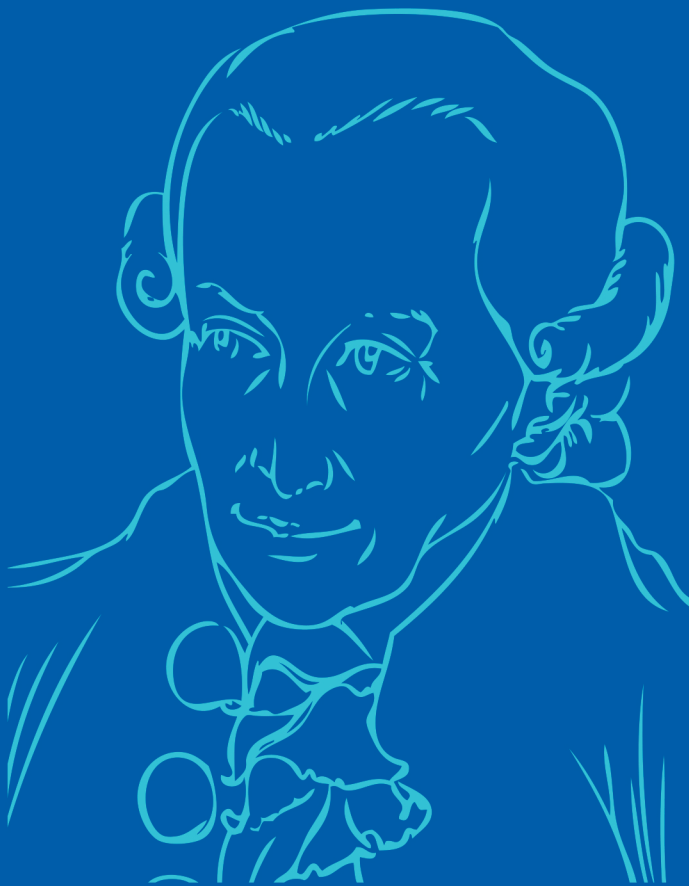




STUDIA PHILOSOPHICA
KANTIANA

filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

1/2018
ročník 7

Redakčná rada: E. Andreanský (Košice), L. Belásová (Prešov), M. Castillo (Paríž), G. Cavallar (Viedeň), M. Forschner (Erlangen-Nürnberg), D. Hüning (Trier), H. F. Klemme (Halle-Wittenberg), R. Kuliniak (Wrocław), T. Kupš (Toruň), T. M. 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), M. Muránsky (Bratislava), L. Sisák (Prešov), O. Sisáková (Prešov), O. N. Tynjanova (Moskva), M. Želazny (Toruň), J. Zouhar (Brno)

Šéfredaktor: Lubomír Belás

Zástupca šéfredaktora: Sandra Zákutná

Grafický dizajn: Ivan Karabinoš

Sadzba: Peter Kyslan

Technická redaktorka: Alexandra Hudáčová

Návrh obálky: Dušan Papp

Jazyková úprava textov v slovenčine: Veronika Perovská

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 (print)

ISSN 2585-7673 (online)

The journal is indexed and abstracted in Emerging Sources Citation Index by Clarivate Analytics Services (Web of Science).

Časopis je indexovaný v databáze Emerging Sources Citation Index spoločnosti Clarivate Analytics (Web of Science).

Číslo vyšlo v júni 2018.

Štúdie

Alexey Salikov – Niektoré politické aspekty Kantových Prednášok k antropológii (EN)	3
Vasil Gluchman – Kant a konzekvencializmus (Úvahy o Cummiskeyho práci Kantian Consequentialism) (EN)	18
Lubomír Belás – Ľudmila Belásová – Reflexie Kantovej filozofie na Slovensku v rokoch 1945 – 1989 (DE)	30
Martin Muránsky – Radikálne zlo a sloboda konečného ľudstva u Kanta (DE)	56

Recenzie

Vasil Gluchman (ed.): Ethics of Social Consequences: Philosophical, Applied and Professional Challenges (P. Dubiel-Zielińska) (EN)	75
Marek Stachoň: Sociálna filozofia I. Kanta (P. Kyslan) (SK)	94

Nové knihy

Kant's Doctrine of Right in the Twenty-First Century (SK)	98
Recenzenti	102

Contents

STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA

1/2018, ročník 7

Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

Studies

- Alexey Salikov – Some Political Aspects of Kant's Lectures on Anthropology (EN) 3
- Vasil Gluchman – Kant and Consequentialism (Reflections on Cummiskey's Kantian Consequentialism) (EN) 18
- Lubomír Belás – Ludmila Belášová – Reflections of Kant's Philosophy in Slovakia in the Years 1945–1989 (DE) 30
- Martin Muránsky – Kant on Radical Evil as Freedom of the Finite Man (DE) 56

Reviews

- Vasil Gluchman (ed.): Ethics of Social Consequences: Philosophical, Applied and Professional Challenges (P. Dubiel-Zielińska) (EN) 75
- Marek Stachoň: Sociálna filozofia I. Kanta (P. Kyslan) (SK) 94

New Books

- Kant's Doctrine of Right in the Twenty-First Century (SK) 98
- Reviewers 102

Alexey
Salikov

National Research
University Higher School
of Economics, Moscow

Some Political Aspects of Kant's Lectures on Anthropology

Kant's anthropology lectures¹ were the most frequently offered and most popular courses (along with his lectures on physical geography), which he delivered every winter from 1772 – 1773 until his retirement from teaching at the University of Königsberg in 1796. For a long time, they were not considered as an important source of Kantian philosophy and ignored by Kant scholars, which can be explained by their unusual character and their topics that seem to be completely different from more familiar themes of Kant's transcendental philosophy so that "the most charitable interpretative tools have remained powerless in the face of his repeated discussions of human races, gender differences or national characteristics, where stereotyping, prejudice and bigotry abound"². The situation started to change at the beginning of the 2000s with publications of Robert Loudén's *Kant's Impure Ethics*³, John Zammito's *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*⁴ and Patrick Frierson's *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*.⁵ These studies, along with Brian Jacobs and Patrick Kain's *Essays on Kant's Anthropology*,⁶ works of Holly Wilson^{7, 8} and Thomas

¹ A considerable number of Kant's lectures on anthropology were first published as *Vorlesungen über Anthropologie* in the volume 25 of the Academy edition of *Kant's gesammelte Schriften* (Göttingen, 1997). Some shorter English translations were published in Cambridge Edition in 2012: *Lectures on Anthropology*, edited by Wood, A. W. and Loudén, R. B. translated by Clewis, R. R., Loudén, R. B., Munzel, G. F., and Wood, A. W., Cambridge University Press, 2012.

² Cohen, A.: Introduction. In: Cohen, A. (ed.): *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press 2014, p. 2.

³ Loudén, R.: *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, London: Oxford University Press, 2000.

⁴ Zammito, J.: *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*, Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

⁵ Frierson, P.: *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

⁶ Jacobs, B. and Patrick, K. (eds.): *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

⁷ Wilson, H. L.: Freedom and Klugheit in Kant's Anthropology Lectures. In: *Con-Textos Kantianos*, 5 (Junio 2017), pp. 26-37.

⁸ Wilson, H. L.: *Pragmatic Anthropology: Its Origins, Meaning, and Critical Significance*, Albany:

Sturm⁹, and finally, with the volume of essays *Kant's Lectures on Anthropology. A Critical Guide*¹⁰ edited by Alix Cohen, marked a critical turning point in perception of Kant's anthropology lectures among the scholars. However, the relation of anthropology lectures to other parts of Kant's philosophy is still poorly studied¹¹ and it requires a number of distinct narratives, corresponding to the many topics Kant takes up in it, to trace the development of Kant's views through nearly two decades encompassed by these lectures.¹² The material of Kant's *Lectures on Anthropology* is wide-ranging and goes far beyond the scope of pure anthropology and touches upon various aspects of Kant's theoretical philosophy, aesthetics, politics and history. This research will be focused on political aspects of Kant's *Lectures on Anthropology* and on the connection between the lectures and Kant's published works on political topics.

It is obvious that politics is not the main topic Kant's lectures course on anthropology. Still, Kant considered his anthropology lectures a pragmatic discipline, a "Knowledge of the World", which should provide students with some important empirical information required to adapt oneself to real life and to socialize. He expresses this idea clearly in a letter to Marcus Herz toward the end of 1773: "Lecture course on Anthropology [...] (will) disclose the sources of all the (practical) sciences, the science of morality, of skill, of human intercourse, of the way to educate and govern human beings, and thus of everything that pertains to the practical" (Br, 10: 145). Thus, he could not avoid telling his students about some political aspects of real life among other people. That is why so many passages in the lectures on anthropology have an evident relation to Kant's political philosophy and can be viewed as a part of his "political anthropology", a very appropriate term, introduced by Günter Zöllner to convey both the political dimension of Kant's anthropological thought in general and the anthropological basis of his political thought in particular.¹³

State University of New York Press, 2006.

⁹ Sturm, T.: *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Paderborn: Mentis, 2009.

¹⁰ Cohen, A. (ed.): *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

¹¹ The exceptions are rare. The most significant attempt to overcome this situation is the collection of essays *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide* (2014) edited by Alex Cohen that sets out to offer the first comprehensive assessment of Kant's *Lectures on Anthropology*, regarding their philosophical importance, their evolution and their relationship to his critical philosophy.

¹² For instance, Paul Guyer used lectures on anthropology to trace the development of Kant's views on aesthetics from the early 1770s up to the publication of the Critique of the Power of Judgment in 1790. See: Guyer, P.: Beauty, Freedom and Morality. In: Jacobs, B. and Kain, P. (eds.): *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 135–163.

¹³ Zöllner, G.: Kant's Political Anthropology. In: *Kant Yearbook*, 3 (2011), 131–61, p. 132.

But the relationship between *Lectures on Anthropology* and Kant's political works is more than just semantic and conceptual since some passages from the lectures have clear parallels with his earlier published writings, sometimes even verbatim. Interestingly, these "political" passages from anthropology lectures have their origin in a significantly earlier period, the most important of them date back to the years between 1775 and 1785 (*Anthropology Friedländer* from the winter semester 1775/76, *Anthropology Pillau* from 1777/78, *Menschenkunde* from 1781/82, *Anthropology Mrongovius* from 1784/85), which means they were expressed by Kant at least some time earlier, in some cases much earlier than he did it in his published political works (while the earliest of them, *Idea for a Universal History* and *What is Enlightenment?* were published in 1784, his work *On the Common Saying* went to press in 1793 and *Toward Perpetual Peace* in 1795). Even more, *Lectures on Anthropology* not only allow to track the chronology of emergence of some of his political ideas, but also can help to identify the changes that they underwent over time. All that may serve as an argument against Hannah Arendt's hypothesis put forward in her *Lectures on Kant's Political Philosophy* that "Kant became aware of the political as distinguished from the social (italics H.A.), as part and parcel of man's condition in the world, rather late in life, when he no longer had either the strength or the time to work out his own philosophy on this particular matter"¹⁴. The obvious presence of political problematics and of many important political ideas in *Lectures on Anthropology*, expressed in Kant's later writings, can be seen as an evidence that his reflections on politics date back to an earlier period before they were expressed in his published works in the 1790s.

Political aspects of Kant's anthropology lectures are primarily related to his theory of human evolution where the political development ("cultivation" in terms of Kant's political anthropology) is one of the three dimensions of this process. But even if Kant says that the process of human evolution from natural state to civil state will occur incrementally and gradually, nevertheless, he considers revolutions as an important part of the political improvement, which, apparently, he considers under certain conditions as one of the tools of nature which it uses to influence the evolution of the human species. Kant brings out this point in *Anthropology Friedländer*, delivered during the winter semester 1775/76:

As a single individual, the human being cannot yet thus make himself perfect, until the whole of society will be perfect. When such a [political] state will be attained, in which everything will be instituted

¹⁴ Arendt, H.: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edited and with interpretative essay by Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1992, p. 9.

in accordance with complete rules of justice and of morality, this will then be a condition under which everyone will be able to make himself more perfect. True, such a [political] state still does not in fact exist, yet by means of many revolutions which still must take place, it is to be hoped for (V-Anth/Fried, 25: 690–691).

If it does not come about, “then we have still lost more than we have gained” (V-Anth/Fried, 25: 692). As we can conclude based on these fragments, Kant used the very term of revolution with reference to the political sphere long before the revolutionary events in France, describing revolutions as quite ordinary events of human evolution and as one of the tools from the toolbox of nature that it uses to contribute to the progress of mankind. Kant's position can be described as technocratic, devoid of emotions and neutral in the sense that Kant does not pay attention to the possible negative effects of revolutions, giving us the impression that he does not care about them. However, it is rather a different matter: in the framework of his evolutionary theory, Kant reasoned from the standpoint of nature, for which the death and suffering of some part of the population at some point in time is just an insignificant episode on the long path of human development and if these human sacrifices brought to the altar of progress will ultimately lead to the achievement of perfection of mankind, then from the point of view of nature there is expediency in it. Moreover, Kant's vision of revolution seems to be quite abstract until the French Revolution. This vision did not change much even in the light of the revolutionary events in North America (it would only be logical to query whether Kant considered the War of Independence a revolutionary event at all). Kant's statements on the importance of revolutions for human progressive development correlate with his opinion in his later works, published after the end of the Revolutionary War in North America: Kant does not consider revolutions impossible but, apparently, does not believe that they are desirable either. In his *Idea for a Universal History* (1784), published eight years after delivering of *Anthropology Friedländer*, we find the same statement that “after many reformatory revolutions, a universal cosmopolitical condition [...] will come into being” (IaG, 8: 28) and that “there was always left over a germ of enlightenment that developed further through each revolution and this prepared for a following stage of improvement” (IaG, 8: 30). Kant is rather skeptical regarding the decisive role of revolution in human development in *What is Enlightenment?* (1784): “A revolution may well bring about a falling off of personal despotism and of avaricious or tyrannical oppression, but never a true reform in one's way of thinking; instead new prejudices will serve just as well as old ones to harness the great unthinking masses” (IaG, 8: 36). Although he does not deny a positive role of revolutions

in the interim stage of human evolution, he rather means that revolutions are insufficient for moral perfection of human being and that a political revolution does not make much sense without a revolution of way of thinking, i.e. a moral revolution.

This understanding of revolution as a part of human progressive development may seem to contradict Kant's later, more pessimistic assessment of revolutionary events and his statements on the right of revolution which he denied in his later writings (subsequently, these statements have become the subject of a lively discussion among Kant scholars).¹⁵ One of these passages, used as an argument by some scholars¹⁶ to support their thesis that Kant denied every possibility to rebel against despotism and at the same time to show its contradictoriness, can be found in *Menschenkunde*, based on anthropology lectures most likely delivered in the winter 1781/1782:

The human being is a creature that is necessarily in need of a master, which the animals do not ever need. The reason is freedom and its misuse; the animal, on the other hand, is confidently led by its instincts. Now the human being can get this master from no other race than his human species, which is a real misfortune for the human race, precisely because this master, whom the human being chooses over himself, is also a human being, who likewise is necessarily in need of a master (V-Anth/Mensch, 25: 1199-1200).

Kant repeated this passage almost word for word two years later, in his *Idea for a Universal History*:

the human being is an animal which, when it lives among others of its species, has need of a master. For he certainly misuses his freedom in regard to others of his kind; and although as a rational creature he wishes a law that sets limits to the freedom of all, his selfish animal inclination still misleads him into excepting himself from it where he may. Thus, he needs a master, who breaks his stubborn will and necessitates him to obey a universally valid will with which everyone can be free. But where

¹⁵ Arendt, H.: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Edited and with interpretative essay by Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1992; Beck, L. W.: Kant and the right of revolution. In: *Journal of the History of Ideas*, 1971, 32(1), pp. 411–22; Burg, P.: *Kant und die Französische Revolution*. Berlin: Duncker&Humblot, 1974; Westphal, K. R.: Kant on the State, Law, and Obedience to Authority in the Alleged "Anti-Revolutionary" Writings". In: *Journal of Philosophical Research*, Vol. XVII (1992), pp. 383–426; Flikschuh, K.: Reason, Right, and Revolution: Kant and Locke. In: *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 36 (2008), no. 4, pp. 375–404; Korsgaard, Ch.: *Taking the Law into Our Own Hands: Kant on the Right to Revolution*. URL: <https://dash.harvard.edu/handle/1/3209552> Accessed 2018-02-03.

¹⁶ Chalyy, V. A.: Poryadok i revolyutsiya v politicheskoy filosofii Kanta [Order and Revolution in Kant's Political Philosophy]" [in Russian]. In: *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics], 2017, 1 (2), pp. 40–60, here pp. 50–51.

will he get this master? Nowhere else but from the human species. But then this master is exactly as much an animal who has need of a master (IaG, 8: 23).

These almost identical passages demonstrate, on the one hand, that Kant's legalistic and prudential approach to political affairs was inherent to him long before his late writings. On the other hand, their nearly word-for-word match implies a close connection between Kant's anthropology lectures and his published works.

The French revolution is often seen as a milestone that had a significant impact on Kant.¹⁷ Beyond all doubt, the French Revolution and all subsequent events (liberation and establishment of republic, the execution of the French king, the onset of the Terror, a series of internal and external wars, conservative reaction in domestic and international policy of many European countries, but also some liberalization and reforms) had a major impact on Kant. Kant's inspiration from the first revolutionary events in France (legislative process through the National Constituent Assembly, constitutions of 1791 and 1793, establishment of republic) is well known from his correspondence and from some statements in his published works and messages of his contemporaries. It seems to be quite obvious that he turned to a rather pessimistic perception of the French Revolution as a reaction to the execution of Louis XVI and the wars which the young republic would wage against European monarchies.¹⁸ But does this turn in Kant's assessments really mean a radical change of Kant's mind regarding revolutions in general? Did Kant really switch from a positive assessment of revolutions to a negative one under the influence of some evils of the French Revolution? His *Lectures on Anthropology* can serve here as an additional historic-philosophical source, because they were given during a long period of time (from 1772 – 73 to 1795 – 96), namely during his mature years when he conceived and wrote most of his political works.

The fact that Kant closely followed the events in France is evidenced not only by his correspondence, statements in his published works and messages of his contemporaries, but also by lectures on anthropology. In *Elsner* we can see Kant's comments on establishment of the French republic (21. September 1792) during the winter semester 1792/93, where Kant cites the French Republic as an example of something positive that for a long time seemed to be utopic and not realistic, but one day became true: "One must not adhere to the fact that

¹⁷ Gerhardt, V.: *Immanuel Kants Entwurf, 'Zum ewigen Frieden'. Eine Theorie der Politik*, Darmstadt, 1995, p. 19; Vorländer, K.: Kant's Stellung zur französischen Revolution. In: *Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70 Geburtstag (7. Juli 1912) dargebracht*, Berlin, 1912, pp. 247–269.

¹⁸ See for instance: Gerhardt, V.: *Immanuel Kants Entwurf, 'Zum ewigen Frieden'*, pp. 18–19.

something is not existed in the world before, for example subordinating free people to legal constraint, for example French Republic; but one must go on through the reason. What is rational is also possible, and it is a duty to follow these ideas and to strive to realize them more and more” (V-Anth/Zusatzkommentare, 25: 1560). Interestingly, one year later, in *Reichel*, apparently delivered in the winter semester 1793/94, Kant does not give any negative assessment of actions of revolutionaries just expressing his compassion towards Marie Antoinette: “It would be very bad to say when entering society: The Queen of France had an unfortunate fate” (V-Anth/ Zusatzkommentare, 25: 1554). This statement was made, apparently, on the occasion of the execution of Marie Antoinette, which occurred on October 16, 1793. It contains a clear negative assessment of this event and expresses sympathy for the fate of the queen. However, later, in *Metaphysics of Morals* published in 1797, Kant condemned the execution of Louis XVI (which occurred on January 21, 1793) and advocates a ban on the uprising against the sovereign (MSRL, AA 06:320). In all likelihood, the very idea of a ban on insurrection against authorities came to Kant as a result of the execution of the King of France and his family, even if he had recognized the legitimacy of the transfer of power from the King to the Assembly of the Estates (MSRL, AA 06:341–342). However, Kant’s relative disappointment or “sobering” from the French Revolution do not mean that his sympathy for the rising people as well as his general attitude to the revolution as a political phenomenon were undergoing radical changes. In the same lectures of 1793/94, speaking of the war waged by the revolutionary France, Kant does not express any negative reaction, but rather sneers at those people who see in historical events only the exterior part, but do not try to understand phenomena in their depth: “People in society are unpleasant with their thoughts wandering around. For Example: When talking about the war of the French; such a man may well think of the French wines or fashions” (V-Anth/Zusatzkommentare, 25: 1554).

Surprisingly, even in *Perpetual Peace* Kant’s opinion on revolutions is not always negative and there is at least one passage where Kant considers revolution an event provoked by nature itself (and therefore logical and making sense at a certain stage of human development): “when nature herself produces revolutions, political wisdom will use them as a call of nature for fundamental reforms to produce a lawful constitution founded upon principles of freedom, for only such a constitution is durable” (ZeF, 8: 373). This suggests that bloody events and wars that followed after the French Revolution were not the decisive factor explaining why Kant speaks more negatively on revolution in his late writings. Two contradictory assessments of revolution do not mean the “Copernican revolution” in Kant’s mind in general, although some change

under the influence of the French Revolution could have happened: we can find positive and negative assessments before the French Revolution as well as after it.¹⁹ There seems to be less a difference in Kant's perception of revolution as a historical event (although some changes may have happened), but more a difference between two perspectives: the very "broad" perspective of nature, mostly presented in Kant's 1780s writings (revolutions and wars are positive because they help to achieve a more efficient political structure), and the essentially more narrow juridical perspective (no legislation can exist granting the right of revolution or the right to break the laws in general) in which the role of revolutions or wars is negative because they destroy the existing order, the system of law and governance, mostly presented in his 1790s works. It allows us to argue that Kant's point of view on revolution as a good means of nature at the middle stage, but as evil for the final civil stage was already present in the 1770s (e.g. in *Anthropology* Friedländer), in the 1780s (e.g. in the *Idea of Universal History*, *What is Enlightenment?*) and even in 1790s (*Elsner*, *Reichel*, *Perpetual Peace*). In all likelihood, these two Kant's "contradictory" points of view on revolution are more connected with a shift of focus than with a radical change of Kant's mind under the influence of the French Revolution. This conclusion is close to the opinions of Peter Burg and Lewis Beck, who claim that Kant's assessments of revolution can be different from text to text not because of some contradictions present in Kant's mind, but because Kant considers (political) revolutions from two different perspectives. According to Burg's opinion, outspoken in his book *Kant und die Französische Revolution*, Kant uses the term of (political) revolution in two ways: from a historical-philosophical and from a legal-philosophical perspective²⁰ (in Lewis Beck's opinion, there are three perspectives, namely the ethical, the teleological, and the juridical perspective).²¹

Kant's ambivalent assessment of the role of war in human evolution seems to be similar and connected to revolution. According to Kant, human beings have an antagonism of "social" and "unsocial" inclinations in their nature which is why people wage wars but also seek to live in peace. In his published works, Kant promotes the idea of "unsocial sociability" [ungesellige Geselligkeit] of men for the first time in the Fourth Proposition of *Idea of Universal History*:

¹⁹ Peter Burg distinguishes between three periods in Kant's assessments of the French Revolution: 1) Constitutional monarchy (1789 – 1792) with mostly positive assessments; 2) Democratic republic (1792 – 1794) with largely negative assessment; 3) Bourgeois republic (1794 – 1799) with the prevalence of positive assessments. See: Burg, P.: *Kant und die Französische Revolution*, Berlin: Duncker&Humblot, 1974, pp. 19–20.

²⁰ Burg, P.: *Kant und die Französische Revolution*, p. 19.

²¹ Beck, L. W.: Kant and the right of revolution. In: *Journal of the History of Ideas*, 1971, 32(1), pp. 411–22.

“Here I understand by “antagonism” the unsociable sociability [italics by Kant] of human beings, i.e. their propensity to enter into society, which, however, is combined with a thoroughgoing resistance that constantly threatens to break up this society” (IaG, 8: 20). Interestingly, we can find this idea eight years earlier, in his anthropology lectures from the winter semester 1775/76, where he expresses this idea of inborn contradiction in human nature and as its result the inevitability of wars at a certain stage of human development: “Human beings therefore have an inclination for society, but also for war. It is an active and reactive force, for otherwise human beings would fuse together through constant unity, from which complete inactivity and tranquility would thereafter arise” (V-Anth/Fried, 25: 719). In *Friedländer Anthropology* from year 1775/76 Kant considers war an awful but effective instrument of nature to induce the human to improve themselves and to spread over the entire globe:

Providence’s purpose is: God wants that human beings should populate the entire world. All animals have their certain climate, but human beings are to be found everywhere. Human beings are not to stay in a small region, but to spread out across the entire earth. The best means of promoting this is pugnacity, jealousy, and disagreement with regard to property. [...] If human beings would be peaceable, they would all live clustered together in one place, and no one would separate from society. Therefore, this is the one great use which arises from maliciousness. Furthermore, when human beings live beside one another, and begin to cultivate themselves, when they advance from the simple needs of nature to the artificial ones, property is thus instituted, and then human beings always get into war (V-Anth/Fried, 25: 679-680).

Kant repeats this idea nineteen years later in *Perpetual Peace* (1795), where he also praises the positive role of war for population of our planet:

Its preparatory arrangement consists in the following: that it 1) has taken care that people should be able to live in all regions of the earth; 2) by war it has driven them everywhere, even into the most inhospitable regions, in order to populate these; 3) by war it has compelled them to enter into more or less lawful relations (ZeF, 8: 363).

Both fragments essentially express the same idea about certain benefits of war for the development of mankind and reflect the Kantian notion of the importance of struggle, competition for this development. However, an important distinction between the fragment from *Perpetual Peace* and the fragment from *Anthropology Friedländer* is the added statement that war cannot forever be a trigger for the development of mankind. At some point, the harm from it begins to outweigh the benefits while people (both individuals and nations or

states) come to the understanding that “a bad peace is better than a good war” and that being in peaceful, law-governed relations with neighbors, trading with them is much more profitable than waging a war against them. It is obvious that Kant understood the limited nature of war as a means of human evolution long before *Perpetual Peace*, but even a comparison of the two mentioned fragments creates an impression that the Kant from the 1770s – 1780s and the Kant from the 1790s are two different persons from different eras. One of them, the Kant of the 1770s – 1780s is a man who lived during the time when war was a “natural” state of relations between countries and peoples. The other, the Kant from the 1790s, the time of writing and publishing *Perpetual Peace*, is a man from a completely different period of human history, an era when the war became an evident evil while its potential for the human development has completely exhausted itself. It was not Kant who changed, but the era itself.

The idea of the positive role of war for human history is also expressed in *Anthropology Pillau*, lectures delivered in winter semester 1777/78, where he mentions the inventions with the greatest impact on human progressive development: “The security of the civil condition through standing armies” and “Cannons and powder. Which are a hindrance to nations not being driven out of their security” (V-Anth/Pillau, 25: 846). This seems to contradict his ideas in *Perpetual Peace*: “Standing armies (miles perpetuus) shall in time be abolished altogether” (ZeF, 8: 345) and “It would turn out the same with accumulation of a treasure: regarded by other states as a threat of war, it would force them to undertake preventive attacks” (ZeF, 8: 345). Like in the case of Kant's idea of revolution, this difference cannot be explained by the evolution of his view on war from the mid – 1770s to the mid – 1790s, but rather by the shift of emphasis on a different stage of human progressive development. In his lectures on anthropology, Kant focuses on the transitional stage of human evolution and therefore speaks about the positive role of wars for it (although not denying that wars bring evil to certain people), stating that wars are inevitable at some stages of human evolution. This shift can be best illustrated by two quotes from the Concluding Remark of *Conjectural beginning of human history* (1786), where Kant writes on war from two different perspectives at the same time. Firstly, he speaks about evil from war and preparations for it (in the sense of *Perpetual Peace*): “One must admit that the greatest ills that oppress civilized peoples stem from war, yet to be sure less from one that actually is or has been than from the never relenting and even ceaselessly increasing armament for future war” (MAM, 8: 121). Several lines later, he says that wars are needed and inevitable at some stage of human development: “Thus at the stage of culture where humankind still stands, war is an indispensable means

of bringing culture still further; and only after a (God knows when) completed culture, would an everlasting peace be salutary, and thereby alone be possible for us" (MAM, 8: 121). We can find the same argument in *Idea for a Universal History* (1784) published during his middle period of life (IaG, 8: 24-25) and in his late work *Conflict of the Faculties* (1798) (SF, 7: 91), where Kant, in a more pessimistic way, states that wars are inevitable for human evolution. This means that Kant's point of view on wars and revolutions did not undergo radical changes after the French Revolution, although it became more pessimistic. In *Perpetual Peace* and *Conflict of the Faculties* he is more focused on the final stage of historical process. This final stage of human development does not need wars, revolutions or rebellions. Moreover, Kant even considers permanent armies and weaponry as an obstacle for lasting peace and consequently perfect political order on the planet, although in his anthropology lectures he ponders on the idea that professional armies, weapons and gunpowder could serve as tools for preserving peace between countries.

Still, even in his anthropology lectures Kant does not consider wars the main instrument in development of global political order. He has higher hopes for a more peaceful way of development, namely for a gradual juridification of international relations. Kant expresses this idea in *Anthropology Mrongovius*, delivered in winter semester 1784 – 85, more than ten years before *Perpetual Peace* was published: "International law will not, then, become any better through war, but rather through a judicial sentence. The kings will themselves no longer administer justice, but will submit themselves to a universal amphictyonic league. Then a universal peace will reign over our globe" (V-Anth/Mron, 25: 1426). We can find passages with the familiar idea that wars will gradually vanish from our planet in *Idea for a Universal History*, published some time before:

Finally war itself will gradually become not only an enterprise so artificial, and its outcome on both sides so uncertain, but also the aftereffects which the state suffers through an ever-increasing burden of debt (a new invention), whose repayment becomes unending, will become so dubious an undertaking, and the influence of every shake-up in a state in our part of the world on all other states, all of whose trades are so very much chained together, will be so noticeable, that these states will be urged merely through danger to themselves to offer themselves, even without legal standing, as arbiters, and thus remotely prepare the way for a future large state body, of which the past world has no example to show (IaG, 8: 28).

The idea of league of nations is closely connected to idea of gradual

juridification of international relations which is one of the key ideas in Kant's *Perpetual Peace*. Interestingly, this idea may be found already in *Anthropology Friedländer*, where Kant advocates the idea of perpetual peace between nations at the end of human history and the league of nations as a political institution where all nations of the world should be united. Kant says that although the achievement of this civil state can take a long time, but history proves that "great changes are to be hoped for" (V-Anth/Fried, 25: 694). Ultimately, all wars on the Earth will disappear and nations will be united in a kind of global union, a league of nations, within which all disputes between states will be resolved peacefully, and thanks to this, mankind will be able to liberate resources spent for military purposes and redirect them to social improvement:

In order, however, that all wars would not be necessary, a league of nations would thus have to arise, where all nations constituted a universal senate of nations through their delegates, [a league] which would have to decide all disputes of the nations, and this judgment would have to be executed through the power of the nations; then the nations would also be subject to one forum and one civil constraint. This senate of nations would be the most enlightened that the world has ever seen. It seems the beginning is to be sought in this, for before the wars do not come to an end, such cannot be achieved, for war makes every [political] state insecure, [and] hence more care is given to the preparation for war than to the internal condition of the [political] state. If, however [the wars] come to an end, then the improvement of the internal government will result, through which human beings are schooled for such perfection (V-Anth/Fried, AA 25: 696).

This idea of a league of nations (Kant words it in Lectures as "senat of nations" – "Völker Senat" – which never occurred in his published political writings) will be developed in detail twenty years later, in *Perpetual Peace* (1795). Still, in anthropology lectures it remains unclear, as it is noted by Holly Wilson, whether this ideal picture of the future, drawn by Kant, is an unrealizable dream or a very remote, but still quite realistic forecast since Kant "does not differentiate clearly between these possibilities"²².

Some parallels between Kant's anthropology lectures and his published works on political topics may not be substantially relevant on their own but can serve as markers indicating the genesis of some Kant's writings. For instance, in *Lectures on Anthropology*, namely in the margins of *Dohna* (1791/1792), we can find the same quotation of the famous biblical saying "be ye wise as serpents

²² Wilson, C.: Kant on civilisation, culture and moralization. In: Cohen, A. (ed.), *Kant's Lectures on Anthropology. A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2014, pp. 191-210.

and guileless as dove” from the Bible (V-Anth/ Zusatzkommentare 25: 1535, p.4), that is used later in *Perpetual Peace*, in the appendix “On the disagreement between morals and politics with a view to perpetual peace”: “Politics says”, “Be ye wise as serpents”; morals adds (as a limiting condition) “and guileless as doves” (ZeF, 8: 370). Commenting this passage, Reinhard Brandt and Werner Stark note that, interestingly enough, the word “politician” can be found in *Dohna* (V-Anth/Zusatzkommentare 25: 1535-1536, p. 4), although this word is never used in other texts of anthropology lectures and is firmly associated with *Toward Perpetual Peace* (cf. ZeF, 8: 343, ZeF, 8: 372 et seqq.) and with the second section of *Conflict of the Faculties* (cf. SF, 7: 80, SF, 7: 88, SF, 7: 92). Thus, it is possible to suppose that even if Kant wrote his *Perpetual Peace* on some certain occasions in 1795, Peace of Basel, the design of this significant political treatise could have been devised in the winter of 1791/92 at the latest.

All the examples given above illustrate a close connection between Kant’s *Lectures on Anthropology* and his political writings. Some verbatim coincidences allow us to make an assumption that this connection is closer than one could initially believe. *Lectures on anthropology* provide an opportunity to trace the development of Kant’s political ideas from the early 1770s to the early 1790s. Obviously, since the material of the lecture notes is not a text published by Kant himself or, at least, with his approval, it cannot serve as a totally authentic and independent source of Kant’s thought. On the other hand, it is its “roughness” and the absence of the Kant’s editing that can provide some important shades of meaning of Kant’s thought, some small changes and fluctuations that it underwent during its evolution – developments which, for one reason or another, were not reflected in Kant’s published works (not least, as it seems, due to strengthening of censorship and pressures against dissent in Prussia as a reaction to the revolutionary events in France). Designed as a course with the aim to provide his students with the knowledge of the world, the lectures on anthropology can be viewed as an equivalent of Kant’s sounding board used to test and improve a number of his ideas, many of which later found their place in his published works. This makes *Lectures on Anthropology* a very important source not only for research of Kant’s anthropological thought, but also for studying Kant’s political philosophy and for understanding of its genesis. The analysis of the fragments from *Lectures on Anthropology*, as well as their comparison with similar and sometimes almost identic fragments from Kant’s political works, demonstrates, on the one hand, a considerable consistency of Kant’s thought: the central ideas from Kant’s late writings are expressed – in one way or another – significantly earlier, as part of his lecture course on anthropology. At the same time, the events of social and political

life (the Independence War in the United States, the French Revolution) and Kant's internal development have undoubtedly affected his perception of his own era, his preferences in choosing the perspective of analysis of contemporary historical events and processes and of the historical process as a whole.

Summary

Some Political Aspects of Kant's Lectures on Anthropology

This article aims to establish a connection between Kant's *Lectures on Anthropology* and his political writings. As the comparative analysis shows, the lectures contain a number of fragments that conceptually or even verbatim reproduce the ideas of Kant's later published works on political topics. Given the fact that Kant did not give separate lectures on politics, *Lectures on Anthropology* represent the most important additional source of the Kantian political thought, allowing us to assume that they were a kind of sounding board which Kant used to think out loud and deliver the first versions of his socio-political ideas to his students, polishing them up before putting the finishing touches and publishing them for a larger audience. *Lectures* also help to trace the genesis of Kant's individual political ideas, to discover changes in the perspective from which he viewed political events of his time and the historical process as a whole.

Keywords: Kant's lectures on anthropology, political anthropology, revolution, French Revolution, war, evolution, progressive development, league of nations

Zhrnutie

Niektoré politické aspekty Kantových Prednášok k antropológii

Cieľom tohto príspevku je poukázať na prepojenie medzi Kantovými *Prednáškami k antropológii* a jeho politickými spismi. Ako ukáže porovnávacia analýza, prednášky obsahujú množstvo fragmentov pojmovo alebo dokonca doslovne reprodukujúcich myšlienky, ktoré Kant neskôr publikoval v prácach k politickým témam. Vzhľadom na skutočnosť, že Kant nemal samostatné prednášky k politike, *Prednášky k antropológii* predstavujú najdôležitejšie dodatočné zdroje Kantovho politického myslenia a môžeme sa domnievať, že boli istým testom, ktorý Kant využil na hlasné uvažovanie. Svojim študentom

tak predstavil prvé verzie svojich sociálno-politických úvah, čím ich uhladil pred dokončením a zverejnením širokému publiku. *Prednášky* rovnako napomáhajú vystopovať vznik jednotlivých Kantových politických myšlienok a objaviť zmeny v perspektíve, z ktorej Kant posudzoval politické udalosti svojej doby a dejinný proces ako celok.

Kľúčové slová: Kantove prednášky k antropológii, politická antropológia, revolúcia, Francúzska revolúcia, vojna, vývoj, postupný rozvoj, spoločenstvo národov

Alexey Salikov, PhD.

Leading Research Fellow, Centre for Fundamental Sociology
National Research University Higher School of Economics
Moscow, Russian Federation
dr.alexey.salikov@gmail.com

Kant and Consequentialism (Reflections on Cummiskey's Kantian Consequentialism)

Vasil
Gluchman

University of Prešov,
Slovakia

It is noteworthy that, in general, a certain similarity between Kant's ethics and utilitarianism or consequentialism is, especially, considered by some utilitarians or consequentialists (such as David Cummiskey and Richard M. Hare)¹, while many neo-Kantians (such as Warner A. Wick or Christine M. Korsgaard)² refuse such reasoning. Other neo-Kantians, who admit the existence of this aspect in Kant's ethics, tried to mitigate the impracticability of its ethical concepts and eliminate criticism for its lack of interest in the real moral problems of man (Otfried Höffe, Jeffrie G. Murphy, Andreas Reath, Thomas E. Hill, Jr., etc.)³.

I think that Kant's moral ideal expressed through the Categorical Imperative has all the features of the enlightened maximalist and perfectionist moral ideal,⁴ despite the fact that, in principle, it cannot be equated with Kant's motives towards perfectionism and, for example, utilitarian motives leading to the principle of maximization. Both theories seek to maximize but are based on different criteria and different themes. Utilitarianism seeks to maximize the happiness of the maximum number of people (Bentham, the Greatest Happiness Principle) on the basis of the assessment of the chances of achieving the maximum possible utility, pleasure or satisfaction of desires. Kant seeks to achieve this enlightened ideal based on good (moral) motives that lie in accepting, *a priori*, moral law and the maxims that it entails.⁵ Maxims are

¹ Hare, R. M.: *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford: Clarendon Press, 1981; Cummiskey, D.: *Kantian Consequentialism*. New York & Oxford: Oxford University Press, 1996.

² Wick, W. A.: Kant's Moral Philosophy. In: Kant, I.: *Ethical Philosophy*. Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1983, pp. xi–lxii; Korsgaard, Ch. M.: Natural Goodness, Rightness, and the Intersubjectivity of Reason: Reply to Arroyo, Cummiskey, Moland, and Bird-Pollan. In: *Metaphilosophy*, 2011, 42/4, pp. 387–394.

³ Hill, T. E. Jr.: Kant on Responsibility for Consequences. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics*, 1994, 2, pp. 159–176; Höffe, O.: *Immanuel Kant*. Albany: State University of New York Press, 1994; Murphy, J. G.: *Kant: The Philosophy of Right*. London & Basingstoke: Macmillan, 1970; Reath, A.: Agency and the Imputation of Consequences in Kant's Ethics. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics*, 1994, 2, pp. 259–281.

⁴ Kant, I.: *Ethical Philosophy*. Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1983.

⁵ Nizhnikov, S. A.: The Foundation Of Moral Policy: I. Kant, F. Dostoevsky And Others. In: *Studia*

expressed in the form of rules, i.e. in the form of Categorical Imperative.⁶

According to Kant, it is only moral action that is consistent with ethical principles and it is conducted on the basis of moral motives.⁷ Despite the fact that utilitarianism and Kant differ in how to understand the role and motives of rules for assessing moral or right action they can be considered as formal analogous approaches since they set strict formal criteria for determining moral or right action. It can, therefore, be concluded that an almost identical goal (moving towards a perfectionist ideal) is achieved in different ways. It is undoubtedly true that the content of Kant's ethical theory and utilitarianism is substantially different because Kant's ethics is focused on the inner nature of the moral agent's action that understands the action as implementation his/her obligations and the result is not primarily important in this context of action. In utilitarianism, however, emphasis is placed mainly outside of moral agents, to actions primarily aimed at achieving the maximum possible utility or pleasure of their actions.

The topic of consequences is central to consequentialism in general. That is why it is important to be familiar with the opinions of those who dealt primarily with consequences from a non-consequentialist viewpoint, such as Kant. When studying this issue, attention should be paid to three areas. Firstly, what the true character of Kant's ethics is. Secondly, what the position and role of consequences in Kant's ethics are. Thirdly, how the relationship of Kant's ethics to consequentialism is classified. To summarise the first area regarding the character of Kant's ethics: Kant considers accepting *a priori* moral law (as the initial motif for actions) as the criterion which determines the moral character of actions and the fulfillment of moral obligation resulting from this law.⁸ It emphasizes the intentional character of Kant's ethics.⁹ It, naturally, does not contradict the well-known fact that Kant's ethics also has a significant teleological dimension provided by the realm of ends. However, this is a different aspect of the issue which the studied area of Kant's relationship to consequences is not concerned with.

In summary of the second area, i.e. the position and role of consequences in Kant's ethical theory, it could be said that Kant considers such actions that are performed in accordance with requirements resulting from moral obligations

Philosophica Kantiana, 2012, 1/2, pp. 70–71.

⁶ Belás, L.: Sociálne dôsledky Kantovej etiky. In: *Filozofia*, 2005, 60/4, p. 260.

⁷ Belás, L.: Kant's ethics as practical philosophy: On philosophy of freedom. In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 2017, 7/1–2, pp. 27, 31.

⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁹ Bendik-Keymer, J. D.: "Goodness itself must change" – Anthroponomy in an age of socially-caused, planetary environmental change. In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 2016, 6/3–4, p. 190; Cico-vacki, P.: Philosophy as the wisdom of love. In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 2017, 7/1–2, p. 77.

as good, regardless the consequences. In the case of different actions, i.e. those that are not based on meeting moral obligations but merely on legal obligations or even actions contradictory to any obligation, consequences can be taken into consideration. Kant regards it important to, in a measure, note the (especially negative) consequences of specific actions by rational beings. In no way does Kant consider consequences a criterion of moral actions nor an expression of the moral value of a rational being. Furthermore, I will focus especially on the relationship between Kant's ethics (including Kantian ethics) and consequentialist ethics.

Currently, the most important or most known forms of utilitarianism and consequentialism that, already in the name, express their positive attitude to Kant's ethics are Richard M. Hare's and David Cummiskey's theories. Mostly discussion is focused on Hare's approach expressed in his book *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point* (1981), for this reason, I concern Cummiskey's reasoning on the topic following his work *Kantian Consequentialism* (1996).

Cummiskey's Kantian Consequentialism and its Reflections

David Cummiskey in his book refuses to accept the universalization of Kant's inquiry as a starting principle of his theory. He does not derive his affirmations from Kant's starting points, but his conclusions arising from Kant's arguments. In his view, Kant's moral theory justifies a form of consequentialism without debating whether Kant intended to or not.¹⁰ Cummiskey called his concept of Kantian consequentialism for two reasons: firstly because it is based on Kantian internalism and secondly because his value theory is distinctly Kantian.¹¹ His theory of good and value is two-tiered, which means that on the one hand it accepts the Kantian value of reasonable nature and on the other hand, it is completed by the utilitarian requirement of maximizing happiness.¹² When defining Kantian consequentialism, Cummiskey wrote that

[r]espect for persons is more important than maximizing happiness. This version of consequentialism thus provides a justification for the common view-or at least the Kantian view-that preserving, developing, and exercising our rational capacities is more important than maximizing happiness. It is simply not acceptable to sacrifice the life or liberty of some in order to produce a net increase in the overall happiness. Kantian consequentialism is thus a *rational reconstruction* of the most central and influential aspects of Kant's moral theory.¹³

¹⁰ Cummiskey, D.: *Kantian Consequentialism*, *ibid.*, p. 4.

¹¹ *Ibid.*, pp. 159–160.

¹² *Ibid.*, p. 99.

¹³ *Ibid.*, p. 4.

Based on these allegations, it can be provisionally concluded that Cummiskey pays no attention possible to justify Kantian consequentialism through reflection on the place and role of similarity in those consequences within Kant's and utilitarian or consequentialist ethics.

Nevertheless, it should still pay attention to some aspects of Kantian consequentialism which at least indirectly suggest a link between Kant's ethics and Kantian consequentialism through consequences. Specifically, Cummiskey's opinion concerning the application of the Formula of humanity and the end-in-itself in Kantian consequentialism can be mentioned. Cummiskey considers that the central Kantian principle which demands that all persons are seen as an end-in-itself and not as a means generates a consequentialist conclusion. In his view, Kantianism supports consequentialism using Kant's most influential normative principle, the formula of humanity, with an emphasis on understanding people as an end-in-itself and not the means.¹⁴

Cummiskey's view about lies is one of the first examples presenting his approach to the acceptance of these values in Kant's ethics. According to Kant, a lie is in no way morally justifiable. Cummiskey argues that "...Kantian consequentialism does not require doing anything *wrong* in order to promote the good. If lying, for example, is the best means of promoting the good, then it is not wrong"¹⁵. Duty to promote the good in his opinion is the Categorical Imperative. While Kant thought that lying is the degradation of human dignity, Cummiskey accepts a lie if it is a means of doing good. According to Michael Ridge, Kant's view seems to have the consequence that the ideal moral agent is so obsessed with preserving the goodness of his/her own will that he/she is unwilling to tell a lie even when doing so is necessary to prevent a truly horrible consequence.¹⁶

Reasonable nature is the source of all values and then has an absolute value that is an estimated idea of morality as a system of the Categorical Imperative. Cummiskey says when I am able to be a source of values then I have to accept as a source of values any other agents. Thus, any value that is an attribute of me and my goals must also attribute to any other agent and his/her objectives. All agents have the same practical significance or the same value. Cummiskey calls this argument the "equivalence argument"¹⁷. The argument in itself contains the idea that in the selection, arrangement, and realization of their goals, I am rationally obligated to the equal importance of others. An interest in the same status of other reasonable entities works as a regulative requirement for higher order

¹⁴ Ibid., pp. 10–11.

¹⁵ Ibid., p. 6.

¹⁶ Ridge, M.: Consequentialist Kantianism. In: *Philosophical Perspectives, Ethics*, 2009, 23, p. 425.

¹⁷ Cummiskey, D.: *Kantian Consequentialism*, *ibid.*, pp. 87–88.

confirmation and rational arrangement of goals and also as a restrictive condition for certain actions. According to him, it further means that the achievement and realization of the objectives that I plan must be consistent with the necessary conditions for my rational action as well as rational actions of others. Further, the results in the other rational stated objectives must also refer to my own goals. Then it seems that in promoting rational entity and happiness we need to be strictly impartial and evaluate everything equally.¹⁸

The formula of humanity is, according to Cummiskey, a basic normative principle of Kant's ethics and provides the basis for all moral judgments.¹⁹ Each agent also has to select goals which would be neutral towards other legitimate aims. Equally important is the social context of developing their abilities and the provision of reasonable expectations of happiness. Of course, each person has to shape and revise their conception of the good within clear limits. There is a social obligation to provide the necessary conditions for effective implementation of rationally selected goals. Cummiskey affirms that the obligation of mutual assistance follows from the general obligation to accept the goals of others as their own. This general obligation is, according to Kant, an essential part of the idea of humanity as an objective in the end-in-itself.²⁰

We have a duty to promote good, but this obligation is limited to the suitability and eligibility of the means by which this can be done. On this basis, Cummiskey concluded that in promoting good we must recognize the status of persons other than the end-in-itself. In principle, though not in practice, a consequentialist, in his opinion, may be requested to sacrifice an innocent person because of some greater good. He is aware, however, that according to Kantians, it affirms using people as a means and not an end.²¹ Nevertheless, it submits that fundamental structural feature of consequentialism (at least in principle) can ask us to sacrifice some people to save others. We must now examine whether the sacrificed person is or is not an appropriate feature of understanding the person as an end-in-itself.²²

Consider, Cummiskey writes, what a Kantian must do when faced with the terrible choice between killing several people or leaving for dead a lot more people. Take, as an example, a long-lasting war in which attacks were carried out on a city, home of many innocent people (children, the elderly and citizens of other countries who are against the war, etc.). We are assuming that our actions could significantly reduce human suffering and oppression, could save many human lives, then it is not clear why a Kantian could not sacrifice some

¹⁸ Ibid., p. 88.

¹⁹ Ibid., p. 106.

²⁰ Ibid., p. 107.

²¹ Ibid., p. 140.

²² Ibid., p. 141.

people to save many others. The formula of the end-in-itself asks us not to use others as a means of subjective goals. But in this case, in his view, the goals of the actions are objective, not subjective. The objective goal is whether it is first necessary to protect the lives and freedom that could be lost during the ongoing conflict and further support the fundamental needs of others. According to Kant's understanding of the negative obligations, we cannot touch or violate the legitimate aims of a person. The positive understanding of obligations means that we have a mission to help people realize legitimate goals.²³ Thus, a conflict of duties arises. According to Kant, however, negative obligations are perfect and take priority over the positive, which are imperfect. It also claimed that a conflict of obligations is not possible because they form a harmonious kingdom of ends.²⁴ That, according to Cummiskey, suggests that it is not possible to sacrifice a few people to save more. On the other hand, however, it points out that the Kantian principle of beneficence calls for the rescue of, or help for, so many people, however much it is possible to help. Kant is right when he says that we have a duty to promote the happiness of others. On this basis, Cummiskey concludes that we have additional responsibilities and lexical priority to save lives and promote freedom. Duty to promote happiness is a limited lexical duty to promote the conditions necessary for the development of reasonable nature. Deontologists, however, contend that this obligation is limited in that they must not be immoral conduct, which should be the means of implementing these obligations and cannot, therefore, lead to an unreasonable sacrifice. In my opinion, the obligation to sacrifice someone and save more is neither immoral conduct nor unreasonable sacrificing. In his view, the sacrifice is demanded by reason. This attitude justifies the fact that this is consistent with Kant's requirement of the end-in-itself because if it is made good, evil cannot be done. Then Cummiskey notes that to save many people cannot be evil.²⁵

Cummiskey concludes that to sacrifice several people for the rescue of many does not use them arbitrarily and does not deny the value of unconditional sentient beings. The term end-in-itself, according to him, does not support the view that we can never sacrifice someone to save others. If we pay attention to the equal value of all sentient beings, then such reasoning leads us to the conclusion that the agent can sacrifice a few people to rescue others. However, it also follows that there are not acceptable non-rational requirements for sacrificing others.²⁶ According to Cummiskey, natural interpretation of Kant's requirement that to

²³ Ibid.

²⁴ Ibid., p. 142.

²⁵ Ibid., pp. 143–144.

²⁶ Ibid., p. 146.

each agent is given equal respect for all sentient beings leads to consequentialist normative theory. The consequentialist interpretation does not ask victims who would be, according to Kantians, considered unreasonable and it does not carry out evil, whereas in this case shows the good.²⁷

Even on the basis of extensive analysis of Cummiskey's views, it is impossible to conclude that he somehow accepts consequences as something common to consequentialism (really just modified utilitarianism) and Kant's ethics. His thoughts about consequences is based solely on utilitarian grounds and also contains a certain amount of sophisticated speculation to help him prove that, on the basis of the conclusions of Kant's ethics, utilitarian or consequentialist approach to such emergencies can be accepted. The starting point for his efforts to reconcile Kant's formula of humanity and the end-in-itself with utilitarian solutions in the case of deceptive acceptance or sacrificing the life of an innocent man is to convince us that everything that is done in order to achieve maximum happiness or maximum good is really good. On the one hand, he creates an unacceptable precedent because it could lead to the acceptance of unwanted forms of behavior and action. On the other hand, thus, he actually got into conflict with its own declared lexical priority of protecting, developing and implementing rational nature. Even when he used consequences as a latent criterion when considering and deciding in favor of sacrificing innocent people, certainly it has been far from the sense in which at least marginally Kant thought of consequences. Cummiskey is aware, as well as other utilitarians and consequentialists that Kant's understanding of the consequences is a marginal issue in his ethical theory. Almost everyone, Kantians and utilitarians or consequentialists are aware of what Jeffrie G. Murphy pointed out that Kant's understanding of the consequences has nothing to do with how consequences are understood in utilitarianism or consequentialism.²⁸

Scott Forschler holds that Cummiskey derives his consequentialist position mainly through an argument in favour of the value of rational agency, only later he considers how a rational agent ought to respond to such a value, revealing a distinctly un-Kantian priority of the good over the right.²⁹ According to him, Cummiskey's two-tiered consequentialism privileges the ends of each rational agent preserving one's life and rational capacities above all other ends, requiring each agent to always give these ends some significant weight vis-à-vis any other ends he or she may have, while still requiring maximization of the satisfaction

²⁷ Ibid., p. 151.

²⁸ Murphy, J. G.: *Kant: The Philosophy of Right*, ibid., p. 106.

²⁹ Forschler, S.: Kantian and Consequentialist Ethics: The Gap can be bridged. In: *Metaphilosophy*, 2013, 44/1–2, p. 89.

of all agents' ends with this weighting kept in mind.³⁰ Finally, he thinks that it is necessary to distinguish between normative and foundational elements of an ethical theory. Then, for example, Richard Mervyn Hare, Peter Singer, and George Edward Moore are consequentialists, while Immanuel Kant and William D. Ross are deontologists. But following meta-ethical criteria, Kant, Hare, and Singer are ethical rationalists, while Moore and Ross are intuitionists. He concludes that "...[the] utilitarian who starts taking considerations of universality into account is on his or her way to Kantianism—but only to Kant's rationalism, not to his deontology"³¹.

According to Philipp Stratton-Lake, Cummiskey holds that there is no anti-consequentialist argument in Kant's ethics and that there is no Kantian argument for the deontological view and there are constraints on maximizing the good. In Stratton-Lake's view, Cummiskey affirms that Kant's position *entails* consequentialism. He also sees that one of the strengths of Cummiskey's book is the idea of a consequentialist normative principle justified by Kantian non-consequentialist arguments. Another value of Cummiskey's ideas is, in Stratton-Lake's opinion, the way he includes the notion of respect for the autonomy of others, or the special value and dignity of rational nature, in consequentialism.³²

Ridge affirms that these two views, Kantianism, and consequentialism, are logically compatible. He thinks that it is possible to agree with Cummiskey that Kantian meta-ethics can get you to consequentialism and agree with the present account that consequentialism is consistent with Kantian first-order moral theory.³³ He concludes that consequentialism and Kantianism should not be seen as mutually exclusive options. In his opinion, Cummiskey's theory is Kantian in its verdicts about particular cases and its value theory but nonetheless consequentialist in its structure.³⁴

However, Christine M. Korsgaard differently sees relations between Kant's ethics and consequentialism and she rejects Cummiskey's Kantian consequentialism. For her,

consequentialists try to derive the values that concern the quality of our relationships from considerations about what does the most good. If you should be just and honest and upright in your dealings with others, according to the consequentialist, that is because that is what does the most good. If you are allowed to be partial to your own friends and family,

³⁰ Ibid., p. 97.

³¹ Ibid., p. 100.

³² Stratton-Lake, P.: Recent Work: Kant's Moral Philosophy. In: *Philosophical Books*, 1999, 40, pp. 215–216.

³³ Ridge, M.: Consequentialist Kantianism, *ibid.*, p. 423.

³⁴ Ibid., p. 435.

and not required always to measure their interests against the good of the whole, that is because it turns out, the consequentialist claims, that people maximize the good of the whole more efficiently by attending to the welfare of their own friends and family. It is less often noticed, but just as true, that in a Kantian theory the value of producing the good is derived from considerations about the quality of our relationships. The reason that pursuing the good of others is a duty at all in Kant's theory is that it is a mark of respect for the humanity of another that you help him out when he is in need, and more generally that you help him to promote his own chosen ends when you are in a position to do that. This is why it is a serious mistake to characterize Kantian deontology as accepting a "side-constraint" on the promotion of the good. Kant does not believe there is some general duty to maximize or even promote the good that is then limited by certain deontological restrictions. Rather, he believes that promoting the good of another and treating her justly and honestly are two aspects of respecting her as an end in herself.³⁵

Conclusion

Those utilitarian or consequentialist theories which, in some way, declare an adherence to Kant's ethics do not provide any confirmation either that it is in consequences where common features of these conceptions with Kant can be found. Then, the result of the research is that Kant only pays scant regard to the consequences of actions by rational beings, and that is at the level of legal actions based on hypothetical imperative. Kant's understanding of consequences, their position, and role in his ethical theory does not provide any reason to claim that there is a similarity between Kant and utilitarianism or consequentialism concerning issues regarding consequences. Kantians, utilitarians as well as consequentialists are aware of this.

In the context of an ethical position entitled ethics of social consequences as a form of non-utilitarian consequentialism³⁶, I think that there are similarities

³⁵ Korsgaard, Ch. M.: Natural Goodness, Rightness, and the Intersubjectivity of Reason, *ibid.*, pp. 388–389.

³⁶ Gluchman, V.: Etika sociálnych dôsledkov – jej princípy a hodnoty. In: *Filozofia*, 1996, 51/12, pp. 821–829; Gluchman, V.: Etika utilitarizmu a neutilitaristický konzekvencializmus. In: *Filosofický časopis*, 1996, 44/1, pp. 123–132; Gluchman, V.: Hodnotová štruktúra neutilitaristického konzekvencializmu (Pettitova a Senova koncepcia hodnôt). In: *Filozofia*, 1999, 54/7, pp. 483–494. Gluchman, V.: Ľudská dôstojnosť a neutilitaristická konzekvencialistická etika sociálnych dôsledkov. In: *Filozofia*, 2004, 59/7, pp. 502–507. Gluchman, V.: G. E. Moore and theory of moral/right action in ethics of social consequences. In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 2017, 7/1–2, pp. 57–65; Kalajtšidis, J.: Ethics of social consequences as a contemporary consequentialist theory. In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 2013, 3/3–4, s. 159–171; Kalajtšidis, J.: Ethics of social consequences and ethical issues of consumption. In: *Human Affairs*, 2017, 27/2, pp. 166–177; Komenská, K.: Bioetické reflexie pohrôm a katastrof – nové výzvy pre súčasnú etiku. In: *Filosofický časopis*, 2016, 64/5, pp. 767–768;

between consequentialism and Kant's ethics. It especially concerns his formula of humanity and an approach to humanity as one of the most important values of ethics of social consequences. In this position, humanity is understood as all the forms of behavior leading to the protection and maintenance, i.e. respect and development of human life. On the basis of the differences in the objects of our behavior and conduct, we distinguish between humanity as primary natural-biological quality (fundamental the moral value of respect to human life) and additional moral quality (in some contexts it can be a virtuous action) supporting and developing the human life of strangers.³⁷ The moral value of the first kind of behavior is determined by our biological or social relations to our close ones. In the second case, the moral value of our behavior to strangers is a pure manifestation of our morality and I think that it is also fully acceptable in Kant's seeing humanity overcoming our nature and moral hindrances.

On the other hand, the protection and maintenance of the life of strangers is a moral additional value (perhaps, a virtuous action) by which we create a new, higher quality in our behavior in relation to other people. In this case, we can really speak about humanity as a moral quality or value in Kant's sense. It is something that is really specifically human and which deserves respect and admiration. By such behavior man proves that he can, at least to a certain extent, transcend the natural-biological framework of his determination. Especially in that context, it is very close to Kant's ideas on the extension of the moral realm to strange people.³⁸

In conclusion, we can find similarities between consequentialism and Kant's ethics, particularly in practical terms. It concerns the fundamental values inherent in Kant's ethics and ethics of social consequences in which the value of humanity holds a position of one of the core values. Despite the fact that Kant does not directly regard consequences in his theory in a significant way, Cummiskey's considerations of humanity, as well as the ethics of social consequences, offer us the possibility that there is a scope for finding common approaches in solving moral problems between Kantians and at least some versions of consequentialism, including ethics of social consequences concerning especially humanity.

Švaňa, L.: War, terrorism, justice and the ethics of social consequences. In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 2015, 5/3–4, pp. 211–225; Švaňa, L.: On two modern hybrid forms of consequentialism. In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 2016, 6/3–4, pp. 157–166.

³⁷ Gluchman, V.: Miesto humánosti v etike sociálnych dôsledkov. In: *Filozofia*, 2005, 60/8, pp. 613–623.

³⁸ Gluchman, V.: Kant and Virtuous Action: A Case of Humanity. In: Palmquist, S. (ed.): *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2010, pp. 256–264.

Summary

Kant and Consequentialism (Reflections on Cummiskey's Kantian Consequentialism)

In his article, the author considers possible forms of relationship between Kant's ethics and consequentialism. In this context, he analyses David Cummiskey's views which are expressed in his book, *Kantian Consequentialism* (1996). He demonstrates the possibility of justifying the consequentialism on the basis of Kant's ethics and its values. Likewise, several other authors (such as Scott Forschler, Philipp Stratton-Lake, Michael Ridge) are of the opinion of the possible compatibility of Kant's ethics and consequentialism. On the other hand, however, Christine M. Korsgaard is an example of a strict rejection of the similarity between Kant and the consequentialist ethics. The author based on the ethics of social consequences as a form of non-utilitarian consequentialism claims (like Cummiskey), that there are similarities between Kant's ethics and consequentialism. Unlike Cummiskey, however, he sees similarity in the Kant's formula of humanity and the understanding of humanity in ethics of social consequences, especially in the form of additional moral value.

Key words: Cummiskey, Kant, consequentialism, humanity, ethics of social consequences

Zhrnutie

Kant a konzekvencializmus (Úvahy o Cummiskeyho práci Kantian Consequentialism)

Autor sa vo svojom príspevku zamýšľa nad možnými podobami vzťahu medzi Kantovou etikou a konzekvencializmom. V tejto súvislosti analyzuje názory Davida Cummiskeyho vyjadrené v jeho knihe *Kantian Consequentialism* (1996). Cummiskey dokazuje možnosť zdôvodnenia konzekvencializmu na základe Kantovej etiky a jej hodnôt. Podobne aj viacerí ďalší autori (napríklad Scott Forschler, Philipp Stratton-Lake, Michael Ridge) zastávajú názor o možnej kompatibilite Kantovej etiky a konzekvencializmu. Avšak na druhej strane Christine M. Korsgaard je príkladom striktného odmietania podobnosti medzi Kantovou a konzekvencialistickou etikou. Autor na základe etiky sociálnych dôsledkov ako formy neutilitaristického konzekvencializmu (podobne ako Cummiskey) tvrdí, že existujú podobnosti medzi Kantovou etikou a konzekvencializmom. Na

rozdiel od Cummiskeyho však vidí podobnosť predovšetkým v rámci Kantovej formuly humánnosti a chápania humánnosti v etike sociálnych dôsledkov, a to najmä v podobe dodatočnej morálnej hodnoty.

Kľúčové slová: Cummiskey, Kant, konzekvencializmus, humánnosť, etika sociálnych dôsledkov

Prof. PhDr. Vasil Gluchman, CSc.

Inštitút etiky a bioetiky

Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Prešov, Slovenská republika

vasil.gluchman@unipo.sk

Reflexionen der Philosophie Kants in der Slowakei 1945 – 1989¹

Ľubomír Belás,
Ľudmila Belášová

University of Prešov,
Slovakia

Einleitung

Philosophie stellt in ihrer grundlegenden Begriffsbestimmung ein dynamisches, sozial-kulturelles Phänomen vor, das sich in den konkreten, verschiedenartigen und oft prinzipiell einander widersprechenden historischen Entwicklungen und Ausdrücken präsentiert. In gewissem Sinne lässt sich konstatieren, dass sie somit ein Resultat und auch ein Mittel der vorgehenden Kultivation des Menschen, sowie auch der Gesellschaft ist - natürlich, in den konkreten historischen Formen und Zusammenhängen. In dieser Richtung ist sie eng mit dem Prozess der allmählichen Selbstschaffung, Selbstbegründung und Selbstinterpretation des Menschen verbunden, wie es von H. M. Baumgartner angedeutet wird.² Zugleich ist es notwendig, das bedeutsame Werturteil von K. Jaspers zu erwähnen, der sagte:

Das Philosophieren wird sich im einzelnen Denker und in typischen Zeitanstimmungen einer Rangordnung bewußt. Die Philosophiegeschichte ist kein nivelliertes Feld zahlloser gleichberechtigter Werke und Denker. Es gibt Sinnzusammenhänge, die nur von wenigen erreicht werden. Vor allem gibt es Höhepunkte, Sonnen im Heer der Sterne. Aber es gibt dies alles nicht in einer Weise, daß es als einzige, für alle geltende endgültige Rangordnung bestände.³

Grundlegend ist auch Jaspers Überzeugung, dass der Sinn des Philosophierens in der Gegenwart liegt, obwohl die Philosophie ihre eigenen historischen Wurzeln und Determinante hat, die auch phänomenal verblassen können. Die historische

¹ Der Beitrag bildet einen Teil des Forschungsprojekts zu VEGA1/0280/18 *Kant und Geschichtsphilosophie*, unterstützt durch das Bildungs-, Wissenschafts-, Forschungs- und Sportministerium der Slowakischen Republik.

² Baumgartner, M. H.: Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie. Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand des geschichtsphilosophischen Denkens. In: *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*, Herausgegeben von Herta Nagl-Docekal, 1996, S. 166-167.

³ Jaspers, K.: *Dejiny filosofie*. XII. Vortrag. In: *Úvod do filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 1996, S. 108.

Erfahrung macht uns aber darauf aufmerksam, dass sie sich unter der Decke der Zeit definitiv nicht verlieren. Dafür gibt es mehr als genug Belege.

Die Ehre der Philosophie hängt mit solchen Denkern zusammen, die ihre Blicke nicht nur in ihre historische Zeit, sondern auch in die Zukunft der Menschheit richteten. Bei einem solchen Fall kann man über große Philosophen sprechen. Für Jaspers waren es die drei großen Denker: Plato, Augustinus und Kant.

Die philosophische Initiative des Gründers der deutschen klassischen Philosophie fand ihren Anklang auch auf dem Gebiet der heutigen Slowakei, die früher in einen bestimmten breiteren machtpolitischen und geographischen Rahmen gehörte.⁴ Die Kenntnis der Philosophie Kants, die Auseinandersetzung mit seinen philosophischen Gedanken wird auch von R. Dupkala in seiner Monographie *Prešovská škola. Filozofia na evanjelickom kolégiu v Prešove* (*Prešover Schule. Philosophie am evangelischen Gymnasium in Prešov*) belegt. Der eigentliche Beitrag dieser Studie besteht in der Reflexionen der Philosophie Kants in der Slowakei und teilweise in Tschechien⁵ in der Situation der Befreiung und Erneuerung der Tschechischen Republik. Nach 1948 kam es aber zu einer grundlegenden politisch-wirtschaftlichen Veränderung, und das nicht nur in der Tschechoslowakei, sondern auch in anderen osteuropäischen Ländern. Grundsätzlich kann über die anwachsende Sowjetisierung⁶ dieses Gebiets

⁴ Mészáros, O.: *Filozofia na prešovskom kolégiu v 19. storočí a dielo Andreja Vandraka*. In: *Prešovské evanjelické kolégium. Jeho miesto a význam v kultúrnych dejinách strednej Európy*, Prešov, 1997, S. 109-115.

⁵ Im Zusammenhang mit der Veröffentlichung dieser Arbeit ist es interessant zu erwähnen, dass in tschechischen Zeitschrift *Filosofický časopis* (*Philosophischen Zeitung*) eine besondere Sektion der Beiträge unter dem Titel „K analýze vývoje české filosofie po roce 1945“ („Analysen der Entwicklung der tschechischen Philosophie“) eingeführt wurde.

⁶ Einige tschechische Historiker benutzen auch den Begriff Stalinisierung. Zum Beispiel: Mencl, V.: *Křížovatky 20. století*. Praha, 1990, S. 237 ff. Damit wird die gigantische Tragik dieser Periode der tschechoslowakischen Geschichte hervorgehoben. Es ist interessant, dass sich über diese Zeit später auch der damals schon emigrierte und in den Vereinigten Staaten lebende ehemalige Lehrer von Marxismus - Leninismus Jozef Sviták äußerte. In der Publikation *Nesnesitelné břemeno dějin* (*Die unerträgliche Last der Geschichte*) gibt es seinen Vortrag von 1973 unter dem Titel „Stalinismus in der Tschechoslowakei“ (S. 60-64). Dort präsentiert er uns seine Bewertung des damaligen vorwiegend tschechischen Denkens und stellt dort fest: „Nach T. G. Masaryk gab es nicht viele tschechische Denker die irgendwelche Bekanntmachung für die Welt hatten und von der älteren Generation waren das vielleicht nur Václav Černý, Ján Mukařovský, Zdeněk Nejedlý, Jan Patočka und Karel Taiga, deren Werk den Anklang außer der Tschechoslowakei fand. Die jüngere Welle der marxistischen Philosophen wurde seiner Auffassung nach aus Igor Hrušovský, Josef Lukl Hromádka, Otakar Zich, Ján Blahoslav Kozák, Josef Král, Josef Ludvík Fischer, Mirko Novák, Jiřina

gesprochen werden. Die Tschechoslowakei musste auf ihren eigenen Weg zum Sozialismus verzichten. Obwohl es in 1968 die Anstrengungen um die Erneuerung der Gesellschaft gab, wurden sie von dem Eingriff der Truppen des Warschauer Pakts gestoppt. Die sog. Normalisierung oder die Zeit der Unfreiheit endete erst mit dem politischen Umbruch in 1989, der auch als *Samtene Revolution* bezeichnet wird.

Wenn man über die Vergangenheit in diesem machtpolitischen Rahmen nachdenkt, ist es nötig an die damaligen historischen Grundbedingungen und an die realen machtpolitischen Aktivitäten zu erinnern. Die Neuausrichtung nach dem Osten war breitspektral, sie beeinflusste alle Bereiche des Lebens in dem befreiten Teil des Kontinents. Die Folgen dieses sich allmählich stärkenden politisch-ideologischen Einflusses aus Osten zeigten sich in der politisch-militärischen und wirtschaftlichen Sphäre, aber auch in dem, was in der Sprache der Entwicklung *der neuen Gesellschaft* als Aufbau bezeichnet wurde. Die Ausbildung sowie die ganze Kulturpolitik wurden somit mit dem Ziel der Formung der wissenschaftlichen Weltanschauung realisiert. In dem Bereich der ideologischen Aktivität wurde der Marxismus-Leninismus bevorzugt, seine drei Quellen und drei Bestandteile wurden betont. Aus Hinsicht der Entwicklung der Philosophie wurden die Werke der Klassiker K. Marx, F. Engels und V. I. Lenin massenhaft herausgegeben. Auch Übersetzungen der bedeutsamen Titel der sowjetischen, am Anfang stark dogmatisch konzipierten Philosophie, wurden verlegt. Sie beschäftigten sich mit dem großen Thema, mit der *Grundfrage der Philosophie* (*Základná filozofická otázka*)⁷ aus dem Standpunkt des Sinns und Bedeutung. Das andere Problem der historisch-philosophischen Forschung war die Analyse des Kampfes zwischen Materialismus und Idealismus⁸ und der andere bevorzugte Bereich war die Geschichte der Dialektik. 1973 – in der Zeit der sog. Normalisierung – wurde das Buch *Marx a buržoázny historizmus* (*Marx und bürgerlicher Historismus*) von V. F. Asmus in der Slowakei publiziert. In der Sowjetunion wurde es dabei schon seit dem 1933 bekannt. Der Autor des slowakischen Vorworts sagte über das Buch, dass es „zum engeren Kreis der ersten bedeutsamen Monographien der jungen slowakischen Philosophie“⁹ gehört.

Popelová, Ladislav Rieger, Arnošt Kolman, Gustav Bareš, Ludvík Svoboda, Ladislav Štoll, Bedřich Utitz geschafft“. Aus der Slowakei gab es nur einen Philosophen und zwar Igor Hrušovský. Auch diese Tatsache allein ist vielsagend.

⁷ Ojzerman, I. T.: *Hlavní filozofické směry. Teoretická analýza historicko-filozofického procesu*. Praha: Svoboda, 1975, S. 25-40.

⁸ Ojzerman, I. T.: *Dialektický materializmus a dejiny filozofie*. Bratislava: Pravda, 1981, S. 46.

⁹ Suchý, J.: *Predslov. Marxizmus a historizmus*. In: Asmus, V. F.: *Marx a buržoázny historizmus*. Bratislava: Pravda, 1973, S. 5.

Zugleich weist Asmus in diesem Buch auf die grundsätzliche Unterschiedlichkeit dieser Art der philosophischen Professionalität von dem Professionalismus der akademischen Vertreter des bürgerlichen philosophischen Denkens hin. Laut ihm wurde dieses von dem Faktographischen, von dem oberflächlichen Objektivismus und der heimlich durchgesetzten Tendenziosität belastet. [...] Seiner Auffassung nach stellt Asmus Buch als Ganzes den bemerkenswerten Versuch um die Charakteristik des marxistischen Historismus als einer qualitativ neuen Theorie und Methodologie der Geschichtlichkeit des gesellschaftlichen Lebens dar, und zwar vor dem Hintergrund der weitreichenden kritischen Konfrontation der Gedanken dieses Historismus mit dem bürgerlichen Historismus vor Marx und nach Marx.¹⁰

Seine Absicht war es dann den grundlegenden Unterschied zwischen der theoretischen Position des bürgerlichen historischen Bewusstseins und dem materialistischen Verstehen der Geschichte zu erklären.

Asmus beschäftigt sich mit der Philosophie Kants im dritten Kapitel mit dem Titel *Problém nevyhnutnosti a slobody v dejínach. Spinoza-Kant (Das Problem der Notwendigkeit und Freiheit in der Geschichte. Spinoza-Kant)*. Wie schon der Titel des Kapitels andeutet, ist dieses Kapitel vor allem auf die bürgerliche Philosophie der Geschichte fokussiert. Dort wurde untraditionell auch der Denker des 17. Jahrhunderts, B. B. Spinoza, eingeordnet, obwohl die Entstehung dieser philosophischen Disziplin gewöhnlich in das 18. Jahrhundert zeitlich lokalisiert wird. Asmus stellte fest, dass „die kritische Vernunft“ bei Kant „in die tiefgründig falsche Lösung des Problems des Determinismus und der Freiheit“¹¹ überging. Seiner Auffassung nach schaffte dieser Denker die Kluft zwischen „der Notwendigkeit“ und „Freiheit“ ab, er bot aber keine echte Lösung des Problems an. Seiner Lehre nach „gehört die Freiheit“ einer nicht großen Zahl der Auserwählten, und zwar den Philosophen, wobei sie ausschließlich ihr „persönliches Eigentum“ ist. „Der Konflikt zwischen der Notwendigkeit und Freiheit spielt sich bei Spinoza auf einer kleinen Bühne ab, und das nur beim individuellen Schicksal.“¹² Auf der anderen Seite gründet sich die Freiheit, wie sie Spinoza versteht, nicht auf der Erkenntnis der Tätigkeit, sondern eher auf dem *passiven* und *rein anschauenden* Zustand der Seele. Die Erlangung der „Freiheit“ kann als rein mechanisches Ergebnis der Abschaffung aller Leidenschaften, die den Menschen versklaven, charakterisiert werden. Das Mittel ist natürlich die Einsicht in die Einheit von Seele und Natur. Hier ist es klar, dass Asmus bei

¹⁰ Ibid., S. 6.

¹¹ Asmus, V. F.: *Marx a buržoázny historizmus*. Bratislava: Pravda, 1973, S. 67.

¹² Ibid., S. 66-67.

seiner Überlegungen aus *Spinozas* methodologischen Schrift *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* hinausgeht.

Danach ging Asmus in die deutsche kultur-philosophische Umgebung über, in der seiner Auffassung nach nicht genügend Bedingungen für die adäquate theoretische Lösung der Frage des Determinismus und Freiheit geschaffen wurden. In diesem Zusammenhang schreibt er:

Der krasse Widerspruch zwischen der Theorie und Praxis, der in Deutschland (als Ergebnis der Rückständigkeit seiner wirtschaftlichen und sozial-politischen Ordnung) den irrigen Charakter der Praxis selbst, die hier nur theoretische Gedankenpraxis war, widerspiegelte, oder in dem besseren Fall spiegelte er die Praxis des „kritischen Verstands“, der „kritischen Philosophie“ wider, ging in die tief unrichtige Lösung des Problems des Determinismus und Freiheit über.¹³

Der kritische Idealismus Kants löst diese Frage im dualistischen Geist, der für ihn so kennzeichnend war: Kant bezeichnete die Notwendigkeit und Freiheit als gleichermaßen realistisch. Während jedoch die Notwendigkeit und Freiheit von ihm als gleichermaßen realistisch bezeichnet wurden, geht die Notwendigkeit aus dem Reich der Tatsachen aus, also aus der sinnlichen Welt. „Freiheit“ wird der übersinnlichen Welt und der unerkennbaren Welt „der Dinge an sich“ zugeschrieben. Zweifache Mangelhaftigkeit dieser Auffassung steckte darin, dass er die „Freiheit“ in die überempirische, übersinnliche Welt verschob. „Was die sinnliche Welt betrifft, begründete er den Fatalismus.“¹⁴

Als das grundlegende Motiv Kants Philosophierens bestimmt Asmus die ständige Bemühung aus der eigenen Philosophie eine Doktrin zu machen, die „die Möglichkeit der Freiheit des menschlichen Handelns „retten“ würde, aber zugleich würde sie nicht im Konflikt mit den wissenschaftlichen Einstellungen des Determinismus stehen, der über die ganze Erscheinungssphäre der empirischen Welt herrscht“¹⁵. Obwohl Kant behauptete, dass sich die sinnliche Notwendigkeit und übersinnliche Freiheit im Menschen vereinigen und koexistieren müssen, weil der Mensch seiner Auffassung nach das sinnliche, natürliche Ding und zugleich auch das übersinnliche Subjekt der Freiheit ist, konnte er keine Beweise anführen, dass es wirklich zur Vereinigung der Notwendigkeit und Freiheit im Menschen kommt. Zusammenfassend konstatierte Asmus, dass die Lehre Kants keine philosophisch-historische Konzeption ist, sondern eher die metaphysische Hypothese eines Moralisten. Wesentlich an dieser Bewertung ist es, dass die Freiheit, um deren „Rettung“ sich Kant so sehr bemühte, er nicht

¹³ Ibid., S. 67.

¹⁴ Ibid., S. 68.

¹⁵ Ibid., S. 70.

als eine Bedingung der realen historischen Praxis einen gesellschaftlichen Menschen brauchte, die in der realen empirischen Welt verläuft, sondern nur als eine metaphysische Bedingung der Möglichkeit des moralischen Handelns, des moralischen Werts der Persönlichkeit.¹⁶ Letztendlich ergibt sich dann aus der Doktrin Kants, dass der wirklich freie Mensch nicht zum Subjekt der Geschichte werden kann und umgekehrt, der Mensch als Subjekt der Geschichte nicht frei sein kann. Auf jeden Fall ist es aber nötig zu bemerken, dass Kants Philosophie der Geschichte von Asmus durch seine philosophische Orientierung auf Grundlage des materialistischen Verstehens der Geschichte beurteilt wurde. Auf der anderen Seite zeigt es sich, dass seine Auswahl der Quellenwerke Kants beschränkt war, deutlich fehlen dort vor allem *die kleinen Schriften*. Auf jeden Fall sind seine Meinungen das direkte Zeugnis, das den Inhalt und die problematisch-theoretische Orientierung der Philosophie dieser Zeit dokumentiert. Vor allem handelt es sich hier aber um *die spezifische Form der philosophischen Botschaft der sowjetischen Philosophie*.

Die folgende Frage besteht aber fort: was waren die Gründe für die Übersetzung und das Herausgeben dieser Philosophie in der damaligen Tschechoslowakei? Meiner Ansicht nach waren diese Motivationsgründe nicht rein philosophischer Natur. Eher ist anzunehmen, dass es die Form der brüderlichen Hilfe war, die vor allem für den gesunden Kern der konservativen Kommunisten bestimmt wurde. Diese waren mit den Anhängern des „Wiederbelebungsprozesses“ konfrontiert. Die Konfrontation wurde diesmal auf ideologischem Niveau realisiert, mit der Absicht die Einigkeit und Aktionsfähigkeit der Partei zu erneuern. Diese ideologisch-theoretische Konfrontation transformierte sich allmählich in den Kampf mit dem *Revisionismus*, der in gewisser Weise auch die Frankfurter Schule betraf.

Im Kontext dieser Studie ist es wichtig zu untersuchen, wie es zum Beispiel mit der deutschen klassischen Philosophie war. Hier kann man feststellen, dass die Präferenz vor allem bei Hegel und Marx lag, vor allem die seriöse Beschäftigung mit der Problematik der Dialektik. Wie beeinflusste diese Tatsache die Rezeption der Philosophie Kants? Er wurde doch als Begründer der „Deutschen klassischen Philosophie“ betrachtet. Auf der anderen Seite wurde ein wichtiger Gedanke Engels umgangen oder nicht erkannt. Er bemerkte, dass „wir deutschen Sozialisten sind stolz darauf, daß wir abstammen nicht nur von Saint-Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant, Fichte und Hegel“¹⁷. Das wurde aber oft vergessen, vor allem in den Fällen der schnell geschulten politischen Arbeiter,

¹⁶ Ibid., S. 71.

¹⁷ Engels, F.: Vývoj socialismu od utopie k vědě. In: Marx, K. – Engels, F.: *Spisy*, sv. 19. Praha, 1966, S. 208.

die in den Institutionen der politischen Ausbildung wirkten und die massenhafte, politische Arbeit verrichteten.

Nach dem kurzen Einblick in die politische Situation dieser Zeit ist es notwendig auf die historisch-philosophische Problematik zurückzukommen, wie es nach dem Jahr 1945 mit der Philosophie Kants in der Slowakei, beziehungsweise in der Tschechien war. Hypothetisch hätte man erwarten können, dass nach diesem bedrohlichen Weltkrieg zumindest ein Teil der kulturellen Eliten der beiden Nationen das Friedensprojekt Kants erwähnen wird. Das passierte aber nicht. Der Autor dieses Beitrags wendete sich an einen Zeitgenossen und informierten Kenner der damaligen Zeit, Dr. Teodor Münz, CSc., einen slowakischen Philosophen und später auch den Übersetzer Kants Werke, wie zum Beispiel *Die Kritik der reinen Vernunft*, *Die Kritik der praktischen Vernunft* später *Zum ewigen Frieden*, *Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte*, mit der Frage, ob er damals im öffentlichen Leben zumindest irgendwelche Erwähnung über Kant und über sein Friedenstraktat, wenigstens in der Slowakei, bemerkte.

Dr. Teodor Münz äußerte sich darüber folgendermaßen:

Ich antworte auf Ihren Brief und auf die Frage, wie es mit Kant bei uns nach 1945 war. Leider, ich kann Ihnen darüber nicht viel sagen, weil ich mich für das Schicksal der Philosophie Kants bei uns nach dem Zweiten Weltkrieg nicht interessierte. Ich erarbeitete nur die Philosophie Kants bei uns in der Zeit der Aufklärung in 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, was in meiner Monographie *Filozofia slovenského osvietenstva* (Philosophie der slowakischen Aufklärung), 1961, erschien. Ich habe den Eindruck, dass sich bei uns nach dem Krieg niemand mit Kant systematisch beschäftigte. Zum mindestens habe ich darüber nicht gehört. Sie kennen meine Übersetzungen von Kants Werken, aber auch darüber wurde es nicht gesprochen. Ich weiß nur, dass Prof. Zigo, denke ich, die Bemerkung über die Herausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* in damaligen Tageszeitung *Pravda* veröffentlichte. Während der Zeit des Sozialismus, was Sie sicher wissen, war Kant dank seinem Agnostizismus nicht im Vordergrund, obwohl er in die sog. deutsche klassische (heute idealistische) Philosophie gehörte. Also wirklich weiß ich nicht so viel darüber. Nach dem Krieg gab es hier das Interesse für die gegenwärtige Philosophie, die hier während des Krieges nicht präsent war, und nicht für Kant, den Deutschen. Nehmen Sie aber meine Worte nicht als eine zuverlässige Informationsquelle und überprüfen Sie es, beziehungsweise Ihr ganzes Team, das an der Forschung partizipiert.

Diese Äußerung braucht keinen Kommentar. Es ist möglich auch darüber nachzudenken, dass die Menschen in der Slowakei sich mit dem neuen Grauen nach der Unterdrückung des Aufstands abfinden mussten, sowie auch mit dem Umzug der Front nach Westen. So viel über die Situation in der Slowakei.

Die Anklänge auf Kant in der tschechischen philosophischen Umgebung erwähnte J. Zouhar.¹⁸ Noch vor ihm beschäftigte sich Jaroslava Pešková mit dieser Problematik, die in diesem Zusammenhang schrieb:

Es gehört zu den beachtenswerten Paradoxen der tschechischen Philosophie, dass obgleich der Streit um „Sein oder Nichtsein der tschechischen Philosophie innerhalb der deutschen Philosophie“ (in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts) ein Streit um die Fundamente der philosophischen Reflexion allein, um die Bedeutung dieser Reflexion im Gang der realen Geschichte der Nation und um die Möglichkeit des Empfangs der zeitgenössischen deutschen philosophischen Tradition als eines philosophischen Ausgangspunkts war, widmete man Kant im 19. und 20. Jahrhundert in Tschechien nur relativ wenig Aufmerksamkeit.¹⁹

Sie weist aber auf den Einfluss Kants auf manche bedeutenden Vertreter der tschechischen Philosophie wie zum Beispiel wie F. Palacký, J. Durdík, T. G. Masaryk hin. In Tschechien kam es sogar auch zum sog. Streit um Kant.²⁰ Das Interesse um Kant verlief in einigen Wellen: Die erste fand im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts statt, die zweite kam erst nach dem Ersten Weltkrieg auf. In den dreißiger Jahren „erscheinen ihrer Auffassung nach einige interessante Studien, die nicht mehr nur das Mittel der kämpferischen Konflikte zwischen Generationen und philosophischen Nuancen darstellen, weder sind sie eine Jubiläumsangelegenheit, sondern dort herrschte das Interesse für Kant und für seine reale Positionierung in der europäischen philosophischen Tradition vor“²¹. Wenn wir die Forschungen der verschiedensten Denkrichtungen und Ströme des philosophischen Denkens über Kant berücksichtigen wollen, ist es nötig auch die sog. *rechtliche Schule* zu erwähnen (J. Kallab, F. Weyr).

Als beachtenswert betrachtete Pešková die Tatsache, dass auch unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg sich das Interesse für Kant in Tschechien nicht verbreitete.²² Sie erklärt das damit, dass der traditionelle Widerwille zur Untersuchung der transzendenten Problematik noch davon verstärkt wurde, dass, was die deutsche klassische Philosophie angeht, bei Marx gerade ihr Transzendentalismus außerhalb seines Interesses blieb. So nahm die tschechische philosophische Tradition, sowohl die marxistisch als auch die nicht-marxistisch orientierte, in den ersten Jahren nach dem Krieg eine im Grunde ebenso

¹⁸ Zouhar, J.: K interpretacím Kanta v českém myšlení. In: Belás, L. (ed.): *Kant a současnost*. Prešov: FF PU, 2004, S. 79.

¹⁹ Pešková, J.: Ohlasy Kanta v české filosofii. In: *K otázkám Kantovy filosofie*. Praha: Svoboda, 1974, S. 95.

²⁰ Ibid., S. 96.

²¹ Ibid., S. 97.

²² Ibid., S. 98.

reservierte Stellung zu Kant ein. Das dauerte aber nicht lange. Zur Änderung der Situation kam es am Ende der fünfziger Jahre. Es geht darum, und das ist in dieser Situation paradox, dass die starke Entwicklung der marxistischen Philosophie eine tiefere Orientierung in sog. „Quellen des Marxismus“ (laut Lenin) forderte, vor allem in der deutschen klassischen Philosophie als in ihrem Ursprung,²³ und ohne sie gäbe es, laut des geflügelten Spruchs Lenins, keine marxistische Philosophie. Pešková Meinung nach trug in entscheidender Maße zur Rückkehr Kants in die tschechische Philosophie der Historiker der Philosophie M. Sobotka bei, der sich vor allem mit dem Problem der Praxis in der deutschen klassischen Philosophie beschäftigte, wobei er gerade bei Kant und zwar ganz *berechtigt* den Ausgangspunkt für die Untersuchung in dieser Problematik sah. Und so brachte er in 1958 den ersten Band der Lehrbücher mit dem Titel *Kapitoly z dejín nemeckej klasickej filozofie* (*Kapitel aus der Geschichte der deutschen klassischen Philosophie*) heraus. 1967 und 1968 wurden die weiteren Teile veröffentlicht. In allen Bänden wurde nach Pešková Kant ziemlich aufmerksam analysiert. Weiter ist es nötig daran zu erinnern, dass 1958 eine breitere Analyse Kants *Kritik der reinen Vernunft*²⁴ erscheint. Sie stellt eine ziemlich verspätete Reaktion auf den Gedenktag Kants im Jahre 1954 vor.

Es erschienen auch weitere Publikationen von Milan Sobotka. 1964 wird die Monographie Sobotkas, *Člověk a práce v německé klasické filosofii* (*Mensch und Arbeit in der deutschen klassischen Philosophie*) publiziert, 1969 das Werk *Člověk, práce a sebauvedomení* (*Mensch, Arbeit und Selbstbewusstsein*), als zweite aktualisierte Ausgabe des ersten Buchs. 1964 war es die Rezension der *Frühen Schriften* Kants.

Die Bewertung der philosophischen Aktivität Kants von Milan Sobotka formuliert Pešková auf umfassende und präzise Weise:

Die marxistischen Studien von Sobotka zeichnen sich vor allem durch die tiefe Kenntnis der Quellen sowie auch der Literatur und durch den feinen historischen Sinn aus. Neben den angeführten Werken könnten wir mit Recht eine Reihe der weiteren Studien anführen, wo die Problematik Kants in den umfangreichen philosophischen Explikationen der Philosophie der 18. Jahrhunderts umfasst ist. Sobotka gebührt in entscheidender Maße alle Ehre, was die Kritik der bürgerlichen Philosophie betrifft und ihr Unverständnis des realen Inhalts der philosophischen Überlegungen Kants. Sobotka betont, dass die Hauptrichtung des Bemühens Kants sich gegen die frühere idealistische Ontologie richtete. Er lehnt die metaphysische Stellung der Gegensätze der vorkritischen und kritischen Zeit ab und hält die Kritik der reinen Vernunft für die Vervollkommenung und nicht

²³ Ibid.

²⁴ Sobotka, M.: Kantova Kritika čistého rozumu. In: *Filosofický časopis*, 1958, Nr. 5, S. 685-720.

für die Verneinung der vorkritischen Bemühungen. In der letzten Zeit gehört zu den bemerkenswerten Taten von Sobotka die Übersetzung der *Prolegomena* und das umfangreiche Vorwort zu diesem Werk.²⁵

Es ist davon auszugehen, dass die angeführte Bewertung die philosophische Tätigkeit von Prof. Sobotka treffend und aus dem richtigen Blickwinkel erfasste.

Sobotka widmete sich auch der Problematik der Herausbildung der Philosophie Kants auf Basis der damaligen modernen philosophischen Tradition – dem Empirismus und Rationalismus. Seine Überlegungen brachte er zur Stellungnahme, dass Kant als einer der Vertreter des Agnostizismus bewertet wurde. Daher kann man annehmen, dass die „Doppeldeutigkeit“ und „Widersprüchlichkeit“ Kants eine tiefere Struktur hat.

Kant fügte in sein System einige Prinzipien des Empirismus bei (die Betonung der sinnlichen Meinung als einen selbstständigen und nicht reduzierbaren Bestandteil der Erfahrung, die zugleich die Rolle eines Verifikationskriteriums bei der Kritik der metaphysischen Ideen spielt) und auch weiter konzentrierte er sich auf den Empirismus (es geht vor allem um den Lock'sche Empirismus, nicht aber um den Empirismus Berkeleys, was im Weiteren noch erklärt wird), und orientierte sich methodisch und zwar auch dort, wo er gegen den Empirismus sein transzendentalen Idealismus stellt.²⁶

Daran knüpfte Sobotka mit dem Thema „Theorie der Apriorität“ an, und im Rahmen dieses Themas widmete er sich der Analyse der Arbeit *Kritik der reinen Vernunft* sowie auch dem Werk *Prolegomena*. Gerade aus *Prolegomena* wählte er sich eine antirationalistische These aus: „Alles Erkenntnis von Dingen, aus bloßem reinen Verstande oder reiner Vernunft, ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit“²⁷. In diesem Zusammenhang ist es nötig auch daran hinzuweisen, dass am Anfang der 1960er Jahre des 20. Jahrhunderts L. Menzel, der Autor der Texte wie *Kantova filozofia dejín ako predpoklad jeho kriticismu* (*Kants Geschichte der Philosophie als Voraussetzung seines Kritizismus*) a *Problém logiky v dejínach interpretácií Kantovej filozofie* (*Das Problem der Logik in der Geschichte der Interpretationen der Philosophie Kants*), seine Aufmerksamkeit auf Kant konzentriert hat.

Beobachtend das tschechische philosophische Schaffen, wie es von J. Pešková konstatiert wurde, stellen wir fest, dass wir hier Kant relativ wenig begegnen und

²⁵ Pešková, J.: Ohlasy Kanta v české filosofii. In: *K otázkám Kantovy filosofie*. Praha: Svoboda, 1974, S. 98-99.

²⁶ Sobotka, M. (Hrsg.): Kantova teorie smyslovosti. In: *Filosofický časopis*, Nr. 4, 1974, S. 448-449.

²⁷ Kant, I.: *Prologomenna ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha: Svoboda, 1992, S. 139.

in der Regel ist er nicht im Zentrum der Aufmerksamkeit. Über den Zustand der Forschung über Kant in Tschechien zeugt ihrer Meinung nach unter anderem auch das Minimum der Übersetzungen aus der Zeit um den Ersten Weltkrieg und sie existierten immer nur in einer einzigen Version.

Heutzutage ist aber die Situation mit der *Literatur Kants* in Tschechien ganz anders. Das Problem ist aber meiner Meinung nach die Tatsache, dass es in Tschechien, ähnlich wie in der Slowakei, keine spezialisierte Forschungseinrichtung (Kantforschung) gibt, die die Reflexionen der Philosophie Kants in einem breiteren, internationalen Raum untersuchen könnte.

* * *

Über die Problematik des Agnostizismus Kants äußerte sich auch der bedeutende slowakische Philosoph I. Hrušovský, der angibt, dass „der Rationalismus und Agnostizismus Kants vor allem aus Ignorieren der historischen Seite der Erkenntnisentwicklung und aus der Unterschätzung der Aufgabe der Praxis in der Theorie der Erkenntnis entspringt“²⁸.

Diesen Moment des Agnostizismus findet man auch bei Teodor Iljitsch Ojzerman, der anführt: „Kants Lehre über die Unklarheit des Transzendenten als eines Subjekts des Metaphysischen ermöglicht seinen Agnostizismus tiefer zu verstehen. Kant vermutet, dass die Erkenntnis der Welt der Naturerscheinungen, das heißt dessen, womit sich die Wissenschaften beschäftigen, unbegrenzt ist“²⁹. Auch in einem der bedeutendsten Werke *der neuen sowjetischen Philosophie* erklingt dieses Motiv des Agnostizismus Kants, aber in Verbindung mit dem anderen Bereich Kants philosophischen Interesses. In diesem Zusammenhang führte V. F. Asmus an: „Der Idealismus und Agnostizismus Kants, ihre Verbindung mit dem reaktionären Inhalt der philosophisch-geschichtlichen und politischen Doktrinen Kants trugen zu den zahlreichen kritischen Urteile über die Philosophie Kants bei, ausgesprochen von den Klassikern des Marxismus und besonders von V. I. Lenin“³⁰. An dieser Stelle muss man fragen, wie das Bild der Insel in der transzendentalen Doktrin der Urteilskraft in der *ersten Kritik* zu verstehen ist? Damit will man aber nicht alles völlig pauschalisieren, was ins Slowakische, beziehungsweise ins Tschechische übersetzt wurde.

In diesem Zusammenhang ist es nötig auch den Anklang des anderen, sehr interessanten und zurzeit auch stark aktuellen Bestandteils des philosophisch-theoretischen Erbes Kants, das seine *kleinen Schriften* sind, zu erfassen. Die

²⁸ Hrušovský, I.: Kantova transcendentálna analytika. In: *Filozofia*, 29, Nr. 6, 1974, S. 610.

²⁹ Ojzerman, T. I.: *Dialektický materializmus a dejiny filozofie*, S. 156.

³⁰ Asmus, V. F.: *Immanuel Kant*. Moskva: Nauka, 1973, S. 105.

Geschichte der Dialektik im Rahmen der deutschen klassischen Philosophie untersuchend, analysierte A. S. Bogomolov im Werk *Die Dialektik des gesellschaftlichen Lebens*. In diesem Zusammenhang schrieb er:

Die Kenner der Philosophie Kants geben im Allgemeinen zu, dass die soziale Problematik, die in den Werken Kants doch erarbeitet ist, am wenigstens untersucht ist, obwohl ihr Kant immer große Aufmerksamkeit gewidmet hat. Die Frage *Was der Mensch ist*, ist nicht zufällig die Schlussfolgerung und die Spitze des Überblicks der philosophischen Grundprobleme Kants. Die Antwort auf diese Frage ist sehr schwierig und Kant war sich dessen völlig bewusst, dass es nicht ohne die Zuwendung zur Gesellschaft, das heißt zum Kontakt der Menschen, zum realen Prozess des Lebens, möglich ist. Es ist natürlich, dass es für einen Denker des 18. Jahrhunderts es vor allem das politische Leben ist, dessen Dialektik ihren Ausdruck auch in den sozialpolitischen Werken Kants gefunden hat.³¹

Ebenso beschäftigten sich mit Kant auch D. M. Grinishin und S. V. Kornilov. Gerade ihr Buch kann, gesprochen mit Kant, eine angenehme und anspruchslose Einleitung³² in das Studium seiner Philosophie vorstellen. Hier finden wir solche Themen wie die Vergangenheit und Zukunft des Menschen und der Menschheit sowie auch Frieden gegen den Krieg.³³ Ihrer Meinung nach entdeckte Kant die Schwächen der sozialen Philosophie, wie sie von den Denkern des Zeitalters der Vernunft präsentiert wurde und entwickelte ein Konzept des Vorrangs des Menschengeschlechts vor dem Individuum, aus dem Blickwinkel der Erfüllung der ursprünglichen natürlichen Eignungen. Im Allgemeinen kann man bei den Überlegungen über die Philosophie der Aufklärung konstatieren, dass sie auch eine Vorstellung über die Zukunft der Menschheit schaffte. In der Zeit zwischen dem Ende des 17. und 18. Jahrhundert erschienen insgesamt 22 Friedenstraktate, inklusive der Kants Schrift, *Zum ewigen Frieden*.

Wie war es aber mit Kant, mit der Herausgabe seiner Arbeiten und philosophischen Reflexion seiner Schriften? Die Realität in dieser Richtung war in der Slowakei eher beunruhigend im Vergleich zur Situation in Tschechien. Zumindest zeigt es sich mittlerweile so. Darum ist es nötig die Sache konsequent und kritisch zu untersuchen.

Zur wesentlichen Zuwendung zu Kant und seinen Werken kommt es erst 1963 während des politischen Tauwetters am Anfang des Prager Frühlings in Bratislava nach dem Aufstieg von Alexander Dubček an die Spitze der kommunistischen

³¹ Bogomolov, A. S., I. Kant. In: *Dejiny dialektiky. Nemecká klasická filozofia*. Bratislava: Pravda, 1980, S. 81.

³² Kant, I.: *Správa o príprave prednášok na zimný semester 1765-1766* (Ein Bericht über die Vorbereitung der Vorträge für das Wintersemester 1765-1766). In: *Filozofia*, 54, 1999, S. 52.

³³ Grinišin, D. M. – Kornilov, S. V.: *Immanuel Kant: učenýj, filosof, gumanist*. Leningrad, 1984.

Partei. Es geht darum, dass Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* historisch die Erste von seinen Werken ist, die in der Slowakei übersetzt und herausgegeben wurde. Die philosophisch interessante Einleitung in das Werk schrieb die bedeutsame slowakische Philosophin E. Várossová:

Im Zusammenhang mit dem kleinen Werk *Zum ewigen Frieden*, das unsere Öffentlichkeit als die erste slowakische Übersetzung aus dem Schaffen Kants in ihre Hände bekommt, ist es leider nur möglich sehr eng definierte Gruppe aus Kants tatsächlich reichen philosophischen Problematik zu berühren. Es geht gerade um einen wenig bekannten Teil der geschichtlich-philosophischen Einsichten, derer theoretischer Beitrag bei Kant oft unrechtmäßig nicht nur von den bürgerlichen Historikern der Philosophie, sondern auch von der älteren marxistischen philosophischen Historiographie übersehen wird.³⁴

Auch trotz der politisch-ideologischen Entspannung war Várossová philosophischer Standpunkt im Hinblick auf die herrschenden Verhältnisse damaliger Zeit sehr mutig. Man sollte darauf hinweisen und es sollte geschätzt werden. Und doch überlegt die Autorin weit

die Gedanken Kants auf diesem Gebiet stellen einen bedeutenden Schritt auf dem Weg zur gesellschaftlichen Auffassung des Menschen und zur Einsicht in die Entwicklung des Menschen dar, die danach systematisch von Hegel erarbeitet wurden, und die auch von den Begründern des Marxismus hoch geschätzt wurden. Und abgesehen davon, und Im Einklang mit Herders Ansichten bedeutet die Plädoyer Kants für den ewigen Frieden zwischen den Nationen den schönsten Beitrag der deutschen Philosophie der Neuzeit zur Lösung des friedlichen Zusammenlebens der Gesellschaft.³⁵

Die Besonnenheit und die Folgerichtigkeit der Autorin zeigen sich in der Hinwendung zum Leser im Hinblick auf die Schwierigkeit der Auslegung und seiner Wahrnehmung. Várossová wollte die bedeutende Angelegenheit der Herausgabe dieser Übersetzung Kants nicht nur als irgendeine aktuelle Überlegung über die Probleme des Krieges und Friedens ausnutzen, sondern dass es ihre Aufgabe ist, „das wirkliche Fortkommen der Geburt dieser Gedanken Kants zu zeigen, der zwar damit nicht als Erste in die Geschichte kam, aber er sie als Erste organisch in den historischen Entwicklungsprozess der Menschheit gliederte, als ihr Grundmoment und Ziel, dem die Geschichte mit fast einer

³⁴ Várossová, E.: Kantov problém večného mieru. In: *K večnému mieru. Filozofický náčrtok*. Bratislava: Pravda, 1963, S. 6.

³⁵ Ibid., S. 6-7.

objektiven Notwendigkeit zustrebt“³⁶. Es ist aber so, dass diese philosophischen Überlegungen im Kontext des damals herrschenden ideologisch-politischen Systems auch eine deutlich kritische Andeutung haben mussten. Das dokumentiert auch diese Arbeit.

In der angedeuteten Richtung ruft die Autorin das despotische preußische Regime in Erinnerung, dass keine offene Kritik aus der Seite der fortschrittlichen Denker ermöglichte, die sich nicht offen auf die Seite des geschichtlichen Fortschritts stellen konnten. Wie E. Városová schrieb,

wählten sie intellektuelle Taktiken und verhüllten ihre Theorien in die spekulative und oft metaphysische Form, die für die herrschende Ordnung schadlos sein sollte, obwohl sie eigentlich gegen diese Ordnung gerichtet war. So war es auch mit den Gedanken Kants über Menschen, Freiheit, moralische Verantwortlichkeit und die Möglichkeit der umwandelnden Teilnahme am gesellschaftlich-historischen Prozess. Im Geiste der idealistischen Denkmethode und im Einklang mit den fehlerhaften Schlussfolgerungen der *Kritik der praktischen Vernunft* (in der der Dualismus zwischen der sog. Erscheinungswelt mit den streng determinierten Gesetzen herrscht, die von den Wissenschaften erkannt werden, und der sog. noumenalen Welt, also die Welt der durch die Vernunft nicht erkennbaren freien Dinge) hielt er die Freiheit und das auf der Freiheit gegründete moralische Gesetz für die metaphysischen Prinzipien hoch. Das bedeutet, dass der Mensch sie nicht auf der Grundlage seiner natürlichen Existenz und Erfahrung schafft, sondern dass er sie als vernünftiges und moralisches menschliches Wesen a priori (vor der Erfahrung) bekommt, so dass sie ihm ermöglichten moralisch zu handeln.³⁷

E. Városová behauptete, dass Kant die Natur des historischen Prozesses ähnlich begreift. Sie kam zu einer bedeutenden Erkenntnis und zwar, dass in der menschlichen Geschichte die bestimmte Ordnung und Gesetzmäßigkeit herrscht (was die Mehrheit der Aufklärer noch nicht anerkannte), aber sie nannte das „den versteckten Plan der Natur“. Hier zitiert die Autorin aus der älteren Ausgabe der Schrift Kants, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, die im Jahr 1924 unter dem Titel *O svazu národů* (Über das Volksbündnis) herausgegeben wurde. 1990 wurde sie auch in der tschechischen *Philosophischen Zeitschrift* publiziert.

Wenn man die Auseinandersetzungen mit der Philosophie Kants in der Slowakei und in Tschechien beurteilt, ist es nötig zu betonen, dass das Interesse um Kants Philosophie leider nicht gerade bedeutsam war. Es fehlte das Systemhafte

³⁶ Ibid., S. 7-8.

³⁷ Ibid., S. 12-13.

und vor allem die Institutionalisierung, was leider bis heute andauert. Eher fanden in der Slowakei sowie auch im Ausland internationale Symposien, Kolloquien und Konferenzen statt, wobei ihre Ergebnisse, Meinungen oder die möglichen innovativen geistlich-theoretischen Produkte vor allem in der Zunahme an den publizierten Texten ihren Niederschlag fanden. So vermerkte man zum Beispiel im Jubiläumsjahr 1974 in Tschechien:

Erstens: die Ausgabe von elf Studien im Sammelband *STUDIA PHILOSOPHICA IV*, das zum 250. Geburtstag Kants herausgekommen wurde, wie es im Impressum steht. In: *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica Et Historica* 4-1974.

Hier wurden die folgenden Texte in dieser Reihenfolge publiziert:

1. Sobotka, M.: Smyslovost v Kantově filosofii
2. Major, L.: Novokantovství a Hegel
3. Pešková, J.: Kantův pokus o zdůvodnění mravní povinnosti (Sollen)
4. Machovec, D.: Několik poznámek na okraj dosud aktuálního Kantova spisku o zásadách, možnostech a podmínkách vzniku pravého míru
5. Loužil, J.: K pojmu názoru u Kanta a Bolzana
6. Špalek, V.: Účelnost jako princip Kantovy filosofie
7. Hájek, F.: Kant o výchově
8. Pešková, J.: Ohlasy Kanta v české filosofii
9. Loužilová, O.: Kantovské monografie v SSSR
10. Tretera, I.: Kant v současné polské filosofii
11. Menzel, L.: Das Problem der formalen Logik in der reinen Vernunft.

Zweitens: in der Zeitschrift *Filosofický časopis* in 1974, Nummer 4, wurden insgesamt fünf Studien publiziert, die sich mit den verschiedenartigen Problemen der Philosophie Kants beschäftigten.

1. Husák, J.: Formální logika u Kanta predkritického období
2. Pešek, J.: K otázce předpokladů Kantovy ideje obecných dějin
3. Ruml, V.: Teoreticko-poznávací problematika u Kanta a v logickém pozitivizmu
4. Sobotka, M.: Kantova teorie smyslovosti
5. Zelený, J.: Kantova transcendentální logika

Drittens: was die Slowakei betrifft, so wurden im erwähnten Jubiläumsjahr in der Zeitschrift *Filozofia* auch sechs Studien veröffentlicht, die sich auch mit *Kant'schen* Themen beschäftigten:

1. Dubníčka, J.: K metafyzike času
2. Hlavová, B.: Kantov etický racionalizmus

3. Hrušovský, I.: Kantova transcendentálna analytika
4. Münz, T.: Horváthova kritika Kantovej kritiky čistého rozumu
5. Vársošová, E.: Východiská a problémy Kantovej filozofie dejín
6. Tobiaš, F.³⁸: O Kantovej hypotéze vývoja vesmíru

Die oben angeführte Enumeration der publizierten Texte, die sich mit Werken Kants befassten, wird im Kontext unseres Projekts nicht zum Selbstzweck. Ihre seriöse Beurteilung schafft die Grundvoraussetzungen für die Feststellung, mit welchen Grundthemen und Problemen Kants philosophisch-theoretischen Botschaft sie sich beschäftigten, beziehungsweise, welche Autoren in der Slowakei und in Tschechien präferiert wurden. Auch unsere kleine Auswahl, der insgesamt 21 Beiträge präsentierte, bestätigt die überlieferte Ansicht, laut der sich die Auseinandersetzung mit Kant von ihren Anfängen zuerst auf die erste, weiter auf die zweite und danach auf die dritte Kritik konzentrierte.

Dabei hörte aber der Import der philosophischen Literatur aus dem befreundeten Ausland nicht auf. Neben der Sowjetunion waren das auch die Publikationen aus der DDR, Bulgarien, Ungarn, die natürlich auch ins Tschechische oder Slowakische übersetzt wurden. In der neugegründeten Edition, benannt als *Kritik der bürgerlichen Ideologie und des Revisionismus*, die nach 1968 entstand, erschienen in den Verlagen Pravda und Svoboda zum Beispiel eher die Werke ideologischer Natur. Als typische Beispiele führe ich die folgenden Werke an:

1. Lajos Elekes, 1980. *Ponímanie dejín v buržoáznej vede a kultúre* (*Geschichtsauffassung in der bürgerlichen Wissenschaft und Kultur*).

Seine Aufmerksamkeit richtete der Autor auf die zwei Akteure der deutschen Philosophie, auf Kant und Hegel. Er kommt dabei aus dem folgenden Standpunkt heraus: „Das, was am historischen Denken das Wichtigste ist, wurde im Geiste des Marxismus-Leninismus von Asmus genügend erklärt. Deshalb begnügen wir uns nur mit einer einfachen Andeutung der wichtigsten Zusammenhänge, die für das Folgende notwendig sind“³⁹. Was seine Beurteilung Kants betrifft, gelang es ihm nicht die Meinungen von Asmus zu übertreffen, weil er schrieb, dass „Kant den Menschen im Sinne der deterministisch verstandenen Linie der Entwicklung erforschte, das heißt so, als ob die menschliche Geschichte nur eine Sonderklasse der genau bestimmten Naturerscheinungen vorstellte“⁴⁰. Kant suchte die Freiheit seiner Auffassung nach nur in der Sphäre der individuellen

³⁸ Tobiaš war ein Mitarbeiter des parteilichen Apparats kommunistischer Partei – KV KSS – in Košice

³⁹ Elekes, L.: *Ponímanie dejín v buržoáznej vede a kultúre*. Bratislava: Pravda; Praha: Svoboda, 1982, S. 93.

⁴⁰ Ibid., S. 94.

Moral und Sitten und sogar auch im Glauben. Daraus ergibt sich auch die folgende Schlussfolgerung: „Die Konzeption Kants ist eigentlich unhistorisch und letztendlich ging sie in das fatalistische Verstehen des Determinismus über, gegen den er selbst kämpfte“⁴¹. Seine Schlussfolgerung kann als ein klassisches Beispiel der zeitgenössischen und ideologisch orientierten Überlegungen verstanden werden. Und so schrieb er, dass die deutsche idealistische Philosophie zwar auf die dringendsten Fragen der Geschichte, sowie auch auf die Probleme der Freiheit und Notwendigkeit einging. Kants Methode war aber nicht fähig alle Möglichkeiten der Lösung anzudeuten. Wie wir konstatiert haben, wurde in der Wissenschaft eine befriedigende Lösung erst dann erreicht, wenn Marx auf der Grundlage des dialektischen und historischen Materialismus und im Zusammenhang mit der Analyse der sachlich-praktischen Tätigkeit einen Ausgangspunkt der konkreteren Bestimmung des Menschen, der Erkenntnis der treibenden Kräfte des historischen Prozesses und der Möglichkeit der realistischeren Abbildung der „Einheit des Seins und zugleich des dialektischen Zusammenhangs der Freiheit und Notwendigkeit“⁴² entdeckte.

2. Nikolaj Iribadžakov, 1979. *Ke kritice buržoázní filosofie dějin. (Zur Kritik der bürgerlichen Geschichtsphilosophie).*

Der Autor beginnt seine Überlegungen in einem weiteren Sinne, und zwar mit den philosophischen Ansichten Herders und Hegels, mit denen die Konstituierung der Bestätigung der Geschichtsphilosophie als einer selbstständigen Disziplin verbunden wurde. In den philosophischen Konzepten von Fichte und Kant dominiert ein philosophischer Optimismus, nach dem die Geschichte ein sinnvoller, progressiver Prozess ist, der auf die Erreichung eines höheren Endzieles gerichtet ist. Herder sah dieses Ziel in der Realisierung des Ideals der „Humanität“. Kant sah es in der „rechtlichen Ordnung und im ewigen Frieden“. Fichte „in dem idealen Staat“ usw. Für den bedeutendsten Vertreter dieser Auffassung der Geschichte hielt er Hegel.⁴³

3. T. I. Ojzerman (ed.), 1981. *Kantova filosofie a současnost (Kants Philosophie und Gegenwart)* – tschechische Übersetzung.

Der wissenschaftliche Redakteur der Publikation war der bedeutsame Philosoph der Sowjetunion, T. I. Ojzerman, der auch die *Einleitung* schrieb. Zwölf Grundstudien beschäftigen sich in den verschiedenen Präsentationen mit den Werken von Kant. Die thematische Mannigfaltigkeit kann ungefähr in drei Problemkreise eingegliedert werden: In den ersten kann man die Texte

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., S. 95.

⁴³ Iribadžakov, N.: *Ke kritice buržoázní filosofie dějin*. Bratislava: Pravda; Praha: Svoboda, 1979, S. 188.

von Buhr (*Sociálne a teoretické predpoklady formovania Kantovej filozofie – Soziale und theoretische Voraussetzungen für die Gestaltung Kants Philosophie*), Asmus (*Kantov transcendentálny idealizmus a jeho transcendentálna metóda – Kants transzendentaler Idealismus und seine transzendentaler Methode*), Narský (*Logika Kantových antinómii – Die Logik der Antinomien Kants*) einordnen. In den zweiten gehören die Texte von Drobnický (*Teoretické základy Kantovej etiky – Die theoretischen Grundlagen von Kants Ethik*), Piontkovský (*Kantova teória práva a štátu – Kants Theorie von Recht und Staat*), Solovjev (*Teória spoločenskej zmluvy a morálne zdôvodnenie práva – Theorie des gesellschaftlichen Vertrags und moralische Begründung des Rechts*). Andrejevova (*Kantovo učenie o večnom mieri – Kants Lehre über den ewigen Frieden*), Gulyga (*Miesto estetiky v Kantovom filozofickom systéme – Die Stellung der Ästhetik im Kants philosophischen System*). Die dritte Gruppe wird von Kamenskij (*Kant v Rusku od konca 18. do prvej štvrtiny 19. storočia – Kant in Russland vom Ende des 18. bis zum ersten Viertel des 19. Jahrhunderts*) Motrošilová (*Husserl a Kant: problém „transcendentálnej filozofie“ – Husserl und Kant: das Problem der „transzendentalen Philosophie“*), Gajdenko (*Kantovo učenie a jeho existencialistická interpretácia – Die Lehre Kants und ihre existenzialistische Interpretation*) und Švyrov (*Kant a novopozitivistická doktrína vedeckého poznania – Kant und die neupositivistische Doktrin der wissenschaftlichen Erkenntnis*) repräsentiert.⁴⁴

Der Verfasser dieses Beitrags ist davon überzeugt, und zwar umsichtig und überlegt – dass man in diesem Fall von einer bestimmten philosophisch-methodologische Verschiebung, die deutlich an der Qualität der Texte des Sammelbands zu erkennen ist, sprechen kann, und auch über die weniger strenge und verbindliche ideologische Darstellung der Beiträge. Im Unterschied zu den vorherigen Studien und dogmatisch-ideologischen Werken äußerte sich darin eine andere Kultur des Denkens und eine Darbietung, und die man als erforschend und interpretierend verstehen kann, die nicht ausschließlich für die Grundwahrheiten des Marxismus-Leninismus kämpft und sie verkündet. Auf dieser Grundlage ist es anzunehmen, auch wenn man die Qualität der anderen Autoren und ihrer Beiträge nicht bezweifeln will, dass den Kern der neuen philosophischen Ausrichtung die Beiträge von Autoren der zweiten Gruppe vorstellen. Sogar *die Einleitung* ist ziemlich interessant.

4. Falls man über die Rezeption der Philosophie Kants in der Slowakei in Verbindung mit den konkreten geschichtlichen Realitäten in der bestimmten Zeit mit dem bestimmten sozialpolitischen Rahmen nachdenkt, dann ist es unmöglich die Autoren der damaligen DDR, zu denen neben den bereits

⁴⁴ Ojzerman, T. I. (ed.): *Kantova filosofie a současnost*. Praha: Svoboda, 1981.

angeführtem Buhr auch Thom und Lehrke gehörten, nicht anzuführen. Ihre philosophischen Werke wurden in der damaligen Tschechoslowakei in 1980er Jahren publiziert. Konkret 1986 erschien in Prag die monographische Arbeit von Thom unter dem Titel *Ideologie a teorie poznání: Ke vzniku kriticismu a transcendentalismu Immanuela Kanta*⁴⁵ (*Ideologie und Erkenntnistheorie: Untersucht am Beispiel der Entstehung des Kritizismus und Transzendentalismus Immanuel Kants*). Ich bin davon überzeugt, dass das Werk – in Hinsicht auf die Zeit sowie auch an die Anforderungen auf die Qualität der philosophischen Werke, eine ganz außerordentliche Tat ist, und zwar aus mehreren Gründen. Der Hauptgrund ist die wichtige methodologische Ausrichtung dieser Arbeit. Die Autorin weist auf die zwei wesentliche Problemstellungen Kants hin. Das ist die Aktivität im Prozess der Erkenntnis und auf der anderen Seite ist es die Feststellung, dass die Veröffentlichung von Kants Schriften Kants Forschungsverfahren nicht entspricht. Die Autorin, die sich auf die Notizen zu Vorträgen und anderen schriftlichen Bemerkungen beruft, weist nach, dass noch vor Kants Wende in der Theorie der Erkenntnis Kant die philosophischen Überlegungen über die Geschichte, Moralität schrieb, die diese „Wende“ auch wesentlich beeinflussten.⁴⁶ Thom machte auch auf einen wichtigen Moment in der Entwicklung Kants aufmerksam, die sie als *neue Orientierung* bezeichnete.⁴⁷ Etwa hier beginnt die Tendenz das Interesse um den Menschen zu durchleuchten, die vor allem von der soliden Analyse der Meinungen der damaligen Denker getragen wurde⁴⁸ und in der berühmten *vierten Frage* gipfelt.

Paradox bleibt aber die Tatsache, dass knapp vor dem Ende des realen Sozialismus in der tschechischen Fachzeitschrift *Filosofický časopis* eine philosophisch zweifellos interessante Studie der Autoren Buhr und Lehrke mit dem Titel *Ke vztahu Immanuela Kanta k Francouzské revoluci (Zum Verhältnis Immanuel Kants zur französischen Revolution)*⁴⁹ publiziert wurde. Die Autoren beginnen ihren Beitrag mit der Annahme, dass die Wende Kants Erkenntnistheorie unbestreitbar ist und setzen weiter mit der Behauptung fort, nach der einer von den wenigen Vertretern des deutschen geistlichen Lebens, der die Französische Revolution in allen ihren Umwandlungen positiv bewertete, gerade Immanuel Kant war. Seine ständige Zuneigung

⁴⁵ Thomová, M.: *Ideologie a teorie poznání. Ke vzniku kriticismu a transcendentalismu Immanuel Kant*. Praha: Svoboda, 1986.

⁴⁶ Ibid., S. 8.

⁴⁷ Ibid., S. 48.

⁴⁸ Ibid., S. 48–65.

⁴⁹ Buhr, M. – Lehrke, W.: *Ke vztahu Immanuela Kanta k Francouzské revoluci*. In: *Filosofický časopis*, 37, Nr. 3, 1989, S. 340.

und achtungsvolle Aufmerksamkeit für dieses Ereignis spiegelt sich in allen symptomatischen Vorträgen, in allen damaligen Berichten über Kants Leben, wider. Manche erinnerten an seine „warme Teilnahme“ an diesem „Weltereignis“ und verzeichneten auch seine wachsende Ungeduld beim Warten auf politische Neuigkeiten. Über die Revolution diskutierte Kant leidenschaftlich und mit Voreingenommenheit. Und angeblich mochte er nicht die Ansichten über dieses Ereignis, die mit seinen eigenen nicht in Einklang waren. Es wäre möglich auch weitere positive Bewertungen der Revolution anzuführen. Es ist nur selbstverständlich, dass die näheren Bestimmungen seiner mutigen Haltung in seinem späteren philosophischen Werk ihre Ausprägung fanden. Hier finden wir seine Gedanken und Reflexionen, in denen er aus *der grundsätzlich philosophischen Hinsicht* das Wesen der gegenwärtigen Krise in Europa erklärt.⁵⁰ Es handelt sich um die Diagnose der antretenden Umwandlungen in Frankreich.

In dieser Hinsicht ist die beste Quelle die Schrift *Der Streit der Fakultäten* aus 1798, weil sie

auf der Grundlage der einzelnen Ereignisse und Taten die komplexe Auslegung der Revolution liefert, also die Auslegung, die sich aus der Analyse der verschiedenen, aber gegenseitig eng verbundenen geschichtlichen, moralischen, gnoseologischen, rechtlichen und staatlich-philosophischen Aspekten ergibt, und lässt in ihren weltbürgerlichen, menschlich universalen Zügen etwas über die Gründe vermuten, die Kant zu einem ständigen Interesse an der Französischen Revolution führten. [...] Bei der Beurteilung des Verhältnisses Kants zur Französischen Revolution ist aber wichtiger als die Fokussierung auf konkrete Einzelheiten die theoretischen Grundlagen zu erforschen, falls sie aus dem gesamten Kontext nicht eindeutig auszulegen sind. Es ist möglich sie aus anderen Kants Schriften zu rekonstruieren. Hier ist es nötig vor allem die folgenden Schriften anzuführen: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), die Schrift *Zum ewigen Frieden* vom 1795 und letztendlich auch *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht* (1784) und *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* (1784).⁵¹

Ihre Meinungen untermauern die Autoren mit Marx' These, dass man die Philosophie Kants als auf eine „deutsche Theorie der französischen Revolution“ ansehen soll. Kants Interpretation der Französischen Revolution ist den Autoren nach

⁵⁰ Ibid., S. 341.

⁵¹ Ibid.

nicht nur auf dem Nachweis der authentischen Erkenntnis und Erfahrung gegründet, sondern sie ergibt sich auch unter dem Aspekt seiner systematischen Tendenz und perspektiver Funktion aus der komplexen Gesamtheit der geschichtlichen, rechtlichen, moralischen und gnoseologischen Vorstellungen. Deshalb wird in Kants Interpretation und in ihren Grundkomponenten (wie „Natur“, „Freiheit“, „Frieden“, „Moralität“, „Recht“, „Volk“, „Menschheit“, „Interesse“, „Geschichte“, „Fortschritt“) das historisch-empirische Verhältnis zur Wirklichkeit mit der Normativität der philosophisch-humanistischen Ideen verbunden.⁵²

Diese Behauptung braucht keinen weiteren Kommentar. Unsere berühmte tschechoslowakische Revolution wirft aber auch heutzutage Fragen auf. Haben wir zumindest eine Hoffnung, dass sie einmal von den Verantwortlichen beantwortet werden? Inzwischen dominiert hier ein Phänomen der Heroisierung und Mythologisieren des Geschehens.

Die Erforschung der Rezeption der Philosophie Kants unter den konkreten geschichtlich-kulturell-politischen Bedingungen, ist eine interessante und anspruchsvolle Angelegenheit. Es ist ein wichtiges historisch-philosophisches Problem. Das andere Problem über das man perspektiv denken sollte, knüpft sich an die akademische Umgebung und es geht hier vor allem um die Art und Weise der Präsentation bei der Auslegung der philosophischen Botschaft Kants in der Zeit, als diese von der marxistisch-leninistischen Philosophie beherrscht wurde, berücksichtigend auch die von den offiziellen Autoritäten öffentlich präsentierte Standpunkte, nach denen Kant der Begründer der klassischen deutschen Philosophie ist, die damals als eine der bedeutendsten ideologisch-theoretischen Quellen des Marxismus erklärt wurde. Der akademische Unterricht Kants Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Universität von Pavol Jozef Šafárik in Prešov wurde als ein Bestandteil der *Geschichte der Philosophie der Neuzeit* realisiert, wobei das alles vor allem auf den Dialektiker Hegel gerichtet war. Das andere akademische Fach, im Rahmen dessen die philosophische Botschaft Kants analysiert wurde, oder analysiert werden konnte, war *die Geschichte der sozialen Theorien*. Auf jeden Fall war es eine Aufforderung für den Vortragenden.

Hier wird es gezeigt, und das auch auf der Grundlage der vorläufigen Umfragen und mündlich geäußerten Erinnerungen der Absolventen des Fachgebiets Philosophie, dass dieses zweite Problem der Kantforschung

⁵² Ibid., S. 346.

momentan vielmehr komplizierter und schwieriger zu sein scheint. Für das Grundproblem kann man die Komplexität der Wahrnehmung des Philosophierens Kants zu halten, darunter auch seine Voraussetzungen, Ausgangspunkte, Struktur und vor allem seine Dynamik.

Die Anpassung der akademischen und Forschungsinstitutionen, Lehrstühle und Arbeitsgruppen an die neuen, allmählich demokratisch werdenden Bedingungen verlief in einer aufgeregten und sogar hektischen Zeit, in der sich eine neue Zusammensetzung der Forschungsteams entwickelte, bei der in einer markanten Weise auch die Vertreter der Studentenschaft vertreten waren.⁵³ Es bildeten sich neue Studienprogramme und neue Disziplinen. Die Kultur der Publikationen und wissenschaftlich-forschenden Aktivitäten begann sich erneuert zu entwickeln. Die Logik der Revolution berührte nicht nur die Mitarbeiter der Institute des Marxismus-Leninismus, sondern auch die Bibliotheksbestände. Die leitenden Mitarbeiter übertrafen sich hier in der Revolutionsbegeisterung und Einsatz im Rahmen der Abschaffung des sog. ideologischen Ballasts. So konnte es zum Beispiel in einem konkreten Fall passieren, dass aus der Universitätsbibliothek auf diese Weise die Anthologie der philosophischen Werke *hinausgeführt* wurde, und zwar *Band. III. Patristik und Scholastik*. Der durch die Revolution angeregte Aufbau der neuen akademischen Kultur in ihrer ganzen Komplexität brachte ab und zu unerwünschte Früchte.

Symbolisch ausgedrückt, kehrte Kant nach einer langen Zeit zurück in die Slowakei und konkret nach Prešov erst 2004, als die 1. Internationale Kant'sche wissenschaftliche Konferenz unter dem Titel „Kant und Gegenwart“ an der Philosophischen Fakultät stattfand. Ihr praktisches Ergebnis war der publizierte Sammelband Kant und Gegenwart. Insgesamt zwölf Studien wurden von den einheimischen Autoren und zwei Studien wurden von Prof. Sobotka und Prof. Zouhar aus der Tschechischen Republik vorbereitet. Nach dem ersten Sammelband folgten weitere und bisher (2017) wurden insgesamt dreizehn Sammelbände publiziert. Im Jahr 2012 wurde am Institut für Philosophie der Universität Prešov die wissenschaftliche

⁵³ Krapfl, J.: *Revolúcia s ľudskou tvárou. Politika, kultúra a spoločnosť v Československu po 17. novembri 1989*. Bratislava: Kalligram, 2009, S. 205.

Zeitschrift *Studia Philosophica Kantiana* zusammen mit einer internationalen wissenschaftlichen Redaktion gegründet. Die Zeitschrift wird zweimal im Jahr herausgegeben, seit 2015 erscheint sie auch in der Emerging Sources Citation Index Datenbank. Seit der Herausgabe der Zeitschrift erfreut sie sich eines internationalen Autorenpublikums – so haben beispielsweise in den vergangenen Jahren Wissenschaftler aus der Slowakei, Tschechien, Deutschland, Österreich, Italien, Spanien, Polen, Russland, Kasachstan und Brasilien ihre Forschungsbeiträge in der Zeitschrift publiziert. Zudem wurden in ihr zum ersten Mal ausgewählte Übersetzungen der Korrespondenz Kants aus den Jahren 1791 und 1792 in slowakischer Sprache (übersetzt von K. Stacho)⁵⁴, sowie der „Erste Abschnitt (Das Staatsrecht) der Rechtslehre zweiter Teil (Das öffentliche Recht)“ (übersetzt von E. Zelizňáková)⁵⁵ herausgegeben.

DIE BEILAGEN

TABELLE Nr. 1⁵⁶

Hier sind die Publikationsaktivitäten erfasst, die im Rahmen des Jubiläums in 1974 realisiert waren.

Datei/Kartei/Unterlage	Slowakei	Tschechien
Theoretische Philosophie	3	7
Praktische Philosophie	1	1
Philosophie der Geschichte	1	4
Philosophie der Erziehung/Ausbildung		1
Ästhetik		
Ungeordnet	0	4
Vorkritische Zeit	1	0

⁵⁴ Stacho, K.: Vybrané listy z korešpondencie I. Kanta. [Korrespondenz Kants (Auswahl)]. In: *Studia Philosophica Kantiana*, č. 2, 2016, S. 81–99.

⁵⁵ Zelizňáková, E.: Immanuel Kant: Metafyzika mravov. Učenie o práve, časť II: Verejné právo. Odsek 1: Štátne právo [Metaphysik der Sitten. Der Rechtslehre Zweiter Theil: Das öffentliche Recht. Erster Abschnitt: Das Staatsrecht]. In: *Studia Philosophica Kantiana*, č. 1, 2014, S. 54–69.

⁵⁶ Zu dieser Tabelle ist es nötig noch eine Bemerkung hinzufügen. Man kann nachgewiesen werden, dass der slowakische Leser die Grundinformation über die Auslegungen Kants über Pädagogik bekam, obwohl in der vermittelten Form, erst im Jahre 1993. Literatur: Žilínek, M.: Kultúra a humanistické ideály výchovy. In: *Pedagogická revue*. XLV., 1993, Nr. 1-2, 16-26, S. 23.

TABELLE Nr. 2**Der Vergleich der Übersetzungen der bedeutenden philosophischen Werke Kants in die slowakische und tschechische Sprache**

Name des Werks	Slowakei/ Jahr	Tschechien/ Jahr
<i>Zum ewigen Frieden</i>	1963 1996	1999 2013
<i>Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766</i>	1999	1999
<i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht</i>	1996	2013
<i>Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte</i>	1996	2013
<i>Kritik der reinen Vernunft</i>	1979	2001
<i>Kritik der praktischen Vernunft</i>	1990	1944
<i>Kritik der Urteilskraft</i>	-	1975 2015
<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i>	2004	1910 1974
<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i>	-	2013
<i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i>	1999	1999
<i>Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik</i>	-	1919
<i>Über die Pädagogik</i>	-	1931
<i>Einleitung zur Kritik der Urteilskraft</i>	-	2011
<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können</i>	1970 In: Anthologie aus den Werken der Philosophen.	1972 1992

<i>Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen</i>	-	2013
<i>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung</i>	2006	1993 2013
<i>Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Theil 1. 2.</i>	-	2013
<i>Das Ende aller Dinge</i>	-	2013

Summary

Reflections of Kant's Philosophy in Slovakia in the Years 1945 – 1989

The paper focuses on the analysis of reflections of Kant's philosophy in Slovakia after WWII. The hypothesis based on the assumption that after the war there will be an increased interest in Kant in the Slovak intellectual circles (similarly to the situation in the Czech Republic) was not confirmed. It is a historical paradox that only after 1948 with a new political regime of Marxist-Leninist orientation in Czechoslovakia, Kant was recognized on the basis of massively published works of the "classic" authors, especially V. I. Lenin, who reminded the idea of F. Engels, that German classical philosophy represents one of the theoretical sources of Marxism.

Keywords: Kant, Kantian literature, Marxism, Slovakia, Czech Republic

Zhrnutie

Reflexie Kantovej filozofie na Slovensku v rokoch 1945 – 1989

Príspevok je orientovaný na analýzu reflexií Kantovej filozofie na Slovensku po druhej svetovej vojne. Hypotéza projektu, vychádzajúca z predpokladu, že po vojne sa najmä v intelektuálnych kruhoch Slovenska objaví záujem o Kanta (podobne ako v Českej republike), sa však nepotvrdila. Dejinným paradoxom je v tomto smere skutočnosť, že až po nástupe nového politického režimu marxisticko-leninského zamerania po roku 1948 v oslobodenom Československu sa dostal do povedomia aj Kant, a to na základe masového vydávania diel klasikov, v tomto prípade V. I. Lenina, ktorý pripomenul

okrídlenú myšlienku F. Engelsa, že nemecká klasická filozofia predstavuje jeden z teoretických zdrojov marxizmu.

Kľúčové slová: Kant, kantovská literatúra, marxizmus, Slovensko, Česká republika

Prof. PhDr. Lubomír Belás, CSc.

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

Prešov, Slovenská republika

lubomir.belas@unipo.sk

Prof. PaedDr. Ľudmila Belásová, PhD.

Katedra predškolskej a elementárnej pedagogiky a psychológie

Pedagogická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

Prešov, Slovenská republika

ludmila.belasova@unipo.sk

Das radikale Böse und Freiheit des endlichen Menschen bei Kant

Martin
Muránsky

Slovak Academy
of Sciences

Der Grundidee der praktischen Philosophie Kants nach ist der Mensch als ursprünglich freies Wesen mit einer Würde untrennbar verbunden, und aus dieser Verbindung der Würde mit der Freiheit des Menschen folgt seine unbedingte Verantwortung für das Böse unabhängig von der Erwartung der Strafen oder Belohnung im Jenseits dieser Welt. In seinem späten Werk *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* hat sich Kant in dieser den metaphysischen Horizont übersteigender Perspektive der Frage nach die Herkunft von Gut und Böse gewidmet und dies zum ersten Mal als Voraussetzung der moralischen Praxis in ihrer geschichtlichen Evolution systematisch thematisiert. Im ersten Teil dieser Abhandlung (Über das *radikale Böse in der menschlichen Natur*) formuliert seine berühmte These über das Radikal – Böse im Menschen, wobei diese Bösartigkeit nicht für dieses oder jenes Individuum gilt, sondern die ganze Gattung anbetrifft. Wenn das Böse der Gattung zuzurechnen ist, und zwar unabhängig von der Gottesidee, so ist die geschichtliche Perspektive der autonomen Gattungsentwicklung in einem eröffnet, die ihrerseits das Konzept der moralischen Entwicklung jedes einzelnen Menschen zur Voraussetzung hat. In meinem Aufsatz werde ich durch die Analyse Kants These über das radikale Böse gerade diese Option der moralischen Entwicklung des einzelnen Menschen im Ganzen im Auge behalten.

Davon ausgehend möchte ich (1) das Konzept der unterschiedenen *Verbindlichkeit der praktischen und theoretischen Urteile* als Ausgangspunkt für die Interpretation des Radikal – Bösen machen und somit auf die praktische Gewissheit aufmerksam machen, die von der theoretischen Evidenz grundsätzlich verschieden ist und vor allem mit derselben gar nicht vermischt und verwechselt werden darf.

Dies führt zum (2) anderen Ausgangspunkt, die ich in meiner Interpretation verfolge: Nach dem bekannten kantischen Kriterium der Verallgemeinbarkeit der Maximen werden Gut und Böse nicht hinsichtlich eines inhaltlich festgelegten Handlungszwecks definiert, sondern in der formalen praktischen Evidenz festgelegt, *wie ich gehandelt habe*, ob gut oder falsch, ganz abgesehen davon,

was ich damit erreichen wollte und erreicht habe. Auf dieser Voraussetzung ist auch der Kern der Trennung der Freiheit des Willens und der Freiheit der Handlung als diejenige Perspektive festgelegt, aus welcher her ich die Kants These über die scharfe Trennung des Guten und des Bösen in der menschlichen Natur verständlich machen möchte.¹

I.

Diese für den Gang vorliegender Interpretation grundsätzliche Unterscheidung zwischen der Freiheit des Willens und der Freiheit der Handlung einerseits und der praktischen und theoretischen Gewissheit andererseits entspricht Kants Wesensbestimmung der moralischen Urteile: Schon in der *Kritik der praktischen Vernunft* (KPV) wurde die grundsätzliche Charakteristik der Moral in der formalen Wesensbestimmung des Moralgesetzes als willentlicher Disposition gefunden. Der kategorische Imperativ schreibt dem moralisch handelnden Menschen nicht bestimmte Zwecke seiner Handlung vor, sondern nur diejenige Haltung, deren Maxime verallgemeinerbar ist und im Grundkonflikt mit Handel aus eigener, sinnlich bedingter „Glücksbefolgung“ steht. Die nicht verallgemeinerbaren Maximen sind aus dem Eigeninteresse auf Kosten der Nichtberücksichtigung der Interessen der anderen abzuleiten.

Die weitere Charakteristik des moralischen Urteils liegt in seiner *zeitlich – holistischen* Auffassung. Bei moralischen Urteilen (nach Kant) schließt man nämlich von einzelnen Handlungen auf die Gesamtdisposition zum Handeln – den menschlichen Charakter als ihren Grund und Quelle zurück. Das, was gelobt oder sanktioniert wird, sind nicht die Folgen der einzelnen Handlungen, sondern der Mensch im Ganzen – auch in Bezug auf sein künftiges Verhalten: Die als kantisch bekannte Formulierung „ich hätte anders tun sollen“ ist nach Kant keine theoretische Erfindung. Es handelt sich dabei um ein alltäglicher Gemeinpruch, im dem wir als handelnde Menschen mit unserem moralischen Wollen, d. h. auch mit uns selbst konfrontiert sind. Das grundsätzliche Phänomen der moralischen Infragestellung gründet in der selbstverständlich wirkenden Selbstevidenz, welche die ständige sich selbst verstehende Haltung zur Voraussetzung hat.

Somit hängt die dritte Charakteristik des moralischen Urteils, welches nur als freies verbindet. Der Begriff der Freiheit bekundet sich im praktischen Satz „ich hätte anders tun sollen“. Dabei handelt es sich um eine rechtfertigende Haltung, die ursprünglicher evident ist als das reflektierende Wissen.² Gleichwohl ist diese

¹ Die Studie wird veröffentlicht im Rahmen des Projektes VEGA 2/0110/18 | 10 |.

² In diesem Abschnitt verfolge ich die Interpretation von H. Krings, Vgl.: *Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit*. In: ders., *System und Freiheit*, Freiburg, 1980.

Freiheitsevidenz ein praktisch notwendiger Begriff, da sie in allen moralischen Urteilen, sofern auf die darin enthaltenen praktischen Maximen reflektiert wird, als ein aus dem „höheren“ Wissen nicht herleitbares Faktum angetroffen wird: das Faktum der Vernunft. Das, was durch das „Faktum der Vernunft“ zum Ausdruck kommt, ist nicht die „nackte“, direkt erkennbare Freiheit, sondern bewusst empfundene Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, die aber an der Möglichkeit der Freiheit angelegt ist: Das Wissen um dieses unbedingtes Sollen ist unmittelbar es stellt sich jedes Mal dann ein, wenn der Mensch Maximen für ein Handeln entwirft oder ihre Gültigkeit vernünftig überprüft – also wenn er moralisch urteilt.³ Dieses Faktum besagt, dass, wo immer es um Moralität, d. h. Verantwortung für die menschliche Handlung geht, metaphorisch gesagt, die Vernunft bereits tätig war und den Willen moralisch bestimmt hat.⁴

Um diese eher theoretisch erscheinenden Charakteristiken mit konkreten Inhalt zu verknüpfen, lohnt sich an dieser Stelle auf Kants Gewissenslehre kurz den Bezug zu nehmen. Das Gewissen heißt „die Pflicht auf sich haben, Pflichten anzuerkennen“⁵ und es wird von Kant folgenderweise definiert „als die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft“⁶ oder „das subjektive Prinzip der Zurechnung“. Gewissen bedeutet im engeren Sinne *die praktische Vernunft*. Gewissen als Prinzip der Zurechnung wird unter dem Gesichtspunkt des sich selbst beurteilenden Menschen thematisiert. Es bezieht sich nicht auf die einzelnen Objekte (Handlungen), „sondern bloß aufs Subjekt“⁷, d. h. auf den Menschen im Ganzen. Der Gerichtshof, mit welchen Kant dann das Gewissen vergleicht, ist, wie es schon Schopenhauer bemerkt hat, keineswegs der juristische Hof, denn das Gewissen ist zugleich Ankläger und Richter in einem Menschen:

³ Vgl. Kant, I: *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, A 163-164.

⁴ Herman Krings, der darauf aufmerksam macht, behauptet weiter bezüglich der spätmittelalterlichen und neuzeitlichen Willenstheorien: „Prinzipiell ist jedes Ziel in der Welt als das Ziel eines Wollens zu begreifen. Die Welt wird offen und unabsehbar. Sie ist ohne Ziel und Ordnung, es sei denn, ein Wille setzt ihr ein Ziel und gibt ihr eine Ordnung. Ein Wille als Apriori der Ordnung: Diese quasi-kopernikanische Wende in der Handlungstheorie ist es, die das Freiheitsproblem als solches freisetzt.“ (S. 69). Dieser Problemzusammenhang stellt die weitere Frage: Wie verhält sich der Mensch zu seinem Sein und Handeln überhaupt? Sofern die neue Handlungstheorie voll auf den Menschen zurückkommt, bedeutet dies, dass, „bevor Fragen über das liberum arbitrium entstehen“ (S. 71), steht die transzendente Frage zur Entscheidung an, ob die absolute Freiheit als Ursprung der Weltordnung anerkannt ist oder sie als zu verwirklichende und von Menschen selbst machende Weltordnung-bestimmt bleibt. Krings, H.: *Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit*. In: ders., *System und Freiheit*, Freiburg, 1980, S. 69-73.

⁵ Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, A 37-38.

⁶ Ibid., A 37-38.

⁷ Ibid., A 39.

Die erste Stimme, „der Advokat, der zu seinem Vorteil spricht“⁸, indem er behauptet: die zu beurteilende Handlung „müsste geschehen“. Die andere Stimme, der Richter sagt: „sie hätte unterlassen werden können“, denn die menschliche Handlung wird entweder von der rationalen Gesinnung bestimmt oder durch die Gegenmotivation, die im passiven, sinnlich bedingten Teil der Natur des Menschen liegt.

Damit diese Konfrontation des Menschen mit sich selbst einen Sinn hat, muss ihr die Voraussetzung der Freiheit zugrunde liegen. Ohne diese Voraussetzung dürfte man im Falle der gesetzwidrigen Handlung nicht sagen, dass (jeder) Mensch die gesetzwidrige Maxime „mit Recht [...] hätte unterlassen können“⁹. Diese Stellungnahme zu eigenen Handlungsmaximen bringt die zweifache Motivation mit, die im beiden Fällen dem *Prinzip der naturwissenschaftlichen Kausalität* widerspricht: Einerseits geht es um die traditionelle Vergebungslehre, die auch vom historischen Kant behauptet wird. Andererseits zielt das moralische Sollen als spezifische Sanktion auf das künftige – bessere – Verhalten des Menschen, der sich nur anhand der Übernahme der Verantwortung für sein Tun und Lassen im Prinzip zum besseren Menschen entwickeln kann.

Nach Kant handelt es sich um einen unvermeidlich empfundenen „Selbstzwang“ bei der Übertretung des moralischen Gesetzes, „denn es gibt keinen so verruchten Menschen, der bei dieser Übertretung in sich nicht einen Widerstand fühle und ein Verabscheuen seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang antun muss“¹⁰. So muss die Analyse der Freiheit bei dieser Faktizität der Übertretung des praktischen Gesetzes, welches zugleich auf das alles menschliches Tun bezogen ist, anfangen und zugleich muss man sie von empirischer Faktizität der Kausalität unterscheiden. Mit der anderen Qualifikation der Freiheit als Ruf des Gewissens erkundigt sich ihre weitere Bestimmung in der Formulierung „das Geschehene ungeschehen zu machen“, die eine praktische Perspektive zur Voraussetzung hat – statt der Naturkausalität.

Nach Kants Ansicht bleibt nämlich der Gewissensruf, d. h. die praktische Urteil über die gesollte Unterlassung der unmoralischen Handlung „sofern praktisch leer, als sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene ungeschehen zu machen“¹¹. Darauf gründet sich die Reue über die bereits begangenen Taten. Ohne diese Reue, ohne die Schuldübernahme (und somit verbundene Vergebungsmöglichkeit), bleibt die Zurechnung als gattungsspezifischer Zug der menschlichen Handlung bloße Illusion – ohne Wirkungskraft. Ist die moralische

⁸ Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 177.

⁹ Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 175-176.

¹⁰ Kant, I.: *Metaphysik der Sitten. Einleitung zur Tugendlehre*, Anm., A 3.

¹¹ Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 177.

Forderung „das Geschehene ungeschehen zu machen“ eine notwendige Voraussetzung der Wirksamkeit des moralischen Gesetzes, dann widerspricht dieselbe dem Prinzip der mechanistischen Kausalität: Aus dem Standpunkt des notwendig determinierten Geschehens in der Zeit kann das Geschehene grundsätzlich nicht ungeschehen gemacht werden, weil die Ursache nicht nach rückwärts wirken kann, sondern immer im zeitlich determinierten Modus der sich unendlich fortsetzenden Ereignisreihe von „vorher“ zu „nachher“ in Betracht kommt Kurz gesagt: Kants These der praktischen Freiheit besteht nicht darin, dass das Wissen aus der Freiheit entspringt, sondern „dass es als Wissen frei entspringt“¹². Diese Frage verlangt eine andere Reflexion als jene, welche als transzendente Analytik eines bereits vorliegenden Gegenstandswissens bekannt ist.

II.

Im Hinblick auf Kants spätere Lehre über das radikal Böse ist wichtig Folgendes zu sagen: in KPV wird die Freiheitsunabhängigkeit von der kausal bedingten Welt mit dem Preis der spekulativen Trennung des intelligiblen – zeitlosen – Willen von der menschlich sinnlichen Willkür erreicht. In Folge dessen erstet auch die Gabelung innerhalb der Auffassung der menschlichen Freiheit. Aus der moralischen Grundvoraussetzung, dass 1) der Mensch anders hätte handeln können, dann folgt, dass 2) er auch der bessere Mensch hätte werden können. In KPV gilt nur der Satz 1). Kant demonstriert dies mit seinem Beispiel des „geborenen Bösewichtes“, der schon als Kind für sein böses Verhalten die gleiche Rechnung wie ein Erwachsener tragen muss: „Es gibt Fälle, wo Menschen von Kindheit auf [...] so frühe Bosheit zeigen [...], dass man sie für geborene Bösewichte, und gänzlich, was die Denkungsart betrifft, für unbesserlich hält“¹³. Man hält sie für geborene Bösewichter „wegen ihres Thuns und Lassens“ und nimmt sie für zurechnungsfähig, auch wenn sie nur Kinder sind „als ob sie, ungeachtet der ihnen beigemessenen hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüts, ebenso verantwortlich blieben, als jeder Mensch“¹⁴.

Kants Rechtfertigung dieser dualistischen Denkkonstruktion in KPV geht von seiner Lehre über den doppelten Charakter des Menschen aus, der einerseits als intelligibles Wesen und Mitglied der zeitlosen Gemeinschaft aller rationalen Wesen immer sagen kann „ich hätte anders handeln sollen“ Andererseits, ob der Mensch mit seinen sinnlichen Charakter, in der Tat auch anders tun kann, d. h.

¹² Krings, H.: *Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit*, S. 129.

¹³ Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 178-179.

¹⁴ *Ibid.*, A 178-179.

der andere Mensch werden kann, ist im Hinblick auf die metaphysische Priorität der intelligiblen Perspektive „der Dinge an sich“ kein wichtiges Thema für Kant. Deswegen gilt als Ausgangspunkt der Fragestellung in KPV die dualistische Betrachtungsweise, im Rahmen welcher jegliche menschliche Handlung als „vorsätzlich verübt“ verstanden werden kann, weil ihm „eine frei Kausalität zum Grunde liege“ welche „von der frühen an ihren Charakter in ihren Erscheinungen (Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen“¹⁵.

Dass dieser Naturzusammenhang der einzelnen Handlungen „nicht die arge Beschaffenheit des Willens notwendig macht“ ist die Voraussetzung der dualistischen Betrachtungsweise in KPV. Allerdings, das der menschliche Charakter selber sich ändern kann, und nicht mehr wie in KPV „die Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze ist“¹⁶, ist die wesentliche Neuigkeit der kantischer Fragestellung in seiner Abhandlung über das Radikal – Böse.

In dieser Richtung bewegt sich der andere Ansatz in KPV zum Gegenentwurf zu der dualistischen Menschenauffassung an. Es handelt sich um anthropologisch verankertes Phänomen der Selbstachtung, der Kant als einzigen willentlichen Triebfeder der praktischen Vernunft definiert. Das Bewusstsein der Freiheit entsteht durch die „Erfahrung“ des Übertretung (Negation) des moralischen Gesetzes, zu deren Besonderheit gehört, dass der Mensch in sich „eine eigentümliche Art von *Empfindung*“¹⁷ findet, die aller Bestimmung des Willens durch den sinnlichen Trieb des Vergnügens oder Schmerzes „widersteht“¹⁸. Diese, jeder sinnlichen Neigung „widerstehende“, Empfindung geht nicht etwa der Gesetzgebung der praktischen Vernunft voran oder hinterher, sondern ist „vielmehr durch dieselbe allein und zwar als ein Zwang gewirkt [...], nämlich durch das Gefühl der Achtung“¹⁹.

Dementsprechend muss diese Empfindung in der vorauszusetzenden Freiheit wurzeln. Mit anderen Worten, die Freiheit als mich betreffendes Faktum kann nach Kant nicht als solche eingesehen werden, sie ist nicht eine theoretisch registrierte Tatsache, sondern sie wird bewusst, indem die widerstehende Kraft des menschlichen Willens gegen ihre Bestimmung durch die sinnliche Neigung zwingt, eine freie Selbstbestimmung anzunehmen, d. h. den rational überlegten Willen, der sich gegen die unmittelbaren Neigungen der sinnlichen Natur

¹⁵ Ibid., A 178-179.

¹⁶ Ibid., A 178-179.

¹⁷ Ibid., A 165.

¹⁸ Ibid., A 165.

¹⁹ Ibid., A 165.

entscheiden kann.²⁰ In dieser, jeder sinnlichen „widerstehenden“, Empfindung wird immer die Möglichkeit der praktisch rationaler Selbstbestimmung ergriffen, da zugleich sich in dieser „Vorliebe“ für die moralisch bestimmte Ordnung die Freiheit als intersubjektiv geltender Grund der Moral zeigt. Kant kennzeichnet die Eigenart dieser Regung treffend: sie verlangt Unterwerfung des Willens, ohne zu drohen, ohne Abneigung zu erregen oder zu schrecken.²¹

Warum? Weil die rein theoretische Evidenz nicht die Grundhaltung der Ehrfurcht vor sich selbst (Achtung fürs Gesetz) erzeugt, also die Art und Weise, in der nach Kant das Gesetz zuallererst zugänglich wird. Es handelt sich dabei, mit Kant gesagt, um „gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung [...], folglich Bewusstsein eines kontinuierlichen Hanges zur Übertretung [des Gesetzes], folglich eine mit Demut verbundene Selbstschätzung“²². Dieses Bewusstsein des „Zugleichseins von Guten und Bösen“ ist nicht logisch im Sinne des Gesetzes des Widerspruchs. Es ist dasjenige Phänomen des „Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens“, welches Tugendhat mit dem Begriff der Transzendenz bezeichnet²³ [...] So verstandene „Transzendenz“ ist dann als *ratio cognoscendi*, also die Art und Weise, wodurch der Bezug auf den „Widerstand leistenden“ Gegenstand – sinnliches Wollen – geschieht. Sie setzt schon die freie Bindung voraus, welche auf dem Weg der theoretisch indifferenten Reflexion verloren geht. In dieser Betrachtungsweise steht demnach die Freiheit aber im Widerspruch zu jedem „Rechnen mit“, wie es theoretische Erkenntnis im Gefolge hat.

Wie versteht Kant selbst dieses Zugleichsein von Gutem und Bösem, das dem Individuum jene quantitative Ersetzbarkeit und der Existenz jene Gleichgültigkeit nimmt, durch welche sich die auf die objektive Wahrheit abzielende, Reflexion auszeichnet?

III.

Nach Kant ist das durch Tun bedingte moralisch Gute immer nur in Verbindung zum moralischen Gesetz erkennbar und zwar in derjenigen spezifischen Weise,

²⁰ Heidegger beschreibt dieses Phänomen aus Kants Praktischer Philosophie in präziser Weise: „[...] Die Achtung vor dem Gesetz – diese bestimmte Art des Offenbarmachens des Gesetzes als Bestimmungsgrund des Handelns – ist in sich ein Offenbarmachen meiner selbst als des Handelnden selbst. Das, wovor die Achtung ist, das moralische Gesetz, gibt die Vernunft als freie sich selbst. Achtung vor dem Gesetz ist die Achtung vor sich selbst als demjenigen Selbst, das nicht durch Eigendünkel und Eigenliebe bestimmt wird.“ In: Heidegger, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998, S. 144-145.

²¹ Vgl. Cohen, H.: *Ethik des reinen Willens*. Berlin: Bruno Cassirer, 3. Auflage, 1921, S. 166-202.

²² Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 231.

²³ Näher dazu: Tugendhat, E.: *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, 1993, S. 98ff.

dass das Moralgesetz mit dem Begriff des unbedingt guten Willens identisch ist.²⁴ In Kants Theorie des radikal Bösen wird derselbe Problemzusammenhang der Freiheit als Ausgangspunkt der moralischen Beurteilung mit dem Charakter als Gesamtdisposition zum Handeln in der Richtung der Überwindung des scharfen Dualismus der Kritik der praktischen Vernunft gemacht. Am deutlichsten sieht man diese Änderung der ontologischen Position Kants bei der neuen Definition des Begriffes der „Natur“: „Damit man sich nicht am Ausdrücke „Natur“ stoße, welcher, wenn er wie gewöhnlich das Gegenteil des Grundes der Handlungen aus Freiheit bedeuten sollte, mit den Prädikaten moralisch gut oder böse in geradem Widerspruch stehen würde: so ist zu merken: dass hier unter der Natur des Menschen nur der subjektive Grund des Gebrauches seiner Freiheit überhaupt (unter den objektiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallende Tat vorausgeht, verstanden werde: dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle“²⁵.

Dieser subjektive Grund des Gebrauches der Freiheit („Die Natur des Menschen“) an die Stelle jener Gesamtdisposition zum Handeln tritt, die Kant vorher Charakter nannte. Deswegen muss dieser subjektive Grund „vor aller in die Sinne fallende Tat“²⁶ vorausgehen, aber diesmal nicht als intelligibles und zeitloses Vermögen Apriori erfasst sein. Das Apriorische reduziert sich auf den zeitlichen Vorrang des Gesamtgrundes des Gebrauchs der Freiheit, welcher als bestimmender Grund immer schon den einzelnen empirischen Handlungen vorausgehen muss. Daraus folgt die weitere Kants These: Der subjektive Grund, weil er kein zeitlos intelligibles „Ich“ in uns repräsentiert, muss wiederum als „ein Actus der Freiheit“²⁷ verstanden sein, denn sonst könnte die moralisch gute oder schlechte Handlung in Ansehung des moralischen Gesetzes dem Menschen „nicht zugerechnet und Gutes oder Böses in ihm nicht moralisch heißen“²⁸.

Der Bestimmung des ersten Aktes der Freiheit, auf dessen Beurteilung in Ansehung der Freiheit für die Möglichkeit des moralischen Urteils zuletzt alles hinausläuft, so die dritte Kants These, kann und ist „an sich“ nicht bekannt und ist auch im Prinzip nicht erkennbar. In dieser These ist wieder eine Zweideutigkeit enthalten: dass wir nicht wissen und nach Kant auch nicht wissen können, ob durch diesen ersten Akt der Mensch sich für das Gute oder Böse entschieden hat, ist die Grundprämisse für das dynamische Spannungsverhältnis zwischen Guten und Bösen als zu immer noch zu vollziehenden Aufgaben des Menschen, solange er lebt. Andererseits, solche Entscheidung kann der Mensch in sich

²⁴ Vgl. Kant, I.: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, BA 1-2.

²⁵ Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Zitiert wird nach der ersten Auflage. Königsberg 1794 (1793). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, BA 7.

²⁶ Ibid., BA 7.

²⁷ Ibid., BA 7.

²⁸ Ibid., BA 7.

nur voraussetzen, aber nie für selbstevident halten. Im jeden Falle, der erste Entschluss, gute oder böse Maximen zu befolgen, ist ein Freiheitsakt, der sich bei moralischen Urteilen nur voraussetzen, nicht aber begrifflich auf endgültige Weise festlegen lässt.

Aus praktischer Perspektive wird dieser Entschluss als immer schon gemacht vorausgesetzt, da er aus der Unentbehrlichkeit der moralischen Beurteilung überhaupt folgt. Denn was hier als Gegenstand der Beurteilung dient, ist nicht die einzelne Handlung, sondern der Gesamtgrund aller konkreten Handlungen: der menschliche Charakter als subjektiver Grund des Gebrauchs der Freiheit. Der erste Akt der Freiheit ist zwar objektiv unerforschlich, aber subjektiv ist seine Evidenz unabdingbar, wenn der Mensch sich selber und seine Lebensmaxime zu prüfen und sein Verhalten zu korrigieren hat. Wie kann man dann diese schweigend bekannte und ausdrücklich unbekannte Freiheit weiter verständlich machen?

Als frei ist dieser Akt nur dann zu bezeichnen, wenn der Grund dieser Annahme der Maximen nicht in den Triebfedern der sinnlichen oder übersinnlichen Natur gesucht wird. Dementsprechend bleibt aber der Grund nur wieder eine – menschliche Maxime – und so kann man von jedem beliebigen Punkte in der Reihe der Bestimmungsgründe rückwärts reflektieren, ohne dass man jemals hoffen kann, auf den ersten Grund zu kommen. Maxime bleibt im Medium des menschlichen Sich-Verstehens erhalten, ohne einen Ausblick auf ihre Grundbestimmung „an sich“ zu erlauben.

Auch der Begriff „Tat“ hat bei späten Kant eine doppelte Bedeutung und somit gewinnt sie auch eine neue Begriffsbestimmung,²⁹ der die implizite Unterscheidung zwischen Freiheit des Willen und Freiheit des Handels zugrunde liegt: Deswegen „kann [...] der Ausdruck von einer Tat überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetz gemäß oder zuwider) in die Willkür aufgenommen als auch von demjenigen, da die Handlung selbst (ihrer Materie nach, d. i. die Objekte der Willkür betreffend) jener Maxime gemäß ausgeübt werden“³⁰.

Zum einen ist also die „Tat“ als eine konkrete einzelne Handlung verstanden, die gemäß der einzelnen Absicht des Handelnden ausgeführt wird. Zum anderen handelt es sich um die einzige Tat oder den „Gebrauch der Freiheit“, wodurch der Charakter im Ganzen bestimmt und als die oberste Maxime oder einzige Lebensmaxime verstanden wird: „Die Gesinnung, d. i. der erste subjektive Grund

²⁹ Vgl. Bohatec, J.: *Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“*, Hamburg, 1938, S. 245 ff. Bohatec macht auf den Zusammenhang dieser doppelten Tat – Erfassung mit den geschichtsphilosophischen Schriften Kants aufmerksam.

³⁰ Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 23-24.

der Annehmung der Maximen, kann nur der einzige sein, und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie selbst aber muss auch durch freie Willkür angenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden³¹. Diese doppelte Erfassung ergibt sich also, wenn der für die moralische Beurteilung notwendige moralische Charakter dem in der inneren Erfahrung unerkennbaren Entschluss zugeschrieben wird, der mich für den Naturzusammenhang „aller meiner Handlungen“ verantwortlich macht. Es handelt sich dabei um das holistisch erfasste Wollen, welches auf jeden einzelnen, konkreten, willentlichen Akt als seinen Teil den Bezug nimmt und so als Grundbestimmung diesen Akten zugrunde liegt.

Die „Tat“ im primären Sinne besagt dann den unerforschlichen Ursprung dieser Gesinnung aus der Freiheit. Sie kann nicht direkt erkannt werden, da ihr das Wissen um die Gesamtheit aller meiner Handlungen in der Zeit vorausgehen müsste. Das endliche vernünftige Wesen, solange es lebt, muss sich immer unter Beweis stellen, wie es lebt. Deswegen ist *ratio essendi* der Moralität die Freiheit, welche ein Mensch verwirklicht, sobald er seiner eigenen Verantwortung bewusst wird. Das geschieht dann, wenn er weiß, dass das Gute mit Recht zu tun und das Böse mit Recht zu lassen möglich sei. Trotz der für die moralische Handlung unabdingbaren prognostischen Unerkennbarkeit des ersten Entschlusses, muss er als immer schon gemachter anerkannt werden, ohne als solcher inhaltlich erkannt zu sein, wenn das unabdingbare Bewusstsein der Zurechnungsfähigkeit der Gesinnung, diese einzige *ratio cognoscendi* ihres Ursprunges, keine Illusion ist.

IV.

Nach Kant gibt es *drei Anlagen zum Guten* in der menschlichen Natur – die der Selbsterhaltung, die der Vernünftigkeit (Kultur) und die der Verantwortung. Ihnen entspricht die Zuweisung der Anlage zum Guten für die Tierheit, der Anlage zum Guten für die Menschheit (Kultur) und der Anlage zum Guten für Persönlichkeit im Menschen.³² Es handelt sich um die wesentlichen Möglichkeiten, die ihre Verwirklichung fördern, aber als bloße Anlagen nicht dies schaffen können.

Gegen die dualistische Gegenüberstellung des zeitlos intelligiblen und zeitlich erscheinenden Wesens in KPV, ist wichtig zu sagen, dass obwohl es sich um unser animalisches Begehrungsvermögen handelt, und Kant im diesen

³¹ Ibid., A 23-24.

³² Zur Verbindung des Kants kosmopolitischen Rechts mit der moralisch universellen und der politisch auch aktuellen Fragestellungen neuest. In: Kyslan, P.: Kantovo svetoobčianstvo ako výzva pre súčasnosť. In: *Studia Philosophica Kantiana* 1/2017, S. 19-39.

Zusammenhang den Trieb zur Selbsterhaltung, den Trieb zur Arterhaltung und den Trieb zur Gemeinschaftsbildung erwähnt, wichtig ist, dass an dieser Stelle nicht mehr die sinnliche Natur als Grund des Bösen im Menschen tritt. Aus der Anlage zur Tierheit können höchstens „allerlei Laster gepfropft werden“, aber nicht von dieser Anlage „als Wurzel, von selbst entspringen“³³. Man kann sich natürlich fragen, wie es Christoph Horn tut, „im welchen Sinne Kant glaubt, dass die oben erwähnten Anlagen zur *Tierheit* ursprünglich zum Guten motivieren“³⁴. Aber eines steht fest: weil sie nur als Möglichkeiten verstanden werden, können sie zum Guten führen, oder auch zum Bösen pervertieren. Denn damit aus der wesentlichen Möglichkeiten die Wirklichkeit des Guten oder die des Bösen entsteht, gilt die Bedingung, dass „der Mensch sie in seine Maxime angenommen hat“³⁵.

Auf der anderen Seite (und wiederum gegen den Dualismus – Standpunkt) zeigt sich anhand der Anlagen zum Gutem, dass Vernunft allein nicht schon für sich selbst praktisch, d. i. unbedingt moralisch gesetzgebend ist.³⁶ So kann die Vernunft nicht, zumindest nicht ohne Kritik der Vernunft, automatisch jener erste Grund der Annahme guter oder bösen Maximen sein, da sie durchaus aus anderen Triebfedern als dem moralischen Gesetz folgen kann. Auch die vernünftige Anlage zum Guten kann zum Bösen pervertieren. Infolge der „vergleichender Selbstliebe“, die Kant auch als „ungesellige Geselligkeit“³⁷ bezeichnet, entstehen neue „Laster“, und zwar sind Neid, Undankbarkeit, Schadenfreude als rational angelegte „Laster der Cultur“³⁸ direkten Folgen dieser moralisch indifferenten Anwendbarkeit der Anlage zur Menschheit.³⁹ Deshalb bedarf es nach Kant der

³³ Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 14-15.

³⁴ Horn, Ch.: Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen. In: Höffe, O.: (Hrg.) *Klassiker Ausleger* (Bd.41) *Immanuel Kant Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2011, S. 53.

³⁵ Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 14-15.

³⁶ Im diesen Zusammenhang scheint immer noch Heideggers Humanismuskritik von der Bedeutung zu sein. Dazu mehr: Tomašovičová, J.: Heideggers Humanismuskritik und der gegenwärtige Transhumanismus. In: *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology 2013 (Person – Subject – Organism: An Interdisciplinary Insights)*, Vol. 1, 2014, Nr. 1, S. 139-146.

³⁷ Kant, I.: Idee zur einen allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht. In: *Immanuel Kant*, Bd. 6. Köln: Verlag Könnemann, 1995, S. 149ff. Näher dazu: Muránsky, M.: *Immanuel Kant: republikánska ústava a medzinárodné spoločstvo*. In: Novosád, F.- Smreková, D. (eds.) *Dejiny politického myslenia*. Bratislava: Kalligram, 2013, S. 340-366.

³⁸ Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 17-18.

³⁹ Die Lehre von hypothetischen Imperativen findet eine besondere Anwendung bei Heinrich Rickert, wenn er in seinem Buch *Kant. Der Philosoph der modernen Kultur*. Heidelberg 1924 die Begriffe „Zweck“ und „Mittel“ als erkenntnistheoretische Grundlage für seine Theorie des Rationalismus darstellt. Er hebt vor allem den hypothetischen und zugleich rationalen Wert der Imperative hervor: sie sind nämlich Handlungsregeln, die aus nach Belieben (irrational) festgesetzten Zwecken auf die notwendige (rationale) Weise die Mittel zur Realisation derselben anzuwenden erlauben und den

Annahme der „Empfänglichkeit der bloßen Achtung für das moralische Gesetz in uns“, in der dritten Anlage, die eine Anlage für die Persönlichkeit jedes Menschen „als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens“⁴⁰ darstellt. Nur moralische Persönlichkeit vermag es die moralisch neutralen Anlagen zum Tierheit und zur Cultur von der Pervertierung zum Bösen abzuwenden und so sich „zur Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz“ zu öffnen.

Unter „Anlagen“ sind nicht objektive Bestimmungsgründe des Verhaltens zu verstehen, sondern der menschlichen Freiheit aufgegebenen Grundmöglichkeiten, die als Anlage zum Guten inkl. der sinnlichen Triebfedern verstanden sind. Die scharfe Gegenüberstellung von Gut und Böse kann nicht schon deswegen durch den metaphysischen Körper/Geist thematisiert werden. Ob sie zum Guten verwirklicht oder zum Bösen pervertiert werden, hängt davon ab, welchen Gebrauch der Einzelne von seiner Freiheit macht. Die Zurechnungsfähigkeit des Menschen für das Böse gründet auf dem Akt der Freiheit, und muss als vom Menschen zugezogen gedacht werden. Kant nennt diesen Akt „Hang zum Bösen“.

Dass diese begriffliche Trennung keine Selbstverständlichkeit ist und der Ausdruck „Hang zum Bösen“ getrennt von dem Begriff „Anlage“ einer besonderen Erklärung bedarf, möchte ich jetzt kurz ausführen. Zweifellos ist mit diesem Problem Kant sehr gut vertraut, wenn er schreibt „Es ist hier eigentlich nur vom Hange zum Bösen, d. i. zum Moralisch – Bösen die Rede, welches, da es nur als Bestimmungsgrund der freien Willkür möglich ist, diese aber als gut oder böse nur durch ihre Maximen beurteilt werden kann [...]“⁴¹ Warum spricht Kant nicht ebenso über den Hang zum Guten? Es geht doch um einen Act der Freiheit. Schon Alberer Schweitzer in seiner bis heute lesenswerten Dissertation stellte fest, dass unter der Voraussetzung der Verantwortung für alle moralische Zustände des Menschen, muss sowohl der Eintritt des radikal Bösen als auch die Umwandlung als eine und dieselbe „freie That“⁴² verstanden werden.

Kant fügt einen wichtigen Hinweis für den Unterschied zwischen der „Anlage“ und dem „Hang“⁴³ Während die Anlage vorgegeben und notwendig ist, muss der Hang zum Bösen – ein moralischer Begriff – selbst als zugezogen sein und als

irrationalen Zielsetzungen der Kultur rationale Mittel zur Verfügung stellen. Dass dieser Begriff der metaphysischen Einheit als Kultur noch seine implizite Geltung bei Rickert bewahrt, ist eine Frage, die im Rahmen dieser kurzen Fußnote nicht zu berücksichtigen ist.

⁴⁰ Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 14-15.

⁴¹ Ibid., A 19.

⁴² Schweitzer, A.: *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Freiburg im Breisgau, 1899 (Diss.), S. 117.

⁴³ „[Hang] unterscheidet sich darin von einer Anlage, dass er zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden darf: sondern auch (wenn er gut ist) als erworben oder (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst zugezogen gedacht werden kann“. (Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 20.)

durch freien Entschluss bedingt verstanden werden, sonst wäre er ein angeborener physischer Hang. Aber vorgegeben muss bei Kant nicht nur etwas Physisches sein. In seiner kurzen Anmerkung erläutert Otfried Höffe die Unmöglichkeit der Gleichsetzung der „Anlage“ mit der „Hang zum Bösen“ durch die Andeutung der Gefahr, daß die menschliche Situation in der wichtigsten Aufgabe, die Moral zu bewahren, der indifferenten freien Willkür (*liberum arbitrium indifferentiae*) ausgeliefert wird: die Rettung vor dieser Freiheit sucht Kant nach Höffe in der „theonomen Moral“⁴⁴, also einer aufklärerisch erfasster Religion, in der Betrachtung der moralischen Pflichte „als göttlicher Gebote“ sicher gestellt ist.

Diesem „göttlichen“ Einsatz bei Kant entspricht an mehreren Stellen sich wiederholende Behauptung, dass die moralische Anlage auch (in dem ärgsten) Menschen nicht (von Menschen) zu beseitigen ist und der Mensch, über welchen man sagt, er habe kein Gewissen, *muss* seine Stimme hören, nur „er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben“⁴⁵. Deswegen spricht Kant weiter über die „Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten“ und nicht über „Erwerbung einer verlorenen Triebfeder zum Guten [...] denn diese wir nie verlieren können“⁴⁶. Es ist sehr interessant zu sehen, wie Tugendhat, der auf der Suche nach „plausiblen Kantischen Konzept der Ethik“ sich vom „übersinnlichen Kern“ im Menschen befreien will, schon mit dem Fall des Menschen „ohne Gewissen“ (*lack of moral sense*) rechnet. Und, weil Moral bei ihm nicht von oben – aus der intelligiblen Welt – als *vorgegeben* aufkommen darf, muss Tugendhat das Dilemma der Wahl für die Moral oder gegen Moral akzeptiert und das Risiko der indifferenten freien Willkür hinnehmen.⁴⁷

Kehren wir zum Kant Text zurück. Für die folgenden Absätze gehen wir von der anthropologischen Lesart der Religionsschrift aus.⁴⁸ Diese Hinsicht wird von Kants Autonomie – Gedanke geleitet. „Was der Mensch im moralischen Sinne

⁴⁴ Otfried Höffe macht eine kurze, aber semantisch starke Bemerkung im diesen Zusammenhang, dass nach Kant „die Moral [...] deshalb *unumgänglich* zur Religion führt, weil ohne diese der *Hang zum Bösen* das gleiche Vernunftrecht beanspruchen dürfte wie die *Anlage zum Gutem* (S. 21). In der Situation der „Spaltung der Vernunft“, in welcher die Anlage zur Kultur bedingt unmoralisch wirkt („gesellige Ungeselligkeit“) und die gespaltete Vernunft größere Gefahr für die Moral in der Tat darstellt, als sinnliche Natur, wird von Kant eine übersinnliche Absicherung gesucht. (Vgl. Höffe, O.: Einleitung in Kants Religionsschrift. In: Otfried Höffe (Hrg.) *Klassiker Ausleger* (Bd.41) *Immanuel Kant Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, S. 1-28)

⁴⁵ Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, A 39.

⁴⁶ *Ibid.*, A 48-49.

⁴⁷ „Jemanden, der wirklich einen *lack of moral sense* hat [...] die Moral überhaupt [...] anzuargumentieren, wäre sinnlos. Wir können unserem Freund nur sagen: *take it or leave it*“. (Siehe: Tugendhat, E.: *Vorlesungen über Ethik*, 5.Vorlesung Suhrkamp, 1993, S. 89)

⁴⁸ Mehr dazu; Höffe, O.: Einleitung in Kants Religionsschrift. In: Otfried Höffe (Hrg.) *Klassiker Ausleger* (Bd.41) *Immanuel Kant Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2010, S. 17-22.

ist, oder werden soll, gut oder böse, muss *er sich selbst* machen oder gemacht haben. Beides muss Wirkung seiner freien Willkür sein⁴⁹. Es ist das Phänomen der ursprünglichen „Unbestimmtheit“ der menschlichen Natur im Hinblick auf mögliche Veränderungen als *ratio essendi*, wodurch sich die menschliche Freiheit auszeichnet. Diese „Unbestimmtheit“ macht es möglich, dass der Mensch im Prinzip wählen kann, wer er sein will, und wie er sein will, und so ist er. Doch er kann nicht nach Belieben wollen, wenn er nur will. Denn „der subjective Grund des Gebrauchs der Freiheit“ zeigt sich zwar indirekt als „Naturzusammenhang aller Handlungen“ seit früher Jugend, aber er birgt doch als endgültig unerkannt das Motiv der Umkehrung in sich. Dass die erste Tat nicht erkannt werden darf und im Prinzip nicht erkennbar sein kann, auf diese Voraussetzung gründet dann Kants These über das radikale Böse, als beständige und ursprüngliche Handlungsmöglichkeit der sittlich handelnden Person, die man für ein wesentliches Zeichen der praktischen Gewissheit halten kann.⁵⁰

Geht man davon aus, dass das hier thematisierte menschliche Sein immer durch Bezug auf die Faktizität seiner Möglichkeiten entworfen ist, und dass dieses Phänomen der bevorstehenden Existenz immer den Sinn der auf die Zukunft bezogenen Totalität der Handlungen als ihren Bestimmungsgrund einschließt, dann kann man mit Blumenberg sagen: „Die Aufnahme des moralischen Gesetzes in die oberste Maxime ist – wenn sie wirklich dies ist – ein absoluter und einziger „Akt der Freiheit“⁵¹. Das Gewicht liegt hier auf dem Nebensatz „wenn sie wirklich dies ist“. Denn wenn der Mensch nur in einem einzigen Akt frei ist, in welchem die Unterwerfung seiner obersten Maxime unter das moralische Gesetz stattfindet, dann setzt jede unmoralische Entscheidung, die dieser Maxime widerspricht, eben die praktische Ungewissheit darüber voraus, ob eine solche Aufnahme in der Tat stattgefunden hat.

Da dieser Akt der Freiheit immer schon Selbstwahl ist, der mit dem Charakter der Bewährung verbunden ist, so kann Kant die beständige Möglichkeit des radikalen Bösen in der menschlichen Handlung folgendermaßen rechtfertigen: Über die Möglichkeit des Bösen kann sich jeder Mensch bald überzeugen, *wenn er sich fragt* ob er genug stark ist, die „Triebfeder“ zur Übertretung durch seinen festen moralischen „Vorsatz“ beherrschen zu können. „Jedermann wird gestehen müssen: er wisse nicht, ob, wenn ein solcher Fall einträte, er nicht in seinem Vorsatz wanken würde“⁵². Weil aber „ohne moralisches Gefühl kein Mensch

⁴⁹ Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 45.

⁵⁰ Vgl. Blumenberg, H.: Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“. In: *Studium Generale* VII, 9, 1954, S. 554-570.

⁵¹ Blumenberg, H.: Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“. In: *Studium Generale* VII, 9, 1954, S. 562.

⁵² Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Anm., A 55.

ist⁵³, da diese Anlage zur Persönlichkeit angeboren, d. h. nicht aus dieser Welt ist, soll er seinem Vorsatz „treue bleiben“ uns so kann er „mit Recht [...] sagen: er müsse es auch können, und seine Willkür frei ist“⁵⁴.

Mit anderen Worten, jeder noch bevorstehende Entschluss kann dem Menschen bewusstmachen, dass das die Selbstachtung ermöglichende moralische Gesetz nicht die oberste Maxime meiner Handlung geworden ist. Somit schließt das Bevorstehen meiner Handlung die endgültige Gewissheit über jene oberste Maxime aus, aufgrund welcher ich entweder gut oder böse handle. Es gerade diese affektive geladene Spannung der fehlenden definitiven Evidenz und der zu verwirklichenden Wahl zwischen den guten und bösen die den Horizont des moralischen offenbart und handlungsfähig macht. Der Mangel an der theoretischen Gewissheit ist geradezu der Spielraum der Freiheit, in deren Gebrauch erst das höchste mögliche Gut als ursprüngliche Absicht meiner Existenz gewiss wird.⁵⁵ Die Wahrheit darüber ist nie ein Wissensstand, sondern liegt im Prozess der Aneignung dieser Wahrheit selbst. Mit dieser Hinweis lässt sich auch praktische Zugleichsein von Gut und Böse in menschlicher Natur, das nicht rein logisch ist, begreiflich machen.⁵⁶

Zusammenfassend formuliert Kant seine These über das radikale Böse: „Der Satz: der Mensch ist böse, kann nach Obigen nichts Anderes sagen wollen als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst und hat doch die gelegentliche Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist von Natur böse, heißt so viel als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet [...]“⁵⁷. Da dieser Hang nun selbst als moralisch verstanden werden muss, d. h., als Motiv für die menschliche unmoralische Entscheidung, die dem Menschen als seine eigene zugerechnet werden muss, und nicht aus der sinnlichen Natur in ihm folgt, wird nach Kant dieser natürliche Hang zum Bösen als „selbstverschuldet“ interpretiert – „als ein radikales, angeborenes (nichtsdestoweniger aber von uns zugezogenes) Böses in der menschlichen Natur“.

Der Ursprung des Bösen lässt sich nach Kant mithin auf keine Weise empirisch erkennen. Weder die Sinnlichkeit (als Erbsünde) noch die Vernunft (die immer hypothetisch unmoralisch ist) können die mögliche Schwäche oder sogar Verdorbenheit des menschlichen Charakters deutlich machen, da sonst zu folgen

⁵³ Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, A 37-38.

⁵⁴ *Ibid.*, A 37-38.

⁵⁵ Zum Zusammenhang zwischen der Freiheit und Zeitlichkeit des menschlichen Willens Vgl. Krings, H.: *Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit*, S. 69-78. Tugendhaft, E.: *Selbstbestimmung und Selbstbewusstsein* 9. Vorlesung. Suhrkamp, 1979, S. 193-223; Blumenberg, H.: Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“. In: *Studium Generale VII*, 9, 1954, S. 554-570.

⁵⁶ Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 25.

⁵⁷ *Ibid.*, A 26.

wäre, dass der Mensch, ob er will oder nicht, unvermeidlich ein „böses Herz“ haben muss. Hiermit müsste der Grundsatz der unbedingten Verantwortung – vor sich selber durch indifferente, instrumentalisierte Normativität ungültig gemacht werden.

Der Ursprung des Bösen ist also jene Grundsatzentscheidung, in welcher jemand das Gute und damit die autonome Freiheit als Sinn des menschlichen Lebens prinzipiell verleugnet. Diese Entscheidung ist nicht zeitlich feststellbar, weil sie in der Perspektive der Zeit und damit zugleich berechenbaren kausalen Subjekt – Objekt – Beziehung nicht zu thematisieren ist. Sie offenbart sich nur im Verstehen der sittlich bestimmten Handlungen unter der Voraussetzung der Anerkennung des moralischen Gesetzes, welche als Akt der Beurteilung dann auf einen guten oder schlechten Charakter des Menschen schließen lässt. Kant betrachtet diese Entscheidung allerdings noch in der dualistisch metaphysischen Perspektive: sie gilt ihm als eine intelligible Tat, die als unableitbar, immer schon als vollzogener Freiheitsakt betrachtet werden muss, wenn man sich selbst und den anderen Menschen moralisch beurteilt. Erst durch diese Grundentscheidung steht jedes einzelne Wollen unter einem Richtungssinn, nämlich unter der Frage, ob und in welcher Weise der Mensch den Daseinssinn als Ganzes verwirklicht oder verfehlt.

Wenn menschliches Handeln nach Kant nicht einfach dem Streben folgt, sondern immer eine Stellungnahme („Wie“) zu den eigenen Strebungen einnimmt, und diese stellungnehmende „Wie“ nicht beliebig ist, da es in ihm dem Menschen zugleich um sein eigenes Selbst im Ganzen geht, ist dieses Haltung notwendigerweise – wenn auch oft unthematisch – von einem praktischen Wissen um die eigene Möglichkeit der Selbstbestimmung und damit um sich selbst als Gegenstand der praktischen Reflexion begleitet. Erst dieses Selbstverhältnis macht der unbedingt gewollte Zweck meines Wollens, oder mit Kant gesagt, „das höchste mögliche Gut“, zur verbindlichen Aufgabe. So kommt es, dass die Gewissheit der postulierten Möglichkeit eines letzten Gegenstandes gar nicht theoretisch, mithin auch nicht apodiktisch, d. i. in Ansehung des Objektes erkannte Möglichkeit ist, sondern „in Ansehung des Subjekts, zur Befolgung ihrer objektiven, aber praktischen Gesetze notwendige Annahme, mithin bloß notwendige Hypothese ist“⁵⁸.

Dieses „freie Fürwahrhalten“ schließt sich mit dem „theoretisch indifferenten Rechnen – Mit“ in dem Sinn, in welchem die Sinnerfüllung als Endzweck – das höchste Gut – der Charakter der zukunftsbezogenen Bewährung hat und als Handlungsmaxime zwar nicht nach Belieben geschieht, aber zugleich jegliche Prognose über das Scheitern oder Gelingen der menschlichen Existenz

⁵⁸ Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 171.

ausschließt. Würde das höchste mögliche Gut als von mir hervorzubringender Gegen – Stand des menschlichen Willens schon vorweg von einer anderen fremden Kraft entschieden und der Gegenstand als eine anonyme Summe der zu verwirklichenden Normen vorgegeben, dann wäre der Grund des menschlichen moralischen Verhaltens, der sinnvolle Selbstbezug als von mir zu verwirklichender „moralischer Wert der Existenz“, als Zweck an sich bedeutungslos. Dass hier der praktische Satz in Form der ersten Person Futur 1 bei Kant in Frage kommt, muss als Grundvoraussetzung der ganzen Problematik betrachtet werden. Im Wissen um die mögliche Gewissheit geht es um keine theoretische, auf die Zukunft abzielende, Prognose. Die Verbindlichkeit des praktischen Urteils kann deshalb nur so durch den Urteilenden selbst gesichert werden: Gewissensbindung schließt notwendigerweise gleichgültige Verpflichtung zur Gewissensbildung aus.

Zusammenfassung

Das radikale Böse und Freiheit des endlichen Menschen bei Kant

Kants Theorie vom radikalen Bösen ist kein zufälliger Zusatz zu seiner Ethik. Sie ist mit der Lehre vom Primat der praktischen Rationalität eng verbunden, die auf der Voraussetzung fußt, dass moralisches Urteil sich nicht auf die einzelnen Handlungen („Folgen“), sondern auf den Menschen im Ganzen („Gesinnung“) bezieht. Im Unterschied zu der dualistischen Gegenüberstellung des zeitlos intelligiblen und zeitlich erscheinenden Wesens in der *Kritik der praktischen Vernunft* der Charakter des Menschen ist nicht mehr im übersinnlichen Bereich als „Ding an Sich“ bestimmt, sondern wird als „Tat“ oder „subjectiver Grund des Gebrauch der Freiheit“ verstanden. Somit wird die zu machende Bewältigung des Lebens im Ganzen in eigener Verantwortung („der moralische Wert der Existenz“) als rationales Ziel des eigenen Wollens anerkannt. Kant will deswegen die beständige Möglichkeit des radikal Bösen mit dem zeitlich offenen Charakter des menschlichen Lebens rechtfertigen. Jede zu machende Entscheidung setzt voraus, dass das die Selbstachtung ermöglichende moralische Gesetz nicht automatisch die oberste Maxime meiner Handlung ist. So kann und muss der Mensch „bei lauter guten Handlungen dennoch böse“ sein. Erst die Verantwortung für Böse-sein-können eröffnet den Horizont der endlichen Freiheit.

Schlüsselwörter: Die erste Tat, das radikale Böse, gesellige Ungeselligkeit, Gesinnung, Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten

Summary

Kant on Radical Evil as Freedom of the Finite Man

Kant's theory of radical evil is no coincidental annex to his ethics. It is closely linked to the doctrine of the primacy of practical rationality, which is based on the premise that moral judgment does not refer to the individual actions ("Folgen") but to the person as a whole ("Gesinnung"). In contrast to the dualistic opposition of the timelessly intelligible and temporally appearing being in the *Critique of Practical Reason*, in *Religion within the Limits of Reason Alone* the character of man is no longer determined in the supersensible realm as "thing in itself", but becomes the "first act" or "subjective ground of the use of freedom". Thus, the coping of life as a whole on one's own responsibility ("the moral value of existence") is recognized as the rational goal of one's own will. Kant therefore justifies the constant possibility of radical evil with the temporally open character of human life: Any further decision that is to be made presupposes that the moral law that enables self-esteem is not automatically the supreme maxim of my action. So man can and must also be "evil in all good actions". Only the responsibility for "being allowed to be evil" can open the horizon of finite freedom.

Key words: The first act, radical evil, social unsociability, conviction, restoration of the original disposition to the good

Zhrnutie

Kantov koncept radikálneho zla ako slobody konečného človeka

Kantova teória radikálneho zla nie je náhodným dodatkom k jeho etike. Táto teória zla je úzko prepojená so širším konceptom primátu praktickej racionality, ktorého predpokladom je normatívna povaha morálneho súdu. Morálny súd sa podľa Kanta nevzťahuje na jednotlivé konania („dôsledky“), ale na človeka vcelku („zmýšľanie“). Na rozdiel od dualistickej opozície bezčasovej inteligibilnej a časovo sa javiacej bytosti v *Kritike praktického rozumu*, Kant v *Náboženstve v medziach číreho rozumu* už nevymedzuje charakter človeka v nadzmyslovej inteligibilnej sfére ako nemennú „vec osebe“, ale definuje podstatu človeka ako „prvý čin“ či „subjektívny dôvod používania slobody“. Keď sa človek vcelku stáva dobrým alebo zlým, musí o svojom živote rozhodnúť on sám. Zvládnutie života vo vlastnej zodpovednosti („morálna hodnota existencie“) sa tak stáva racionálnym cieľom vlastného vôľového života. Z tejto perspektívy zdôvodňuje

Kant aj trvalú možnosť radikálneho zla s časovo otvorenou povahou ľudského života: každé nastávajúce rozhodnutie, ktoré treba urobiť, predpokladá, že sebaúctu ustanovujúci morálny zákon nie je automaticky najvyššou maximou môjho konania. Takto je a musí zostať človek „aj popri samých dobrých skutkoch zlým“. Až zodpovednosť za „môcť byť zlým“ človekom otvára horizont konečnej slobody.

Kľúčové slová: prvý čin, radikálne zlo, družná nedružnosť, zmýšľanie, obnovenie pôvodnej vlohy pre dobro

doc. Mgr. Martin Muránsky, PhD et. Dr.phil.

Filozofický ústav SAV

Slovenská akadémia vied

Bratislava, Slovenská republika

Martin.Muransky@savba.sk

**Paulina Dubiel-
Zielińska**

Witold Pilecki University
of Applied Sciences
in Oświęcim

Between Consequentialism and Non-Consequentialism

Vasil Gluchman (ed.): *Ethics of Social Consequences: Philosophical, Applied and Professional Challenges*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2018.

Introduction

The aim of this article is to present the reader both the dissimilarities and a partial convergence of the views of two duty-based ethics theories: first, a consequential one – the “ethics of social consequences” by Vasil Gluchman and the other, a non-consequential one – critical ethics by Immanuel Kant with reference to a newly published book constituting a contribution of a wide range of scholars to the development of the “ethics of social consequences”.

Commencing with a general outline of both theories the author shows in an analytical and synthetic form the similarities and differences between V. Gluchman’s and I. Kant’s ethics. Finally, a closer look is taken at the particular chapters of the book “Ethics of Social Consequences: Philosophical, Applied and Professional Challenges”.

The general outline of Immanuel Kant’s ethics

Immanuel Kant is the creator of moral theory which is an example of the highest discipline and principle of human action assessment. I. Kant places a high bar for a human: he shows how much one can demand of oneself as a rational being, he commands one to have the courage to use one’s own reason.¹ A human is a rational and autonomous, but not a spiritual being. He supports and leads himself to his own cognitive and moral actions allowing for a life in a community and religion. In so doing he becomes a craftsman of cognition and morality.²

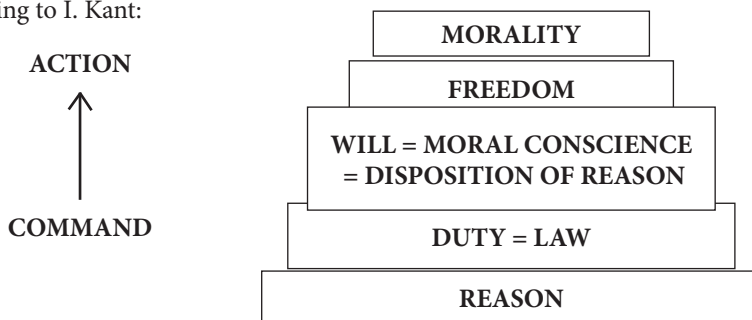
I. Kant reinforces the interest in determinism – he maintains that a human

¹ Sole, J.: *Kant*. Translated by: Paleta, A., Sosnowska, B. Warsaw: Hachette, 2018, p. 131.

² *Ibid.*, p. 132.

is simultaneously a part of the phenomenal world and has an opportunity to make moral choices since he owns both phenomenal and noumenal existence. The phenomenon is something that is perceived by a human whereas the noumenon or the thing-in-itself is the same perceived thing but outside the perception and independent of it. "The noumenon is what is not experienced with sensual intuition nor in any other way [...] The noumenon is connected with the phenomenon, it is something whose existence is assumed by the phenomenon through the very fact of existence in sensuality. [...] the occurrence of phenomenon which is what we can perceive means logical existence of noumenon"³. A human, as a phenomenal entity - a part of the world of nature - is an empirical self, influenced by inclinations which "naturally" lead to action. On the other hand, as a noumenal being - rational, transcendental, imaginative - is a rational self, able to resist the influence of inclinations, to adjust one's behaviour to one's own law - the law formed by reason for itself - the moral law.⁴ Thus a human goes beyond the empirical sphere, locates himself beyond time - in the area of freedom and moral conscience.⁵

The diagram below shows the properties of human - rational functioning according to I. Kant:



Source: Own elaboration PD-Z on the basis of Solé, J. (2018): Kant. Translated by: Paleta, A., Sosnowska, B. Warsaw: Hachette, pp. 100-113.

"Ethics of social consequences" – the outline

V. Gluchman proposes ethics concentrated on the virtue theory. By formulating the theory of rightful action this ethics gains a new dimension in the context of

³ Ibid., p. 72.

⁴ Cf.: Solomon R. C., Higgins K. M.: *Krótką Historią Filozofii*. [A Short History Of Philosophy]. Translated By: Szczucka-Kubisz, N. Warsaw: Prószyński i S-ka, 1997, P. 248; Cf.: Sole, J.: *Kant*, Ibid., Pp. 61, 105-106.

⁵ Sole, J.: *Kant*, ibid., p. 106.

the consequential ethics concepts since it simultaneously recognises an important position of rightful action within the theory of ethics and assigns a primal role of the theory of good.⁶ A significant position in V. Gluchman's ethics is taken by the criterion of positive social consequences since it formulates the fundamental requirements preserving the compatibility of the theory of good and the theory of rightful action, that is the evaluative orientation of this concept and the criterion of what is rightful and what is wrong, what one should do and what one should avoid, what is honourable and what is dishonourable, what is useful and what is useless. The theory of duty according to V. Gluchman becomes a comprehensive ethical concept of a consequential nature in which the emphasis is mainly placed on the virtue theory.⁷ Moreover, the author gives in a non-utilitarian dimension by:

- a pluralistic structure of moral virtues (in other words, the author does not limit himself to only utilitarian virtues, that is he hedonistic and eudemonistic do not dominate anymore, or he takes into consideration all the virtues which are able to coexist with consequences);⁸ source virtues are the following: humanity, human dignity, moral law (right to life), whereas the remaining ones are: justice, responsibility, duty, tolerance;⁹

- a combination of fundamental, universal moral virtues and an aspiration to achieve positive (social) consequences without requiring their necessary maximisation;¹⁰

- an assessment of conduct, especially on the basis of the consequences of actions, appropriately taking into account the consequences related to motives, senses and the attitude of an acting agent;¹¹

- rejection of the principle of impartiality;¹²

- emphasis of the significant role of the moral agent.¹³

Moral law is biologically, socially and culturally determined, it serves basic

⁶ Gluchman, V.: Ethics of Social Consequences – Methodology of Bioethics Education. In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, No 2(1-2), 2012, pp. 16-27; Gluchman, V.: Disaster Issues in Non-Utilitarian Consequentialism (Ethics of Social Consequences). In: *Human Affairs*, No 26(1), 2017, pp. 52-62; Gluchman, V.: G. E. Moore and theory of moral/right action in ethics of social consequences. In: *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, No 7(1-2), 2017, pp. 57-65.

⁷ Gluchman, V.: *Etyka społecznych konsekwencji*. [*Ethics of Social Consequences*]. Translated by: Kroczyński, P. Warsaw, 2012, pp. 55-56.

⁸ Ibid., pp. 9-10.

⁹ Gluchman, V.: Disaster Issues in Non-Utilitarian Consequentialism, *ibid.*, p. 54.

¹⁰ Cf.: Gluchman, V.: *Etyka społecznych konsekwencji*. [*Ethics of Social Consequences*], *ibid.*, pp. 8, 22; Gluchman, V.: Disaster Issues in Non-Utilitarian Consequentialism, *ibid.*, p. 55.

¹¹ Gluchman, V.: *Etyka społecznych konsekwencji*. [*Ethics of Social Consequences*], *ibid.*, pp. 7, 9-10.

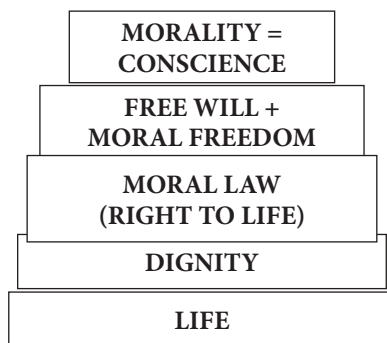
¹² Ibid., p. 9.

¹³ Ibid.; Gluchman, V.: Disaster Issues in Non-Utilitarian Consequentialism, *ibid.*, p. 57.

virtues.¹⁴ Morality is an inborn consequence of human development and it is directed at protection and support of human life.¹⁵ However, an independent existence of mankind has been strengthened by social and cultural factors which have become a more dynamic source of morality than biological determinants.¹⁶ Every human being possesses free will. It is manifested in “that he is able to more or less freely decide about the manner of action in reference to what is required from him due to the moral norms and what are the possible means of achieving a given moral objective”¹⁷. A human gains moral freedom in the process of his development – moral maturation. The essence of moral freedom is in action – forming new moral virtues, standards and realising them; it consists in “a possibility of free choice of moral objectives and the means of their realisation”¹⁸. Free will and moral freedom are manifested in the (social) consequences resulting from reasoning, decision making and acting.¹⁹

The figure below presents the properties of human functioning according to V. Gluchman:

DEVELOPMENT + ACTION



Source: Own elaboration PD-Z on the basis of Gluchman, V. (2012): Ethics of Social Consequences. Translated by: Kroczek, P. Warsaw: ISM and E “HUMANUM” Publishing.

¹⁴ Gluchman, V.: *Etyka społecznych konsekwencji*. [Ethics of Social Consequences], ibid., pp. 22, 201-216.

¹⁵ Cf.: ibid., p. 201.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Gluchman, V.: *Človek a morálka*. [Man and Morality]. Brno: Doplněk, 1997, pp. 58-59; Gluchman, V.: *Etyka społecznych konsekwencji*. [Ethics of Social Consequences], ibid., pp. 72-73.

¹⁸ Gluchman, V.: *Človek a morálka*. [Man and Morality], ibid., pp. 58-59; Gluchman, V.: *Etyka społecznych konsekwencji*. [Ethics of Social Consequences], ibid., p. 73.

¹⁹ Gluchman, V.: *Etyka społecznych konsekwencji*. [Ethics of Social Consequences], ibid., p. 88.

“Ethics of social consequences” versus Immanuel Kant’s critical ethics – comparison

Similarities

1. The rootedness in Lutheran religion

2. The agent philosophy (emphasising an ethical aspect of a human).

3. An universal character (independent from any ideology or religion). Promoting the principles which remain valid at any time and place.

4. The existence of the moral law.

Differences

2. I. Kant’s ethics includes the theory of cognition and the theory of rightful action. V. Gluchman’s ethics includes the virtue theory and the theory of rightful action.

3. I. Kant’s ethics of duty additionally is of an unconditional nature – it deprives an agent willing to act of an ethical possibility of considering his own desires, inclinations and pleasure. V. Gluchman’s ethics, on the other hand, abolishes the principle of impartiality²⁰ – it firstly commands that the good of the loved ones is strived for.²¹

4. I. Kant calls moral law “the categorical imperative”. The source of moral law is a human reason.²² I. Kant sharply separates the domain of moral law and social law. Social law is imposed on a human and it strikes fear. Whereas moral law stems from his noumenal interior: “a command must come into being before all the conditions of personal, social, historical nature [...]”²³. Nevertheless, both domains may be connected by means of one imperative: so that there is no war, neither between individuals nor between societies. Thus the law may be defined as all the conditions in which the freedom of an individual may be reconciled with the freedom of others.²⁴ For V. Gluchman moral law comprises an axiological basis of the “ethics of social consequences”. Moral law specifies human dignity, it is an informal expression

²⁰ Gluchmanová, M.: *Učiteľská etika a etika sociálnych dôsledkov*. [Teaching Ethics and Ethics of Social Consequences]. In: Gluchmanová, M., Gluchman, V.: *Učiteľská etika*. Prešov: FFPU, 2008, p. 133.

²¹ Gluchman, V.: *Etyka społecznych konsekwencji*. [Ethics of Social Consequences], *ibid.*, p. 121.

²² Solomon R. C., Higgins K. M.: *Krótką historia filozofii*. [A Short History of Philosophy], *ibid.*, p. 248.

²³ Sole, J.: *Kant*, *ibid.*, p. 19.

²⁴ Bocheński, J.: *Zarys historii filozofii*. [Outline of the History of Philosophy]. Kraków: „Philed”, 1993, pp. 188-189.

of moral virtues.²⁵ There is one moral law but it has numerous forms depending on the society and culture. Moral laws are genetically, biologically, socially and culturally determined. They function beyond civil law or replace civil law or they are its basis.²⁶

5. Acting out a duty.

5. According to I. Kant a duty is what drives a human to abandon his subjectivity and assumes effort – a necessity of acting in accordance with moral principles.²⁷ “You should” in the categorical imperative means “you can”²⁸. I. Kant discriminates between duties to oneself and to others. A duty to oneself is self-respect as a rational being and not letting others treat one like an object. A duty to others is love, active kindness, respect for others. “Therefore while wishing all the other people well (*benevolentiam*) I should also show them kindness”²⁹. A duty of doing good to others is a golden rule. Everyone must love and respect one another – one should also try to love his neighbour even if he did not deserve respect or – for a change – respect him although a number of people seem not to deserve love.³⁰ There are three duties that come from love: a duty of beneficence, gratitude, compassion.³¹ “All people have a duty to, whenever possible, be of help to others who are in need, expecting nothing in return”³².

In accordance with V. Gluchman, our duty is conducting in such a way so that through our action we achieve as many positive consequences as possible. A dutiful action is an action which allows for achieving more positive than negative consequences. Such conduct is moral and rightful.³³

6. The necessity of assuming responsibility for one's own actions.

6. For I. Kant a human is a noumenon - an active and free being, an agent responsible for his thoughts and

²⁵ Gluchman, V.: *Etyka społecznych konsekwencji*. [Ethics of Social Consequences], *ibid.*, p. 19.

²⁶ *Ibid.*, pp. 198, 200-201, 206.

²⁷ Sole, J.: *Kant*, *ibid.*, p. 104.

²⁸ Andersen, S.: *Wprowadzenie do etyki*. [Introduction to Ethics]. Translated by: Żylicz, L., Piotrowski, R. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG, 2003, p. 140; cf.: Solomon R. C., Higgins K. M.: *Krótką historia filozofii*. [A Short History of Philosophy], *ibid.*, p. 248.

²⁹ Kant, I.: *Metafizyka moralności*. [Metaphysics of Morals]. Translated by: Nowak, E. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2005, p. 332.

³⁰ *Ibid.*, p. 329.

³¹ *Ibid.*, p. 334.

³² *Ibid.*, p. 335.

³³ Gluchman, V.: *Etyka społecznych konsekwencji*. [Ethics of Social Consequences], *ibid.*, pp. 24, 25.

choices.³⁴ He also takes responsibility for the future of mankind and the planet.³⁵

For V. Gluchman the notion of responsibility somehow regulates the issues of duty. Since responsibility may imply the outcome of the infringement of one's duties in a negative sense, whereas in a positive sense – possessing the requisite competencies and conduct in accordance with current standards.

7. The virtue of freedom and a determining role of reason in its manifestations.

7. For I. Kant a human is free in terms of his conduct when he acts referring to his reason or he acts according to the principle – the imperative which he imposed on himself³⁶: “a human, considering his personality or being gifted with inner freedom, is able to assume duty to himself (or also mankind which is embodied in him)”³⁷. Fulfilling one's duty means satisfying a request. Duty is therefore by the nature of imperative (command). On the basis of imperatives we can act in a different way.³⁸

V. Gluchman separates free will and moral (customary) will which manifest in the consequences of actions resulting from reasoning and decision making.³⁹ Free will is, according to V. Gluchman, a metaphysical genome, it is reflected by the fact that a human is more or less able to freely decide the manner of conduct within what is required from him and what are the possible means of achieving an objective. Moral freedom is gained in the process of one's own moral development, maturation. Moral freedom of an adult agent is based on the fact that he himself is active in terms of creating virtues and standards and their realisation. Moreover, he freely chooses moral objectives and the means of their realisation.⁴⁰

8. The source of freedom, and therefore morality, is will.

8. According to I. Kant goodness of will does not consist in its outcomes but in action out of duty since what counts are not the outcomes but only will.⁴¹ “Goodwill is good neither because of its deeds and

³⁴ Sole, J.: *Kant*, ibid., p. 106.

³⁵ Ibid., p. 21.

³⁶ Andersen, S.: *Wprowadzenie do etyki*. [Introduction to Ethics], ibid., p. 140.

³⁷ Kant, I.: *Metafizyka moralności*. [Metaphysics of Morals], ibid., p. 289.

³⁸ Andersen, S.: *Wprowadzenie do etyki*. [Introduction to Ethics], ibid., p. 138.

³⁹ Gluchman, V.: *Etyka społecznych konsekwencji*. [Ethics of Social Consequences], ibid., p. 88.

⁴⁰ Gluchman, V.: *Človek a morálka*. [Man and Morality], ibid., pp. 57-58.

⁴¹ Andersen, S.: *Wprowadzenie do etyki*. [Introduction to Ethics], ibid., p. 137.

outcomes nor because of its usefulness in achieving an intended objective, but merely by wanting, i.e. by itself [...]. In fact, we are being convinced that the more civilised reason devotes itself to a pursuit of enjoyable life and happiness, the more a human recedes from the state of true contentment.⁴² Developing goodwill is the highest objective of a human, it is based on a belief that people are free. I. Kant interiorises the essence of ethics placing it not in action itself, even less so in its consequences but in intentions which drive a human to action since what counts are not visible actions but invisible inner principles.⁴³

For V. Gluchman intentions of actions constitute a secondary action assessment criterion – what is really important are the consequences; intentions or anticipated consequences are a primary complex action assessment criterion in terms of their duty or need for their avoidance.⁴⁴

9. The virtue of mankind (humanism)

9. In I. Kant's theory humanism means respect for others, their objectives and love.⁴⁵

V. Gluchman challenges this view by making an attempt to distinguish typically human features,⁴⁶ simultaneously inquiring about the sources and criteria for making decisions on admissibility or inadmissibility of objectives, as well as about the type of love. His humanism means "all the forms of behaviour and conduct aiming at protection and support, i.e. development of human life"⁴⁷. Humanism takes an active and passive form.⁴⁸ The active one may have a positive (direct help) or a negative dimension (preventing someone from fulfilling harmful objectives); the passive one (which is the basis of the active one) is compassion, forgiveness, nonmaleficence.

⁴² Kant, I.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. [Groundwork of the Metaphysics of Morals], Translated by: Wartenberg, M. Warszawa: PWN, 1953, p. 12.

⁴³ Sole, J.: *Kant*, ibid., p. 101.

⁴⁴ Gluchman, V.: *Etyka społecznych konsekwencji*. [Ethics of Social Consequences], ibid., p. 26.

⁴⁵ Ibid., p. 107.

⁴⁶ Ibid., pp. 95-122.

⁴⁷ Ibid., p. 121.

⁴⁸ Ibid., pp. 117-118, 123-124.

10. The virtue of human dignity

10. For I. Kant a person has no price but dignity, he is also unique. There is dignity in a moral or ethical dimension referring to moral or ethical actions since “practical” means “ethical”⁴⁹ and practical reason determines human dignity, it constitutes a solid basis of his moral⁵⁰ actions.⁵¹ Moreover, I. Kant attributes the virtue of dignity only to a human being due to his morality and capacity for morality.⁵² A human has dignity and is an objective in himself since he is a rational being capable of self-determination. “Morality is a condition which determines only the fact that a rational being may be an objective for himself [...] Therefore only morality and mankind capable of morality are what possess dignity”⁵³. Recognising a human as an objective in himself is in harmony with the categorical imperative.⁵⁴ Human dignity is beyond the remaining part of nature. Whereas moral law “infinitely increases my virtue as mentality due to my personality in which moral law shows me life which is independent of animal nature and even from all the sensual world”⁵⁵.

V. Gluchman includes human dignity⁵⁶ in superior virtues of his theory, besides humanism.⁵⁷ The basis of assigning dignity is life. Accordingly, all forms of life have their dignity,⁵⁸ however human life has the highest measure of dignity.⁵⁹ There are three phases of forming human dignity.⁶⁰ Thus every human acquires dignity through existence, development of his own rationality therefore a human should always be an objective in himself and not a means to achieve it.⁶¹ V. Gluchman shows here his inspiration by I. Kant’s ethics.

⁴⁹ Sole, J.: *Kant*, ibid., pp. 124.

⁵⁰ Ibid., p. 93.

⁵¹ Ibid., p. 94.

⁵² Kant, I.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. [Groundwork of the Metaphysics of Morals], ibid., p. 51.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., p. 46.

⁵⁵ Kant, I.: *Krytyka praktycznego rozumu*. [Critique of Practical Reason], Translated by: Gałęcki, J. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1984, p. 257.

⁵⁶ Gluchman, V.: *Etyka społecznych konsekwencji*. [Ethics of Social Consequences], ibid., p. 139ff.

⁵⁷ Ibid., p. 123ff.

⁵⁸ Ibid., pp. 154, 158.

⁵⁹ Ibid., p. 165.

⁶⁰ Ibid., p. 173.

⁶¹ Gluchman, V.: *Úvod do etiky*. [Introduction to Ethics], Prešov: LIM, 2000, pp. 153-154.

11. The reflections on respect. Universality of respect to others.
11. For I. Kant respect relates to a feeling, not to virtue; a feeling of respect refers to oneself and to others – a human has a duty to enable the other to maintain self-respect⁶² by showing respect for his individual dignity (in accordance with the principle of the categorical imperative);⁶³ this feeling has an intellectual nature, it comes to existence as a result of moral law being voiced, it expresses an attitude a human has towards what is intelligible in him.⁶⁴ For V. Gluchman respect is a virtue related to dignity,⁶⁵ that is to existence as a sign of life appreciation.⁶⁶
12. Emphasising significance of a morally right action.
12. For I. Kant a morally right action consists in applying in the world of senses the maxims and principles created by freedom and rationalism of the world of reason.⁶⁷
- For V. Gluchman a morally right action is one that has the maximum prevalence of positive rather than negative consequences including positive intentions. A morally right action is one of the kinds of actions differentiated by V. Gluchman.⁶⁸
13. A human is an author of morality
13. According to I. Kant a source of morality is reason and human freedom;⁶⁹ morality demands respect for the rationality of others, the essence of their mankind which is also called dignity.⁷⁰ According to V. Gluchman formation of morality is an innate consequence of human development, it is a social phenomenon functioning as a result of an interaction between biological, social and mental determinants. Free will and moral freedom are a mental source.⁷¹

⁶² Andersen, S.: *Wprowadzenie do etyki*. [Introduction to Ethics], *ibid.*, p. 144.

⁶³ Solomon R. C., Higgins K. M.: *Krótką historia filozofii*. [A Short History of Philosophy], *ibid.*, p. 249.

⁶⁴ Andersen, S.: *Wprowadzenie do etyki*. [Introduction to Ethics], *ibid.*, p. 145.

⁶⁵ Cf.: Gluchman, V.: *Etyka społecznych konsekwencji*. [Ethics of Social Consequences], *ibid.*, p. 165.

⁶⁶ Cf.: *Ibid.*, p. 151.

⁶⁷ Sole, J.: *Kant*, *ibid.*, p. 93.

⁶⁸ Gluchman, V.: *Etyka społecznych konsekwencji*. [Ethics of Social Consequences], *ibid.*, pp. 24-30, 39.

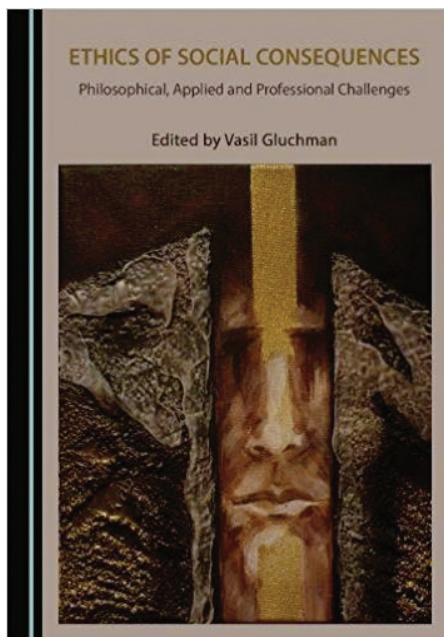
⁶⁹ Sole, J.: *Kant*, *ibid.*, pp. 94; cf.: *ibid.*, p. 110.

⁷⁰ Solomon R. C., Higgins K. M.: *Krótką historia filozofii*. [A Short History of Philosophy], *ibid.*, p. 249.

⁷¹ Gluchman, V.: *Etyka społecznych konsekwencji*. [Ethics of Social Consequences], *ibid.*, pp. 59-61.

Reflections on the Book *“Ethics of Social Consequences: Philosophical, Applied and Professional Challenges”*

The book consists of sixteen chapters divided into three parts including an introduction written by the editor, a creator of the title “ethics of social consequences”, V. Gluchman. The respective authors in the first part focus on the philosophical and ethical problems of this theory. The following five chapters address the issue of rationality in the contemporary scientific world (three chapters – the first, the second and the fourth written by respectively Ján Kalajtšidis, Oresta Losyk and Stefan Konstańczak), business world (the fifth chapter written by Martin Lačný) and in everyday life (the second chapter written by O. Losyk and the third chapter written by Joanna Mysona Byrska) in reference to the “ethics of social consequences”.



J. Kalajtšidis concentrates on the analysis of the notion of responsibility and justice in a historical framework recognising both virtues as a key to morality and ethics since a morally right action – according to the author – requires moral responsibility and moral responsibility requires a morally right action, determining it. Justice in consequential terms – as opposed to deontological terms – has a broader, that is remedial impact. Therefore, without the virtue of responsibility and justice contemporary ethics theories have no *raison d'être*.

O. Losyk shows the face of contemporary times in the context of emancipatory, freedom, liberation movements (also in the field of science and moral virtues), and subsequently compares a postmodern vision of reality with the basic foundations of the “ethics of social consequences”, enumerating similarities and differences. The author emphasises, similarly to J. Kalajtšidis, the virtue of justice in the “ethics of social consequences” which, however, according to the author clearly comes into resonance with postmodern understanding of this virtue.

J. M. Byrska, similarly to O. Losyk, draws attention to postmodern

transformations, however more in terms of a market, consumption increase in the contemporary world considering possession, money, wealth to be an indicator of a person's value. What counts is progress, constant increase, individualism. In opposition to that there is the "ethics of social consequences" defining good as the guiding principle which commands that one act not for his own good but for the good of others – that is realising positive social consequences. This belief is shared by M. Lačný who writes that progress should lead to prosperity but in its broadest sense, protecting people from abuse.

While O. Losyk emphasises the rational selfishness of the "ethics of social consequences" (rejecting the principle of impartiality), J. M. Byrska positively evaluates the healthy selfishness of the "ethics of social consequences" (allowing for protection of the contemporary world from the spread of consumer attitude). M. Lačný's conclusions are in line with that. Here, similarly to J. Kalajtzidis' work, what is emphasised is the virtue of responsibility, this time however it is varied, namely: responsibility to oneself, to the world and to the institutions which allow a human to live on credit.

The ethics of rationality respective authors refer to in their analyses of the "ethics of social consequences" is also typical for I. Kant's stand. Rationality according to J. Kalajtzidis seems to be compatible and interdependent with the virtue of responsibility, one of the seven virtues distinguished by V. Gluchman. J. Kalajtzidis shows the significance of responsibility in V. Gluchman's ethics in reference to the types of a moral agent included in the "ethics of social consequences". In three stages of forming a moral agent M. Lačný sees the opportunity for realising that concern for happiness and personal convenience does not eventually lead to good since achieving it requires being oriented to good of other people, adopting the principle of lawfulness and humanism. O. Losyk in her work precisely describes the contemporary phenomenon of emancipation of reason towards relativism of thinking, judgements, beliefs leading to the situation where in everyday life rationality is more and more often replaced by liberalism. However, in the scientific world pursuit for rationality as an ability to arrange the world according to universal criteria is still valid.

Rationality of the "ethics of social consequences" is closely connected to freedom – as noticed by O. Losyk. Human freedom becomes preserved by rejecting the principle of impartiality and maximisation which allows to avoid being threatened.

Content and adequacy of contemporary ethical theories are considered by J. Kalajtzidis and S. Konstańczak. The former refers to the necessity of including in them the virtues described by the scholar, while the latter – to the need of constant adjustment of ethics (including its tools) to the present reality.

The second part of the book discusses the application nature of the "ethics

of social consequences” in reference to, among others, bioethics, medical ethics. An introductory chapter is written by Josef Kuré. The scholar anthropologically compares the “ethics of social consequences” and traditional bioethics (to be more specific the Ethics of Principlism by Tom Beauchamp and James F. Childress including its four principles: autonomy, beneficence, justice and nonmaleficence). The author concludes that the “ethics of social consequences” has more to offer in anthropological and methodological terms as a bioethical concept (and not only!) since it corresponds to a basic understanding of bioethical theory, methodology and the bases of bioethics; it possesses a clear moral anthropology (the basic anthropological constituents include: the notion of moral agent, humanism, dignity, virtue of life); solid anthropological bases (due to simultaneously considering the virtue of mankind, human dignity and moral rights); it presents the plurality of principles (focused on positive social consequences); emphasises the virtue of life. Due to these features the “ethics of social consequences” demonstrates great deal of flexibility and applicability in every domain of applied ethics.

Martin Gluchman also refers to bioethics and medical ethics, however in his work he focuses on applying the principle of humanism of the “ethics of social consequences” within bioethics and in an attempt at reconciling it with the four biomedical principles. In realisation of the idea of humanism oriented to increasing positive social consequences he recognises a compatibility with beneficence autonomy, justice and nonmaleficence. Both ethical trends have the opportunity to complement each other by avoiding suffering in action by a human and causing positive social consequences.

Direct reference to I. Kant is made by S. Konstańczak and M. Gluchman. The former does so by quoting Antoni Kępiński who asks, following I. Kant: due to what a human overcame his animality, what is a typical human feature? According to the author it is accurately addressed by V. Gluchman who introduces a notion of selfless assistance. M. Gluchman mentions I. Kant recalling the philosopher’s views on actions and considering them moral or not, a manifestation of humanism or lack of it. Opinions of V. Gluchman and I. Kant are divided. V. Gluchman claims that humanism refers to defence and protection of one’s own life, life of relatives and life of strangers. I. Kant, in turn, considers saving life of a stranger as a morally right action while he does not do that in case of protection of the life of relatives. V. Gluchman justifies his opinion stating that it is our duty to help others regardless of the bonds between us and them, however a stronger bond with relatives obliges us to provide them assistance in the first place. Morality cannot be reduced to a sheer obligations fulfilment disregarding relatives, acquaintances.

In the eight chapter Julia Polomska analyses the virtue of human dignity in the “Ethics of positive consequences” since this virtue concretes a basis of this theory

which has a consequential tone. According to the author a dynamic aspect of the virtue of human dignity and its connection with social consequences, as opposed to being obligatorily granted, is an appropriate way of understanding it. The scholar concludes that a multidimensional perception of human dignity within the “ethics of social consequences” based on three pillars: life (existence of beings possessing their dignity), criteria of a moral agent; consequences of actions (necessary for human dignity development) is the right solution. Making human dignity independent of external criteria which cannot be influenced by an active agent and basing it on the criterion of the consequences of the agent’s actions instead adds a particular applicable credential to the theory.

The three last chapters of the book refer to bioethics and environmental ethics concentrating on the virtue of life. Adela Lešková Blahová analyses the notion of life as, on one hand, a phenomenon, a process, an objective quality and, on the other hand, as a moral virtue in the “ethics of social consequences”, willing to create a wider space for influence and application of this theory. The author later discusses specific bioethical issues in reference to the “ethics of social consequences” in order to verify its application possibilities. She begins with a retrospective showing development of the concept of life in the “ethics of social consequences”. According to the author the “ethics of social consequences” perceives life in a narrower, naturalistic sense. Life is an objective quality, a basis for the existence of a virtue. Its moral significance depends on competences and predispositions possessed by a given form of existence which has an influence on the assessment of its actions (or lack of such an assessment) in terms of morality. A. Lešková Blahová shifts an axiological – naturalistic – orientation of the “ethics of social consequences” towards moral biocentrism. This is to allow for a wider application of this theory.

Another author – Katarína Komenská – also discusses the subject of moral biocentrism of the “ethics of positive consequences”, however in terms of moral community. according to the author it is necessary to extend the boundaries of a moral community within the “ethics of positive consequences” including all the living creatures that deserve respect and appreciation. A notion of dignity concerning respective forms of life in the “ethics of positive consequences” and determining the respect they deserve is insufficient since in reality it leads to abuse. Human duties concern all spheres of life, including the biosphere. Therefore, the “ethics of positive consequences” must accept as a reference of the boundaries of a moral community not only the reciprocal, but also unreciprocated relationships. What raises questions, according to K. Komenská, is the negation in the “ethics of positive consequences” the principle of impartiality. The scholar justifies that by writing that morality came into existence due to a rational awareness of the world and the relationships within it. Without this rational there would not be

any moral norms virtues, principles. Reflective and rational moral agents have an opportunity to see the complexity of the world and therefore they are obliged to take responsibility for relationships created by them with beings remaining beyond their moral circle.

The last article of the second part of the book written by Peter Jemelka discusses the ethics of environmental protection. The scholar recommends that in the further development of the “ethics of social consequences” the need for exploration of its axiological roots (e.g. the virtue of life) is taken into consideration, moreover, that contemporary philosophical theories, for example evolutionary ontology, are referred to, if the aim is the pragmatism of V. Gluchman original concept. Justifying his opinion, the author emphasises that ontology without ethics has no *raison d'être* and vice versa – ethics without ontology does not exist since in principle it is concerned with reality. He refers to the results of Josef Šmajs' work who distinguished two indispensable ontological components of the temporal reality: the order in nature and the order in culture. Culture is not at all a continuation of nature but a manifestation of a fundamental transformation of a primary natural environment caused by a human productive activity. These transformations are not undergone in accordance with the system logic of natural societies but in accordance with motivation and human interest. It is disturbing that the biosphere loses suppressed by the technosphere. Thus there is a strong likelihood of an irreversible catastrophe. It is therefore necessary for the environmental ethics to be of greatest interest.

The reasoning of K. Komenská and P. Jemelka is identical to I. Kant's approach. The philosopher, emphasising the rationality of the human species, imposes on it the duty of caring for the future of not only mankind but also the whole planet.⁷² The human reason is a source of moral law. In accordance with V. Gluchman's ethics one could continue by saying that if so, the moral law (right to life) imposes on a human some grounds of admissibility of undertakings over the disadvantaged, since unaware and incapable of reflection, forms of life. These, by serving human existence in some way, have the moral right to defence and protection from rational beings so that in result they can contribute to the development of mankind and not to potential doom.

The third part of the book consists of five chapters focusing on the professional ethics which challenge the “ethics of positive consequences”. It is inaugurated by the creator of the theory being the matter of our interest – V. Gluchman who cites the entire model of professional ethics which is in accordance with the “ethics of social consequences”. At first, however, he stresses that professional ethics, usually taking the form of codes, is included in deontological ethics. Consequentialism, in turn, is

⁷² Sole, J.: *Kant*, *ibid.*, p. 21.

sometimes poorly assessed as a possible basis of ethical codes since, according to some opponents (e.g. Leonard J. Brooks, Paul Dunn, Eileen Morrison, Peter Lucas) entails the risk of omitting the rights of an individual, autonomy, beneficence, disregarding justice and honesty in the name of positive social consequences (so that the end justifies the means), a raw cost/benefit analysis which is often inhumane. Moreover, without providing clear guidance it leads the agent to constant dilemmas. The advocates of consequentialism in professional ethics (e.g. of economists, of media) are George DeMartino and Elspeth Tilley who claim that this trend in ethics allows people to take into consideration the long-term, often postponed effects. Kenneth A. Strike and Jonas F. Soltis distinguished advantages and disadvantages of consequentialism in the professional ethics of a teacher. In reference to the former ones they emphasised that non-consequential views may be taken into account only on the condition that the consequences are considered. Referring to the drawbacks of consequentialism they stressed the risk of justifying immoral forms of behaviour by the positive effects. An apt approach, in their opinion, is emphasising the consequences together with respecting the students' dignity and treating them as free, worthy, rational moral agents.

Professional ethics which is in line with the assumptions of the "ethics of social consequences" should guide an employee on the path of seven principles modelled on the core virtues (of humanism, of human dignity, of moral law, of responsibility, of justice of tolerance, of duty) reflecting in realising positive consequences.

The nonutilitarian form of consequentialism presented in the "ethics of social consequences" can be applied in professional ethics, however it is more demanding in reference to the moral agent than the deontological ethics and the ethics of virtue due to the need for systematic reflection of the moral agent on the choice being made.

Next article is written by Grzegorz Grzybek and Jacek Domagała who desired to show the possibilities of applying the "ethics of social consequences" in creating the social ethos. In order to accomplish this, the authors examine the respective criteria of the rightfulness of action in V. Gluchman's concept and subsequently they examine its fundamental virtues and monitor the application of this theory in forming the professional ethics. The essence of the theory seems to lay in causing positive social consequences by means of its actions and therefore predicting the effects of one's own intentions. What makes the case more difficult is the fact that negative consequences are sometimes an unexpected side-effect of actions directed at completely different results. The point here is that one should in any case try to predict what may happen – analyse all the possibilities. In conclusion G. Grzybek and J. Domagała recognise the arrangement of the meanings within the "ethics of social consequences". clear and legible principles and virtues which prove

the effectiveness of the theory in the professional ethics confirm the application possibilities of the theory in reference to creating the social ethos. The authors define the social ethos as models of behaviour and judgement, as a typical style of being which are indubitably influenced by morality and ethics. Since ethics is the art of life allowing for becoming independent of the morality of constraint, it is worth basing the social ethos on the requirements regarding the consequences of human actions. Their dimension will probably depend on rational decisions.

Subsequent work belongs to Marta Gluchmanová. The scholar focuses on the moral law and justice within the professional ethics of a teacher. She states that deontological ethics, as opposed to nonutilitarian consequential ethics, while assessing the costs primarily focuses on the consequences of the conduct of the moral agents. In the professional ethics of a teacher the virtues and the principles of moral law and justice have the potential of contributing to its development, development of theoretical research as well as of allowing for finding the solutions to practical (moral) problems. The aim of the “ethics of positive consequences”, as well as the professional ethics of a teacher is promoting the increasing positive social effects resulting from the agent’s conduct. The abovementioned effects must in turn be in line with the virtues and principles of the moral law and justice, as well as with other important ones (the virtue and principle of: humanity, human dignity, responsibility, tolerance, duty).

The penultimate, fifteenth chapter of the book is written by Gabriela Platková Olejárová who provides the readers with potential connections between the “ethics of social consequences” and ethical codes and application. The author describes the meaning of the notion and the purpose of the ethical codes which, in her opinion, serve merely as a starting point, creating space for moral reasoning, but they do not guarantee ready-made answers while facing dilemmas. The scholar compares and indicates the differences between a traditional – deontological approach to ethical codes and a modern – non-utilitarian and consequential one of the “ethics of social consequences”. G. Platková Olejárová emphasises the importance of taking into consideration the consequences of actions taken by employees in accordance with an ethical code. A deontological approach to the code results in clinging rigidly to the rules, disregarding autonomy and freedom to work and therefore – disregarding the consequences. Moreover, there are some formal limitations – a code cannot provide a ready-made recipe for purely practical dilemmas and doubts due to plurality and diversity of situations to be settled which, as a rule, differ from textbook examples. What is debatable is punishment for disobeying the rules of the code since every case is different and requires an individual approach. Additionally, the code is sometimes considered as a tool destroying freedom and creativity – a human used to making use of it does not try to think independently.

The code also raises concerns in reference to the scale of impacts since it very often enforces certain forms of behaviour with which an acting person does not necessary internally agree but maintains his private stance and view on a given thing without a sense of responsibility for a given decision. So are the ethical codes necessary? Do the employees have time for thinking the situation over and reacting in accordance with the code or is it often an intuitive action? It turns out that indeed, but in case of emergencies, what is expected is a specific objective answer which is often provided by the code. Then, nevertheless, a deeper consideration of the predicted choice and its consequences is required. Knowledge of the rules is important, however over-reliance on them causes passivity and routinism. As a result, the author recommends a consequential approach to the ethical codes based on the “ethics of social consequences”. According to her the deontological rigid virtues and principles are not effective. Thus one should focus on a situational, relational approach recommending an open, active interpretation of events and analysis of the results of the taken decisions directed at causing the positive ones, which is proposed by nonutilitarian consequentialism of V. Gluchman’s ethics. Such an approach is recommended in terms of professions which are dominated by a reflective type of a moral agent, i.e. among managers, doctors, lawyers, teachers. The consequential model of professional ethics based on the assumptions of the “ethics of positive consequences” weakens the deontological model and becomes a reasonable alternative.

The book closes with the sixteenth chapter written by Lucas E. Misseri. The scholar emphasises a growing importance of the V. Gluchman’s theory not only in the field of science but also in everyday life. For when V. Gluchman was creating his theory, technological advancement was on a completely different level. Today one may make an attempt to apply his “ethics of social consequences” to cyberspace, to be more specific, in the principles regulating communication. V. Gluchman’s imperative, according to L. E. Misseri, is a call for trying to realise in one’s conduct positive social consequences, maintain respect to one’s own rights and the rights of others. It is especially necessary for the users of cyberspace. If the predictions of futurologists stating that the boundaries between the reality and the virtual reality will be blurred are to be fulfilled, even more a certain ethical orientation should be adopted in order to avoid the fear of what the future brings.

While referring to I. Kant’s ethics the dissimilarity and the convergence of his beliefs with the views of V. Gluchman in terms of the imperative should be noted. In I. Kant’s view a duty which a human should feel and realise is identical to an inner desire to submit to reason. This imperative is categorical – absolute (it regards everyone in every place and time), it requires tremendous discipline. Despite taking different forms, in its general meaning it consists in acting in the way we would

like others to act and applying the rules whose universal existence we would wish for. For I. Kant desires do not matter. For V. Gluchman, in turn, these individual preferences referring to the need of a pursuit for the common good, but firstly for the good of one's own and of relatives are essential in terms of fulfilling the idea of humanism which is the heart of morality. V. Gluchman distinguishes between a few principles which, as a reflection of leading virtues, have a common basis - a fundamental rule of realising positive social consequences in undertaken actions. The formula of V. Gluchman's imperative given by L. E. Misseri which stresses the consequences and self-respect and respect to others partially (in terms of respect to rights) resembles the categorical imperative. I. Kant, however, omits the issue of consequences which are emphasised by V. Gluchman. Both philosophers require observing the rules, either in an absolute (I. Kant) or relative way, depending on the situation (V. Gluchman).

Conclusion

It should be noted that the book devoted to V. Gluchman's concept entitled "Ethics of Social Consequences: Philosophical, Applied and Professional Challenges" includes reflections on the structure and the function of the Slovak ethicist's theory. The work constitutes a contribution in a broadly understood development of ethics which is the subject of interest. This development consists in specification of a number of anthropological and methodological issues in order to increase the applicability of the ethics and its universal nature in the changing reality and requirements it entails.

Dr. Paulina Dubiel-Zielińska

Institute of Humanities

Witold Pilecki University of Applied Sciences in Oświęcim

Department of Care Pedagogy and Pedagogy of Family

Oświęcim, Polsko

paulina.d@op.pl

Kantova sociálna filozofia – otázky i odpovede pre dnešok

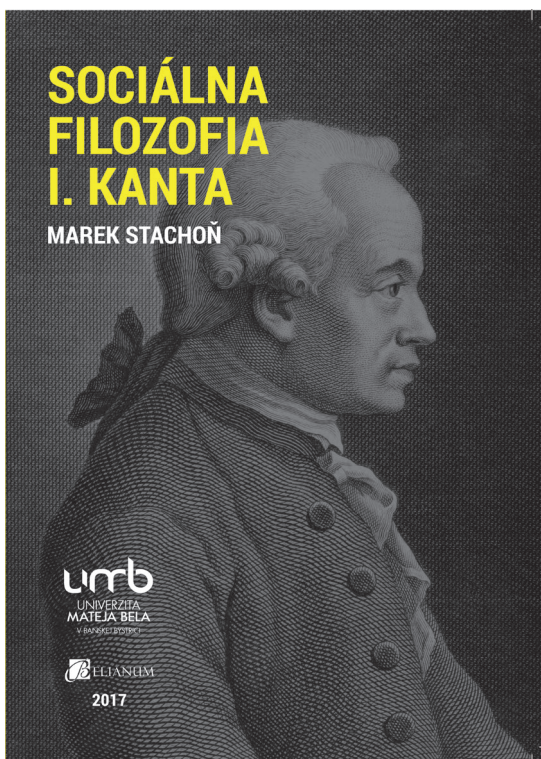
Peter
Kyslan

University of Presov,
Slovakia

Marek Stachoň: *Sociálna filozofia I. Kanta*. Banská Bystrica: Belianium, 2017, 176 s. ISBN 978-80-557-1333-5.

Koncom roku 2017 uzrela svetlo sveta zaujímavá monografia mladého akademika z Banskej Bystrice, Mareka Stachoňa. V slovenskom filozofickom prostredí toto dielo vyplnilo prázdne miesto v problematike sociálnej filozofie Immanuela Kanta. Aj keď možno evidovať vedecké príspevky (L. Belás, F. Novosád, T. Münz, E. Andreanský a samotný autor) analyzujúce sociálnu teóriu Kanta a jej špecifické roviny a oblasti, ucelené monografické dielo do vydania predstavovanej knihy absentovalo.

Takto tematicky orientovaný monografický počín potvrdzuje, po prvé, autorov niekoľkoročný výskumný záujem o sociálne učenie Kanta, po druhé, skutočnosť, že sociálna filozofia a témy s ňou spojené sú zároveň orientáciami súčasného európskeho a svetového výskumu Kanta, a po tretie, fakt, že



problematika „sociálna“ sa aktuálne stáva prítlačlivou témou v diskurze širšom než filozofickom. Je zjavné, že plody praktickej filozofie Kanta, či už v politickej, etickej, alebo sociálnej oblasti sú výsledkami jeho kritickej filozofie, ale tiež citlivého vnímania skutočnosti. Kant napriek svojej povahe a skutočnosti, že vôbec necestoval, prostredníctvom správ z novín a kníh vnímal politické a sociálne dianie na európskom kontinente aj mimo neho. Preto možno tvrdiť, aj podľa autora M. Stachoňa, že koncepcia Kanta „ponúka reflexie a podnety nadčasového charakteru. Je schopná prehodnocovať, zdôvodňovať náš život a konanie spoločnosti ako celku“.¹

Autor v úvode avizuje filozofický záujem o analýzu spoločnosti, spoločenských kategórií a javov – spravodlivosť, sloboda, spoločenský poriadok. Rekonštrukčným spôsobom realizuje dejinno-filozofické a systematické skúmanie sociálneho učenia I. Kanta. Autor tiež polemizuje o možnej Kantovej „štvrtej kritike“ a vymedzuje metodológiu výskumu a spôsob uvažovania v publikácii, pričom píše o axiomatickej štruktúre pojmov Kantovej filozofie, bez ktorej nie je možné pochopiť význam jednotlivých sociálnofilozofických myšlienok.

Na začiatku knihy Stachoň priznáva vážny problém skrytosti sociálneho konceptu Kanta a zároveň pomenúva snahu o odkrytie stavby Kantovej sociálnej filozofie ako celku. V tomto smere je autor motivovaný svojím dlhodobjším výskumom a podporu nachádza tiež v súčasnom európskom a svetovom bádani v avizovanej oblasti.

Práca je zložená zo štyroch samostatných, ale nie izolovaných kapitol. V prvej kapitole *Sociálna filozofia a Kant* autor analyzuje problém definovania jadra sociálnej filozofie prostredníctvom pojmu „sociálno“ a poukazuje na prepojenie tohto jadra s Kantovou filozofiou. Vo vymedzení pojmu „sociálno“ bola autorom naznačená ideovo-koncepčná línia celej práce. Podľa Stachoňa (kantovské) „sociálno“ je sféra ľudských aktivít, v ktorej sa odohráva reflexia a ochota usporiadať spoločnosť lepšie. Následne daný termín nutne diferencuje od pojmu sociálne dianie. „Sociálno“ teda nie je nič metafyzické a špekulatívne.² Okrem spomenutého autor uvádza kontext novovekej filozofie a jej vplyv na Kanta a Kantovo miesto v nej. Aktualizačný moment sa objavuje v spojitosti s vplyvom Kanta na súčasné úvahy sociálnej filozofie. Záver kapitoly inovatívne predstavuje Kantovu slávnu štvrtú otázku „Čo je človek?“ a jej sociálny rozmer. V tomto zmysle autor zdôrazňuje znalosť človeka (antropológiu) v úzkom vzťahu so sociálnou filozofiou. Problém človeka Kant vidí cez prizmu problému spoločnosti a zdôrazňuje, že hľadaním riešení tohto problému spoznáваме

¹ Stachoň, M.: *Sociálna filozofia I. Kanta*. Banská Bystrica: Belianium, 2017, s. 147.

² Porovnaj: *ibid.*, s. 14 – 15.

hlavne seba.

V druhej kapitole *Kant ako sociálny mysliteľ* autor poukazuje na predpoklady a východiská iniciujúce a formujúce jeho sociálnu filozofiu. V tejto časti je čitateľovi ponúknutý systematický prístup a analýza vzťahu Kantovej filozofie dejín a etiky so sociálnym učením. Podstatou problému chápania dejín a problému morálky je podľa autora spoločenský kontext. Autor prezentuje znalosť kantovského systému a redefinuje významy a venuje sa problému liberalizmu, povinnosti, dejín, výchovy (Bildung), etického spoločenstva atď.

Tretia časť monografie nesie názov *Kantova občianska spoločnosť* a predstavuje otázky vzniku spoločnosti a jej organizovania. Stachoň vymedzuje sociálnofilozofické pozadie a charakter Kantovej filozofie práva a politiky. Ďalej analyzuje fenomény, ktoré zakladajú, udržujú, formujú i narušajú občiansku spoločnosť. Okrem iného sa venuje známemu problému nedružnej družnosti, občianskeho stavu a politického spoločenstva. V tejto súvislosti je potrebné oceniť autorovu schopnosť transformovať kantovské pojmy do súčasného sociálnoteoretického jazyka.

Štvrtá kapitola *Cesta k svetoobčianstvu* obsahuje analýzu fenoménu svetoobčianstva, ktorá sa orientuje na riešenie vzťahov na medzinárodnej úrovni, ale aj na miesto jednotlivca na Zemi, jeho práva a povinnosti. Ďalej sa v kapitole riešia možnosti rozvíjania sa štátov, tvorba svetoobčianskych podmienok života a vytváranie globálneho morálneho celku. Zaujímavým argumentom vo vzťahu k hlavnej téme je vysvetlenie záujmu o svetoobčianstvo v zmysle – kozmopolitizmus ako najúčinnnejšia sociálnokritická pozícia.

Zámerom Mareka Stachoňa v jeho monografickej prvotine je dokázať, že Kant nie je len noetik a etik, ale aj sociálny filozof v prísnom zmysle slova, riešiaci najpálčivejšie sociálne otázky, v mnohých prípadoch viažuce sa aj na náš sociálne problematický dnešok. Ďalej, podľa autora, Kant svojou sociálnou filozofiou dáva svojej praktickej filozofii zmysel a rozmer uskutočniteľnosti, dopĺňa ju o konkretizačný aspekt.

V závere knihy autor zaujímavo hodnotí, že „Kantova sociálna filozofia je nadčasová vďaka kvalitám apriórneho zdôvodnenia tejto spoločenskej normativity, odkrývaniu účelu dejín a spoločenských procesov a vďaka ideovému vystuženiu, ktorého základ tvoria idey regulatívneho charakteru. Vyhyba sa tak tendenčnosti a experimentovaniu s deskripčnými faktami, čo pre sociálno-filozofické poznanie môže byť deformujúce.“³ Takto uvažuje a analyzuje samotný autor publikácie. Kto by čakal implementovanie kantovských ideí do konkrétnych súčasných sociálnych javov (ako sa to často robí), ostal by sklamaný. Naopak, treba oceniť, že Stachoň postupuje teoreticko-kriticky a konzistentne,

³ Ibid., s. 147.

podobne ako samotný Kant,⁴ a ostáva v rovine vymedzení sociálnych noriem bez konkrétnych tendenčných a politicky neobjektívnych argumentácií.

Mgr. Peter Kyslan, PhD.

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Prešov, Slovenská republika

peter.kyslan@unipo.sk

⁴ „V úvahách o mieste človeka v spoločnosti je Kant konzistentný.“ (Belás, L. – Belásová, L.: Problematika občianstva v diele I. Kanta. In: *Studia Philosophica Kantiana*, č. 2, 2012, s. 47.)

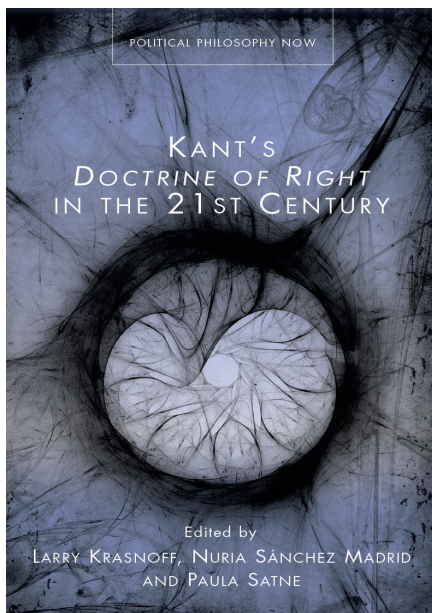
Kant's Doctrine of Right in the Twenty-First Century

Nové knihy

Kant's Doctrine of Right in the Twenty-First Century. Larry Krasnoff, Nuria Sánchez Madrid and Paula Satne (Eds.). Cardiff: University of Wales Press 2018.

V druhej polovici 20. storočia bolo Kantovo učenie o práve v porovnaní s jeho politickou filozofiou prehliadané a v úzadí. Populárne interpretácie H. Arendt a J. Rawlsa čerpali z morálnej a politickej filozofie Kanta a jeho právnu náuku prehliadali. Z pohľadu druhej dekády nášho storočia je východisková situácia odlišná. Iniciatívy B. Sharon Byrd, J. Hruschku a A. Ripsteina dokazovali, že Kantova politická filozofia má ambície komunikovať so súčasnými problémami a bez teórie práva sa nezaobíde. Autori a autorky v predstavovanom zborníku sa rôznymi spôsobmi snažili otestovať časti Kantovho učenia o práve pre jej možné politické uplatnenie. Nie je prekvapujúce, že dosahujú rozdielne a niekedy aj protichodné závery s očakávaním budúcej vecnej diskusie.

Zborník ponúka dvanásť zaujímavých štúdií, ktoré sledujú skoro všetky Kantove práce v tejto oblasti. V niektorých prípadoch (Walla, Oki, Brockie, Satne, Baiasu) eseje vychádzajú z potenciálnych napätí v argumentoch Kanta, zatiaľ čo iné (Boot, Sánchez Madrid, Krasnoff, Bernstein, Pascoe) konfrontujú jeho argumenty so súčasnými politickými otázkami. V každom prípade štúdie hľadajú odpoveď na Kantov politický koncept zakotvený v doktríne práva s ohľadom na



súčasnú realitu.

V prvom texte M. Marey *Originalita Kantovej teórie spoločenskej zmluvy* autorka tvrdí, že charakteristická sila Kantovej koncepcie spoločenskej zmluvy je v jej naliehaní na čisto právne stanovisko. Nosnou myšlienkou originality je Kantov záujem o politický koncept, ktorý bol nezávislý od etických tvrdení. Jeho tvrdenia o spoločenskej zmluve vychádzajú výlučne z právnej koncepcie spoločnosti.

V príspevku *Súkromné vlastníctvo a možnosť súhlasu: Immanuel Kant a teória spoločenskej zmluvy* autorka A. Pinheiro Walla skúma kantovskú teóriu spoločenskej zmluvy z konkrétnejšej perspektívy. Pinheiro Walla tvrdí, že Kant potrebuje spoločné vlastníctvo Zeme najmä s ohľadom na liberálne zákony vlastníctva, ale tiež pre spoločný pocit politickej povinnosti, založenej na koncepcii ľudských práv.

E. Boot v príspevku *Posudzovanie zákonov podľa ich povinností: kantovská perspektíva ľudských práv* tvrdí, že Kantova primárna optika sa zameriava na identifikáciu ľudských práv prijatím perspektívy povinností. Kantova pozornosť sa zameriava na povinnosti a odtiaľ sa uplatňuje na práva. Boot apeluje na kantovské rozlíšenie medzi právom a povinnosťami cností a v tomto zmysle skutočné práva korešpondujú s povinnosťami práva. Z tohto pohľadu môže existovať (ľudské) právo iba vtedy, ak existuje aplikovateľná povinnosť práva.

V štúdií *Pravá úloha kantovskej politiky: vzťah medzi politikou a šťastím* M. Oki analyzuje tvrdenie Kanta, že správnou úlohou politiky je zabezpečiť podmienky pre šťastie, zvažujúc, ako sa to dá urobiť bez toho, aby sa štát uchýlil k despotizmu a uložil určitú predstavu o hojnosti na svojich občanov. Oki navrhuje nasledujúcu kantovskú teóriu: môžeme sa považovať za šťastných, pokiaľ žijeme v politickom systéme, v ktorom by bol každý právny nárok jednotlivcov na to, čo je, spravodlivo vysporiadaný prostredníctvom racionálne konštruovaného systému zákonov.

V príspevku *Kant o chudobe a blahobyte: Sociálne požiadavky a právne ciele v Kantovej doktríne práva* N. Sánchez Madrid kritizuje názory komentátorov, ktorí tvrdia, že Kant by legitimizoval verejné opatrenia na posilnenie sociálneho blahobytu v celosvetovom meradle. Sánchez Madrid upozorňuje, že tento druh aktualizácie Kanta má za následok jasný anachronizmus. Aj keď Kant priznáva štátu právo prinútiť bohatých občanov k ekonomickej podpore ľudí, jeho názor o tomto mimoriadnom opatrení je úplne iný na rozdiel od nášho súčasného chápania chudoby ako sociálnej záťaže a nášho presvedčenia, že všetci ľudia by mali prispievať k jej prekonaniu.

L. Krasnoff v štúdií *O predpokladanom rozlišovaní medzi klasickým a sociálnym liberalizmom: lekcia z právnej náuky* uvádza, že tieto protichodné čítania a perspektívy práva tvrdia, že sloboda a zákon sú v podstate spojené. Ak

tento argument pochopíme, môžeme lepšie oceniť liberálnu silu prostriedkov súčasného blahobytu, najmä programov sociálneho poistenia.

Ďalšou obávanou otázkou Kantovej politickej filozofie je stav odporu voči nespravodlivej politickej sile a obzvlášť civilnej neposlušnosti. V texte *Odpor a reforma v Kantovom učení o práve* W. Brockie konštatuje, že režimy, ktoré porušujú vlastnícke práva a iné slobody jednotlivcov, nepoznajú Kantovu definíciu toho, čo predstavuje občiansku podmienku. V Kantovej teórii práva neexistuje dôkaz o oprávnenosti akéhokoľvek odporcu voči verejnej moci. Autorka ďalej zdôrazňuje, že je ťažké tvrdiť, že Kantova doktrína o právach obsahuje pasáže umožňujúce nezákonné konanie proti despotickým režimom.

Príspevok od A. R. Bernstein sa opiera o opačnú pozíciu a nesie názov *Občianska neposlušnosť: smerom k novej kantovskej koncepcii*. Argumentuje, že napriek svojim slávnym argumentom proti revolúcii sa Kantova politická filozofia môže prispôbiť určitej koncepcii oprávnenosti občianskej neposlušnosti. Kantove argumenty proti revolúcii predpokladajú stabilný právny stav; preto je odpor povolený v prípadoch, keď táto podmienka nie je zabezpečená.

Posledné eseje v publikácii sa snažia aplikovať Kantove právne argumenty v učení o práve na medzinárodné a potom na medziliudské vzťahy. V časti *Kantovské pohľady na morálnu podstatu štátu* si M. E. Vaha všíma, že Kantova myšlienka je často braná nielen ako filozofický základ „idealizmu“ v medzinárodných vzťahoch, ale aj ako hlavný zdroj praktických usmernení v tom, ako sa má rozvíjať medzinárodný poriadok. Vaha kriticky skúma uznávaný kantovský odkaz „týchto liberálne vylúčených vízií svetovej politiky“ a argumentuje, že ich závery nielenže odporujú Kantovej idei federácie štátov, ale tiež zásadne podkopávajú etické základy väčšiny existujúcich štátov.

Kantova garancia večného mieru: reinterpretácia a obhajoba predstavuje názov príspevku a uvažovanie S. Baiaua. Autor skúma Kantov tajomný pojem garancia večného mieru, ktorú Kant považuje za najvyššie politické dobro. Podľa Baiaua hlavným problémom s interpretáciou garancie je, ako tento jav vysvetliť epistemicky vzhľadom na to, že Kant hovorí, že nemôžeme mať teoretické poznanie, ale iba praktické.

Záujem o tému medziliudských vzťahov deklaruje časť od P. Satne *Odpustenie a trest v Kantovom morálnom systéme*. Autorka sa snaží objasniť Kantove názory na odpustenie s cieľom rozpustiť zjavné napätie medzi Kantovým označením povinnosti odpúšťať a teóriou o treste a milosrdenstve, obhajovanou v učení o práve. Satne tiež tvrdí, že právo poskytnúť láskavosť, ktorú Kant pripisuje panovníkovi, je veľmi obmedzená a nikdy nevyžaduje porušenie všeobecného práva.

V poslednej štúdii *Všeobecný majetok: Kant a rovnosť v manželstva* J. Pascoe

ponúka historické vysvetlenie toho, prečo je Kantov názor na manželstvo ako základný prvok práva úrodným priestorom pre súčasných teoretikov, ktorí hľadajú filozofické vylúčenie manželstva a nástroje na reformovanie manželstva ako spravodlivejšej inštitúcie. Pascoe číta argumenty Kanta na pozadí diskusií o reforme a rozširovaní manželstva, ktoré boli podporené zavedením pruského zákonníka v deväťdesiatych rokoch minulého storočia.

Veľká škála tém, o ktorých sa diskutuje v tejto knihe, je svedectvom o aktuálnosti témy Kantovej právnej náuky, zároveň potvrdzuje internacionálnu potrebu a záujem o túto oblasť dedičstva nemeckého filozofa.

Peter Kyslan

Doz. Mag. Dr. Georg Cavallar – Universität Wien

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

Dr hab. Tomasz Kupś, prof. UMK – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Mgr. Peter Kyslan, PhD. – Prešovská univerzita v Prešove

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

Dr. Margit Ruffing – Johannes Gutenberg-Universität Mainz

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

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

Redakcia časopisu prijíma rukopisy v slovenčine, češtine, angličtine a nemčine, a to v elektronickej podobe (kantiana@unipo.sk). Rozsah príspevkov je maximálne 25 strán, recenzia 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 – F. 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, F.: 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 titulu) a kľúčové slová.

Založil Ľubomír Belás so skupinou spolupracovníkov

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



PREŠOV 2018
ISSN 1338-7758