťah predstavy k subjektu, a teda jeho formu v tomto vzťahu k objektu nazerania, ktorá nám dovoľuje poznať objekt iba ako jav. Ale že toto subjektívno predstavuje len spôsob, akým je subjekt ovplyvnený predstavami, a v dôsledku toho nie je ničím viac ako iba receptivitou, ktorá je rydze určenie subjektu.

Inými slovami: zámerom tejto analýzy je objasniť to, že skúsenosť osebe je možná len prostredníctvom istých a priori syntetických princípov, to ale potom, keď sa tieto princípy skutočne prezentujú; preto, pridŕžajúc sa rozumu, by sa predtým malo správne a zrozumiteľne urobiť to, že pred ich ustanovením sa čo najkratším spôsobom pristúpi k veci. Možno spôsob, akým postupujem na svojich hodinách, na ktorých musím byť stručný, Vám môže nejako pomôcť.

Začínam definovaním skúsenosti skrz empirické poznanie. Poznanie je predstavou daného objektu ako takého skrz pojmy; je empirickým poznaním, ak je objekt daný v zmyslovej predstave (ktorá rovnako zahŕňa pocity a tie spojené s vedomím sú vnímaním); je to a priori poznanie, ak je objekt daný, ale nie v zmyslovej predstave (ktorá však nemôže byť tým menej zmyslová). Na poznanie sú potrebné dva spôsoby predstavovania: 1. nazeranie, prostredníctvom ktorého je objekt daný, 2. pojem, prostredníctvom ktorého je myslený. Z týchto dvoch druhov poznania je možné utvoriť poznatky a požadovať konanie: skladbou rozmanitosti v nazeraní, ktorá je daná syntetickou jednotou vedomia, ktorá je

vyjadrená pojmom. Pokiaľ skladba, buď skrz objekt, alebo skrz jeho predstavu, v nazeraní nemôže byť daná, ale môže byť len uskutočnená, tak spočíva na čistej spontaneite pochopenia pojmov objektov vôbec (v skladbe danej rozmanitosti). Ale keďže pojmy, ku ktorým nemôžu byť dané žiadne korešpondujúce objekty, nemôžu byť teda bez objektu pojмами (môžu byť ideami, skrz ktoré si vôbec nič nemyslím), a pre túto príčinu musí byť daná a priori rozmanitosť pre jednotlivé pojmy a priori, a pretože je toto dané a priori, musí to byť dané v nazeraní bez veci ako objektu, teda iba v čistej forme nazerania, ktorá je len subjektívna (priestor a čas); je to preto v súlade s iba zmyslovým nazeraním, ktorého syntézu, skrz predstavivosť podľa pravidla syntetickej jednoty vedomia, vyjadruje pojem; potom je pravidlo schematizmu pojmov rozumenia aplikované na vnímania (v ktorých sú objekty dané zmyslom prostredníctvom pocitov).

Uzatváram to s mojím narýchlo vytvoreným náčrtom a žiadam, aby ste neodkladali odpoveď na tento list pre zdržanie sa spôsobené možnými rozličnými prekážkami, ostaňte ku mne Vašimi myšlienkami vždy otvorený, kedykoľvek sa stretnete s ťažkosťami. S najväčšou úctou

Váš I. Kant.

Kráľovec 20. januára 1792

P. S.: Pripravený list okamžite dajte na poštu.

26. januára 1792

Drahý brat,

po návšteve pána Reimera, doručovateľa tohto listu, príbuzného Tvojej manželky, mojej drahej švagrinej, som sa nemohol zdržať odložiť bokom svoje nesmierne povinnosti (čo robím málokedy), aby som Ti poslal svoje pozdravy. Navzdory mojej zdanlivej ľahostajnosti, často a bratsky som na Teba myslel, a to nielen na čas, keď sme obaja stále nažive, ale i na obdobie po mojej smrti, ktorá nemôže byť ďaleko, keďže mám 68 rokov. Naše dve doteraz žijúce sestry, obe vdovy, staršia, ktorá má päť odrastených a (niektorých z nich) i zosobášených detí, sú mnou úplne zabezpečené, v prípade mladšej sestry skrz môj príspevok nemocnici sv. Georga, kde je pre ňu zabezpečené zaopatrenie. Teda povinnosťou odvdáčiť sa za naše požehnanie, ktorá sa od nás vyžaduje, tak ako nás učili naši rodičia, je neostať zanedbaný. Chcel by som Ťa poprosiť o novinky o našej rodine a jej situácii.

Prosím, pozdrav moju švagrinú.

S láskyplnosťou

Tvoj verný brat

I. Kant

Kráľovec 26. januára 1792

[505]

Od Johanna Heinricha Kanta

8. februára 1792

Drahý brat,

Tvoj list z 26. januára tohto roku som dostal prostredníctvom Reimersa 3. februára. Bol to pre mňa slávnostný deň, pretože v ten deň som ešte raz videl svojho brata a výraz jeho úprimných bratských pocitov ku mne, ktoré mi, pravdupovediac, urobili radosť: moja dobrá žena, aj keď sa osobne nepoznáte, Ťa úprimne ľúbi a váži si Ťa, zdieľa kompletne moje pocity; a naozaj živo opísala Tvoj list našim dobrým deťom, ktoré si Ťa rovnako vážia a ľúbia Ťa.

Tvoje láskavé ubezpečenie, pri ktorom si myslel i na mňa bratským spôsobom, premýšľajúc o svojom možnom odchode [na druhý svet, K. S.] – verím, že príde čo najneskôr – nás priviedlo k slzám. Ďakujem – ďakujem Ti srdečne, brat môj, za vyjasnenie Tvojej láskavosti. Nech moja oddaná žena i moje dobrosrdečné deti môžu zdieľať časť Tvojej šťasteny, ktorú si tak láskavo preniesol na nás, keď aj ja raz zomriem podľa pravdepodobnej zákonitosti a zanechám ich. Ver mi, že Ti želám dobrý dlhý život; – toto želanie je úprimné – nachádza sa živo v mojej duši.

Zdieľam radosť zo slávy, ktorú si získal ako filozof prvej veľkosti, ako tvorca nového filozofického systému; nech Ťa Boh nechá dokončiť Tvoju prácu a zažiť jej rozšírenie za hranice Nemecka, Rýnu a Pas de Calais. V 68-tom roku je už človek blízko konca – ale kedykoľvek prezerám lexikón učencov, nachádzam na všetkých stranách veľa spisovateľov, ktorí prekročili hranicu 80-ty a adoptoval som si za svoje, že vysoký vek sa potom zdá *caeteris paribus*, šťastným osudom mysliteľov, – i učencov a nádejam sa, že by mohol byť tento osud taký i u Teba brat môj; to, že sa cítiš slabo a choro, ešte neznamená, že sa mýlim vo svojej *hypotéze* – Fontennele bol taký od detstva a dožil sa takmer 90-tich rokov.

Ja, vo svojich 57-ich rokoch, bez váhania pri dobrom zdraví a v plnej životnej sile, si želám žiť ešte aspoň 15 až 20 rokov, aby moja rodina neostala v prípade mojej smrti úplne s prázdnyimi rukami. V poslednom roku som splatil všetky svoje dlhy, ktoré som ako rektor (vysokoškolský pedagóg, p. a.) v tom drahom-predrahom Mitau musel urobiť – a teraz si už môžem odložiť všetko, čo zostane z môjho platu pre moju ženu a deti.

Moja situácia nikdy nebola taká dobrá, aby som mohol niečo urobiť pre svoje nemajetné sestry, a preto Ti, môj brat, veľmi ďakujem, že si pre nich všetko urobil. Môj brat, chceš – a to je veľmi láskavé – poznať históriu mojej rodiny – tak tu je. Od roku 1775 som zosobášený s dobrým dievčaťom bez majetku, s ktorým som mal päť milovaných detí – môjho dobrého syna Eduarda, ktorý žil len rok. Štyri ďalšie ešte žijú a dávajú prísľub dlhého života a že budú veľmi dobrými

ľuďmi. Moja najstaršia dcéra Amalia Charlotte mala 15. januára 16 rokov: živé dievča, ktoré prahne po múdrosti; a horlivá čitateľka Minna bude mať 24. augusta 13 rokov – spája sa u nej tichá povaha s dobrými prirodzenými vlastnosťami a neúnavnou pracovitosťou.

Friedrich Willhelm – 27. novembra 11-ročný – poctivý a dobrej povahy – izraelita, v ktorom nie je žiadnej falše – istotne bude postupovať vo svojom živote poctivo⁴.

Henriette má 5. augusta 9 rokov, je plná života s tým najlepším srdcom.

Sám vyučujem tieto dobré deti; skúšal som získať nejakých dvoch dobrých učiteľov, ktorí by predstavovali zároveň dvoch súkromných tútorov, ale zlyhal som pri svojich pokusoch udržať ich – nanešťastie v Curlande nevyzerá nič horšie ako vzdelávanie mladých ľudí. Ľudia, ktorí sa nazývajú domácimi učiteľmi, sú veľmi často iba adeptmi – sľubujú zlaté hory a na konci sa ukazujú ako podvodníci, čo sa stalo aj mne.

Pokiaľ dožijem a Boh mi dá prostriedky, môj syn bude lekár – ale mal by študovať chirurgiu, a nie vyučiť sa zručnostiam v holičstve – pretože tá práca mu môže v jeho rodnej zemi zabezpečiť chlieb, zatiaľ čo pri teológii by to už bolo neisté, keďže veľa z nich tu čaká na vymenovanie – a tretina z nich zmiera v školskom prachu. Teta a strýko Richterovci odišli na večnosť. Boli mojimi dobrodincami a pestúnmi, blahorečím ich pamiatku – *Sitillis Terra levis* [nech im je ľahká zem, K. S.] – prosím pozdrav ich preživšieho syna, môjho synovca Leopolda, a rovnako srdečne moje dobré sestry rovnako s ich deťmi, moja žena i deti sa pridávajú k pozdravu. Akákoľvek novinka o ich prosperite ma poteší. Moja žena je nemenej hrdá, že si ju nechal pozdraviť v liste ako svoju švagrinu, objíma Ťa – a ešte raz Ti ďakuje za znamenitú „hospodárku“ *Hausmutter*, ktorú si jej poslal pred niekoľkými rokmi – táto kniha je jej encyklopédiou. Moje deti sa chcú udržať v pamäti svojho strýka – buď pripravený, že od nich dostaneš list, ktorého čítanie Ti však nezaberie priveľa času – bude kratší – odpusť mi moje táranie – moje srdce poháňa moje pero. A to isté srdce Ti hovorí – že som úprimne Tvoj,

Milujúci verný brat

J. H. Kant

Altrahden 8. februára 1792

⁴ V nemeckom originálnom texte je uvedené nasledujúce: „er wird gewis nie eine andere Lienie betreten als die gerade von einem Punkte zum andern“ (to doslovne preložené znamená, že „nevstúpi na inú trasu ako priamočiaru, t. j. z jedného bodu do druhého“, čo však vzhľadom na kontext jednoznačne odkazuje na jeho povahu ako poctivého, charakterného človeka) .

[507]

Christianovi Gottliebovi Sellemu

24. februára 1792

Veľactený,
veľavážený pán,

prešli takmer tri mesiace odvtedy, čo som prijal Váš dar, hlboko premyslený spis *De la Réalité et de l'idéalité* a neopätoval som túto veľkorysosť nijakým spôsobom. Príčinou isto nie je nedostatok úcty vo vzťahu k Vášmu uvažovaniu alebo pohrdanie Vašimi argumentmi smerujúcimi proti mne. Chcel by som publikovať odpoveď a chcel by som to mať hotové už doteraz, ale prerušili ma v tom navzájom sa pretínajúce prekážky a kvôli môjmu veku je pre mňa náročné poduľať sa nanovo sformulovať niť reflexie a pokračovať vo svojich plánoch, v ktorých sa vyskytujú neustále prekážky.

Nedávno však bol založený nový poriadok vecí, ktorý môže úplne prerušiť moje plány. Odkazujem tu na prekážku slobody nahlas premýšľať o tom, čo môže mať nepriamy vzťah k teológii. Tlak na učiteľov na akademickej pôde je oveľa väčší ako na iné typy učencov v tejto situácii a rozumná prezieravosť diktuje, že je potrebné na istý čas odložiť všetky spisy tohto druhu, minimálne dovtedy, kým sa nerozpadne hroziaci meteorit alebo sa neukáže, čo je zač – aj keď pri takej mierumilovnosti nebudete mať nedostatok oponentov, napr. z dogmatickej skupiny, z dôvodu ich odlišného štýlu, a pretože oni pripúšťajú empirizmus rovnako málo ako ja, aj keď oni na to isté útočia najprázdnejším a nekonzistentným spôsobom (tu neprijímajú empirizmus tak v častiach, ako ani v celku), zatiaľ čo naproti tomu Vaše vymedzené objasnenie pre tento princíp Vám prináša veľkú výhodu.

Preto Vás prosím, najdrahší pane, zbavte ma tohto záväzku alebo mi povoľte odložiť moju odpoveď na Vašu kritiku, pretože v súčasnosti by táto práca bola podľa všetkého stratou času.

S najväčšou úctou voči Vášmu talentu a rozmanitým zásluhám zostávam
Váš najoddanejší služobník

I. Kant

Kráľovec 24. februára 1792

Najctiuhodnejší pane,

robíte ku cti bežného politického zriadenia tak veľa, keď sa pýtate na jeho maximu, resp. požadujete dôsledok jej dodržiavania. Zdá sa, že to často podnecuje, dokonca donucuje vydať určité ustanovenie; aj keď celý tento vzťah nie je pritom nijako premyslený. Ale ľudstvo sa má predsa lepšie, ak režim dopustí dobré nedôslednosti! Takéto veci dokazujú minimálne to, že sa nechce iba úplne zlo; ale že sa chýbi iba v niektorých veciach.

Podme bližšie k našej otázke, nech sa tu rozpozna nejaká maxima, ktorá podlieha konečnému rozhodnutiu Villaumeovho prípadu, myšlienka, ktorá je v ňom jasne vyjadrená. Myšlienka je táto: súhlas cenzora s nejakou knihou je povolením všetkých princípov vyjadrených v tejto knihe; ale žiaden princíp nemôže byť povolený, ak jeho kontradikcia bola predtým povolená alebo verejne uznaná. Teda, čo je netolerovateľné, je tento výtláčok pred očami cenzora; taká kniha by mohla byť vytlačená za hranicami a potom importovaná ako akákoľvek iná kniha (okrem rúhačských a hanlivých kníh). Knihy z Lipska nepodliehajú žiadnej inšpekcii a nevyžadujú povolenie na predaj.

Pokiaľ ide o moju vlastnú situáciu, mám dôraznú zásadu držať sa v medziach zákona. Nikdy nebolo protiprávne publikovať za hranicami. Už som uvažoval nad tým, že by bolo nesprávne, ak by som vzal text, ktorý bol odmietnutý kráľovským cenzorom a napriek tomu ho publikoval za hranicami, len aby som nahneval cenzora (aj keď to nie je zakázané). Uvažoval som nad tým, že by to bol neprístojný a nedôstojný žartík – resp. by sa mi mohla prihodiť nejaká nezvyčajná skutočnosť. Ale to nie je môj prípad. Nikdy som nemal do činenia s lokálnymi cenzormi. Mal som niečo vytlačené len v *Berlinische Monatsschrift* v Berlíne Spenerom v 1791 a Maukom v Jene v 1792. Inak je potrebné povedať, že to urobil môj vydavateľ. „Prečo sme to takto urobili?“ je ďalšou otázkou; otázkou, pri ktorej nikto pravdepodobne nemá právo pýtať sa na legálnosť tejto činnosti.

Tak sa veci majú, najdrahší pane; a nemyslím si, že máte dôvod byť nespokojný s touto aktivitou alebo to vnímať ako čosi nelegálne či nespravodlivé.

Na uspokojenie všetkých zábran človeka, ako ste Vy, som predložil Váš excelentný spis lokálnemu cenzorovi bezprostredne po prijatí Vášho posledného listu. Spis nemohol vyjsť v marci, ale bude ozdobou aprílového čísla. Ak bude jeho obsah etický, postúpi sa členovi rady a radnému rady Hillmerovi. Poslal mi to o niekoľko dní neskôr so svojím povolením na tlač, ponúkajúc nasledujúce rozumné zdôvodnenie: „Po starostlivom prečítaní vnímam túto knihu, ako všetky

ďalšie Kantove práce, ako určenú a užitočnú iba pre mysliteľov, výskumníkov a učencov schopných kvalitného rozlišovania, ale nevnímam to ako určené a „požívateľné“ pre všetkých čitateľov.“

Nechcel by som byť zahanbený najmenšou nečestnosťou pri mužovi ako Vy. Aj keď ste si mysleli, že Váš spis bol už poslaný do Jeny, a ja som Vás nechal v tej viere, konal som – aj keď bol spis stále zhodou náhod ešte tu – v súlade s Vašimi želaniami. Bol poslaný do Jeny tretieho. Teraz už máte celý príbeh o tejto udalosti. Muži s veľkým renomé a učenosťou mi oznamujú svoje príspevky odvtedy [od ustanovenia cenzúry] skôr. Dúfam, že ani Vy nebudete premýšľať inak. Navyše očakávam Vaše jasné rozhodnutie: či budem mať možnosť v budúcnosti podávať Vaše eseje pre *Berlinische Monatsschrift* na kontrolu cenzorovi.

Samozrejme, rozumie sa, že rád presne vyplním Vaše túžby, akokoľvek by ste sa rozhodli.

Nech Vás prozreteľnosť posilní do budúcnosti pre vedy, osvetu a pre vynikajúce zlepšenie morálneho myslenia!

Biester

6. marca 1792

Najdrahší pán profesor,

dnes som mal to potešenie osobne spoznať pána Hartknocha. Vyjadril sa, že by ste mi mohli dovoliť v úvode môjho výberu Vašich kritických spisov uviesť, že kniha bola pripravená s Vašou vedomosťou. Všetko je veľmi dobré, ale stále nie som celkom uvoľnený. Toto je môj prvý počin pred verejnosťou a musím použiť všetku obozretnosť a pracovitosť pri prezentácii svojho vlastného úsilia ako učenca, ak má tento môj počin pre mňa dopadnúť dobre. Súhlasili by ste, aby som Vám poslal svoj rukopis, aby ste ho prebehli, alebo ak to nemôžem očakávať, mohli by ste požiadať o jeho kontrolu v mojom mene dvorného kazateľa Schultza? Pozná ma veľmi dobre a mal by mať záujem to pre mňa spraviť z dôvodu nášho priateľstva, a hlavne ak ho o to požiadate Vy.

Rád by som vedel, či súhlasíte s nasledujúcimi úvahami. Zdá sa mi, že by sa nemalo definovať nazeranie v „Transcendentálnej estetike“ ako predstava bezprostredne vzťahnutá na objekt alebo ako predstava, ktorá sa objavuje vtedy, keď je myseľ ovplyvnená objektom. Je to preto, lebo „Transcendentálna logika“ môže ukázať to, ako dospieť k objektívnym predstavám. Fakt, že je to čisté nazeranie, vylučuje takúto definíciu. Skutočne nevidím, kde som sa pomýlil, keď hovorím: nazeranie je celkom podmienená predstava so zreteľom na danú rozmanitosť. Týmto spôsobom sa pre mňa rovnako stáva jasným, prečo matematika ako veda závisí od konštruovania pojmov. Ani v algebre nedokážeme dokázať jej vety inak ako cez dôkladne podmienené predstavy. Myslím, že sa musíme taktiež starostlivo zaoberať rozlíšením subjektívnych a objektívnych aspektov zmyslovosti, aby sme mohli následne oveľa jasnejšie vidieť unikátnu funkciu kategórií, ktoré udeľujú objektivitu našim predstavám.

Po druhé, rozumiem celkom dobre tomu, že objekty zmyslového sveta musia byť podriadené princípom transcendentálnej súdnosti. Pre jasnejší pohľad podriadi sa empirické nazeranie pod schému kategórií: ukáže sa, že je to jediný spôsob, ako dosiahnuť objektivitu, pretože otázka, ako sa to deje, aby objekty museli zodpovedať oným a priori syntetickým propozíciám, je uzavretá. Pre objekty sú objekty len vo význame, že ich nazeranie je myslené ako podriadené syntetickému spojeniu schémy. Vidím napríklad platnosť analógie, ktorá uvádza, že niečo permanentné musí byť základom pre všetky javy, pretože nazeranie sa stáva objektívnym práve vtedy, keď vzťahujem schému substanciálnosti na empirické nazeranie. V dôsledku toho musí byť objekt osebe podriadený tomuto syntetickému spojeniu substancie a náhody. Ale keď

vystúpim k princípu celej tejto matérie, nájdem miesto, kde by som s potešením mohol získať viac jasnosti. Hovorím, že spojenie predstáv v pojme je odlišené od ich spojenia v súdoch v tom, že v druhom ide o zviazanie konania v objektívnej súvislosti, ale tak vzaté konanie, skrz ktoré niekto myslí objekt. Je to fakticky celkom odlišné, keď poviem „čierny muž“ alebo „muž je čierny“, a myslím si, že je chybné, ak sa niekto vyjadrí, že predstavy v pojme sú spojené v subjektívnej jednote vedomia, zatiaľ čo tie v súdoch sú spojené v objektívnu jednotu vedomia. Ale budem viac pracovať, aby som dokázal hlbšie preniknúť do podstaty tejto aktivity objektívneho vzťahu a formulovať o tom jasnejšiu ideu. Vo svojom poslednom liste som sa zmienil o tom bode ako o tom, ktorý je pre mňa neznámy, a Vaše mlčanie, drahý profesor, vytvára vo mne obavu, že som vyslovil v spojení s tým nejaký nezmysel. Čím dlhšie na ten problém myslím, tým ťažšie nachádzam nejaké vysvetlenie, prečo by moje obrátenie sa na Vás s prosbou o pokyny malo byť chybou, a preto Vás o to žiadam ešte raz.

Po tretie: postup *Kritiky praktického rozumu* je mimoriadne objasňujúci a znamenitý. Začína sa objektívnym praktickým princípom, ktorý čistý rozum, nezávisle od všetkej matérie vôle, musí uznať ako záväzný. Tento pôvodne problematický pojem získava nezvratnú objektívnu realitu prostredníctvom faktu morálneho zákona. Avšak priznávam, že aj keď prechod od syntetických princíпов transcendentálnej súdnosti k objektom zmyslového sveta (prostriedkami schémy) je mi celkom jasný, prechod od morálneho zákona prostredníctvom jeho vzoru jasný nie je. Chcel by som sa oslobodiť od tohto bremena, ak by ste mi mohli láskavo ukázať prázdnotu tejto otázky: Nemôže sa predstaviť morálny zákon ako prikazujúci niečo, čo by mohlo byť kontradiktické k jeho vzoru? Inými slovami, nemôžu tu byť aktivity, ktoré by mohli byť v rozpore s prírodným poriadkom, ale ktoré sú predsa predpísané morálnym zákonom? Je to iba problematická idea, ale má pravdu ako jej základ: striktná nevyhnutnosť kategorického imperatívu nie je žiadnym spôsobom odvodená z možnosti existencie prírodného poriadku. Ale mylil by som sa v tom, ak by som vyhlásil, že súhlas medzi nimi je náhodný.

Prosím, nebuďte urazený, drahý učiteľ, z dôvodu možného nedisciplinovaného tónu v mojom liste. Nevýslovne Vás milujem a vážim si Vás.

Ostávam srdcom i dušou

Váš Beck

[*Kantova poznámka pod čiarou*: Výraz „čierny človek“ znamená človek, ktorému je pojem jeho samotného podmienené daný v nazeraní čiernoty. Ale „muž je čierny“ indikuje moju aktivitu podmienovania.]

18. júna 1792

Nedokážem skutočne správne pochopiť, prečo ste, môj vážený priateľ, trvali na predložení svojej práce komisii lokálneho cenzora. Vždy som však poslúchal Vaše želania a poslal som rukopis pánovi Hillmerovi. Odpovedal mi neskôr, na môj nemalý úžas, že: „keďže to patrí k biblickej teológii, on a jeho kolega Hermes to preskúmali spolu a druhý z nich tomu odmietol dať povolenie na tlač a s týmto jeho rozhodnutím nakoniec súhlasil i Hillmer.“ Písal som potom pánu Hermesovi a dostal som túto odpoveď. „Náboženský edikt je v tomto jeho vodidlo a zatiaľ to ďalej nemožno vyjasniť.“

Muselo to rozzúriť každého, že nejaký Hillmer a Hermes si myslia, že sú kvalifikovaní predpisovať svetu, či by mal alebo nemal čítať Kanta. – A to sa práve stalo; doposiaľ ešte neviem, čo sa bude diať ďalej. Ale dúfam v to, že sa mne a vedám v tomto štáte, ktorým som dlžný, podarí urobiť niečo proti tomu.

Žite dobre, ak môžete vydržať takýto úpadok našej literatúry bez rozrušenia!

Biester

Berlín 18. júna 1792

[520]

Jacobovi Sigismundovi Beckovi

3. júla 1792

Vzácnny priateľ,

otázky, ktoré ste vzniesli, nie sú rozhodne opovrhnutiahodné, a preto sa nebránim odpovedať na Váš posledný list. Ale skôr boli iné úlohy, ktorým som sa venoval, a vo svojom veku nemôžem prerušiť svoje úvahy o jednom probléme problémami odlišného druhu, inak by som stratil niť, ktorú by som nebol schopný znovu nájsť.

Rozdiel medzi spojením predstáv v pojme a spojením predstáv v súdoch – napríklad „čierny muž“ a „muž je čierny“ (inými slovami, „muž, ktorý je čierny“ a „muž je čierny“) –, myslím si, leží v tomto: v prvom prípade sa pojem chápe ako určujúci, v druhom prípade sa myslí aktivita môjho určenia tohto pojmu. Preto máte celkom pravdu v tom, čo hovoríte, že v zlúčenom pojme by jednota vedomia mala byť uznaná ako subjektívne daná, zatiaľ čo v zlúčení pojmov by mala byť jednota vedomia uznaná ako objektívne vytvorená; to znamená, že v prvom prípade je muž iba myslený ako čierny (problematicky predstavený), v druhom prípade je ako čierny uznaný. Z tohto dôvodu sa tu vynára otázka, či môžem povedať: tento čierny muž (ktorý je čierny v istom čase) je biely (teda je biely, bledý v inom čase) bez protirečenia. Odpovedám nie; pre tento súd pretrváva pojem čierneho súbežne s pojmom ne-čierneho, pretože subjekt je myslený ako podmienený v uvažovaní k prvému. V dôsledku toho, pokiaľ by subjekt bol oboma, čiernym a ne-čiernym v jednom, súdy by si protirečili. Na druhej strane môžem o tom istom človeku povedať, že „je čierny“ a rovnako „práve tento muž nie je čierny“ (konkrétne v inom čase, keď bol bledý), pretože sa v oboch súdoch indikuje len aktivita podmieneného, ktorá je tu závislá od skúsenostných a časových podmienok. Viac o tom nájdete v diskusii o princípe kontradikcie v mojej *Kritike čistého rozumu*.

Čo sa týka Vašej definície nazerania ako všeobecne platnej určujúcej predstavy s ohľadom na danú rozmanitosť, nemám, čo by som viac dodal, okrem tohto: všeobecné určenie tu musí byť chápané ako objektívne, nie iba ako existujúce v subjekte (keďže je pre nás nemožné poznať všetky určenia objektov empirického nazerania), definícia tak potom nehovorí nič viac len to, že nazeranie je predstavou partikulárne daného. Keďže nám nemôže byť daný žiaden všeobecný vzťah – no vzťah rôznorodo daného musíme vytvoriť sami, potom však vzťah, ak má súhlasť s objektom, nemôže byť ničím náhodným, a preto nemusí byť síce *a priori* dané to, čo sa vzťahuje, ale forma, s ktorou vytvárajú vzťah rôznorodo dané objekty. Táto forma je potom iba subjektívnym (zmyslovým) aspektom nazerania, ktorý

je vlastne a priori, ale nie je myslený (ide len o rýdzu skladbu ako konanie, ktoré je produktom myslenia), ale musí nám byť daný (priestor a čas) a konzekventne musí byť jednotlivou predstavou, a nie pojmom (*repraesentatio communis* [všeobecná predstava, K. S.]). Nezdá sa mi to ako príliš dobrá myšlienka stráviť čas nad najnepatrnejšou analýzou elementárnych predstáv, keďže v nasledujúcej diskusii sa dôkladne vyjasňujú skrz ich použitie.

Čo sa týka otázky: môžu neexistovať konania nekompatibilné s existenciou prírodného poriadku, no ktoré predpisuje morálny zákon? Odpovedám – iste! Ak máte na mysli určujúci poriadok prírody, ako napríklad ten v súčasnom svete. Dvoran napríklad musí uznať ako povinnosť vždy byť pravdovravný, pretože keby klamal, nemohol by ostať dvoranom príliš dlho. Ale v tomto vzore je len forma prírodného poriadku vo všeobecnosti, t. j. spojitosť konaní ako udalostí v súlade s morálnymi zákonmi, rovnako tiež v súlade s prírodnými zákonmi, ale len pokiaľ ide o ich všeobecnosť, ktorej sa nijakým spôsobom netýkajú špeciálne zákony nejakej partikulárnej prírody.

Musím však končiť. – Budem šťastný, keď mi pošlete svoj rukopis. Mal by som ho prejsť spoločne s dvorným kazateľom Schultzom. – Prosím, poďakujte profesorovi Jacobovi za jeho zásielku a prejavenu úctu v jeho liste a rovnako magistrovi Hoffbauerovi za to, že mi poslal svoju analýzu. Povedzte im obom, že mi bolo ctou odpovedať na ich listy a nech majú skutočne šťastný život.

Ostávam

Váš I. Kant

Kráľovec 3. júla 1792

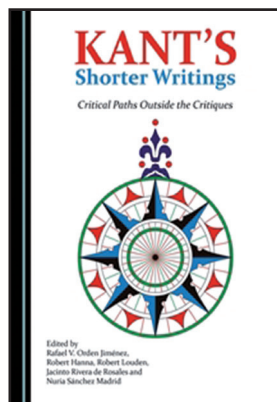
Preklady vznikli pod vedením prof. dr hab. Mirosława Źelazneho v rámci študentskej mobility Erasmus+ na Univerzite Mikuláša Kopernika v Toruni. Preklady sú výstupom riešenia projektu VEGA 1/0238/15 *Kantove idey rozumu a súčasný svet*.

Kant's Shorter Writings: Critical Paths Outside the Critiques.

Nové knihy

Kant's Shorter Writings: Critical Paths Outside the Critiques. Editors: Rafael V. Orden Jiménez, Robert Hanna, Robert Louden, Jacinto Rivera de Rosales, Nuria Sánchez Madrid. Cambridge Scholars Publishing 2016. ISBN (10): 1-4438-9930-5 / ISBN (13): 978-1-4438-9930-7. 498 s.

Tento zborník zdôrazňuje dôležitosť Kantových malých spisov, ktoré sa tiahnu celým jeho tvorivým obdobím. Na rozdiel od iných vedeckých prác, venujúcim sa konkrétnemu obdobiu Kantovej tvorby alebo špecifikujúcim sa buď na jeho teoretickú alebo praktickú filozofiu, táto publikácia takéto členenia nerobí. Príspevky tridsiatich dvoch autorov sú rozdelené do piatich častí: „I. Logics and Reality in Kant's Transcendental Idealism“, „II. Moral Questions: Intelligible Temporality and Obligation“, „III. Teleology and Philosophy of History“, „IV. Enlightenment and Public Realm“ a „V. Doctrine of Right and Cosmopolitanism“. Cieľom príspevkov je poskytnúť základnú kostru pre pochopenie kľúčových otázok kritickej filozofie v kontexte všetkých Kantových prác. Príspevky ponúkajú nielen interpretácie, ktoré sú inšpiratívne pre ďalší rozvoj kantovského výskumu vo svete, ale zároveň prinášajú prehľad Kantovej tvorby v oblasti malých spisov vhodný aj pre širší okruh čitateľov, ktorí sa zaujímajú o Kantovu kritickú filozofiu.



Recenzenti Gutachter Reviewers

Mgr. Adrián Kvokačka, PhD. – Prešovská univerzita v Prešove

Dr hab. Tomasz Kupś, 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 Zákutná, PhD. – Prešovská univerzita v Prešove

JUDr. Eva Zelizňaková, MSc., PhD. – Prešovská univerzita v Prešove

Contents

STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA

2/2016, ročník 5

Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

Studies

Nuria Sánchez Madrid – Kantian Theory of Human Rights: a Skeptical Appraisal (EN).....	3
Mirosław Żelazny – Fundaments of Kant's Philosophy of Enlightenment (DE)	16
Werner Euler – Kant's Copernican Revolution in Aesthetics (SK)	25
Lubomír Belás, Ludmila Belásová – The Issue of Citizenship in the Work of I. Kant (SK)	39
Stephan Schlüter – Praxeological Implications of Critical Theory of Education according to Kant (DE)	51

Philosophical Views

Andrej M. Orekhov – The Philosophy of Economics of I. Kant in the Light of Contemporary Economic Mentality (SK)	73
---	----

Translations

Kristián Stacho – Kant's Correspondence (Selection)	81
---	----

New Books

Kant's Shorter Writings: Critical Paths Outside the Critiques (SK)	100
Reviewers	101

Redakcia časopisu prijíma rukopisy v slovenčine, češtine, angličtine a nemčine, a to v elektronickej podobe (kantiana@unipo.sk). Rozsah príspevkov je maximálne 25 strán, recenzie a správy v rozsahu 5 strán. Rukopisy príspevkov sú posudzované minimálne dvoma odbornými recenzentmi.

Pri príprave príspevkov prosíme dodržiavať tieto zásady:

1. V hlavnom texte používať písmo Times New Roman (veľkosť 12 bodov), riadkovanie 1,5.
2. V poznámkach pod čiarou používať písmo Times New Roman (veľkosť 10 bodov), riadkovanie 1.
3. Názvy publikácií uvádzané v hlavnom texte zvýrazňovať kurzívou.
4. Nepoužívať podčiarkovanie a riedenie písma.
5. Rozlišovať dlhú čiarku (pomlčku), napr. E. Višňovský – E. Mihina, a krátku čiarku (spojovník), napr. v kantovsko-peirceovskej perspektíve.
6. Bibliografické odkazy uvádzať v poznámkach pod čiarou takto:
 - a) knižná publikácia:
Kant, I.: Kritika soudnosti. Praha: Odeon, 1975, s. 67.
 - b) štúdia v zborníku:
Mihina, E.: Peirceova reflexia Kantovho filozofického odkazu. In: Kant a súčasnosť. Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Prešovensis. Filozofický zborník 21. AFPh UP 107/189. Ed. L. Belás. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2004, s. 30 – 52.
Marchevský, O.: Biedy a úspechy Kanta optikou prác M. A. Bakunina. In: 8. kantovský vedecký zborník. Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Prešovensis. Filozofický zborník 45. AFPh UP 313/394. Eds. L. Belás – E. Andreanský. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2011, s. 85 – 98.
 - c) článok v časopise:
Belás, L.: Kantova filozofia kultúry a fenomén multikulturalizmu. In: Studia Philosophica Kantiana. Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie, 2012, roč. 1, č. 1, s. 43 – 49.
 - d) internetový odkaz:
Pfordten von der, D.: Zum Begriff des Staates bei Kant und Hegel. Dostupné na: <<http://www.rechtsphilosophie.uni-goettingen.de/Idealism.pdf>>. [Citované 25. 04. 2012].
7. Pri opakovanej citácii používať namiesto kompletného bibliografického odkazu skratku *ibid.*, napr. Belás, L.: Kantova filozofia kultúry a fenomén multikulturalizmu, *ibid.*, s. 46.
8. Pri bezprostrednom odkazovaní na rovnaký zdroj používať iba skratku *Ibid.*, napr. *Ibid.*, s. 154.
9. K príspevku priložiť abstrakt v slovenskom a anglickom/nemeckom jazyku (vrátane preloženého titulku) a kľúčové slová.

Založil Ľubomír Belás so skupinou spolupracovníkov

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



PREŠOV 2016
ISSN 1338-7758