

Založil Ľubomír Belás so skupinou spolupracovníkov

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



PREŠOV 2018
ISSN 1338-7758

2/2018

STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA



STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA

filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

2/2018
ročník 7

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

Šéfredaktor: Ľubomír Belás

Zástupca šéfredaktora: Sandra Zákutná

Grafický dizajn: Ivan Karabinoš

Sadzba: Peter Kyslan

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 decembri 2018.

Informácie
autorom

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

Pri príprave príspevkov prosíme dodržiavať tieto zásady:

1. V hlavnom texte používať písmo Times New Roman (veľkosť 12 bodov), riadkovanie 1,5.
2. V poznámkach pod čiarou používať písmo Times New Roman (veľkosť 10 bodov), riadkovanie 1.
3. Názvy publikácií uvádzané v hlavnom texte zvýrazňovať kurzívou.
4. Nepoužívať podčiarkovanie a riedenie písma.
5. Rozlišovať dlhú čiarku (pomlčku), napr. E. Višňovský – 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 jazyku príspevku a anglickom jazyku (vrátane preloženého titulu) a kľúčové slová.

Štúdie

Georg Lohmann – Kantove republikánske ideály a ľudské práva (DE)	3
Tomasz Kupś – Náboženské zásady politického spoločenstva (Kant a jeho nasledovníci) (DE)	21
Lukáš Švihura – K tradícii kantovského filozofovania v Prešove: Etika Andreja Vandraka (SK)	36
Vladimir Belov – Sergei Nizhnikov – Metafyzika, vedenie a viera v ruskom novokantovstve (EN)	64

Filozofické rozhlady

Alexandra Hudáčová – Sandra Zákutná – Výskum filozofie dejín v období osvietenstva na Prešovskej univerzite v Prešove (SK)	72
--	----

Recenzie

Kyslan, P., 2018. Fenomén kultúry vo filozofii Immanuela Kanta (M. Stachoň) (SK)	76
Recenzenti	82

Contents

STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA

2/2018, ročník 7

Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

Studies

- Georg Lohmann – Kant's Republican Ideals and Human Rights (DE) 3
- Tomasz Kupś – The Religious Foundations of a Political Commonwealth (Kant and his Followers) (DE) 21
- Lukáš Švihura – On the Tradition of Kantian Philosophy in Prešov: Andrey Vandrák's Ethics (SK) 36
- Vladimir Belov – Sergei Nizhnikov – Metaphysics, Knowledge, and Faith in Russian Neo-Kantianism (EN) 64

Philosophical Views

- Alexandra Hudáčová – Sandra Zácutná – Research in the Field of Philosophy of History in the Enlightenment at the University of Prešov in Prešov (SK) 72

Reviews

- Kyslan, P., 2018. Fenomén kultúry vo filozofii Immanuela Kanta (M. Stachoň) (SK) 76

- Reviewers 82

Georg
Lohmann

Otto von Guericke
Universität Magdeburg

Kants Republikideale und die Menschenrechte¹

Kant benutzt ideale Konzeptionen von „Republik“ im Laufe seiner praktischen Philosophie (im weiten Sinne) in Kontexten seiner Moral-, Rechts-, Religions- und politischen Philosophie. Das ist im Einzelnen außerordentlich kompliziert und komplex und kann hier nur ausschnittsweise und bezogen auf einen Problemkomplex betrachtet und behandelt werden. Ich interessiere mich für die Anregungen, die man aus Kants Verwendung von Republikidealen für ein besseres Verständnis der gegenwärtigen Menschenrechte gewinnen kann. Ich nähere mich den Felder des Rechts und der Politik dabei durch eine kurze Betrachtung der Rolle von Republikidealen in Bereichen der Moral- und der Religionsphilosophie.

1. „Reich der Zwecke“ und „ethisch gemeines Wesen“²

Ein zentrales Problem der gegenwärtigen, internationalen Menschenrechtskonzeption sind die Spannungen zwischen dem moralisch begründbaren, „unbedingten“ universellen und egalitären Ansprüchen der Menschenrechte und ihrer notwendigen politisch-rechtlichen verfassungsmäßigen Konstitution, idealerweise durch demokratische Setzungen, faktisch durch internationale Verträge.

Kants rein moralische Idealisierungen, insbesondere seine Ausführungen in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*³ zum „Reich der Zwecke“ (GMS, S. 443ff.) und seine Spekulationen in der *Religionsschrift*⁴ (RGV, S. 93ff.) über ein „ethisch gemeine(s) Wesen“ geben Anlass, gewissermaßen Ernst zu machen mit dem moralischen Begründungsanspruch der Menschenrechte. Zwar sind, wie betont, die Menschenrechte nicht nur und ausschließlich moralisch, aber ihre

¹ Erste Fassungen habe ich an den Universitäten Bonn und Posen gehalten. Ich danke den Teilnehmern für Anregungen und Kritik.

² Ich übernehme hier einen Ausschnitt aus Lohmann, G.: Kant als Anreger. Menschenrechte und Menschenwürde nach Kant. In: Mosayebi, R. (Hg.): *Kant und Menschenrechte*. Berlin/Boston: de Gruyter, 2018, S. 153-173.

³ Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Akademie Ausgabe IV*. Berlin: de Gruyter, 1968, S. 385-464; abgekürzt: GMS.

⁴ Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: *Akademie Ausgabe VI*. Berlin: de Gruyter, 1968, S. 1-202, abgekürzt: RGV.

„unbedingt“ erhobenen moralischen Ansprüche auf Egalität und Universalität stehen in Kontrast und Spannung zu ihrer rechtlichen Fassung und politischen Setzung. Als legale „subjektive Rechte“ sind sie jeweils Rechte einer besonderen Rechtsgemeinschaft und bedürfen einer je besonderen, auch historisch kontingenten politischen Rechtssetzung. Kants moralische Idealisierungen sind nun deshalb von besonderem Interesse, weil sie bestimmte Aspekte dieser Spannungen zwischen dem Moralischen und dem Rechtlich-Politischen der Menschenrechte verdeutlichen können.

Zunächst einmal sind beide Ideale von Interesse, weil sie die Ausgangsfrage einer rein individualistischen Moral: Was soll ich tun?, bei der es um das Tun oder Unterlassen eines einzelnen Menschen geht, überschreiten oder erweitern durch die Frage: Was soll ich *in Gemeinschaft mit (allen) anderen* tun oder unterlassen? Dieser Gemeinschaftsbezug ist auch konstitutiv für Menschenrechte, da niemand ein Recht haben kann, ohne ein anerkanntes Mitglied in einer entsprechenden Rechtsgemeinschaft zu sein. Gemeinschaften bestehen aber nicht aus einer Ansammlung unterschiedslos gleichartiger Menschen, sondern aus für einander verschiedenen Menschen, die sich erst zu einer Gemeinschaft vereinigen müssen. Wie also sähen solche gemeinschaftlichen Vereinigungen von Verschiedenen aus, wenn es *nur* um die moralischen Aspekte einer Gemeinschaft geht?

Kant behandelt dieses Problem, insofern beide Ideale eine orientierende Funktion bekommen und in einem gewissen Sinne sogar mit einer „Pflicht von ihrer eigenen Art“⁵ zur Bildung einer moralischen (idealen) Gemeinschaft verbunden werden. Dabei bezieht er die Verpflichtungen aus der praktischen Vernunft nicht mehr nur exemplarisch auf die moralische Perfektion des einzelnen Individuums⁶, sondern auf die *gemeinschaftlichen* Formen einer Befolgung der individualistischen Moral durch alle, aber voneinander verschiedener Menschen. Zu beachten ist, dass sich Gehalt und normative Funktion beider Ideale unterscheiden.

1.1 Ein „Reich der Zwecke“ ist „die systematische Verbindung *verschiedener* vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze“ (GMS, S. 433, kursive Hervorhebung von G.L.). Kant abstrahiert hier aber von einer Konkretion dieser Gemeinschaft, und beschränkt seine Explikation dieses „*mundus intelligibilis*“ (GMS, S. 438) auf die abstrakte „Form des Willens“ (GMS, S. 436) *und* auf die Rolle, die

⁵ RGV, S. 97. Um welche Art von Pflicht es sich hier handeln soll, dass ist die leitende Frage in dem anregenden Aufsatz von Habermas, J.: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005, S. 216-257, hier bes. 226ff.

⁶ Siehe auch Horn, Ch.: *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2014, S. 60f.

dem Einzelnen bei einen „*möglichen* Reich der Zwecke“ (GMS, S. 435, kursiv G.L.) zukommt.⁷ Er muss als „gesetzgebendes Glied“ agieren, und „darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesem Gesetze selbst unterworfen“⁸ sein. Zur formalen Struktur dieser idealen und nur als Möglichkeit explizierten Gemeinschaft sagt Kant nur, „dass alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke [...] zusammenstimmen sollen“ (GMS, S. 436).

Für unsere Fragestellung aber wird schon so viel deutlich: *eigentlich* ist das Ideal des Reichs der Zwecke der politischen, republikanischen Struktur einer allgemeinen Gesetzgebung im Sinne Rousseaus nachgebildet.⁹ Die Einzelnen sind deshalb von vornherein als (Mit-)Glieder mit passiven und aktiven Rollen in einer Gemeinschaft bestimmt. Aber die republikanische „Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen“ wird nicht expliziert, sondern Kant erläutert dieses „Ganze aller Zwecke“ nach eine „Analogie mit einem Reich der Natur“ (GMS, S. 438)¹⁰. Das kann er auch machen, weil er nicht expliziert, wie denn aus der Perspektive des jeweils Einzelnen, der „aus diesem Gesichtspunkt sich selbst und seine Handlungen [...] beurtheil(t)...“ (GMS, S. 433), eine gemeinschaftliche Vereinigung entstehen kann. Kants verlegene Ankündigung, dass dieser Blick aus einer individuellen, moralischen Selbstbestimmung zu einem „*anhängenden* sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reiches der Zwecke“ *führe* (GMS, S. 433, kursiv G.L.), erläutert er mit einem begrifflichen Trick und einem Rückgriff auf die Metaphysik des „Entspringens“: Ausgangspunkt sind nicht die Selbstbestim-

⁷ Diese Einschränkung auf die individuelle Perspektive betonen auch Habermas, J.: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005, S. 233, und Horn, Ch.: *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2014, S. 56f.

⁸ GMS, S. 433. Die Tauglichkeit zu dieser Doppelrolle bestimmt Kant dann, und verwendet hier zum ersten Mal diesen Begriff in der *Grundlegung* (!), als „Würde“ (S. 434). Die genauere Bedeutung dieses Würdebegriffs wird in 3.2 behandelt.

⁹ So ist es auch von vielen Interpreten aufgefasst worden, z.B. Korsgaard, Ch.: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge/New York: UP Cambridge, 1996. Habermas hingegen sieht zwar Anklänge an ein „gewissermaßen republikanisch geordnetes [...] Zusammenleben“, betont aber, dass Kant sich im Rahmen seiner Moralphilosophie auf die Perspektive des individuellen Handelns beschränkt. Wie Kants Vorstellung eines „höchsten Gutes“, „das ebenfalls die Zusammenstimmung von Moral und Glückseligkeit“ als einen Zustand in der Welt entwirft, sei dieses Ideal nur „der erhoffte kollektive Effekt aller einzelnen, unter moralischen Gesetzen je individuell verfolgten Zwecke“, Habermas, J.: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005, S. 225. Kritisch zu einer unmittelbaren republikanischen Deutung des Reiches der Zwecke auch Horn, Ch.: *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2014, S. 56f.

¹⁰ Dazu Horn, Ch.: *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2014, S. 56.

mungen jeweils verschiedener, *einzelner* Individuen, sondern die „vernünftige(r) Wesen“ (Plural!), die „*alle* unter dem Gesetz“ der Zweckformel des Kategorischen Imperativs „stehen“. „*Hiedurch* aber *entspringt* eine systematische Vereinigung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze“ (GMS, S. 433, kursiv G.L.). Die Allheit vernünftiger Wesen wird also schon begrifflich vorausgesetzt, und die Metaphysik des „Entspringens“¹¹ lässt eben unerläutert, wie denn eine Mehrheit (Allheit) vernünftiger Wesen sich zu einer systematischen Abstimmung ihrer Zwecke und erst recht, zu einer Gemeinschaft in der zeitlichen Wirklichkeit vereinigen kann. Durch diesen „Trick“ wird schlicht vorausgesetzt, dass die „vernünftigen Wesen“ schon vereinigt sind, und deshalb kann Kant sich auf eine Erläuterung der formalen Struktur dieses Reichs der Zwecke beschränken.

1.2 Das in der *Religionsschrift* entworfenem Ideal eines „ethisch gemeinen Wesens“ geht genau in diesem Punkte über das Ideal eines „Reiches der Zwecke“ hinaus. Die moralischen Gefährdungen und Anfechtungen, die dem einzelnen Menschen schon durch die verderbenden Effekte seines Umgangs mit anderen Menschen drohen¹², sind „nicht anders“ abzuwehren, „als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behufe derselben“ (RGV, S. 94). Eine solche „Verbindung der Menschen unter bloßen (öffentlichen) Tugendgesetzen“ (RGV, S. 94) nennt Kant auch eine „ethisch-bürgerliche [...] Gesellschaft“ und erläutert sie von vornherein und durchgängig in Analogie, aber auch Kontrast zu einem „rechtlich-bürgerliche(n) (politischen) Zustand [...] (der) Verhältnisse der Menschen untereinander, sofern sie gemeinschaftlich unter öffentlichen Rechtsgesetzen (die insgesamt Zwangsgesetze sind) stehen“. In dem ethisch-bürgerlichen Zustand sind sie hingegen „unter zwangsfreien, d.i. bloßen *Tugendgesetzen* vereinigt“ (RGV, S. 95).

Die Kontraste und Beziehungen nun, die Kant zwischen dem ethisch-bürgerlichen und dem rechtlich-bürgerlichen Zustand anführt, sind es, die zu einem besseren Verständnis der Menschenrechte anregen können. Ungeachtet ihrer moralischen Dimension sind die Menschenrechte als solche Bestandteile einer rechtlich-politischen Verfassung und unterliegen deren Charakteristika. Das „Vereinigungsprinzip“ eines politischen Gemeinwesens sind öffentliche Zwangs-

¹¹ Kant unterscheidet mit der Tradition (siehe Holzhey, H. – Schoeller Reisch, D.: Ursprung. In: J. Ritter u.a. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe, 2001, Bd. 11, Sp.417-424) ein Entspringen (einen Ursprung) *der Vernunft nach* und *der Zeit nach*. Da er hier von der wirklichen, zeitlichen Gemeinschaftsbildung abstrahiert, bezieht sich „entspringen“ wohl nur auf die Vernunftursachen, die hier für eine Systematik der Zwecke vorauszusetzen sind.

¹² Kant versteht das als „Anfechtung des bösen Prinzips“ gegen das „jeder moralisch wohlgesinnte Mensch“, „so viel er vermag“, kämpfen muss, Kant, RGV, S. 93.

gesetze, im ethischen Gemeinwesen sind es hingegen öffentliche¹³, zwangsfreie Tugendgesetze. Diese Vereinigungsprinzipien beziehen sich aber auf die jeweiligen Zustände der Vereinigungen, nicht schon auf die Modi, wie denn diese Vereinigungen zustande gebracht werden können. Kant unterscheidet hier, in der Tradition des Naturrechts, explizit Hobbes, einen jeweiligen Naturzustand, der zu verlassen ist, von einem gesellschaftlichen Zustand, der zu errichten ist.¹⁴ Im Falle des politischen rechtlichen Staates optiert Kant klarerweise für eine republikanische Variante: „Die sich zu einem Ganzen vereinigende Menge (würde) selbst der Gesetzgeber (der Verfassungsgesetze) sein müssen, weil die Gesetzgebung von dem Prinzip ausgeht: die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit jeder andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“ (RGV, S. 98).

Dieses „Prinzip alles äußeren Rechts“ gilt auch für die Menschenrechte, die in revolutionären Verfassungen (nationale Konzeptionen der Menschenrechte am Ende des 18. Jahrhunderts) oder durch internationale Verträge (Internationalen Konzeption im Rahmen der Vereinten Nationen) deklarierte, „subjektive Rechte“ sind. Ihre Rechtsetzung erfordert daher, so kann man diese Anregung Kants verstehen, eine demokratische, republikanische Prozedur, in der die Rechtsträger zugleich Mitautoren einer allgemeinen Gesetzgebung sind oder sein können.¹⁵

Dieses republikanische Prinzip scheint Kant für die Bildung eines ethisch gemeinen Wesens aufzugeben. Da hier nicht die „Legalität der Handlungen“, sondern die „(innere) Moralität“ (RGV, S. 99) relevant ist, glaubt Kant, dass „das Volk als ein solches nicht selbst für gesetzgebend angesehen werden“ (RGV, S. 98) kann. Da die innere Moralität „nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann“, glaubt Kant, dass hier nur ein göttlicher „Herzenskundiger“ als „moralische(r) Weltherrscher“ verfassungsgebend sein kann.¹⁶ Freilich kann dieser philosophische „Gott“ nicht machen was er will: seine Verfassungsgebung

¹³ Kant scheint hier nur seinen vernunftbezogenen Begriff von „Öffentlichkeit“ zu unterstellen, in einer politischen Bedeutung ist der Begriff hier nicht gemeint; siehe hierzu Hutter, A.: Zum Begriff der Öffentlichkeit bei Kant. In: Städtler, M. (Hrsg.): *Kants „Ethisches Gemeinwesen“. Die Religionschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie*. Berlin: Akademie, 2005, S. 135-146.

¹⁴ Siehe insbesondere die Fußnote zu Hobbes, RGV, S. 97.

¹⁵ Die republikanisch doppelte Rolle des Bürgers kennzeichnet durchgehend den Ansatz von Habermas Rechtstheorie, siehe Habermas, J.: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992, S. 153f. u.ö. In der internationalen Konzeption der Menschenrechte ist diese normative Forderung nicht erfüllt; sie hat deshalb ein demokratisches Defizit: Einer der Gründe, warum eine transnationale Konzeption normativ zu fordern ist, die mit einer globalen, transnationalen Demokratie verbunden werden müsste. Siehe statt vieler anderer Lohmann, G.: Menschenrechte und transnationale Demokratisierungen. Überforderungen oder Erweiterungen der Demokratie? In: Reder, M. – Cojocar, M.-D. (Hrsg.): *Zukunft der Demokratie*. Stuttgart: Kohlhammer, 2014, S. 64-77.

¹⁶ RGV, S. 99. Man kann deshalb fragen, welche Bedeutung dann noch „Öffentlichkeit“ haben kann; sie scheint sich „Offenbarung“ anzugleichen.

muss den republikanischen Anforderungen genügen, denn die „ethischen Gesetze“ sind nur „wahre Pflichten“ oder „freie Tugend“, wenn sie den Bedingungen der moralischen Gesetzgebung entsprechen.

Dass Kant zur Bildung eines ethischen Gemeinwesens glaubt auf Gott angewiesen zu sein, kann man freilich auch kritisch gegen Kants Überlegungen wenden. Deutlich wird das, wenn Kant, der diese ideale und universale ethische Gemeinschaft eine „unsichtbare Kirche“ (RGV, S. 101) nennt, zu der Bildung einer „sichtbaren“ Kirche, die „die wirkliche Vereinigung“ ist, übergeht. Diese ist dann eine „bloße Repräsentantin eines Staates Gottes“ und „hat eigentlich keine ihren Grundsätzen nach der politischen ähnliche Verfassung“ (RGV, S. 102). Aus der für das moralische Ideal angestrebten republikanischen Verfasstheit wird nun eine „Hausgenossenschaft (Familie) unter (sic!) einem gemeinschaftlichen, obzwar unsichtbaren, moralischen Vater“ (RGV, S. 102). Die religiöse Deutung und Verwirklichung des moralischen Ideals gibt den republikanischen Ansatz der idealen Konstruktion auf und schwenkt um auf eine traditionelle Ordnungsvorstellung. Zwar entwickelt Kant dann auch eine bedenkenswerte Kritik konkreter, „von irgend einem historischen (Offenbarungs-) Glauben“ ausgehender Kirchen (RGV, S. 102ff.), doch bleibt in meinen Augen der entscheidende Schritt in seiner Argumentation uneinsichtig: Warum sollen nicht die Menschen selbst ein ethisches Gemeinwesen schaffen können, wenn die Moral, um verpflichtend zu sein, gerade auch nach Kants Meinung keine göttliche Gesetzgebung nötig hat? Eine Antwort auf diese Frage müsste freilich auch Kants Begriff der Moralität und ihren absoluten Anspruch in Frage stellen und geht daher über das hier gestellte Thema weit hinaus.¹⁷

Ich möchte daher, gegen Kants Selbstkorrektur, eine republikanische Konstitutionsweise auch einer wirklichen moralischen Gemeinschaft vertreten, dabei aber, mit Kant, den universellen Anspruch dieser Gemeinschaft beibehalten: „Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens (ist) immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen, und darin unterscheidet es sich von dem eines politischen“¹⁸. Es ist nun dieser Kontrast zwischen dem notwendigen Partikularismus der rechtlich-politischen Verfassungsgebung und dem unaufgebbaren Uni-

17 Ich würde, wie Ernst Tugendhat, eine nicht-absolute Moralkonzeption vertreten wollen, die freilich auf einen objektiven Begründungsanspruch nicht verzichtet; siehe Tugendhat, E.: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993, meine Position habe ich skizziert in Lohmann, G.: „Ethik der radikalen Endlichkeit“. In: *Information Philosophie*, 2014, Heft 1, S. 5-11.

18 RGV, S. 96. Matthias Lutz-Bachmann deutet das „ethisch gemeine Wesen“ daher als Forderung der moralischen Vernunft nach einer „Weltrepublik“, und sieht darin Kants religionsphilosophische Ergänzung zu seiner Argumentation in der *Friedensschrift*. Lutz-Bachmann, M.: „Das ‚ethisch gemeine Wesen‘ und die Idee der Weltrepublik“. In: Städtler, M. (Hrsg.): *Kants „Ethisches Gemeinwesen“*. Die Religionschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie. Berlin: Akademie, 2005, S. 207-220.

versalismus einer Gemeinschaftsbildung unter rein moralischen Aspekten, der für ein kritisches Verständnis der Menschenrechte anregend ist. Die rechtliche Form und die notwendig partikuläre politische Setzung der Menschenrechte (ob durch demokratische Gesetzgebung oder Vertrag), stehen in Spannungen zum qualitativen Universalismus ihrer moralischen Ansprüche: universell, egalitär, individuell und kategorisch zu sein. Diese Spannungen können durch Veränderungen der rechtlichen Formen, durch die Differenzierungen zwischen Staats-, Regional- und Weltbürger, zwischen „Grundrechten“ und „Menschenrechten“, und durch politische Erweiterungen nationaler Rechtssetzungen durch regionale und transnationale Demokratisierungen gemildert werden, vollständig aufgehoben aber können sie durch Veränderungen in Recht und Politik nicht. Deshalb bleiben sie, auch das ein Motiv von Kant, auf Unterstützungen und Herausforderungen aus der moralischen „Welt“ angewiesen.¹⁹

Und auch hier ist Kant für warnende Anregungen gut: Sollte ein politisches Gemeinwesen hingegen eine passende moralische Einstellung oder Gesinnung seiner Bürger mit rechtlichen Zwangsmitteln erreichen wollen, so würde es nicht nur die Moral verfehlen, sondern auch sich selbst gefährden, weil es zu einer Tugenddikatur führen könnte.²⁰ Kant ist überdem der Meinung, dass nicht erst eine entsprechende moralische Praxis da sein muss, damit dann die Politik diese in Recht umsetzen kann.²¹ Vielmehr glaubt er, dass nur wenn ein „politisch [...] gemeine(s) Wesen“ „zu Grunde liegt“, ein ethisch gemeines Wesen „zu Stande gebracht werden könnte“ (RGV, S. 94). Bezieht man diese Überlegungen auf die Menschenrechte, so heißt dass, das eine fördernde moralischen Unterstützung einer Verwirklichung der Menschenrechte ihrerseits von einer Verrechtlichung der Menschenrechte in einem gewissen Sinne abhängt, und es daher politisch

¹⁹ Auch Habermas sieht hierin die bleibende Bedeutung von Kants Idee eines „ethisch gemeinen Wesens“: „Die orientierenden Bilder von nicht-verfehlten Lebensformen, die der Moral auf halbem Wege entgegenkämen, schweben uns auch ohne die Gewissheit göttlichen Beistandes als ein zugleich erschließender und begrenzender Horizont des Handels vor“, Habermas, J.: Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005, S. 235.

²⁰ RGV, S. 96: „Weh aber dem Gesetzgeber, der einen auf ethische Zwecke gerichteten Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegenteil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen“.

²¹ Eine solche Auffassung, die einige Kollegen in Bezug auf die Menschenrechte vertreten, nenne ich „moralischen Fundamentalismus“, siehe Lohmann, G.: ‘Nicht zu viel - nicht zu wenig’. Begründungsaufgaben im Rahmen der internationalen Menschenrechtskonzeption. In: Wasmaier-Sailer, M. – Hoesch, M. (Hrsg.): *Universelle Geltung – kontroverse Rechtfertigung. Die Begründung der Menschenrechte im Spannungsfeld von positivem Recht, Vernunftrecht und Naturrecht*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, S. 181-205.

durchaus klug ist, zunächst eine, wenn auch oft nur formelle Verrechtlichung von Menschenrechten in den unterschiedlichen Rechtssystemen zu versuchen. Beide Überlegungen machen zudem deutlich, dass die Menschenrechte weder vollständig mit Moral gleichzusetzen sind, noch dass sie beanspruchen können, eine umfassende Konzeption des Guten darzustellen oder zu verwirklichen. Vielmehr zeigen die letzten Ausführungen, dass gerade die Differenzen, die Kant zwischen Moral, Recht und Politik (und Religion) beachtet, ihn zu einem fruchtbaren Anreger eines besseren Verständnisses der Menschenrechte machen.

2. Republikideale in Recht und Politik: „Begriff des Rechts“ und „*respublica noumenon*“

2.1 Kant definiert Recht (law) unter Verwendung von Rousseaus republikanischer Konzeption einer allgemeinen Gesetzgebung. „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (MdS, 230). Was aber soll es heißen, dass die Kompatibilität wechselseitiger Willkür *„nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“*? Man könnte sich ja vorstellen, dass die wechselseitige Willkürvereinigung ohne Bezug auf ein „allgemeines Gesetz der Freiheit“ geschehen kann. Und offen ist auch (siehe oben), wie denn eine Vereinigung zu Stande kommen kann. Kant hat zwei Rechtsarten, die auf diese Probleme antworten: Privatrecht und öffentliches Recht. Kant geht aus von einem Naturzustand, in dem die negativ freien Bürger sich durch wechselseitige Verträge zu binden (= zu vereinigen) versuchen. Die Art von Recht, die sie so konstituieren können, nennt Kant „Privatrecht“. In ihm sind alle Rechtsbeziehungen provisorisch, weil ihnen eine Bindung „nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit“ fehlt. Erst diese verspricht dauerhafte Rechtsbeziehungen. Unter ihr, das ist Kants leitende These, ist eine öffentliche allgemeine, republikanische Gesetzgebung (in Anlehnung an Rousseau) zu verstehen. Privatrecht muss sich daher, um Recht im vollen Sinne sein zu können, in öffentliches Recht verwandeln. Den Übergang aus dem Naturzustand in einen öffentlich-rechtlichen Zustand erläutert Kant an der Instabilität rein privatrechtlicher Eigentumsverhältnisse, in der subjektive Rechte (rights) nur provisorisch gelten. Um sie zu stabilisieren, muss aus reinen Vernunftgründen schon, so Kant, der Naturzustand verlassen werden, und ein öffentlicher Rechtszustand geschaffen werden. In ihm wird aus der bloß formalen und unterstellten Übereinstimmung der Willkürfreiheiten eine republikanische Rechtssetzung, die, das macht die Sache kompliziert, ebenfalls nach einem idealen Konzept einer Republik sich orientieren soll. Schon der formale Rechtsbegriff ist daher intern auf eine ideale

republikanische Konzeption bezogen. Nach Kant ist schon dem formalen Rechtsbegriff eine interne normative Prozedur der möglichen Vereinigung der willkürlichen Rechtssubjekte in einer allgemeinen Gesetzgebung (= nach einem „allgemeinen Gesetz der Freiheit“) eingeschrieben. „Recht“ und rechtliche Freiheit im vollen Sinne beinhalten nach Kant daher eine idealisiert verstandene öffentliche, allgemeine Gesetzgebung.

2.2 Wo, in dieser aufgestuften Idealisierung sind nun „Menschenrechte“ zu verordnen? Zunächst einmal fällt auf, dass sie ja gar nicht erwähnt werden. Das eine „Recht der Menschheit“, von dem Kant spricht, das haben Christoph Horn²² und Heiner Klemme²³ m. E. überzeugend gezeigt, entspricht ja nicht unserem heutigen Verständnis der Menschenrechte. Und in Kants republikanischen Idealisierungen sind sie auch gar nicht nötig, weil sie gewissermaßen ersetzt werden oder ersetzt werden können durch ein hypothetisches Gedankenexperiment. Zwar versteht Kant die Gerechtigkeit einer Gesetzgebung und dann die der Gesetze prozeduralistisch²⁴, aber dieses Prozedere wird nicht zeitlich und konkret situativ, sondern rein logisch verstanden, so dass seiner Meinung nach eine moralische Betrachtung (eine Moralisierung?) der allgemeinen Gesetzgebung ausreicht, und dann so gar faktisch nicht- demokratische (im heutigen Sinne) Staats- und Herrschaftsformen dann republikanisch genannt werden können, wenn auch nur die jeweils herrschende Instanz glauben und überzeugt sein kann, gemäß des allgemeinen Willens zu handeln. Im Schatten dieser Idealisierungen und Moralisierungen verbergen sich die Menschenrechte, und sie werden sichtbar, wenn wir diese nicht nur mit den konkreten Verwirklichungen des Republikideals konfrontieren, sondern auch, wenn wir auf interne Unstimmigkeiten und problematische Unterstellungen des politischen und zugleich rechtlichen Republikideals achten.

Nun hat Kant bekanntermaßen sein politisches Republikideal viel differenzierter, als hier bislang dargestellt, behandelt. Aber sowohl die „drei Prinzipien des status civilis“²⁵, Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit, wie auch die „Idee des Staates“, die nach Vernunftprinzipien betrachtet durch Gewaltenteilung (Legislative, Exekutive, Judikative) und Repräsentation als Momente der Rechts-

²² Horn, Ch.: *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Frankfurt /M.: Suhrkamp, 2014.

²³ Klemme, H.: Immanuel Kant. Klassische Positionen. In: Pollmann, A. – Lohmann, G. (Hrsg.): *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2012, S. 44–51.

²⁴ Vgl. Kersting, W.: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993, S. 401f.

²⁵ Ibid., S. 364ff.

verwirklichung gekennzeichnet sein müssen²⁶, sind idealisierende Vernunftkonstruktionen, zu deren Bestimmung Menschenrechte (im heutigen Sinne) nicht notwendig sind. Dementsprechend kommen in dem Urteil, ob eine Regierungsform despotisch oder republikanisch ist, eine Beachtung der Menschenrechte gar nicht vor.²⁷ Kants Republikideal fungiert als ein „herrschaftseingrenzende(s) Regelsystem()“²⁸, „als ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt“²⁹, dessen Verwirklichung einen „Prozess der Republikanisierung staatlicher Herrschaft“ anregen und leiten könnte, wenn – ja wenn was? Reicht Kants, sicherlich durch die Zeitumstände mitbestimmte Hoffnung aus: wenn der jeweilige Machthaber (Monarch) sich an eine fingierte allgemeines Gesetzgebung aus moralischen Motiven selbst bindet? Wohl kaum, wie es Kant ja auch selbst bewusst war, sodass er nach letztlich geschichtsphilosophischen Anzeichen für diese Hoffnung suchte und sie, insbesondere in der französischen Revolution, fand.

Aber was nimmt Kant vom „historischen Zeichen“ der französischen Revolution auf? Zunächst die moralische Wirkung auf das Publikum³⁰, nicht aber, um das abzukürzen, die Erklärungen der Menschenrechte vom 26. August 1789. Stattdessen orientiert sich Kant an der Verfassung von 3. September 1791, die keine Menschenrechtserklärung enthält und die weitaus besser zu seinem „moralischen Konstitutionalismus“ passt.³¹ Was aber wäre, wenn Kant schon in sein ideales Modell einer Republik die Menschenrechte hätte einbauen wollen und als geschichtliche Verwirklichung die Verfassung von 1789 genommen hätte?

Mein Schlussthese wird nun sein, dass Kants ideales Republikmodell gewissermaßen Leerstellen oder Unterstellungen enthält, in denen die Menschenrechte eigentlich einzubauen oder anzuführen sind, so dass auch die Menschenrechte selbst nicht mehr als vorstaatliche, vorrechtliche (naturrechtliche) Konstruktionen die politische Gesetzgebung und die demokratischen Staatsformen gewissermaßen von außen, wie es Habermas in seiner Kritik liberaler Menschenrechtskonzeptionen formuliert hat, normativ bestimmen, sondern als Momente der

²⁶ Ibid., S. 393ff.

²⁷ Ibid., S. 413ff.

²⁸ Ibid., S. 419.

²⁹ AA VII, 91.

³⁰ Kant schreibt: Sie „mag“ nach „wildem Kämpfen“, „Krieg von innen und außen“ „gelingen oder scheitern“, „sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohl denkender Mensch sie, wenn er sie, zum zweitenmale unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde“ – sie war und bleibt ein „Phänomen der Menschengeschichte“, das „sich nicht mehr“ „vergißt“ und ein „nicht mehr gänzlich rückgängig werdende(s) Fortschreiten (des Menschengeschlechts) zum Besseren“ darstellt, Kant, I.: *Streit der Fakultäten*. In: Werke XI. Frankfurt: Suhrkamp, 1977, S. 361.

³¹ Siehe Kersting, W.: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, ²1993, S. 442ff.

republikanischen Selbstgesetzgebung selbst müssen aufgefasst werden. Das kann ich hier aber nur noch in Ansätzen und Vermutungen ausführen.

Ich wähle dazu eine (dekonstruierende) Interpretation von Kants Definition der *republica noumenon*: „Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmende Constitution: dass nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein soll, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde“ (VII, 91). Dazu nun folgende Vermutungen:

1. Das „natürliche Recht der Menschen“ steht gerade nicht für Menschenrechte (Plural) als subjektive Rechte (rights), sondern nur für die formale Struktur von objektivem Recht (law) als Willkürkohärenz. Würde aber Kant an dieser Stelle wirklich von Menschenrechten sprechen, dann könnte er sie nicht „natürlich“ nennen. Denn die revolutionären Verfassungen der französischen Revolution konnten sich nur auf die Menschenrechte als Bestandteil der Verfassung berufen, wenn sie sie in einem revolutionären Akt öffentlich deklariert hatten. Das „zusammenstimmend“ würde sich dann nicht auf ein argumentativ-logisches Zusammenpassen von Form der objektiven Rechts und Verfassung³² beziehen, sondern auf ein empirisch geschichtliches und argumentatives Zusammenstimmen, d.h. auf eine von allen Beteiligten (Bürgern) mit ihren Stimmen zum Ausdruck gebrachtes Übereinstimmen.

2. Kant postuliert eine Identität von denjenigen, die dem Gesetz gehorchen (Untertanen/Staatsgenossen) mit denjenigen, die die Gesetze geben (Staatsbürger). Meint er das ernst, so vertritt er hier eine republikanische oder demokratische Auffassung der Menschenrechte, aber wiederum eine nicht-natur- oder vernunftrechtliche Auffassung von Menschenrechten. Die rechtliche Gleichheit, die, da hat Kant ganz Recht, durch die Form des modernen Rechts gesetzt ist, lässt nicht zu, dass einige nur Rechtsunterworfenen oder passive Bürger sind, und andere darüber hinaus noch die Kompetenz haben, Recht zu setzen, also aktive Bürgern (Staatsbürger). Wenn aber alle hinsichtlich ihrer Rechte gleich sind, dann müssen alle als (aktive und passive) Staatsbürger anerkannt werden und entsprechend tätig sein können. (Das lässt durchaus ein modernes Repräsentationssystem zu).

3. Was bedeutet der Einschub „vereinigt“? *Der Sache nach*, dass es bei diesem „zugleich“ von Untertan und Staatsbürger um einen zeitlichen Prozess der Vereinigung geht, d.h. um einen öffentlichen Meinungs- und Willensbildungsprozess, in dem die Bürger gemäß ihren Rechten agieren können und nach und nach erst einen gemeinsamen Willen kreieren, in dem sie als „vereinigt“ angesehen werden können. „Vereinigt“ bedeutet *aber bei Kant* eine bloß logisch widerspruchsfreie Übereinstimmung, in Wahrheit aber muss auch er in seinem Republikideal eine Vereinigung der unterschiedlichen Bürger denken, und dass kann gar nicht eine

³² Man kann sich fragen, ob das einer Interpretation von *rule of law* entspricht.

bloß argumentative Übereinstimmung sein, sondern muss mehr beinhalten.

4. Die Qualität dieser „Vereinigung“ ist damit aber noch unbestimmt: Kants Neigung, hier nur ein formales Prozedere einer gemeinsamen Gesetzesbildung zur Bildung eines „allgemeinen Willens“ anzusetzen, ist auch kritisch zu hinterfragen. Da Kant den Gesetzgeber als souverän denkt, kann es bei Einstimmigkeit keine Ungerechtigkeit geben. Zugleich hält Kant aber Mehrheitsentscheidungen für unausweichlich, wenn Republiken funktionieren sollen, und damit bleibt offen, ob wirklich jeder allgemeine Wille auch gerecht (gegenüber Minderheiten) sein kann. Auch hier wäre die Lösung, in die Verfassung Menschen- und Bürgerrechte als Grundrechte aufzunehmen, so dass eine, wenn auch nicht absolute, Chance besteht, eine Mehrheitsdiktatur abzuwehren.³³

5. Dass diese Idee „zum Grunde“ aller Verfassungen liegen soll, kann einmal *liberal* als vopolitische Norm verstanden werden, oder aber als im Konstitutionsprozess selbst als verfassungsmäßige Grundrechte gesetzt, dann ergäbe sich eine von Beginn an *republikanische* Deutung der Menschenrechte. Kant scheint mit seinem Ideal eine mittlere Position zu beziehen, in der gegenwärtigen Menschenrechtsdiskussion werden offenbar beide Positionen vertreten.

6. Was die Vernunft a priori festlegt, das wird, so die gegen Kant gerichtete These, in Wirklichkeit durch eine revolutionäre verfassungsgebende Versammlung gesetzt. Man kann Kant durchaus zustimmen, dass historische Verfassungen immer auch ein Moment von Gewalt enthielten (ob notwendig und ausschließlich, sei dahingestellt). Insofern enthält jede republikanische Verfassung auch immer eine zeitliche Zäsur, ab der sie gilt und versucht zugleich, das vorkonstitutionelle Gewaltmoment zu entschärfen, evt. auch zu tilgen. Auch hier sind die deklarierten Menschenrechte ein gutes Mittel, um dieses Problem zu lösen. Die deklarierten Menschenrechte stellen so eine normative Selbstbindung der verfassten Republik dar, und können die Wirkungen eines gewaltsamen Moments der revolutionären Staatsgründung zurückdrängen. Sie sind offen für weitere, über die politisch-freiheitlichen Belange hinausgehende Gehalte, und können (evt. müssen)³⁴ um soziale Menschenrechte erweitert werden. Aber sie behalten eine offene Flanke für mögliche Einwände, die sichtbar wird, wenn das immer spannungsreiche Verhältnis zwischen universellen und egalitären Ansprüchen der Menschenrechte und ihren demokratisch/republikanischen Setzungen betrachtet wird. (Siehe die Ausführungen zu den moralischen idealen Republikvorstellungen oben).

³³ Siehe dazu Kersting, W.: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 21993, S. 448ff.

³⁴ Siehe dazu Lohmann, G.: Soziale Menschenrechte und Revolution. Eine programmatische Skizze. In: *Zeitschrift für Menschenrechte*. 1/2015, S. 76-85.

3. Kants republikanischer Würdebegriff und die Folgen

Wenn die Verwendungsweisen eines Begriffs seine Bedeutungen festlegen, dann verwendet Kant den Würdebegriff in unterschiedlichen Bedeutungen.³⁵ Anregend im genannten Sinne ist eine republikanische Bedeutung, die Kant bei der Ersteinführung des Begriffs in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* verwendet³⁶, und wichtig für den Menschenrechtsdiskurs ist noch seine Konzeption von Würde als zu achtender Selbstzweck, die er besonders in der *Tugendlehre der Metaphysik der Sitten* (= MS TL) benutzt (z.B. MS TL, S. 462 u.ö.). Kritischer sehe ich seine Rede von Würde als „innern Werth“ oder „absoluten Werth“ (GMS, S. 435, 439).

In der *Grundlegung* führt Kant, was oft übersehen wird, einen Begriff der Würde erst bei der Erläuterung des „Reichs der Zwecke“ und der Selbstgesetzgebungsformel des *Kategorischen Imperativs* ein, nicht schon bei der Selbstzweckformel.³⁷ Kant hat den Begriff der Selbstgesetzgebung von der politischen Philosophie Rousseaus in den Bereich der Moral importiert, aber seine Bestimmung von Würde hat mit „Rechte haben“ und Rechtspflichten nichts zu tun, sondern verbleibt allein im Bereich der vernünftigen moralischen Selbstbestimmung. Würde ist für Kant zunächst in der Fähigkeit des einzelnen Menschen gegründet, „allgemein gesetzgebend“ zu sein, „obgleich unter dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein“ (GMS, S. 440). Hier ist „Würde“ etwas, was der einzelne Mensch besitzt, *sofern* er „tauglich“ ist, ein „mögliches Glied im Reich der Zwecke“ zu sein, d.h. sofern er nur denjenigen Gesetzen gehorcht, die er zugleich sich mit allen anderen als allgemeines Gesetz gegeben hat (GMS, S. 435f.). Würde ist daher für Kant auf eine *moralische, allgemeine* Gesetzgebung bezogen, in der der einzelne Mensch in Bezug auf alle anderen in zwei Rollen auftritt: einmal als Gesetzgeber, also Autor des Gesetzes, zum ande-

³⁵ Unterschiedliche Würdebegriffs bei Kant weisen nach: Seelmann, K.: Menschenwürde und die zweite und dritte Formel des Kategorischen Imperativs. Kantischer Befund und aktuelle Funktion. In: Brudermüller, G. – Seelmann, K. (Hrsg.): *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, S. 67-78.; Von der Pfordten, D.: Zur Würde des Menschen bei Kant. In: ders.: *Menschenwürde, Recht und Staat bei Kant*. Paderborn: Mentis, 2009, S. 9-26.; Sensen, O.: *Kant on Human Dignity*. Berlin/New York: de Gruyter, 2011; Von der Pfordten, D.: *Menschenwürde*. München: Beck, 2016.

³⁶ GMS, S. 434. Ich korrigiere im Folgenden einige Ausführungen, die ich an anderer Stelle gemacht habe, siehe Lohmann, G.: Menschenwürde als „Basis“ von Menschenrechten. In: Joerden, J. C. – Hilgendorf, E. – Thiele, E. (Hrsg.): *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Berlin: Duncker & Humblot, 2013, S. 179 -194.

³⁷ Darauf weisen Seelmann, K.: ‚Menschenwürde‘ als ein Begriff des Rechts? In: Gander, H.-H. (Hg.): *Menschenrechte. Philosophische und juristische Positionen*. Freiburg/München: Alber Verlag, 2009, S. 166-180, und von der Pfordten, D.: Zur Würde des Menschen bei Kant. In: ders.: *Menschenwürde, Recht und Staat bei Kant*. Paderborn: Mentis, 2009, S. 9-26, hin.

ren als jemand, der dem Gesetz gehorcht oder unterworfen ist, also als Adressat des Gesetzes. Kant fasst dieses doppelte moralische Rollenspiel als Autonomie: „Autonomie ist also (!, G.L.) der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (GMS, S. 436). Viele Kantinterpreten sehen allein in dem Vermögen der vernünftigen Willensbestimmung des einzelnen Menschen den Kantischen Würdebegriff begründet, was dann auch besser zu der in der *Metaphysik der Sitten* von Kant vorgenommenen Erläuterung des Würdebegriff mit der Selbstzweckformel passt.³⁸ Hält man sich aber an die erstmalige Einführung des Würdebegriffs in der *Grundlegung*, so erscheint das als eine einseitige Reduzierung des von Kant Gemeinten. So ist doch unstrittig, dass das *Oberhaupt* im Reich der Zwecke, ein rein vernünftiges Wesen wie Gott, dessen Wollen rein durch Vernunft bestimmt ist und keinen sinnlichen Neigungen ausgesetzt ist, nur in einer Rolle auftaucht: als Gesetzgeber, aber nicht als dem Gesetz gehorchend. Das *Oberhaupt* hat deshalb auch keine Würde, vielleicht muss man ergänzen: *nötig*, denn es ist von Pflichten gegen sich und von Pflichten gegen andere und von einer Achtung seiner Würde durch andere ganz unabhängig. Nur der endliche, sinnlich bestimmte und zu vernünftiger Selbstbestimmung fähige, zugleich aber, so darf man gegen Kant Intellektualismus ergänzen: der geistig und körperlich *verletzbar und vielfältig fähige und bedürftige*³⁹ Mensch *bedarf* der Würde, die ihm aber erst durch die Fähigkeit zur Teilnahme an einer allgemeinen Gesetzgebung, also in der Rolle eines (Mit-)Glieds, zukommt. In dieser, wie ich sie nennen möchte: *republikanischen* Bedeutung ist der Würdebegriff daher ein *relationaler Begriff*, abhängig von der Teilnahme an einer allgemeinen Gesetzgebung, und deshalb erscheint es unplausibel, ihn in dieser Bedeutung als eine von der Beziehung auf andere unabhängige, *innere* Eigenschaft zu verstehen.⁴⁰

Ohne Zweifel verwendet Kant den Ausdruck „Würde“ aber auch in einer anderen Bedeutung, nach der Würde als ein „innerer Wert“ auf Grund des absoluten Wertes der „vernünftigen Natur“ des Menschen konzipiert wird. Diese Auffassung passt auch besser zu Kants These, dass der vernünftige Mensch als Zweck an sich selbst zu achten ist, und „niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muß“ (GMS, S. 437). In dieser, wenn man so will, „Selbstzweck-Bedeutung“ von „Würde“ verwendet

³⁸ Zum Verhältnis von Selbstzweck- und Selbstgesetzgebungsformel bei Kant siehe Seelmann, K.: Menschenwürde und die zweite und dritte Formel des Kategorischen Imperativs. Kantischer Befund und aktuelle Funktion. In: Brudermüller, G. – Seelmann, K. (Hrsg.): *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, S. 67-78.

³⁹ Sieh zu dieser Kant-kritischen Ergänzung Nussbaum, M.: Menschenwürde und politische Ansprüche. In: *Zeitschrift für Menschenrechte*, Jg. 4, Nr. 1, 2010, S. 80-97, hier S. 91ff.

⁴⁰ Das aber ist die wesentliche Bestimmung, auf die von der Pfordten seinen Begriff einer „großen“ Würde aufbaut, siehe Von der Pfordten, D.: *Menschenwürde*. München: Beck, 2016, S. 9 u.ö.

Kant den Würdebegriff häufig in der *Tugendlehre*.⁴¹ Wie in seiner Moralphilosophie auch sonst, entsprechen ihm nicht nur Pflichten gegen andere, sondern auch Pflichten gegen sich. Würdeverletzungen in dieser Bedeutung sind dann „absolute Instrumentalisierungen“ durch andere, aber auch durch die würdige Person selbst. Eine erzwingbare *Rechtspflicht* gegen sich lässt sich aber, auch wenn Kant das glaubt, nicht begründen.⁴² Das mag mit einer der Schwierigkeiten sein, die bei einer Übertragung dieses moralischen Begriffs in das Recht sich ergeben, nach der ein Rechtsbegriff der Würde mit dem Instrumentalisierungsverbot gleichgesetzt wird.⁴³ Mit Bezug auf Kant hat sich aus dieser Bedeutung von „Würde“ eine anschwellende Literatur zum Instrumentalisierungsverbot ergeben, mal moralisch, mal juristisch, mal zwischen beidem frei oszillierend, mal verteidigend, mal kritisch.⁴⁴ Ich kann auf diese Anregungen Kants hier nicht im Einzelnen eingehen.⁴⁵

Fragt man sich nun, welche der beiden Bedeutungen von „Würde“ für den gegenwärtig, in der internationalen Menschenrechtskonzeption verwendeten Menschenwürdebegriff „anregend“ ist, so scheinen beide Bedeutungen relevant zu sein. Sieht man, dass für die internationale Menschenrechtskonzeption keine externen Begründungen der normativen Ansprüche der Menschenrechte mehr plausibel sind⁴⁶, so müssen die Rechtssetzungskompetenzen wie die Rechtsbefol-

⁴¹ Siehe die entsprechenden Stellen und die Diskussion dazu auch bei Sensen, O.: *Kant on Human Dignity*. Berlin/New York: de Gruyter, 2011; und Seelmann, K.: Menschenwürde und die zweite und dritte Formel des Kategorischen Imperativs. Kantischer Befund und aktuelle Funktion. In: Brudermüller, G. – Seelmann, K. (Hrsg.): *Menschenwürde. Begründung, Konturen, Geschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008, S. 67-78.

⁴² Joerden, J.: Kants Lehre von der „Rechtspflicht gegen sich selbst“ und ihre möglichen Konsequenzen für das Strafrecht. In: Klemme, H. F. (Hrsg.): *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin: de Gruyter, 2009, S. 448-468.

⁴³ In Deutschland ist diese Interpretation prominent geworden durch die (sich nicht explizit auf Kant beziehende) Grundrechtsinterpretation von Düring, siehe: Düring, G.: Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde. Entwurf eines praktischen Wertsystems der Grundrechte aus Art. 1 Abs. I in Verbindung mit Art. 19 Abs. II des Grundgesetzes. In: *Archiv des öffentlichen Rechts* 81, 1956, S. 117ff.

⁴⁴ Statt vieler anderer: Birnbacher, D.: Annäherung an das Instrumentalisierungsverbot. In: Brudermüller, G. – Seelmann, K. (Hrsg.): *Menschenwürde*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008; Schaber, P.: *Instrumentalisierung und Würde*. Paderborn: Mentis. 2010; Hilgendorf, E.: Instrumentalisierungsverbot und Ensembletheorie der Menschenwürde. In: Paefgen, H.-U. u.a. (Hrsg.): *Strafrechtswissenschaft als Analyse und Konstruktion. Festschrift für Ingeburg Puppe zum 70. Geburtstag*. Berlin: Duncker & Humblot, 2011, S. 1657ff.

⁴⁵ Zu meiner Sicht einer akzeptablen Verwendung des Instrumentalisierungsverbotes als Verletzung der Menschenwürde siehe Lohmann, G.: Was muss man wie bei den „Menschenrechten“ begründen? In: Demko, D. – Brudermüller, G. – Seelmann, K. (Hrsg.): *Menschenrechte. Begründung - Bedeutung - Durchsetzung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015, S. 23-43, hier S. 34.

⁴⁶ Lohmann, G.: ‘Nicht zu viel - nicht zu wenig!’. Begründungsaufgaben im Rahmen der internationalen Menschenrechtskonzeption. In: Wasmaier-Sailer, M. – Hoesch, M. (Hrsg.): *Universelle Geltung – kontroverse Rechtfertigung. Die Begründung der Menschenrechte im Spannungsfeld von*

gungspflichten „horizontal“ geregelt werden, d.h. mit der Annahme eines gleichwertigen, passiven wie aktiven Rechtsstatus aller Menschen verbunden werden. Für diese Annahme steht der nach 1945 in den internationalen Dokumenten neu gesetzte Menschenwürdebegriff, und für seine Explikation ist der republikanische kantische Würdebegriff höchst anregend.⁴⁷ Die „Selbstzweck“-Bedeutung ist hingegen für die Explikation von Menschenwürdeverletzungen hinsichtlich der mit dem Würdebegriff ebenso zugeschriebenen Freiheit relevant.⁴⁸

Dass eine republikanische Deutung der „Würde“ die grundlegende für die heutige rechtlich gefasste Menschenwürde der internationalen Menschenrechtskonzeptionen ist, kann auch noch durch einen weiteren Gedankengang Kants Unterstützung finden. In der „Selbstzweck“-Bedeutung wird dem einzelnen Menschen zwar ein erhabener, mit allen anderen gleichen Rang zugesprochen, aber nicht ein ihn individualisierender und insofern *unersetzbar* machender Wert. Er hat insoweit nur einen gleichen allgemeinen Wert, den auch alle anderen vernünftigen Wesen haben. Wie also kann Kant den „inneren Wert“ der Würde zugleich als einen, den Einzelnen in seiner Nichtersetzbarkeit auszeichnenden Wert verstehen? Kants Lösung im Rahmen der Selbstzweck-Bedeutung von Würde benötigt eine Ursprungsmetaphysik: „Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus *seinem* Willen *entspringen* können“ (GMS, S. 434, kursiv G.L.) Plausibler erscheint mir eine Erklärung im Rahmen der republikanischen Bedeutung. Unersetzbar ist jedes einzelne Glied im Reich der Zwecke, insofern jedes Glied sich von allen anderen unterscheidet, und von jedem einzelnen eine Zustimmung zur allgemeinen Gesetzgebung verlangt wird, in der er nicht durch irgendeinen anderen ersetzt werden kann. Kant beachtet diese Verschiedenheit zu vernünftiger Selbstbestimmung fähiger Menschen, wenn er sie als „Glieder“ bestimmt oder von ihrem „Antheil [...] an der allgemeinen Gesetzgebung“ (GMS, S. 435) spricht. Aber ähnlich wie später bei dem *ethisch allgemeinen Wesen* (siehe oben) expliziert Kant diesen republikanischen Ansatz dieses Begriffs aber nicht. Er verwischt diese konstitutive Verschiedenheit, wenn er abgehoben und manchmal unklar im Singular vom „vernünftigen Wesen“, seiner „Autonomie“ und dann „Würde“ spricht, oder statt für alle verschiedenen, vernünftigen Menschen ihre „Würde“ in der Tauglichkeit zu einer Teilnahme an der allgemeinen Gesetzgebung zu sehen, sie als „Würde der

positivem Recht, Vernunftrecht und Naturrecht. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

⁴⁷ Ausführlicher in Lohmann, G.: Menschenwürde als „Basis“ von Menschenrechten. In: Joerden, J. C. – Hilgendorf, E. – Thiele, E. (Hrsg.): *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Berlin: Duncker & Humblot, 2013, S. 179 -194, hier S. 185ff.

⁴⁸ Lohmann, G.: Was muss man wie bei den „Menschenrechten“ begründen? In: Demko, D. – Bruder Müller, G. – Seelmann, K. (Hrsg.): *Menschenrechte. Begründung - Bedeutung - Durchsetzung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015, S. 23-43.

Menschheit“ (GMS, S. 440) erläutert. Dem republikanischen Ansatz nach müsste er stattdessen zugeben (oder behaupten), dass erst um dieser gemeinschaftlich auszuübenden Fähigkeit willen dem Menschen eine ihn zugleich individualisierende Würde zugeschrieben wird, die unbedingte Achtung verdient und in der sich eine vorrangige („absolute“ nach Kant) Wertschätzung ausdrückt.

An diese Strukturbestimmungen von Würde kann man anknüpfen, wenn man die rechtsverbürgende Kraft der Würde, nun aber nicht mehr kantianisch, sondern als Konstitutionsbedingungen für die internationalen Menschenrechte erläutern will. Die sich aus dieser republikanisch verstehenden Deutung der Menschenwürde (nach 1945) ergeben Probleme, habe ich an anderen Stellen behandelt und zu diskutieren versucht.⁴⁹ Hier kam es mir darauf an zu zeigen, wie sehr Kant, obwohl er nicht unmittelbar ein Menschenrechtstheoretiker ist, für viele Probleme der gegenwärtigen Menschenrechtstheorie anregend sein kann.

Abstrakt

Kants Republikideale und die Menschenrechte

Der Beitrag untersucht Kants Verwendung von Republikidealen in den Bereichen der Moral („Reich der Zwecke“), der Religion („ethisches gemeines Wesen“), des Rechts („Begriff des Rechts“), der Politik („*respublica noumenon*“) und bei der Erstbestimmung des Begriffs der „Würde“ („Reich der Zwecke“), um vor diesem Hintergrund zu einem besseren Verständnis der *gegenwärtigen* Menschenrechtskonzeption zu kommen. Dabei geht es wesentlich um die Fragen, ob sie als moralische, rechtliche oder politische Rechte aufzufassen sind. Insbesondere ist strittig, wie sie, wenn sie als politisch gesetzte, subjektive Rechte des öffentlichen Rechts aufgefasst werden, die Spannungen mit ihrem moralisch begründeten egalitären Universalismus behandeln oder lösen. Eine zugleich kritische Diskussion von Kants Republikidealen kann diese Spannungen zwischen Partikularismus und Universalismus und den unterschiedlichen Bereichen von Moral, Recht, Politik

⁴⁹ Lohmann, G.: Menschenwürde als „Basis“ von Menschenrechten. In: Joerden, J. C. – Hilgendorf, E. – Thiele, E. (Hrsg.): *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Berlin: Duncker & Humblot, 2013, S. 179-194; Lohmann, G.: Was muss man wie bei den „Menschenrechten“ begründen? In: Demko, D. – Brudermüller, G. – Seelmann, K. (Hrsg.): *Menschenrechte. Begründung – Bedeutung – Durchsetzung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2015, S. 23-43; Lohmann, G.: Welchen Status begründet die Menschenwürde? In: *Rechtsphilosophie. Zeitschrift für Grundlagen des Rechts*. 2/2015, S. 170-186; Lohmann, G.: Echo des Naturrechts? Menschenwürde, Menschenrechte und Demokratie. In: Pirmin, S. – Weithofer, B. Z. (Hrsg.): *Philosophie der Republik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, S. 450-462.

verdeutlichen und zugleich, nun nicht mehr im Kantischen Rahmen, Ansätze für ein besseres Verständnis der Menschenrechte gewinnen.

Schlüsselwörter: Menschenrechte, Reich der Zwecke, ethisch gemeines Wesen, *respublica noumenon*, Partikularismus – Universalismus, Würde, Republikideale

Abstract

Kant's Republican Ideals and Human Rights

This paper examines Kant's use of republican ideals in the areas of morality ("realm of ends"), religion ("ethical common being"), law ("concept of law"), politics ("*respublica noumenon*"), and in the initial definition of the concept of "dignity" ("realm of ends") in order to arrive at a better understanding of the current conception of human rights against this background. In doing so, it is essentially a question of whether they are to be understood as moral, legal or political rights. In particular, it is controversial how they treat or resolve the tensions with their morally founded egalitarian universalism when they are understood as politically set, subjective rights of public law. A simultaneously critical discussion of Kant's ideals of republic can clarify these tensions between particularism and universalism and the different areas of morality, law, politics and at the same time, no longer within the framework of Kant, gain approaches for a better understanding of human rights.

Keywords: Human rights, realm of ends, ethically common being, *respublica noumenon*, particularism – universalism, dignity, ideals of republics

Prof. em. Georg Lohmann

Otto von Guericke Universität Magdeburg

Postal address:

Friedbergstr. 38

D-14057 Berlin

E-Mail: Georg.Lohmann@ovgu.de

Der dritte Teil von *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* beginnt mit einer Analogie zwischen der ethischen (kirchlichen) und der politischen gemeinen Wesen (dem Staat):

Man kann eine Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen nach Vorschrift dieser Idee eine ethische, und sofern diese Gesetze öffentlich sind, eine ethisch-bürgerliche (im Gegensatz der rechtlich-bürgerlichen) Gesellschaft, oder ein ethisches gemeines Wesen nennen. Dieses kann mitten in einem politischen gemeinen Wesen und sogar aus allen Gliedern desselben bestehen (wie es denn auch, ohne daß das letztere zum Grunde liegt, von Menschen gar nicht zu Stande gebracht werden könnte). Aber jenes hat ein besonderes und ihm eigenthümliches Vereinigungsprincip (die Tugend) und daher auch eine Form und Verfassung, die sich von der des letztern wesentlich unterscheidet. Gleichwohl ist eine gewisse Analogie zwischen beiden, als zweier gemeinen Wesen überhaupt betrachtet [...] (RGV, AA 06: 95.26–37).

Kommt es zwischen den ethischen und politischen gemeinen Wesen nur zu einer Analogie, oder vielleicht auch zu einer Art von Wechselbeziehung? Man kann auf so eine gestellte Frage bejahend antworten. Die Religion wird im Rahmen des reinen Verstandes nicht nur vom Verstand hergeleitet, aber sie beruht auf der Übereinstimmung des reinen praktischen Verstandes mit den aus der Geschichte und der Offenbarung entnommenen Erkenntnissen (TL, AA 06: 488). Die Analogie zwischen den ethischen und politischen gemeinen Wesen wäre ein Fall von genau solch einer „Übereinstimmung“ von der Idee des Verstandes (ethischer gemeiner Wesen) mit den historischen Art und Weisen ihrer Realisierung (der kirchlichen und staatlichen Institution). Kant unterstreicht, dass das ethische gemeine Wesen „[...] [eine] erhabene, nie völlig erreichbare Idee“ (RGV, AA 06: 100.22) sei, die aber immer einer Minderung unterliegt, wenn sie nur durch die Institution verkörpert wird. Aber sogar dann gibt solch eine Institution auf eine reine Weise zumindest die Form eines ethischen gemeinen Wesens wieder. Und zwar ihre Einheit (Allgemeinheit), die Reinheit (nur in Anlehnung an die

moralen Antriebe), Freiheit (Respekt gegenüber dem freien Glaubensbekenntnis) und Unveränderlichkeit (die sich aus den unanfechtbaren Grundsätzen ergibt) (RGV, AA 06: 101.27–102.15).

Das ethische gemeine Wesen ist eine Republik, die den vereinigenden Rechten der Tugend unterliegt. Sie wird durch jeden gebildet, der sich in seiner Handlung nach den praktischen Rechten richtet, d.h. denjenigen, der alle seine Pflichten als Gottesgebote behandelt (RGV, AA 06: 153.28–29). Daher kann man von dem ethischen gemeinen Wesen sagen, dass es „ein Volk Gottes“ (RGV, AA 06: 100.19) ist, oder eine „unsichtbare Kirche“, die „eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung“ (RGV, AA 06: 101.09–11) ist. Ein institutioneller Repräsentant des ethischen gemeinen Wesens hingegen, also einer sichtbaren Kirche, „ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt.“ (RGV, AA 06: 101.12–13). Es gibt also keinen Grund zu meinen, dass die Idee eines ethischen gemeinen Wesens eine der Realität beraubte Utopie ist, aber man muss vor allem annehmen, dass sie jeder Regierung „von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient“ (RGV, AA 06: 101.11–12).

Das morale gemeine Wesen ist nicht nur kein politisches gemeines Wesen, sondern es verfügt auch über keine politische Konstitution, die ihre Grundsätze preisgeben würde (RGV, AA 06: 102). Es ist also auch unmöglich ein ethisches gemeines Wesen infolge einer politischen Entscheidung in Form eines Befehls zu erschaffen: „in ein ethisches gemeines Wesen zu treten, wäre ein Widerspruch (*in adjecto*), weil das letztere schon in seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich führt.“ (RGV, AA 06: 95.28–30). Die innere Freiheit eines moralen gemeinen Wesens muss, sogar dann wenn es Institutionen geben würde, die sich seines gerne bedienen würden, unangetastet bleiben:

Wünschen kann es wohl jedes politische gemeine Wesen, daß in ihm auch eine Herrschaft über die Gemüther nach Tugendgesetzen angetroffen werde; denn wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann, da würden die Tugendgesinnungen das Verlangte bewirken. Weh aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegentheil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen. — Der Bürger des politischen gemeinen Wesens bleibt also, was die gesetzgebende Befugniß des letztern betrifft, völlig frei [...] (RGV, AA 06: 95.30–96.06)X.

Wer ist also der Gesetzgeber des ethischen gemeinen Wesens? Der wahre, authentische Dienst eines Mitgliedes eines ethischen gemeinen Wesens ist nur eines

moralen Charakters und beruht auf der Vervollkommnung seiner eigenen Gesinnung, oder mit anderen Worten „in einem solchen gemeinen Wesen sind alle Gesetze ganz eigentlich darauf gestellt, die Moralität der Handlungen [...] zu befördern“ (RGV, AA 06: 98.30–31). Aufgrund dessen, dass diese Aufgabe gänzlich außerhalb der Kompetenz eines politischen gemeinen Wesens liegt, außerhalb seiner Gesetzgebung und außerhalb seiner Beurteilungsfähigkeit (nur auf der Legalität äußerer Taten und nicht auf der Moralität innerer Maximen beruhend), kann somit nur Gott der Gesetzgeber des ethischen gemeinen Wesens sein (RGV, AA 06: 126.25).

Den Herrschaftsbeginn eines guten Prinzips, also eines ewigen Friedens in der Religion, bezeichnet man auch als „Königreich Gottes“, und es beginnt dann, wenn die Grundsätze seiner Konstitution (Tugenden) zu offiziellen Grundsätzen werden. Was bedeutet das? Es geht ganz einfach um die Verbreitung von moralen Grundsätzen, die zu Füßen der Existenz eines ethischen gemeinen Wesens liegen, welche nur auf der Freiheit und Wertschätzung der Idee des praktischen Rechtes beruhen. Diese Prinzipien werden zu offiziellen Grundsätzen, wenn sie als Muster für institutionelle Formen der Regierung dienen. Gotthold Ephraim Lessing bezeichnet diese Etappe der menschlichen Geschichte als Epoche „eines neuen ewigen Evangeliums“¹. Mit Sicherheit ist Kant der gleichen Ansicht, wenn er unterstreicht, dass der Schöpfer des Christentums der Hoffnung war, „daß nicht die Beobachtung äußerer bürgerlicher oder statutarischer Kirchenpflichten, sondern nur die reine moralische Herzensgesinnung den Menschen Gott wohlgefällig machen könne (Matth. V, 20-48)“ (RGV, AA 06: 159.12–15). Das Bilden des „Königreiches Gottes“ ist als die wichtigste menschliche Pflicht anzusehen:

[...] ein solches gemeines Wesen, als ein Reich Gottes, nur durch Religion von Menschen unternommen [...] damit diese öffentlich sei (welches zu einem gemeinen Wesen erfordert wird), jenes in der sinnlichen Form einer Kirche vorgestellt werden könne, deren Anordnung also den Menschen als ein Werk, was ihnen überlassen ist und von ihnen gefordert werden kann, zu stiften obliegt. (RGV, AA 06: 151.24–152.03).

Mit dieser Pflicht geht ein gewisser Paradox einher. Das ethische gemeine Wesen nimmt an, dass es moralisch gute Menschen gibt. Moralisch gute Menschen können hingegen nicht ohne ein gemeines Wesen entstehen, die ihre angeborenen Prädispositionen durch den Antagonismus in der Gesellschaft entwickeln, „eine ungesellige Geselligkeit“ (IaG, AA 08: 20.30). In solch einer Situation fällt es schwer von dem ethischen gemeinen Wesen als einem Werk eines einzelnen Menschen zu denken: „Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist also ein Werk,

¹ Lessing, G. E.: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Berlin, 1780, S. 80.

dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann.“ (RGV, AA 06: 100.29–31), oder, wie Kant in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* schreibt, ist dies das Werk der Natur selbst (IaG, AA 08: 22.06–21).

Das ist ein zum „ursprünglichen Vertrag“ analogischer Paradox, der als ein Gründungsakt der menschlichen Gesellschaft keine historische Tatsache ist, aber eine vom Verstand hergeleitete Begründungsgrundlage der gesellschaftlichen Ordnung. Es ist seine notwendige Annahme. Auch die kantianische „morale Gesellschaft“, bei der Ordnung der Begründung, ist eine endgültige durch die Pflichten ihrer Mitglieder verbindende Grundlage. Solch eine Grundlage kann keine durch den Menschen beschlossene willkürliche Gesetzgebung sein und somit keine historische Form des politischen gemeinen Wesens (real oder historisch „offenbar“). Der Akt der „ersten“ Annahme des moralen gemeinen Wesens wäre auch eine „intelligible That, bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar“ (RGV, AA 06: 31)². Daher stellt die Religion das morale Freiheitsrecht in Form einer Pflicht gegenüber Gott dar: „Religion ist (subjectiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ (RGV, AA 06: 153.28–29).

Wieso aber stellen wir uns die morale Pflicht als eine Anweisung Gottes vor? Kant antwortet auf diese Frage in den *Metaphysische[n] Anfangsgründe[n] der Tugendlehre* wie folgt: „Wir können uns nämlich Verpflichtung (moralische Nöthigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen Anderen und dessen Willen (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nur der Sprecher ist), nämlich Gott, dabei zu denken.“ (TL, AA 06: 487.17–20). Im Grunde genommen ändert die Religion nichts an dem Inhalt moralischer Anweisungen, sie verleiht ihnen lediglich einen neuen Charakter (einer Form): indem sie lehrt, dass Gott ein Gesetzgeber moralischer Grundsätze ist, die in dem menschlichen Verstand eingeschrieben sind. Er verleiht ihr eine Art „physischer“ Kraft, dank derer eine Perspektive zur Beseitigung von dem Bösen aus der Welt eröffnet wird. Die Religion gibt dem praktischen Recht keine Sanktion auf, aber sie stellt lediglich die Natur dieser Sanktion als höchste dar (indem Gott als Kraftquelle der moralischen Verpflichtung dargestellt wird).

² Ich benutze hier gezielt die durch Kant angewandten Formulierungen, um den ersten Akt des Bösen zu beschreiben. Das wird durch die Überzeugung gerechtfertigt, dass die Religion anhand von Vorstellungen unser Wissen über den Beginn des Aktes ergänzt, wo der Verstand uns nicht mehr unterstützt. Der religiöse Mythos „ergänzt“ nur „[...] den theoretischen Mangel des reinen Vernunftglaubens, den dieser nicht abläugnet, z.B. in den Fragen über den Ursprung des Bösen, den Übergang von diesem zum Guten, die Gewißheit des Menschen im letzteren Zustande zu sein u.dgl., zu ergänzen dienlich und als Befriedigung eines Vernunftbedürfnisses dazu nach Verschiedenheit der Zeitumstände und der Personen mehr oder weniger beizutragen behülflich ist.“ (SF, AA 07: 09.05–11).

Das Recht (die Pflicht), das auf die Mitglieder eines moralen gemeinen Wesens auferlegt wird, ist doch kein von außen auferlegter Zwang (wie ein Gläubiger des historischen Glaubens das als eine göttliche Offenbarung interpretieren könnte), und Gott ist als Gesetzgeber eines moralen gemeinen Wesens kein transzendentaler Gott, aber ein praktisches Recht in uns (*Deus in nobis*) (RGV, AA 06: 108.11–12). Daher sagt Kant direkt: der Glauben, dass die durch uns erfüllenden Pflichten göttliche Gebote sind, erfordert kein assertorisches Wissen über die Existenz Gottes. Solch ein Wissen, wie es sich aus der *Kritik des reinen Verstandes* ergibt, ist nicht nur unerreichbar³, aber ganz einfach überflüssig.

* * *

Indem Karl Vorländer den Kontext rekonstruiert, infolgedessen die Abhandlung von Kant zum Thema der Religion entstand, deutet er auf offenbare Bezüge zu den Ansichten Lessings zur Frage der Offenbarung hin⁴. Vorländer geht der Spur von Emil Arnoldt nach, der eine innere philosophisch-religiöse Verwandtschaft der Doktrin beider Denker anerkannte⁵. Dies erlaubt weitgehende Analogien zwischen den Grundideen der Geschichtsphilosophie und der Philosophie Lessings und den Schriften Kants zu schaffen. Als Beispiel⁶ kann hier die in der *Erziehung des Menschengeschlechts* formulierte bekannte These Lessings dienen,

³ Das Ergebnis der Kritik von den Beweisen zu der Existenz von Gott fällt zwar gänzlich negativ aus, doch das sagt noch nichts zu dem Thema der fehlenden Existenz Gottes aus. Das ist nur ein Minimum, wie Kant sagt, welches uns erlaubt anzunehmen: „es ist möglich, daß ein Gott sei“ (RGV, AA 06: 153.29, Anm.).

⁴ Es gibt in den Schriften Kants nur einen Ort, an dem direkt die Sprache von Lessing ist (KU, AA 05: 284.28). Vorländer, Arnoldt oder Fischer denken also ausschließlich an den indirekten Bezug auf seine Schriften. Es geht vor allem um die durch Lessing in den Jahren 1774–1777 veröffentlichten Fragmente der Arbeiten von Reimarus, *Wolfenbüttelsche Fragmente* sowie *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Sicherlich kannte Kant andere theologische Abhandlungen Lessings, doch diese Hypothese wird nicht durch direkte Bezüge bestätigt (ich lasse hier die Bezüge auf die ethischen Abhandlungen aus). Vgl. Rust, H.: *Kant und die Erbe des Protestantismus*. Gotha: Leopold Klotz, 1928, S. 16–17, 20–21. Etwas anders sieht die Sache mit Kants Korrespondenz aus. In den Briefen wird normalerweise die zu der damaligen Zeit laute Angelegenheit des mutmaßlichen Atheismus und Spinoismus Lessings berührt. Kuno Fischer ist auch davon überzeugt, dass die durch Lessing formulierten Thesen in den philosophisch-religiösen Schriften mit der Stellungnahme Kants übereinstimmen. Das Bild der Philosophie von Spinoza, welches in den Schriften Kants sichtbar ist, wird wahrscheinlich gänzlich durch die Auseinandersetzung zum Thema des mutmaßlichen Pantheismus Lessings determiniert.

⁵ Die Übereinstimmung zwischen dem Inhalt des Briefes Kants an Lavater (der auf das Jahr 28. April 1775 datiert ist) sowie zweier Abhandlungen Lessings *Eine Duplik* (von 1778) und *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (von 1777) verdient einer Erwägung.

⁶ Vorländer, K.: Einleitung. In: Kant, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Leipzig: Meiner, 1919, S. XXVI–XXVII.

dass man die Offenbarung als ein Erziehungswerkzeug verstehen sollte, dass die Vorsehung gegenüber dem Menschen nutzt, was seine Entsprechung in [*Der*] *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (RGV, AA 06: 155) findet, ähnlich wie die in der Abhandlung *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft* formulierte Überzeugung, dass „Zufällige Geschichtswahrheiten [] der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden [können]“⁷ (siehe: RGV, AA 06: 186–187). Obwohl man nicht ausschließen kann, dass diese Inspirationen direkt von Leibniz stammen. Das Verhältnis von Kant, zumindest in Bezug auf das literarische Schaffen Lessings, war jedoch nicht enthusiastisch. Vielleicht ergab sich dies aus seiner kritischen Bewertung der jüdischen Eliten⁸. Die Distanz ist auch in der Art und Weise zu sehen, wie Kant die Geschichtsphilosophie Lessings kommentiert. Kant sieht zum Beispiel einen Paradox darin, dass in der historischen Ordnung (also in der Ordnung der Fakten) der kirchliche Glaube dem religiösen Glauben vorangeht. Das ist für Kant theoretisch nicht annehmbar. In der moralen Ordnung (in der Ordnung der Idee) sollte es doch umgekehrt sein (siehe: RGV, AA 06: 106). Die Religion ist für Kant ein Träger der Idee (Idee des moralen gemeinen Wesens), welche ein Vorbild für jede durch die Menschen geschaffene Regierung sein sollte. Obwohl sie keine Hinweise gibt, wie diese Idee umzusetzen sind.

Es gibt noch einen sehr wichtigen Faktor, der den Inhalt von geschichtshistorischen und den politischen Abhandlungen von Kant mit seinen der Philosophie der Religion gewidmeten Schriften verbindet. In beiden Fällen ist die Sprache von einem moralen Fortschritt, obgleich er bei beiden etwas anders verstanden wird. Der morale Fortschritt beruht auf der Verwirklichung der Idee, also dem Nachahmen eines gewissen Vollkommenheitsvorbildes, mit dem wir unser Verhalten vergleichen. Da wir nie einen Grund haben mit unseren Errungenschaften zufrieden zu sein, ist das morale Streben nach Vollkommenheit ein nie zu Ende gehender Prozess (unvollendet). Bei der historischen Ordnung sprechen wir eher von Institutionen, die den moralen Fortschritt sichern und festigen, obwohl sie ihn nicht hervorrufen. Wenn wir Gründe dafür haben, die heutzutage lebenden Menschen als zivilisierter anzusehen, so haben wir doch keine Grundlage dafür, sie als moraler zu finden als diejenigen Menschen, welche früher gelebt haben. Was mehr, wir haben keinen Grund zu meinen, dass Menschen weniger veranlagt sind in irgendwelcher Situation moralisch vorzugehen. Jede Tat, unterstreicht Kant, darunter auch „Eine

⁷ Lessing, G. E.: *Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft. An den Herrn Director Schumann, zu Hannover*. Braunschweig, 1777, S. 9.

⁸ Dietzsch, S.: *Immanuel Kant – Biografia*, übersetzt durch K. Krzemieniowa. Warszawa: Wiedza Powszechna, 2005, S. 139 ff.

jede böse Handlung muß, wenn man den Vernunftsprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre.“ (RGV, AA 06: 41.01–03). Das bedeutet hingegen, dass man den einfachen Zusammenhang des Resultierens zwischen den gesellschaftlichen Institutionen und der moralen Vorgehensweise ausschließen muss. Solch einen Zusammenhang setzte Kant in *Religion...* und in desgleichen Jahres veröffentlichten Abhandlung *Über den Gemeinspruch... in Zweifel*. Die Sichtweise des Philosophen in Bezug auf diese Frage war jedoch nicht konstant, unterlag einer Evolution und wurde etwas anders in den späteren politischen Schriften ausgedrückt.

Als Zeugnis für diese Veränderung dient zum Beispiel ein s.g. *Krakauer Fragment*, eine nicht allzu große Skizze zu *De[m] Streit der Fakultäten*, in dem manche Thesen etwas stärker aufgestellt worden sind als in den veröffentlichten Schriften des Philosophen. Kant stellt erneut die Frage nach dem Fortschritt des Menschengeschlechts und erwägt, ob es Faktoren gibt, die zuverlässig ihm dienen. Die französischen Enzyklopädisten haben eine These aufgestellt, dass der morale Fortschritt durch die Entwicklung der Wissenschaften und der Künste begünstigt wird. Andere hingegen, wie Rousseau, teilten solch einen Optimismus nicht, indem sie der Ansicht waren, dass die staatlichen Institutionen die ursprünglich gute menschliche Natur korrumpieren und den Menschen Gefahren aussetzen, die es bei einem natürlichen Zustand („Handelsgeist“ u. ä.) nicht gab. Kant stimmt unter vielen Hinsichten mit dieser Kritik überein. Hier ein Zitat aus dem *Krakauer Fragment*:

Künste und Wissenschaft führen zwar nicht natürlicherweise zu Beförderung der Moralität; sie dienen ihr indessen doch damit daß sie die Barbarey vertreiben und die Empfänglichkeit für sittliche Gefühle befördern. Von dem Wachsthum der ersteren kann man sich für die letztere eigentlich keinen geraden Beystand versprechen auch ist der Luxus mit jenen oft und [beynahe] {fast} gewöhnlich mit dem größten Verderben im Sittlichen verbunden. Doch können sie dazu beytragen den Rückfall aus dem schon aufgekeimten Guten zu verhüten.

Eine andere wichtige Frage ist: ob Menschen vorher (durch Erziehung, religiöse Disciplin u.d.g.) besser werden müssen ehe man es von Staaten hoffen kann oder ob umgekehrt damit zu Werk gegangen werden (oder die Vorsehung es auf entgegengesetzte Weise einleiten) müsse. – Das letztere scheint der Fall zu seyn. [...] Also von Staaten nicht vom Volk (von Oben nicht von Unten) muß dieses Fortschreiten zum Bessern eingeleitet werden.⁹

⁹ Handschriftliches Fragment Kants im Besitz des Czartoryski-Museums in Krakau; erstmals veröffentlicht von Klaus Weyand in *Kant-Studien* 51 (1959/60).

Letztendlich also stellt sich heraus, dass Kant ein Befürworter der These war, dass eine beständige morale Entwicklung der Menschheit durch Faktoren unterstützt wird, die über die Sphäre individueller Entscheidungen hinausgehen. Der Philosoph denkt hierbei ausschließlich an die (kirchliche oder staatliche) Institution, obwohl in dem letzten Satz nur die Sprache von dem Staat ist. Der frühere Satz dieses Zitats lässt keine Zweifel übrig, dass Kant in einem gewissen Sinne die Vorkehrung als einen Katalysator berücksichtigt, der die menschliche Geschichte („die Erziehung des Menschengeschlechts“ Lessings) „beschleunigt“. Er berücksichtigt vor allem die „Weisheit der Natur“, auf welche er sich gerne in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* berief.

Im Grunde genommen versteckt sich unter dem Schein des Optimismus eine bittere Wahrheit der Schwäche des menschlichen Charakters. Der Mensch muss sich ununterbrochen auf eine von außen kommenden Hilfe verlassen: auf der Institution des Staates, Organisation der Kirche, den Impulsen, welche der unbestimmten und uns unbekannten Vorkehrung zugeschrieben werden, ohne welcher er dem Zustand der Barbarei verfallen würde. Vor allem jedoch muss er stets in einer Relation mit anderen Menschen verbleiben, ohne die sich nicht nur keine natürlichen Prädispositionen in ihm entwickeln könnten, sondern es sogar zu einem Regress der menschlichen Natur kommen würde. Vielleicht überzeugte sich Kant von der Tatsache anhand der Geschichte von Robinson Crusoe (MAM, AA 08: 122.29–34).

Bedeutet die Bestimmung der Abhängigkeit zwischen dem moralen Fortschritt des Menschen und dem Fortschritt gesellschaftlicher und politischer Institutionen, dass bei der Errichtung des „Königreiches Gottes“ (ewigen Friedens) eine Bedingung erfüllt sein muss und der ewige Frieden in der Sphäre der äußeren Freiheit (in der gesellschaftlichen und internationalen Politik) herrschen muss? Ja, aber nur bei der historischen und nicht bei der theoretischen Ordnung (siehe: RGV, AA 06: 106). Soweit die erste durch den Menschen realisiert werden kann, wie Kant hervorhebt, indem er sich auf die Ereignisse der französischen Revolution bezieht, wo wir Beispiele ungehemmten Fortschritts im Bereich der bürgerlichen Freiheit finden, so verfügen wir bei der zweiten über keine Mittel, die ihre Verwirklichung gewährleisten könnten. Mehr noch, wir wissen sowohl nicht wann, wie auch nicht bei welchen Umständen die Realisierung dieser Idee erfolgen könnte: „und nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Cultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam und auch durch jene allein möglich sein.“ (MAM, AA 08: 121.29–31). Eine zu schnell erreichte Vervollkommenheit von den Strukturen der menschlichen Gesellschaft ist nicht so schädlich für den Fortschritt des Menschengeschlechts (es kommt nie dazu), wie eher die Annahme selbst, dass irgendeine menschliche Institution diese Idee verwirklicht, was für den Menschen demoralisierend ist.

* * *

Zwei Jahre nach *D[er] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* veröffentlichte Kant die Abhandlung *Zum ewigen Frieden*. Es kann scheinen, dass in diesem bekanntesten politischen Essay Kant keinerlei Bezüge zu den in der *Religion...*¹⁰ formulierten Feststellungen macht. Im Grunde genommen werden die früheren Ideen weitergeführt, obwohl sie hinter den Ausdrücken versteckt sind, die direkter religiöser Bedeutung beraubt sind. Und so wird die Realisierung des „ewigen Friedens“ nicht durch die Vorsehung, nicht durch Gott, sondern durch „die große Künstlerin Natur“ (ZeF, AA 08: 360.13) gewährleistet. Die Änderung scheint oberflächlich zu sein, da unveränderlich die Tatsache verbleibt, dass der Mensch, obwohl er an der universellen Rationalität teilnimmt (die durch „Gott“ oder „die Natur“ symbolisiert wird), so muss er sich auf etwas verlassen, worauf er keinen Einfluss hat und von dem er abhängig ist¹¹. Diese Abhängigkeit gilt ebenfalls in der Sphäre der menschlichen Freiheit. Und das ist eine nicht mindere Abhängigkeit als jene von der Abhängigkeit eines natürlichen Wesens, das der Notwendigkeit der Natur unterworfen ist.

* * *

Die Freiheit ist nicht nur eine der vier formellen Bedingungen, die dem ethischen gemeinen Wesen zu Grunde liegen (RGV, AA 06: 101.27–102.15). Die Freiheit von jeglichem Zwang ergibt sich einfach aus dem Begriff des ethischen gemeinen Wesens selbst (RGV, AA 06: 95.29–30). Oder können irgendwelche kirchlichen Institutionen, insbesondere der protestantischen Kirche, sich selbst als eine Realisierungsform – besser als alle anderen – solch eines ethischen gemeinen Wesens befinden? (siehe: SF, AA 07: 52 ff) Kant bezweifelt das. Kirchen, religiöse gemeine Wesen verweigern oftmals den Menschen die Freiheit und helfen ihnen gerne bei der Mühe des Treffes moralischer Entscheidungen aus (WA, AA 08: 37). Diese Praxis ist sogar nicht durch die allgemeine Tatsache des Seins der Menschheit in seiner Unmündigkeit („Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich [...], einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat“; WA, AA 08: 35.13–14) gerechtfertigt, dessen zeitgenössische Entsprechung Erich Fromm als „[die] Flucht vor der Freiheit“ beschreibt. Kant kritisiert solch eine Einstellung erbarmungslos:

¹⁰ Bobko A.: *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Kraków–Rzeszów: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2007, S. 283.

¹¹ Ibid., S. 282.

Ich gestehe, daß [...] die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (man muß frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können). Die ersten Versuche werden freilich roh, gemeinlich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge anderer stand; allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch eigene Versuche (welche machen zu dürfen, man frei sein muß). Ich habe nichts dawider, daß die, welche die Gewalt in Händen haben, durch Zeitumstände genöthigt, die Entschlagung von diesen drei Fesseln noch weit, sehr weit aufschieben. Aber es zum Grundsatz machen, daß denen, die ihnen einmal unterworfen sind, überhaupt die Freiheit nicht tauge, und man berechtigt sei, sie jederzeit davon zu entfernen, ist ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, die den Menschen zur Freiheit schuf. (RGV, AA 06: 188.02, Anm.)

In einer durch Kant während der Vorbereitung der Veröffentlichung *Der Streit der Fakultäten* erstellten Notiz lesen wir: „alle Religion muß *a priori* aus der Vernunft des Menschen entwickelt werden und das historische dient nur zur Illustration nicht zur Demonstration“ (VARGV, AA 23: 437.35–37)¹². Die Richtigkeit einer Idee weist nicht ihre Realisierung nach. Die Idee ist eine Aufgabe für den Menschen und für die durch ihn gebildete Institution. Die Verbreitung der Glaubensfreiheit (RGV, AA 08: 41), also einer Idee, die Kant als die schwierigste Bedingung der Aufklärung befand, war eine institutionelle Prüfung der Beständigkeit des moralen Fortschrittes des Menschengeschlechts. Die religiöse Freiheit wurde jedoch erst für die Nachfolger Kants zu einem wahrhaftigen Keim der liberalen Gesetzgebung sowie der Trennung von Staat und Kirche, zu einer Grundlage der modernen gesellschaftlichen Ordnung, die sich auf der Gewährleistung der Freiheit des „Menschen und Bürgers“ konzentriert.

* * *

Georg Jellinek, einer der größten Rechtstheoretiker und -Historiker wandte den gleichen Gedankenstrang in einer seiner bekanntesten Abhandlungen, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*¹³ an:

¹² Ernst Troeltsch entdeckt in dieser Deklaration, vor allem jedoch in dem Inhalt der *Religion...*, einen Kompromiss zwischen dem, was historisch ist und dem, was rein verstandesmäßig in der Philosophie von Kant ist. Vgl. Troeltsch, E.: Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte. In: *Kant-Studien*, 9, 1904.

¹³ Georg Jellinek, der Autor einer lauten Abhandlung, die den historischen Quellen der Erklärung von Menschen- und Bürgerrechten gewidmet ist. „... Stephen Hopkins, ein langjähriger Gouverneur von Rhode Island [...], einer der Unterzeichner der Unabhängigkeitserklärung, Quäker, also ein

Die Idee, unveräusserliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, ist nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs. Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat, ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe. Ihr erster Apostel ist nicht Lafayette, sondern jener Roger Williams, der, von gewaltigem, tief religiösem Enthusiasmus getrieben, in die Einöde auszieht, um ein Reich der Glaubensfreiheit zugründen und dessen Namen die Amerikaner heute noch mit tiefster Ehrfurcht nennen¹⁴.

Jellineks Ansicht nach ist nicht der Inhalt, aber die Form der modernen Gesetzgebung selbst religiöser Abstammung. Ihre Quelle reicht bis ins siebzehnte Jahrhundert Englands. Sie wurde jedoch in den gemeinen Wesen realisiert, die durch die Siedler in Neuengland gegründet worden sind. Wir denken hierbei an die Formulierungsweise von Rechten der Einheit in Anlehnung an die schon bestehende staatliche Ordnung, und nicht an eine konkrete Realisierung dieser Idee in der politischen Praxis. Die Rechte einer Einheit werden hier als Freiheiten verstanden, die von Natur aus dem Menschen zustehen. Die natürlichen Freiheiten des Menschen bestimmen den Bereich seiner Autonomie, im Verhältnis zu welchem erst dann die Zwangsrechte festgelegt werden. Ein wichtiger Bereich dieser Autonomie ist zum ersten Male während der religiösen Auseinandersetzungen geregelt worden und man garantierte die Glaubensfreiheit.

Die Formulierungsweise der durch die Institution des Staates garantierter Grundfreiheiten des Menschen anhand der Rechtserklärung, die durch die englischen Siedler in Amerika angenommen worden sind, wurde zur Grundla-

Repräsentant der Konfession, mit der Williams im ständigen Streit war, die 1771 veröffentlicht wurde und auf den erstklassigen Arbeitsquellen basierte, schrieb, dass Roger Williams »der erste Gesetzgeber auf der Welt war [...], der gänzlich und auf eine effektive Weise eine freie, vollständige und absolute Gewissensfreiheit einführte« sowie diesen Grundsatz zu einem »Hauptfundament seiner jungen Kolonie« machte.“ [Zieliński, T. J.: *Roger Williams twórca nowoczesnych stosunków państwo-kościół*. Warszawa: Semp, 1997, S. 264]. Die Arbeit erschien schon in dem Jahre 1777 in deutscher Sprache, die über die Leistungen Williams informierte (*Freyhaitsbrief den Kolonie Rhode Island*). Williams gilt bis heute an als Schöpfer der Rechtsgarantie der Gewissensfreiheit und des mit ihm im Zusammenhang stehenden Konzepts zur Teilung von Staat und Kirche. „Es beriefen sich im Jahre 1786 Baptisten auf Williams, die darum bemüht waren das Gesetz über die Glaubensfreiheit des Staates Virginia zu verabschieden, indem der erste Änderungsantrag zur Konstitution im Jahre 1785 gestellt wurde. Sie hatten Einfluss auf die Entstehung von den die Glaubensfreiheit betreffenden Normen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ [Ibid., 266]. Gemäß der durch Jellinek aufgestellten These, stellt die Rechtserklärung, die am 12. Juni 1776 im Staat Virginia verabschiedet worden ist ein Vorbild an Einträgen dar, welche die Gewissensfreiheit in anderen Staaten Amerikas (Pennsylvania 28. September 1776, Maryland 11. November 1776, Nordkarolina 18. Dezember 1776, Vermont 8. Juli 1777, Massachusetts 2. März 1780 und New Hampshire 31. Oktober 1783) garantieren. Sie ist in dieser Hinsicht ebenfalls ein Vorbild für die französische Konstitution.

¹⁴ Jellinek, G.: *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*. München und Leipzig: Duncker & Humblot, 1904, S. 46.

ge der Konstitution, die später in Frankreich beschlossen wurde. Die These von Jellinek hinterfragt den weltlichen Charakter der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*. Es scheint nämlich, dass das wichtigste Element der Ideologie der französischen Revolution, also die Freiheit, welche von Natur aus dem Menschen zusteht, paradoxer Weise eben religiöser Abstammung ist¹⁵. Die ideologische Quelle der französischen Konstitution (die am 3. September 1791 verabschiedet worden ist) war die Konstitution der Vereinigten Staaten (die vier Jahre zuvor, am 17. September 1787 angenommen worden war). Die letzte hingegen war ein Produkt protestantischer Religiosität, die durch die Gesellschaft englischer Immigranten geschaffen worden war.

Ich zeige hier nur manche Übereinstimmungen zwischen der Kantianischen Reflexion zum Thema Glaubensfreiheit und dem Konzept der Entstehung von Menschenrechten von Jellinek auf. Eine andere Herangehensweise zu den religiösen Quellen der politischen Ordnung finden wir in der Philosophie Hegels. In diesem Falle fällt die Betonung auf etwas anderes. Hegel sucht nicht nach den „Bedingungen“ oder den „Verhältnissen“ der Ordnung der Realität und Idealität, aber er verwischt eher einen wichtigen Unterschied zwischen ihnen.¹⁶

Man hat von jeher einen Gegensatz zwischen *Vernunft* und *Religion*, wie zwischen *Religion* und *Welt* aufstellen wollen; aber näher betrachtet ist er nur ein Unterschied. Die Vernunft überhaupt ist das Wesen des Geistes, des göttlichen wie des menschlichen. Der Unterschied von Religion und Welt ist nur der, daß die Religion als solche Vernunft im Gemüt und Herzen ist, daß sie ein Tempel vorgestellter Wahrheit und Freiheit in Gott ist, der Staat dagegen nach derselben Vernunft ein Tempel menschlicher Freiheit im Wissen und Wollen der Wirklichkeit ist, deren Inhalt selbst der göttliche genannt werden kann. So ist die Freiheit im Staate bewährt und bestätigt durch die Religion, indem das sittliche Recht im Staate nur die Ausführung dessen ist, was das Grundprinzip der Religion ausmacht. Das Geschäft der Geschichte ist nur, daß die Religion als menschliche Vernunft erscheine, daß das religiöse Prinzip, das dem Herzen der Menschen inwohnt, auch als weltliche Freiheit hervorgebracht werde.¹⁷

Im Unterschied zu Kant, ist Hegel davon überzeugt, dass es zu einer Identität zwischen der „inneren Welt des Herzens“ kommt, die auf den Freiheitsrechten gestützt ist, und der von außen kommenden politischen Ordnung, die auf dem

¹⁵ Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, Artikel 10: „Niemand soll wegen seiner Anschauungen, selbst religiöser Art, belangt werden, solange deren Äußerung nicht die durch das Gesetz begründete öffentliche Ordnung stört.“ <http://www.verfassungen.eu/f/ferklaerung89.htm> (Zutritt: 02.12.2018).

¹⁶ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. In: Hegel, G. W. F.: *Werke*. Bd. 16. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 27 ff.

¹⁷ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: Hegel G. W. F.: *Werke*. Bd. 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 406.

Zwang basiert. Er ist also der Ansicht, dass wir es lediglich mit einem formellen Unterschied zu tun haben, und dass der Unterschied in einem ethischen gemeinen Wesen einer christlichen Gemeinde verwischt wird. Diese Überzeugung wird von der Sicherheit begleitet, dass für die Realisierung dieses Zieles das protestantische Deutschland bestimmt wurde. Kant war nie der Meinung, dass irgendeine politische Institution die Realisierung der Idee eines ethischen gemeinen Wesens ist. Er war hingegen der Ansicht, dass jene Idee eine Urfassung jeder durch Menschen geschaffener Regierung ist (RGV, AA 06: 101.11–12). Hegel gibt somit dem Protestantismus in der Religionsgeschichte eine andere Bedeutung als Kant auf. Er meint, dass er zu einem Kompromiss zwischen den eng politischen Ambitionen des mittelalterlichen Christentums und der moralen Übermittlung der Lehren von Jesus führen soll. Dieses Konzept ist vollständig in der *Phänomenologie des Geistes* aufgeführt worden, aber ihre hauptsächlichen Umrisse finden wir schon in den frühen philosophisch-religiösen Abhandlungen, die Hegel in den neunziger Jahren geschrieben hat.

Man wird sowohl in *Das Leben Jesu*, wie auch in *D[er] Positivität der christlichen Religion* auf den Akzent des ethischen Charakters des Christentums, übereinstimmend mit der kantianischen Philosophie, aufmerksam. Das Wesentliche des ethischen gemeinen Wesens ist dies, dass sie lediglich nur anhand der Kraft eines freiwilligen Vertrages berufen worden ist, indem sie auf diese Weise zu einem Vorbild moderner staatlicher Strukturen geworden ist. Statt eines weltlichen Vorbildes (der durch Hobbes oder Rousseau formuliert worden ist) ist hier die Sprache von einem religiösen Vorbild (protestantische Gemeinden):

Es ist der erste Grundsatz der protestantischen Kirche, daß ihr Vertrag auf einer allgemeinen Uebereinstimmung aller Mitglieder derselben beruhe, daß von keinem Menschen der Eintritt in einen kirchlichen Vertrag gefordert werden könne, dessen Bedingung wäre, daß er Seine Glauben der Mehrheit der Stimmen unterwürfe. [...] [Protestant – T. K.] ist ein Mitglied der protestantischen Kirche, weil er freiwillig derselben beigetragen ist¹⁸.

Hegel nahm ein Verhältnis zwischen der Idee der Glaubensfreiheit, welche in dem Protestantismus propagiert wird, und dem Verbreiten des republikanischen Systems an. Das bestätigen u. a. die letzten Kapitel der *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in denen die Billigung des Philosophen von Veränderungen klar zu sehen ist, die durch Luther initiiert worden sind, sowie ihre Konsequenzen, die vor allem in dem Puritanismus (z.B. in dem Kongregationalismus)

¹⁸ Hegel, G. W. F.: *Die Positivität der christlichen Religion*. In: *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl. Tübingen: Mohr, 1907, S. 193–194.

sichtbar sind. Das Vorbild der weltlichen Struktur der Institution des Staates stellt für Hegel das ethische gemeine Wesen dar, welches auf dem Respektieren natürlicher Freiheiten des Menschen und Bürgers basiert. Der Kern des ethischen gemeinen Wesens (protestantische Gemeinden sollten ihre Realisierung sein) ist die Glaubensfreiheit. Doch die Freiheit ist nicht nur religiösen Charakters; sie ist der Ursprung jeglicher Freiheit als Grundsatz jeder – auch politischer – Form von Vereinigung von Menschen in der Gesellschaft „Staaten und Gesetze sind nichts anderes als das Erscheinende der Religion an den Verhältnissen der Wirklichkeit.“¹⁹.

Abstrakt

Religiöse Grundsätze politischer gemeiner Wesen (Kant und seine Fortführer)

Die Kirche ist „ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung“, welche „eine[r] bloße[n] Idee von der Vereinigung aller Rechtsschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient“ (RGV, AA 06: 101.11–12). Wir müssen bei der Errichtung einer ethischen Gemeinschaft die Existenz moralisch guter Menschen annehmen, aber die Gemeinschaft ist doch das einzige Mittel, dessen sich die Natur bei dem Werk der moralen Verbesserung des Menschen bedient. Es scheint, dass die Annahme keinen Sinn macht, dass Menschen selbst in der Lage sind eine ethische Gemeinschaft zu bilden, somit wird also angenommen, dass ihr Gründer der äußere morale Gesetzgeber (Gott) ist: „selbst bei dem guten Willen jedes einzelnen durch den Mangel eines sie vereinigenden Principis sich, gleich als ob sie Werkzeuge des Bösen wären, durch ihre Mißhelligkeiten von dem gemeinschaftlichen Zweck des Guten entfernen“ (RGV, AA 6: 97.05–07).

Das Wesen einer ethischen Gemeinschaft ist, dass sie lediglich durch die Kraft eines freiwilligen Vertrages ins Leben berufen wurde, wodurch sie auf diese Weise zum Erstmuster moderner staatlicher Strukturen wurde. Das Vorbild einer weltlichen Staatsstruktur ist die ethische Gemeinschaft, welche auf einer respektvollen Behandlung natürlicher Freiheiten der Bürger beruht. Die wahre ethische Gemeinschaft (die evangelische Religionsgemeinde sollte durch sie realisiert werden) fußt vor allem auf der Glaubensfreiheit, diese hingegen stellt eine der wich-

¹⁹ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: Hegel G. W. F.: *Werke*. Bd. 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 497.

tigsten Aufgaben der Aufklärung dar (RGV, AA 08: 41).

Schlüsselwörter: Kant, Religion, Politik, das etische gemeine Wesen, das politische gemeine Wesen, Kirche, Freiheit

Abstract

The Religious Foundations of a Political Commonwealth (Kant and his Followers)

The Church is an “ethical community subject to God’s moral legislation” which “serves as a model for any government created by man” (RGV, AA 06: 101.11–12). To create an ethical community, it is required to assume the existence of morally good people, however the community is after all the only means that nature uses in its work of moral improvement of man. It seems absurd to assume that people themselves are capable of establishing an ethical community, therefore it is believed that its founder is an external moral legislator (God): “Even with the good will of every single human being, because of the lack of a unifying principle people would be instruments of evil and kept moving away from the common goal of good due to constant quarrels” (RGV, AA 6: 97.05–07).

The essence of an ethical community is the fact that it was established solely by virtue of a voluntary agreement, thus becoming the prototype of modern state structures. The prototype of the structure of a secular institution of state is an ethical community, based on respecting the natural freedoms of citizens. A true ethical community (which was to be implemented as a Protestant religious commune) is based primarily on the freedom of religion, i.e. the most important task for the Enlightenment era (RGV, AA 08: 41).

Keywords: Kant, religion, politics, ethical commonwealth, political commonwealth, church, freedom

Dr hab. Tomasz Kupś, prof. UMK

Institut für Philosophie

Nikolaus-Kopernikus-Universität in Torun

Toruń, Polen

kups@umk.pl

K tradícii kantovského filozofovania v Prešove: Etika Andreja Vandráka¹

Lukáš Švihura

Prešovská univerzita
v Prešove

Namiesto úvodu: Filozofia Immanuela Kanta na Prešovskom evanjelickom a. v. kolégiu

Hoci Prešovská univerzita v Prešove v ostatnom čase vstúpila iba do tretej dekády svojej krátko trvajúcej existencie, vysokoškolské či vyššie vzdelávanie má v Prešove dlhodobejšiu tradíciu. Jeho počiatok sa datuje do roku 1667, keď sa začína rozvíjať „vysokoškolské vzdelávanie v Prešove, ktoré započalo svoju púť otvorením Kolégia hornouhorských stavov“². Na intelektuálne tradície tohto kolégia nadväzuje aj súčasná Prešovská univerzita, pričom k tým dominantným patrí intenzívny filozofický záujem o dielo Immanuela Kanta. Súčasný filozofický záujem o Kantovu filozofiu má teda korene v intelektuálnej histórii, ktorá sa spája s vysokoškolským vzdelávaním rozvíjaným na území terajšieho Prešova.

Ako uvádza Ondrej Mészáros, „filozofia, ktorá sa pestovala na evanjelických lýceách v Prešove, v Kežmarku a v Bratislave v 19. storočí, významnou mierou prispela jednak k rozšíreniu najmä kantovského a postkantovského myslenia, jednak ku kontinuitnému vývoju filozofie samej“³. A ako píše na inom mieste, už v evanjelickom školstve konca 18. storočia sa „vyučuje Wolfova a neskôr Kantova filozofia“⁴, pričom vplyv Kanta na vtedajšie evanjelické vzdelávanie na našom území bol natoľko silný, že jeho „filozofia na evanjelických školách prežíva až do

¹ Za inšpiráciu a podnet spracovať túto štúdiu patrí moje úprimné poďakovanie dekanovi Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove, prof. PhDr. Vasilovi Gluchmanovi, CSc. Rovnako úprimné slová vďaky za podporu pri publikovaní tejto štúdie by som chcel vyjadriť riaditeľovi Inštitútu filozofie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove, prof. PhDr. Lubomírovi Belásovi, CSc.

² Kónya, P.: K univerzitnému jubileu – príhovor rektora. In: *Prešovská univerzita v Prešove (1997 – 2017). Pamätnica k 20. výročiu vzniku univerzity*. Eds. L. Suhányi – P. Zubaľ – G. Fecková. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017, s. 7.

³ Mészáros, O.: Filozofia a filozofi na evanjelických lýceách na prelome storočia. In: *Dejiny filozofie na Slovensku v XX. Storočí*. Eds. K. Kollár – A. Kopček – T. Pichler. Bratislava: Filozofický ústav SAV, 1998, s. 96.

⁴ Mészáros, O.: Hlavné smery maďarskej filozofie v 19. storočí (východiská vývojových trendov v 20. storočí). In: *Filozofia*, 1997, roč. 52, č. 1, s. 22.

konca 19. storočia⁵. Do obdobia konca 18. storočia spadá podľa Františka Mihi-
nu počiatok záujmu o Kantovu filozofiu na Prešovskom evanjelickom a. v. kolé-
giu: „Už na konci 18. storočia, teda len s nevelkým časovým posunom niekoľkých
rokov, nie desaťročí po vydaní *Kritík...*, sa prostredníctvom svojich profesorov
oboznamujú s dielom tohto *majstra nad majstrov* aj študenti *Prešovského kolé-
gia*“⁶. Jedným z jeho najvýznamnejších profesorov bol nepochybne jeho rektor,
Andrej Vandrák (1807 – 1884),⁷ ktorý bol s Kantovou filozofiou oboznámený pro-
stredníctvom svojho jenského učiteľa J. F. Friesa. Vandrákov regionálny význam
dokladá napríklad táto charakteristika: „Napísal niekoľko desiatok vedeckých
prác, z ktorých mnohé sa stali celoštátnymi učebnicami filozofie, logiky, etiky či
psychológie“⁸. Regionálny význam Vandráka spočíva aj v tom, že jeho *Prvky filo-
zofickej etiky* patria „k pomerne malému počtu diel z oblasti etiky, ktoré vznikli
na území Slovenska v 19. storočí“⁹. Nesmierny *filozofický* význam má však najmä
skutočnosť, na ktorej sa zhodujú viacerí interpretátori Vandrákovej etiky, totiž že
to bol práve Vandrák, ktorého „pričinením sa Kantova filozofia stáva takmer do-
minujúcou filozofiou na Prešovskom evanjelickom kolégiu v 19. storočí“¹⁰ a kto-
rý sa svojou, Kantom ovplyvnenou, etikou „významne pričínil o rozvoj filozofie
a etiky na prešovskom evanjelickom kolégiu“¹¹. Vandrákove reflexie Kantovej
filozofie v kontexte Prešovského kolégia pozitívne zhodnocuje Rudolf Dupkala,
keď píše, že práve ony „prispeli k intelektuálnemu cibreniu filozofického myslenia
na evanjelickom kolégiu v Prešove“¹². A najnovšie takto Vandrákovu etiku hod-
notí aj Sandra Zákutná, podľa ktorej mu Kant „pomohol rozvinúť svoj vlastný [...] prístup,
založený na moralite a pohľade na budúci rozvoj humanity. V kontexte

⁵ Ibid., s. 23.

⁶ Mihina, F.: *Studia Philosophica Kantiana* (Signum Laudis Majstrovi). In: *Studia Philosophica Kantiana. Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie*, 2012, roč. 1, č. 1, s. 7.

⁷ Andreja Vandráka takto hodnotí aj Peter Kónya: Kónya, P.: Andrej Vandrák. In: *Antológia z diel profesorov Prešovského evanjelického kolégia I. Filozofia*. Eds. R. Dupkala – P. Kónya. Prešov: Manacon, 1999, s. 168.

⁸ Ibid.

⁹ Gluchman, V.: Vandrákovo dielo *Prvky filozofickej etiky*. In: *Miscellanea Anno 2000*. Eds. P. Kónya – R. Matlovič. Prešov: Biskupský úrad Východného dištriktu Evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku, 2001, s. 121.

¹⁰ Pospíšilová, J.: Vandrákova etika ako filozofia mravného sveta človeka. In: *Morálka minulosti z pohľadu súčasnosti (Slovensko v európskom a svetovom kontexte konca 19. storočia a prvej polovice 20. storočia)*. Ed. V. Gluchman a kol. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2006, s. 108.

¹¹ Ibid., s. 114.

¹² Dupkala, R.: K problematike miesta a významu etiky vo filozofickom myslení na Slovensku v prvej polovici 20. storočia. In: *Morálka minulosti z pohľadu súčasnosti (Slovensko v európskom a svetovom kontexte konca 19. storočia a prvej polovice 20. storočia)*. Ed. V. Gluchman a kol. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2006, s. 97; Dupkala, R.: Ohlas Kantovej praktickej filozofie na ev. kolégiu v Prešove. In: *Kant a súčasnosť*. Ed. L. Belás. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2004, s. 96.

Prešovského evanjelického kolégia boli jeho *Prvky filozofickej etiky* unikátnou prácou, ktorá obohatila filozofickú diskusiu a výučbu v celom regióne¹³.

Hodnotenie Kantovho vplyvu na Vandrákovu etiku

Názory jednotlivých autorov sa zhodujú v tom, že Vandrákova etika bola na jednej strane silno ovplyvnená Kantovou etikou, ale na druhej strane aj Friesom a jeho čítaním Kanta, ktoré malo vplyv na psychologizujúci charakter Vandrákovej etiky,¹⁴ ako aj na jeho chápanie podmienenosti morálky a náboženstva¹⁵ a v istom zmysle aj na umiernenější etický prístup, než je Kantov formalizmus.¹⁶ Odhliadnuc od friesovských momentov sa však Vandrákova etika dominantne hodnotí ako *kantovská*. Podľa Dupkalu „Vandrákova práca *Elementy filozofickej etiky* je už takpovediac ‚programovo‘ koncipovaná plne v duchu praktickej filozofie I. Kanta a J. F. Friesa“¹⁷. Čo sa týka Kantovho vplyvu na Vandrákovu etiku, Dupkala nachádza identitu pri riešení problémov v tomto: „V duchu Kanta, Vandrák analyzuje nielen mravnú dimenziu fenoménu *povinnosti*, ale rozvíja tiež problematiku *mravného zákona*, *slobody vôle* atď. Povinnosťou je podľa neho to, čo prikazuje mravný zákon“¹⁸. Ako Dupkala hodnotí, Vandrákove názory na tieto problémy „až nápadne pripomínajú stanoviská Kanta vyjadrené v jeho *Kritike praktického rozumu*“¹⁹. A hoci Dupkala priznáva, že vo Vandrákovej etike sa objavujú aj témy, ktoré „reflektuje zjavne iným spôsobom ako Kant“²⁰ a ktoré súvisia okrem iného s friesovským vplyvom, nepovažuje ich zrejme za natoľko významné, aby mu nedovolili na inom mieste konštatovať, že Vandrák „sa s Kantovou etikou takmer epigónsky identifikuje“²¹.

¹³ Zákutná, S.: Andrej Vandrák's Elements of Philosophical Ethics as a Reflection of Kant's Philosophy at the Evangelical College in Prešov, Slovakia. In: *Natur und Freiheit: Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*. Eds. V. L. Waibel – M. Ruffing – D. Wagner. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018, s. 3692.

¹⁴ Sošková, J.: M. Greguš versus A. Vandrák. Dve podoby chápania Kantovej estetiky a etiky v Prešove v 19. storočí. In: *10. kantovský vedecký zborník*. Eds. L. Belás – P. Kyslan – S. Zákutná. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2013, s. 28; Platková Olejárová, G.: Podoby etiky Andreja Vandráka. In: *Etické myslenie minulosti a súčasnosti (ETPP 2017/17). Etika v minulosti – minulosť v etike*. Ed. V. Gluchman. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2017, s. 125.

¹⁵ Gluchman, V.: Vandrákovo dielo *Prvky filozofickej etiky*, ibid., s. 126; Dupkala, R.: Ohlas Kantovej praktickej filozofie na ev. kolégiu v Prešove, ibid., s. 96; Pospíšilová, J.: Vandrákova etika ako filozofia mravného sveta človeka, ibid., s. 108.

¹⁶ Mészáros, O.: Filozofia Andreja Vandráka. In: *Filozofia*, 1984, roč. 39, č. 6, s. 751 a n.

¹⁷ Dupkala, R.: Ohlas Kantovej praktickej filozofie na ev. kolégiu v Prešove, ibid., s. 89.

¹⁸ Dupkala, R.: K problematike miesta a významu etiky vo filozofickom myslení na Slovensku v prvej polovici 20. storočia, ibid., s. 95.

¹⁹ Ibid.; Dupkala, R.: Ohlas Kantovej praktickej filozofie na ev. kolégiu v Prešove, ibid., s. 90.

²⁰ Dupkala, R.: Ohlas Kantovej praktickej filozofie na ev. kolégiu v Prešove, ibid., s. 93.

²¹ Dupkala, R.: K problematike miesta a významu etiky vo filozofickom myslení na Slovensku v prvej

S kritickou analýzou Vandrákovej etiky ako etiky kantovskej sa stretávame v Gluchmanovej štúdii *Vandrákovo dielo Prvky filozofickej etiky*. Aj podľa Vasilu Gluchmana je potrebné akcentovať „jeden zo základných faktov, ktorý sa viaže na Vandrákovo dielo: východiskom celej jeho práce je Kantova etika“²², hoci, ako Gluchman uvádza, v istých momentoch Vandrák zohľadnil a „aspoň čiastočne reagoval na silnú kritiku Kanta“²³. K čomu sa však Gluchman stavia oprávnené kriticky, je eklektický charakter Vandrákovej etiky, ktorý dokumentuje na konkrétnych príkladoch, keď sa Vandrák pokúša do svojho kantovského výkladu integrovať aj prvky antickej etiky. To podľa Gluchmana „potvrďuje, že Vandrákovo dielo je svojím charakterom eklektické a k jeho slabým stránkam patrí aj to, že vyzerá dosť náhodne poskladané, pretože žiadnym spôsobom nevysvetľuje, ako je možné spojiť do jedného celku Platóna, Aristotela, stoikov a Kanta“²⁴. Okrem friesovských motívov vo Vandrákovej kantovskej etike tak Gluchman identifikoval aj motívy antickej etiky, ktoré však v kontexte *faktu*, že Vandrák rozvíja kantovskú etiku, pôsobia rušivo. Gluchman preto Vandrákove *Prvky filozofickej etiky* hodnotí tak, že v nich nachádzame prevažne „výklad Kantovej etiky nesúrodou prepletený platónskymi, aristotelovskými, stoickými, spinozovskými či friesovskými ideami. Často chýba logická nadväznosť a argumentačné zdôvodnenie zaradenia nekantovských myšlienok do celku výkladu etiky, ktorá je založená na Kantových etických názoroch“²⁵. Nech už však boli Vandrákove intencie akoľvek (ne)úspešné, v tejto štúdii sa pokúsime dokázať, že jeho práca poukazuje na to, že Vandrák nechcel byť iba pasívnym epigónom Kanta. Interpretácia Jany Soškovej napríklad zdôrazňuje, že Vandrák realizoval určitý posun od Kantovej filozofie a opustil niektoré jeho závery, a tak boli jeho názory „anticipačné, prezieravé, a čo je zaujímavé, vyzerajú byť veľmi ‚súčasný‘ a aktuálny“²⁶, čo je podľa Soškovej evidentné zvlášť pri Vandrákovom spojení etického a estetického. A ako uviedla Sošková už dekadu predtým, Vandrák podľa nej kantovské a kantovsko-friesovské úvahy nechápal „ako motiváciu k epigónstvu, ale skôr ako teoretickú inšpiráciu k vlastnému mysleniu“²⁷. Podobne Vandrákovu etiku hodnotí aj Pospíšilová, keď píše: „Možno uvažovať o istom posune jeho úvah do nových sfér, pričom nejde iba o psychologizujúcu interpretáciu Kantovej praktickej filozofie, ale

polovici 20. storočia, *ibid.*, s. 95.

²² Gluchman, V.: Vandrákovo dielo Prvky filozofickej etiky, *ibid.*, s. 121.

²³ *Ibid.*, s. 127.

²⁴ *Ibid.*, s. 123.

²⁵ *Ibid.*, s. 128.

²⁶ Sošková, J.: M. Greguš versus A. Vandrák. Dve podoby chápania Kantovej estetiky a etiky v Prešove v 19. storočí, *ibid.*, s. 33.

²⁷ Sošková, J.: Filozofická estetika na evanjelickom kolégiu v Prešove v 19. storočí. In: *Iskolai filozófia magyarországon a XVI-XIX. században. Školská filozofia v Uhorsku v XVI. – XIX. storočí*. Ed. O. Mészáros. Bratislava: Kalligram, 2003, s. 105.

skôr o „poľudštenie“ jej formálneho charakteru“²⁸. Napokon, sám Vandrák nebol zástancom epigónskeho prístupu vo filozofii, čo by mohlo vysvetľovať integráciu heterogénnych elementov do jeho etiky, ak vezmeme vážne jeho nasledujúce tvrdenie: „Jednoduché prijatie cudzích myšlienok, množstvo tradičných znalostí a najbohatšia sčítanosť sama v zásobárni pamäti nielen, že nevytvárajú onú nami tak vychválenú duševnú jasnosť, ale dokonca ako mŕtve poklady, sú jej protikladné“²⁹.

Ako to teda je s *kantovstvom* Vandrákových *Prvkov filozofickej etiky*? Sú epigónskym dielom neinvenčného³⁰ prešovského filozofa, ktorý bol ohúrený intelektuálnou silou etického poznania, ktoré nám zanechal Immanuel Kant, alebo dielom mysliteľa, ktorý sa pokúšal toto intelektuálne dedičstvo samostatne premyslieť? Pri čítaní Vandrákovej etiky je nepochybné, že sa v nej explicitne stretávame s pojmami a témami Kantovej etiky, ako aj s podobným obsahom týchto kantovských pojmov a tém. Patrí k tomu etická diferencia medzi konaním a zmýšľaním či legalitou a moralitou; chápanie mravného zákona a postulovanie kategorického imperatívu; dôraz na etickú povinnosť či uvažovanie o slobode. Pojmy a témy z tohto prehľadu nachádzame tak v Kantových etických dielach, ako aj vo Vandrákovej učebnici etiky. Niet preto divu, že sa jeho etika často hodnotí ako kantovská. Vandrák s onými pojmami často pracuje, rozvíja uvedené témy a na tomto základe sa pokúša formulovať vlastné stanoviská. Napriek terminologickej aj tematickej identickosti však Vandrákova etika nemá vždy kantovský obsah.

Úlohou nasledujúceho textu je na základe komparatívnej analýzy Kantových etických diel a Vandrákovej učebnice etiky, na príklade vyššie uvedených pojmov a tém, explicitne objasniť, v ktorom smere je Vandrákova etika *kantovská* a v ktorom sa od Kantovej etiky vzďaľuje. Nepôjde nám pritom o analýzu toho, aké iné vplyvy pôsobia na Vandrákovu etiku, ak sa jeho názory od Kantových líšia, ale jednoducho o poukázanie na to, v čom sa od nich líšia. Cieľom tejto komparatívnej analýzy je snaha o spravodlivé zachytenie povahy *kantovského filozofovania* v etickej práci rektora Prešovského kolégia a súčasne snaha o pripomenutie koreňov, z ktorých vyrastá plodný strom súčasného filozofického vzdelávania na Prešovskej univerzite.

²⁸ Pospišilová, J.: Vandrákova etika ako filozofia mravného sveta človeka, *ibid.*, s. 112.

²⁹ Vandrák, A.: *Prvky filozofickej etiky*. In: *Antológia z diel profesorov prešovského evanjelického kolégia I. Filozofia*. Eds. R. Dupkala – P. Kónya. Prešov: Manacon, 1999, s. 206.

³⁰ Podľa Gluchmana Vandrákovým *Prvkom filozofickej etiky* nemožno pripísať „originalitu tém či spôsobov riešenia už predtým nastolených problémov“ (Gluchman, V.: Vandrákovo dielo *Prvky filozofickej etiky*, *ibid.*, s. 128). Ani podľa Zákutnej „jeho projekt nebol veľmi inovatívny“ (Zákutná, S.: Andrej Vandrák's Elements of Philosophical Ethics as a Reflection of Kant's Philosophy at the Evangelical College in Prešov, Slovakia, *ibid.*, s. 3692).

Konanie *versus* zmýšľanie a legalita *versus* moralita

Ak chceme objektívne zmapovať kantovstvo Vandrákovej etiky, je primárne potrebné uviesť, čo sa vôbec u Kanta a Vandráka posudzuje eticky. Každý, kto prišiel do kontaktu s Kantovou praktickou filozofiou, iste vie, že u Kanta sa morálne posudzovanie netýka primárne činov či dôsledkov konania, ale zmýšľania. A ak sa sekundárne týka konania, týka sa ho s ohľadom na to, či sa dialo podľa morálneho zmýšľania. Kant na to upozorňuje v *Kritike praktického rozumu*,³¹ ako aj na viacerých miestach svojich *Základov metafyziky mravov*, napríklad vtedy, keď píše: „Morálna hodnota konania z povinnosti *nespočíva v zámere*, ktorý sa ním má dosiahnuť, ale v maxime, podľa ktorej sa preň rozhodneme, nezávisí teda od skutočnosti predmetu konania, ale čisto od *princípu chcenia*, podľa ktorého sa konanie bez ohľadu na všetky predmety žiadostivosti uskutočnilo“³². Odzrkadľuje sa v tom Kantov etický formalizmus a racionalizmus, abstrahujúci od akýchkoľvek empirických alebo, ako by tiež napísal Kant, patologických³³, či senzibilných pohnútok konania. To znamená, že sa na naše zmýšľanie nevzťahuje morálne hodnotenie vtedy, keď sledujeme zámer vykonať morálny skutok, determinovaný napríklad *pocitom* radosti z vykonaného skutku. Morálne hodnotenie sa vzťahuje na naše *mravné zmýšľanie*, t. j. keď chceme dobro pre dobro samo, o to viac v takom prípade, keď si uvedomujeme, že realizácia onoho dobra by nám priniesla nejakú obeť alebo utrpenie. Preto Kant, ako konzekventný racionalista, uvádza:

Morálna hodnota konania teda *nespočíva v účinku*, ktorý od neho očakávame [...]. Všetky tieto účinky (príjemnosť vlastného stavu, ba dokonca podporovanie cudzej blaženosti) by totiž mohli vzísť aj z iných príčin, a teda by na to nebola potrebná vôľa rozumnej bytosti, v ktorej jedinej možno nájsť to najvyššie a nepodmienené dobro³⁴.

Podľa Kanta tak nie je podstatné, či sa na základe mravného zmýšľania dosiahol očakávaný účinok. Hodnota mravnosti totiž podľa neho „*nespočíva v účinkoch*, ktoré z nej vyplývajú, v prospechu a úžitku, ktorý vytvára, ale v zmýšľaní, t. j. v maximách vôle, pripravených prejavíť sa týmto spôsobom v konaní, aj keby

³¹ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, 1990, s. 78; 164.

³² Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004, s. 24.

³³ Pojem „patologický“ si súčasník často spája s významom, ktorý poznáme najmä z medicínskej praxe a spája sa so slovom „chorobný“, resp. „nezdravý“. Ako je však z kontextu Kantových prác zrejme, pri používaní pojmu „patologický“ vychádza Kant etymologicky z gréckeho pojmu „πάθος“ (*pathos*), ktorý sa vzťahoval na označenie prežívania, skúsenosti (Kantom zavrňovaný empirizmus) či emócií, teda na všetky tie potenciálne determinanty nášho konania, ktoré chce Kant z okruhu morálneho zmýšľania eliminovať, aby mohol etiku vybudovať na čisto racionálnom, patologicky nedeterminovanom základe.

³⁴ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 25.

mu nebol dožičený úspech³⁵. Kantova etika je celkom zrejme etikou zmýšľania. Ako sa tento fundamentálny princíp Kantovej etiky prejavuje v tej Vandrákovej?

Hneď na príklade etickej diferencie medzi konaním a zmýšľaním by sme mohli demonštrovať *zdanlivý* odklon Vandráka od Kantovho chápania toho, na čo sa vzťahuje morálne posúdenie. Preto Gluchman napísal, že u Vandráka sa stretneme „aj s názormi, ktoré sú na prvý pohľad protikladné ku kantovským stanoviskám. Príkladom toho môže byť aj jeho vyjadrenie, podľa ktorého hodnota nášho života závisí od hodnoty našich činov“³⁶. Tu je však potrebné zdôrazniť ono „na prvý pohľad“. Pri detailnejšej komparácii Kantových a Vandrákových stanovísk sa totiž ukazuje, že hoci Vandrák na niektorých miestach svojho textu pripisuje etický primát konaniu, na iných miestach zase na prvé miesto kladie morálne zmýšľanie. V jeho učebnici tak poľahky natrafíme na konštatovania, ako je to nasledujúce. Podľa Vandráka totiž, čo sa týka etiky, sa „všetky jej pravidlá týkajú činov“³⁷. Na inom mieste jeho textu možno nájsť vyjadrenie, podľa ktorého „hodnota, platnosť života nie je v tom, čo **trpíme**, ale v tom, čo **činíme**“³⁸, hneď nato však Vandrák ako eticky podstatné zdôrazňuje to, „akého sme zmýšľania“³⁹. Akcent na činy vo Vandrákových vyjadreniach by sme mohli vnímať ako nekantovský prvok, respektíve jeho striedanie akcentu raz na činy a inokedy na zmýšľanie ako prejav nedostatočnej metodickosti a konzekvenciu nevyjasnenia si bazálnych princípov svojej etiky. Vandrák sa však snaží medzi týmito pólmi zaujať zmierlivú pozíciu. V konečnom dôsledku sa vo svojej etike drží kantovského predpokladu, podľa ktorého je pri morálnom hodnotení dôležité mravné zmýšľanie, ktoré však nie je ochotný celkom oddeliť od mravného činu alebo aspoň od štádia pokusu o čin na základe mravného zmýšľania. Z tohto dôvodu nájdeme v jeho texte aj vyjadrenia takéhoto druhu: „Hodnota cnosti aj tak nezávisí od šťastného priebehu a dosiahnutej odmeny. Hrdinské vzdanie sa každej vonkajšej odmeny, vznešený cit mužnej **rezignácie** je tou cenou a zároveň stimulom životnej cesty, ktorá naplňa a zdvíha prsia hrdinu“⁴⁰. To znamená, že predmetom etického posúdenia u Vandráka nie je dôsledok či priebeh konania, ale morálne zmýšľanie ako motivácia morálneho konania bez ohľadu na jeho vydarenosť. Názory, ktoré sa tak môžu „na prvý pohľad“ javiť ako odkláňajúce sa od Kantových stanovísk, však v konečnom dôsledku nie sú nekantovské. Jednoducho iba nezabúdajú zdôrazňovať snahu *konať* podľa mravného zmýšľania.

Avšak podstatnejší dôkaz, podľa ktorého Vandrák po vzore Kanta pripisuje centrálné miesto morálnemu zmýšľaniu, nachádzame v inej, signifikantne kantovskej

³⁵ Ibid., s. 64.

³⁶ Gluchman, V.: Vandrákovo dielo Prvky filozofickej etiky, *ibid.*, s. 122.

³⁷ Vandrák, A.: Prvky filozofickej etiky, *ibid.*, s. 178.

³⁸ Ibid., s. 180.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., s. 229.

diferencii medzi legalitou a moralitou, ktorá odzrkadľuje skutočnosť, že Kant pripisuje v etike centrálné miesto zmýšľaniu. Akokoľvek sa nám totiž konanie javí ako morálne, nie je takým, ak sa deje z akýchkoľvek patologických pohnútok, ak sa dobro nevykonáva pre dobro samo. To neznamená, že také konanie nemôže spôsobovať dobro, nie je však vo svojom čistom zmysle morálne. Preto okrem morality zavádza Kant do svojho výkladu pojem legality:

Podstatou všetkej mravnej hodnoty konania je to, *aby morálny zákon určoval vôľu bezprostredne*. Ak sa vôľa určuje podľa morálneho zákona, ale iba prostredníctvom akéhokoľvek citu, ktorý sa musí predpokladať, aby sa zákon stal dostatočným určovateľom vôle, a ak sa teda vôľa neurčuje kvôli zákonu, konanie bude síce obsahovať *legalitu*, ale nie *moralitu*⁴¹.

Akokoľvek konanie, ktoré by sme mali tendenciu z hľadiska konvenčného morálneho posudzovania označiť za morálne, by tak podľa Kanta nebolo morálnym, ak by sa nedialo v dôsledku morálneho zmýšľania, ale v dôsledku patologických determinantov konania. Tak „by síce konanie bolo *legálne*, ale zmýšľanie by nebolo morálne“⁴².

Túto bazálnu diferenciu Kantovej etiky preberá aj Vandrák, hoci ju vysvetľuje inými slovami. Upozornil na to Gluchman, keď napísal, že kantovské je aj Vandrákovo „rozišovanie medzi morálkou a zákonnosťou“⁴³. Vandrák rozdiel medzi moralitou a legalitou vyjadril takto: „Zhodu vnútorného skutku, t. j. úmyslu, prania [...] s mravným zákonom možno nazývať **morálkou** (Moralitas); zhodu vonkajších s tým istým zákonom potom **zákonnosťou** (legalitas). Avšak aj v etike je základom právom požadovanej povinnosti cnostná pohnútk a púha zákonnosť bez morálky nemá etickú hodnotu“⁴⁴. Kantovský obsah tohto rozdielu je nesporný. Moralita sa viaže na úmysel, pranie, inými slovami na pohnútku či zmýšľanie, kým legalita sa viaže na skutok, čin, teda konanie. Ako vidíme, Vandrák tu trvá na tom, čo akcentoval už Kant, totiž že konanie nie je eticky hodnotné, ak ho nepredchádza morálne zmýšľanie. Z toho potom Vandrák vyvodzuje brilantný kantovský poznatok, keď píše: „Aj čisto právne povinnosti sú však prikazované mravným zákonom a prinútenie môže mať vplyv iba na vonkajší čin, nie však zároveň aj na psychiku“⁴⁵. To znamená, že externý „určovateľ vôle“ (používajúc kantovskú terminológiu), akým sú napríklad právne predpisy, síce vplývajú na to, že človek nekoná nemorálne, avšak nekoná tak napríklad zo strachu pred sankciami, a teda jeho vôľa je určená patologicky. Hoci toto konanie nie je nemorálne, nie je ani morálne, lebo nevychádza

⁴¹ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 92.

⁴² Ibid., s. 169.

⁴³ Gluchman, V.: Vandrákovo dielo *Prvky filozofickej etiky*, ibid., s. 124.

⁴⁴ Vandrák, A.: *Prvky filozofickej etiky*, ibid., s. 197.

⁴⁵ Ibid., s. 198.

z morálneho zmýšľania. Je však legálne. Vandrákovo konštatovanie tak obsahuje poznanie, ktoré je celkom evidentne kantovské a pouča nás o tom, že legalita ešte nezakladá moralitu. V etike Kanta, ako aj Vandráka je teda mimoriadne podstatný rozdiel medzi konaním a zmýšľaním.

Mravný zákon a kategorický imperatív

Ak sa dobro vykonáva podľa zásad správania bez ohľadu na patologické determinanty konania, máme tu do činenia s takými zásadami, ktoré Kant nazýva maximami. Sú to zásady správania, ktoré sú subjektívne platné. Skutočná morálna hodnota maximy sa však ukáže až vtedy, ak má potenciál stať sa mravným zákonom, ktorý je však na rozdiel od maximy všeobecne platným. Kant to vysvetľuje takto: „Keď subjekt pokladá podmienku za platnú len pre svoju vôľu, sú [praktické zásady] subjektívne, čiže sú *maximami*. Keď sa však podmienka poznáva ako objektívna, t. j. platná pre vôľu každej rozumnej bytosti, sú objektívne, čiže sú praktickými *zákonmi*“⁴⁶. Skúška mravného zmýšľania potom spočíva v neúprosnej otázke, ktorú Kant kladie v *Základoch metafyziky mravov*: „môžeš chcieť aj to, aby sa tvoja maxima stala všeobecným zákonom? Ak nemôžeš, je tvoja maxima zavrhnutiahodná, [...] lebo sa nehodí ako princíp možného všeobecného zákonodarstva“⁴⁷. Avšak aj v *Kritike praktického rozumu* formuluje Kant skúšobný princíp mravného zmýšľania a maxím konania, keď píše: „spýtaj sa sám seba, či by si mohol konanie, na ktoré sa chystáš, pokladať za prijateľné pre tvoju vôľu, keby sa malo uskutočniť podľa zákona prírody, ktorej by si sám bol časťou“⁴⁸. Kant tieto otázky vyvodzuje z postulovania základného zákona čistého praktického rozumu, ktorý formuloval tým spôsobom, že „nikdy nemám postupovať inak než tak, *aby som mohol chcieť, nech sa moja maxima stane všeobecným zákonom*“⁴⁹, alebo ako ho formuloval v *Kritike praktického rozumu*: „Konaj tak, aby maxima tvojej vôle vždy mohla byť zároveň princípom všeobecného zákonodarstva“⁵⁰. Na tomto základe postavil aj známu formuláciu svojho kategorického imperatívu, ktorá má túto podobu: „*konaj iba podľa tej maximy, o ktorej zároveň môžeš chcieť, aby sa stala všeobecným zákonom*“⁵¹. Otázky, na ktorých kladenie Kant nabáda čitateľov svojich etických diel, indikujú predstavu situácie, v ktorej by zásada nášho konania platila všeobecne, objektívne a rovnako neúprosne ako prírodný zákon, ktorému sa nevyhnutne podrobuje každý. Teda predstavu situácie, v ktorej by onú zásadu nevyhnutne aplikoval ktokoľvek

⁴⁶ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 39.

⁴⁷ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 27 a n.

⁴⁸ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 89.

⁴⁹ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 26.

⁵⁰ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 52.

⁵¹ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 48.

iný voči nám samým a všetkým ostatným ľuďom. Ak by sme ju aj v takejto situácii akceptovali, mohla by sa táto zásada považovať za všeobecný zákon. Pokiaľ však nie, potom by bola morálne neprípustná. Preto Kant píše: „Ak maxima konania nie je uspôsobená tak, aby obstála v skúške s formou prírodného zákona, nie je mravne možná“⁵². Z toho potom Kantovi vyplýva nasledujúci, všeobecne akceptovateľný praktický imperatív, ktorý už konkrétnejšie hovorí: „*konaj tak, aby si ľudstvo tak vo svojej osobe, ako aj v osobe každého druhého, používal vždy zároveň ako účel, a nikdy nie iba ako prostriedok*“⁵³.

S kantovskou kategóriou mravného zákona, implikujúcou kategorický imperatív, ako aj praktický imperatív, založený na dôstojnosti človeka ako účelu či cieľa osebe, sa explicitne stretávame aj vo Vandrákových *Prvkoch filozofickej etiky*, v ktorých sa Kantove etické kategórie pokúša interpretovať takto:

Mravný zákon, ktorý je úctou k osobnej dôstojnosti človeka, žije v srdci každého človeka a vyjadruje sa v bezprostrednom vedomí (svedomí). Čo tento zákon prikazuje konať, to je **povinnosť**, teda to mravné **treba, tak treba** alebo kategorický mravný imperatív, smerujúci ku chceniu toho, ale nie iného, ku konaniu tak a nie inak, v prípade ak chceme konať mravne dobre⁵⁴.

Vandrák sa pritom pokúša formulovať vlastnú verziu kategorického imperatívu, ktorú uvádza slovami, že mravný súhlas

nehľadá na vonkajšie skutky človeka, ale jedine na jeho **zmýšľanie** (Gesinnung). Skutkom priznávame vnútornú hodnotu, ak nie vonkajškovo, ale vnútorne zodpovedajú zákonu, ak vychádzajú z **pocitu našej povinnosti**, z čistých, úprimných pohnútok, z úprimnej úcty k mravnému zákonu. K tomuto sú však potrebné dve podmienky: najprv vlastné, jasné, čisté, živé presvedčenie o tom, čo má byť našou povinnosťou, potom pevná vôľa túto povinnosť aj vyplniť. Hlavný príkaz a požiadavka mravnosti a zároveň aj cnosti teda znie takto: **„konaj tak, ako si to želá tvoje úprimné presvedčenie o tvojej povinnosti.“**⁵⁵.

Ako je zrejmé, Vandrákovo chápanie mravného príkazu, respektíve kategorického imperatívu, nemá onú kantovskú *formu*. Hoci Vandrák kladie dôraz na mravné zmýšľanie, píše tiež o akomsi „pocite povinnosti“, nie o racionálnej požiadavke, ako aj o „úprimnom presvedčení“, ktoré však celkom iste môže byť determinované čímkkoľvek iným než len čistým praktickým rozumom. Môže vy-

⁵² Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 89 a n.

⁵³ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 57.

⁵⁴ Vandrák, A.: *Prvky filozofickej etiky*, ibid., s. 184

⁵⁵ Ibid.

plývať z výchovy, vzdelávania, konfesijnej, kultúrnej, triednej, rodovej a rôznej inej príslušnosti, nemusi sa však vôbec spájať s požiadavkami čistého praktického rozumu. Vandrák si však túto skutočnosť plne uvedomuje, pretože diferencuje medzi subjektívne a objektívne pravdivým presvedčením. Aj subjektívne pravdivé presvedčenie o povinnosti, ktoré je ovplyvnené uvedenými determinantmi, hodnotí ako úctyhodné,⁵⁶ avšak za *eticky prijateľné* považuje iba také presvedčenie o našej povinnosti, teda

také zmýšľanie, ktoré človeka, ako rozumom a svojimi právami disponujúceho tvora, berie nie ako vec, ale ako cieľ osebe a osobu a tak s ním aj zaobchádza. Veci majú iba vonkajšiu, doplnkovú (*accessorius*) hodnotu a sú podriadené slobodnej ľubovôli toho, kto s nimi zaobchádza; ale osoby a všetky osobné vzťahy majú vnútornú, neodcudziteľnú hodnotu, ktorú nazývame **osobnou dôstojnosťou**⁵⁷.

Vandrákovo chápanie mravného imperatívu teda nedisponuje onou kantovskou *formou*, zato však zdieľa s kantovským chápaním značne podobný *obsah*. Inými slovami tu totiž Vandrák vyjadruje ideu, ktorú nachádzame v Kantových *Základoch metafyziky mravov*, keď píše: „V riši účelov má všetko alebo *cenu*, alebo *dôstojnosť*. Na miesto toho, čo má istú cenu, možno dosadiť čosi iné ako *ekvivalent*; čo však presahuje akúkoľvek cenu, a teda neprípúšťa nijaký ekvivalent, to má *dôstojnosť*“⁵⁸. Ak sme ochotní chápať Vandrákovu vonkajšiu či doplnkovú hodnotu ako kantovskú cenu, potom je similarita týchto dvoch stanovísk neprehliadnuteľná.

Je pravdou, že Kant vo svojej etike na rozdiel od Vandráka postupuje prísne metodologicky a jeho stanoviská, týkajúce sa osobnej dôstojnosti človeka, sú prísne vyargumentované. Kant napríklad dôsledne vysvetľuje, prečo

iba človek a s ním každý rozumový tvor je účelom sám osebe. Je totiž subjektom morálneho zákona a tento subjekt je v dôsledku autonómie svojej slobody svätý. Práve na jej základe sa obmedzuje každá vôľa, aj vlastná vôľa každej osoby na ňu samu zameraná, [...] na podmienku nepodrobovať bytosť nijakému zámeru, ktorý nie je možný podľa zákona, čo by mohol vzniknúť z vôle samého trpiaceho subjektu; nikdy ho teda nepoužívať len ako prostriedok, ale zároveň aj ako účel⁵⁹.

Toto poznanie vyplýva Kantovi z rozpracovania problematiky mravného zákona a kategorického imperatívu. U Vandráka žiadny prísny metodologický

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 63.

⁵⁹ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 106 a n.

postup nenájdeme, čo je pochopiteľné aj z toho dôvodu, že jeho práca je jednoducho učebnicou etiky. Preto sa stotožňujeme s nasledujúcim Gluchmanovým názorom: „Interpretáciu Kantovho mravného zákona a čiastočne aj formulovanie kategorického imperatívu možno považovať len za Vandrákov pokus vlastnými slovami sprostredkovať Kantove názory adeptom štúdia filozofie v Uhorsku v polovici 19. storočia“⁶⁰. Hodnotenie metodologickej (ne)dôslednosti Vandrákovskej práce napokon ani nie je účelom tohto textu. To, na čo sa snažíme upozorniť, je, že hoci Vandrák na rozdiel od Kanta nevysvetľuje a nepodrobuje analýze, ako je možný mravný zákon, prečo formuluje kategorický imperatív spôsobom, akým ho formuluje a ako dospieva k myšlienke ľudskej dôstojnosti a chápania človeka ako cieľa (účelu) osebe, predsa evidentne preberá Kantove myšlienky o mravnom zákone, kategorickom imperatíve aj dôstojnosti človeka, ktoré sú pre Kantovu etiku fundamentálne. S našim názorom by pravdepodobne súhlasil aj Gluchman, keďže uviedol, že „Vandrákovské chápanie mravného zákona je plne pod vplyvom Kantovej etiky a to sa prejavuje tiež pri jeho formulovaní kategorického imperatívu“⁶¹.

Avšak napriek terminologickej blízkosti, ba dokonca blízkosti obsahu Kantových a Vandrákových myšlienok, sa pri chápaní mravného imperatívu Vandrák predsa len v jednom ohľade od Kanta značne vzdáľuje. Kant totiž zavedenie kategorického imperatívu dôsledne zdôvodňuje. Podľa Kanta má totiž mravný zákon

formu imperatívu, lebo u človeka ako rozumnej bytosti možno síce predpokladať čistú vôľu, ale ako u bytosti ovplyvňovanej potrebami a zmyslovými pohnútkami nie vôľu *svätú*, t. j. takú, čo by nebola schopná tvoriť maximy odporujúce morálnemu zákonu. U ľudí je teda morálny zákon kategoricky nariaďujúcim *imperatívom*, pretože zákon je nepodmienený; takáto vôľa je k tomuto zákonu vo vzťahu *závislosti* nazývanej záväznosťou, ktorá znamená *nútenie* ku konaniu, aj keď len čírym rozumom a jeho objektívnym zákonom. Toto konanie sa nazýva *povinnosťou*, lebo patologicky ovplyvňovaná vôľa [...] má pranie vyvierajúce zo *subjektívnych* príčin, takže sa môže často stavať aj proti čistému objektívnemu určovateľovi, a teda potrebuje ako morálne nútenie odpor praktického rozumu⁶².

V *Základoch metafyziky mravov* zasa zdôvodňuje kategorický imperatív tým, že „ak vôľa osebe nie je úplne v súlade s rozumom (a v prípade ľudí skutočne nie je), tak [...] určovanie takejto vôle tak, aby bola v súlade s objektívnymi zákonmi, je *donucovaním*“⁶³. Pre človeka je totiž podľa Kanta prirodzené, že je jeho konanie

⁶⁰ Gluchman, V.: Vandrákovské dielo Prvky filozofickej etiky, *ibid.*, s. 123.

⁶¹ *Ibid.*, s. 122.

⁶² Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, *ibid.*, s. 54.

⁶³ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*, *ibid.*, s. 38 a n.

určované rovnako vášňami, citovými sklonmi a pod., ktoré však musí voľa človeka neustále prekonávať. Morálne konanie nie je konaním, ktoré by s citovými sklonmi človeka korešpondovalo, práve naopak, je ich nevyhnutným prekonaním. Kategorický imperatív teda znamená racionálne donucovanie človeka k morálnemu konaniu na základe morálneho zmýšľania. Ako napísal Teodor Münz, mravné konanie je u Kanta takým konaním, v ktorom

sa treba tejto empirickej záťaže úplne zbaviť, a to v tom zmysle, že človek koná vedome proti nej, že sa premáha, a to až po úplné sebazapretie, oboetovanie všetkého, čo ním inak hýbe. A nesmie sa pritom cítiť dobre, byť povznesený, unesený sebou, svojou morálnou silou [...]. Keď dávam hladnému kus chleba, nesmiem to robiť zo súcitu, [...] ale s premáhaním, nechutou a odporom, lebo len vtedy mám istotu, že prekonávam v sebe všetko nízke alebo aj vznešené, ale rovnako zmyslové. Len vtedy som cnostný, ako si žiada Kantova morálka, lebo cnosť sa tvorí bojom proti rozličným zvodom, a nie súhlasom s nimi⁶⁴.

Takto prezentovaný etický rigorizmus však nie je samoučelný. Pri tematizovaní Kantovho kategorického imperatívu, ako na tento problém upozornil Lubomír Belás, sa totiž často prekrýva „vážny a dôležitý moment jeho úvah, ktorým sú dôvody zavedenia takto formálne prísne koncipovaného morálno-praktického učenia. Sám Kant v tejto súvislosti hovorí o nedokonalosti alebo krehkosti a nekalosti ľudskej prirodzenosti“⁶⁵. Aby sme však uchopili kontext tohto poznatku, Belás nás odkazuje na iné Kantove spisy, najmä na *Ideu k všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle* a na *Domnelý začiatok ľudských dejín*,⁶⁶ teda na spisy, ktoré filozoficky reflektujú problematiku spoločnosti. Ako vyplýva aj z vyššie uvedených Kantových slov, formulácia kategorického imperatívu ako nepodmieneneho príkazu je takto formulovaná preto, lebo od človeka sa neočakáva, že by dobrovoľne zmýšľal morálne a na tomto základe aj morálne konal bez ohľadu na akékoľvek patologické determinanty jeho myslenia a konania.

Ako však čítame v niektorých interpretáciách *Prvkov filozofickej etiky*, Vandrák chápal kategorický imperatív v posunutom význame. Pospíšilová napríklad uvádza, že podľa Vandráka sa kategorickému imperatívu „nemožno podriaďiť z donútenia, ale len dobrovoľne, z pocitu povinnosti a z úprimnej úcty k mravnému zákonu. V jeho znení ponecháva Vandrák obsah Kantovho kategorického imperatívu a tlmočí ho do poňatia svedomia“⁶⁷. Podobné poznanie je obsiahnuté

⁶⁴ Münz, T.: Kantova kritika praktického rozumu. In: Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, 1990, s. 11.

⁶⁵ Belás, L.: Kantova praktická filozofia v kontexte súčasnosti. In: *Studia Philosophica Kantiana. Časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie*, 2015, roč. 4, č. 2, s. 8.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Pospíšilová, J.: Vandrákova etika ako filozofia mravného sveta človeka, ibid., s. 111.

v práci Soškovej, ktorá Vandrákov postoj približuje takto: „Pre etické konanie sa máme rozhodovať dobrovoľne, nie z prinútenia, lebo iba tak dosiahneme cnosť ako cieľ života. V tomto bode by sme mohli považovať Vandrákovo uvažovanie za anticipačné, za naplnenie európskej tradície, ale i predznamenanie riešenia, ktoré bolo oznamované až oveľa neskôr“⁶⁸. V tomto bode nachádzame evidentný odklon od Kantovho uvažovania, hoci paradoxne v rámci kantovského chápania etiky. Podľa Soškovej sa tým vo Vandrákovom myslení prejavuje estetický rozmer etiky, ktorý „sa aktívne zúčastňuje v jeho koncepcii na naplnení cieľov života, a tým je dosiahnutie cnosti. Práve nezištný a od egoizmu oslobodený rozmer estetického (krásy) môže spôsobovať to, že mravná povinnosť sa nestane príkazom z prinútenia (čo preferoval I. Kant), ale zo slobodnej vnútornej vôle“⁶⁹. Posun od Kantovho chápania kategorického imperatívu možno demonštrovať Vandrákovým tvrdením, podľa ktorého má hodnotu také mravné zmýšľanie, ktoré sa „dobrovoľne podriaďuje príkazu povinnosti“⁷⁰. Je to zmätočný odklon od Kanta v rámci kantovského výkladu. Platí totiž, že imperatív je imperatívom práve preto, lebo *donucuje*. Človek sa mu nepodrobuje *dobrovoľne*, v súlade so svojím chcením, ale napriek svojmu chceniu. Aký zmysel by inak malo formulovať imperatív ako imperatív? U človeka totiž, ako uviedol Kant, nemožno predpokladať *svätú vôľu*.

Povinnosť

Napriek tomu sa však zdá, že Vandrákova etika dominantne čerpá z Kantovej. Týka sa to etickej terminológie, ako aj rozvíjaných tém. Ďalším fundamentálnym pojmom Kantovej etiky, s ktorým pracuje aj Vandrák, je pojem „povinnosť“. Aj tu nachádzame silný kantovský vplyv, zároveň však aj prvé Vandrákovo explicitné dištancovanie sa od Kanta. Ako vo svojich prácach uvádza Dupkala, tému povinnosti zdieľa Vandrákova etika s tou Kantovou, pretože „ako podľa Kanta, tak aj Vandráka – človek koná mravne len vtedy, ak koná z *povinnosti*, t. j. na príkaz kategorického imperatívu“⁷¹. Aj Zákutná si všimá, že tak ako Kant, „Vandrák tiež reflektuje vzťah medzi ľudským konaním a povinnosťou. Hovorí, že len čin prikázaný morálnym zákonom je morálnou povinnosťou“⁷².

⁶⁸ Sošková, J.: Filozofická estetika na evanjelickom kolégiu v Prešove v 19. storočí, *ibid.*, s. 108 a n.

⁶⁹ Sošková, J.: M. Greguš versus A. Vandrák. Dve podoby chápania Kantovej estetiky a etiky v Prešove v 19. storočí, *ibid.*, s. 29.

⁷⁰ Vandrák, A.: Prvky filozofickej etiky, *ibid.*, s. 184.

⁷¹ Dupkala, R.: K problematike miesta a významu etiky vo filozofickom myslení na Slovensku v prvej polovici 20. storočia, *ibid.*, s. 95 a n.; Dupkala, R.: Ohlas Kantovej praktickej filozofie na ev. kolégiu v Prešove, *ibid.*, s. 90.

⁷² Zákutná, S.: Andrej Vandrák's Elements of Philosophical Ethics as a Reflection of Kant's Philosophy

V Kantovej etike je problém povinnosti organicky previazaný s problematikou mravného zákona a kategorického imperatívu. Ak nás totiž imperatív núti k určitému konaniu, konanie, ku ktorému nás núti a ku ktorému nás preto zaväzuje mravný zákon, je morálnou povinnosťou. Nie je determinované žiadostivosťou či túžbou, ba ani strachom a obavami, ale vykonáva sa na príkaz čistého praktického rozumu. Len vtedy ide o konanie *z povinnosti*, ku ktorému však Kant – analogicky ako v prípade diferencie medzi moralitou a legalitou – stavia jeho náprotivok, konanie *podľa povinnosti*. Münz to vysvetľuje takto:

Mravne konajúci musí byť ďalej opatrný, aby konal vskutku z povinnosti, a nie podľa povinnosti alebo v zhode s povinnosťou, lebo tu zase môže sklznúť do zmyslovej motivácie. Ak sýtím hladného síce s premáhaním, a preto, lebo mi to káže hlas povinnosti vo mne, ale zároveň hoci aj s nevedomenou pohnútkou, že sa mi raz dostane za to odmeny, moje konanie zase nie je mravné, ale zísťné⁷³.

Týmto príkladom Münz demonštruje Kantovo konštatovanie, podľa ktorého jestvuje „rozdiel medzi vedomím, že sme konali *podľa povinnosti* a *z povinnosti*, t. j. z úcty k zákonu, pričom prvé (legalita) je možné, aj keby určovateľmi vôle boli len sklony, kým druhé (*moralita*), morálna hodnota sa musí vkladať len do toho, že konáme z povinnosti, t. j. len kvôli zákonu“⁷⁴. Podľa Kanta tak „*povinnosť je nevyhnutnosť konať z úcty k zákonu*“⁷⁵, a teda až keby človek konal „bez akejkolvek náklonnosti, iba z povinnosti, tak až teraz by jeho konanie malo svoju pravú morálnu hodnotu“⁷⁶.

Vandrák sa s Kantovým chápaním povinnosti takmer plne stotožňuje. Tvrdí, že len „**mravným zákonom prikazovaný čin je mravnou povinnosťou**“⁷⁷, pričom povinnosť podľa neho musí mať nasledujúce vlastnosti:

- 1) musí byť **nevyhnutnosťou** konania [...] a nie milosťou, priazňou, obľúbenosťou, sympatiou, súcitom, žiaľom a pod.; musí byť
- 2) **mravným zákonom** prikazovanou nevyhnutnosťou, teda nie fyzickou, ale mravnou nutnosťou, čiže ‚tak treba‘ (sollen, nicht müssen);
- 3) **všeobecnosťou** [...] natoľko, že čo je raz skutočne povinnosťou, to musí v každom čase zaväzovať ľudí každého druhu, postavenia, veku zároveň a na každého sa vzťahovať;
- 4) **nezanedbateľnosťou** a takou bezvýnimočnou platnosťou, že medzi splnením a zanedbaním povinnosti neostane iný rozdiel ako medzi dobrým a zlým

at the Evangelical College in Prešov, Slovakia, *ibid.*, s. 3690.

⁷³ Münz, T.: Kantova kritika praktického rozumu, *ibid.*, s. 12.

⁷⁴ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, *ibid.*, s. 101.

⁷⁵ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*, *ibid.*, s. 24

⁷⁶ *Ibid.*, s. 22.

⁷⁷ Vandrák, A.: Prvky filozofickej etiky, *ibid.*, s. 197.

skutkom⁷⁸.

Prvá vlastnosť mravnej povinnosti je celkom v súlade s tým, ako jej rozumie Kant. Morálne konanie je totiž konaním z povinnosti preto, lebo nie je determinované empiricky a patologicky, sklonmi, túžbami či pocitmi (pozitívnymi alebo negatívnymi). Rovnako druhá vlastnosť povinnosti je v súlade s Kantovou etikou. A hoci sme v predchádzajúcej časti tohto textu uviedli, ako si to všimli aj iní autori, že Vandrákovi pri etickom konaní, na rozdiel od Kantovho nútenia, neprekáža dobrovoľnosť, pri rozpracovaní povinnosti si už zrejme uvedomuje, že samotný tento pojem implikuje nevyhnutnosť, a teda nútenie, hoci nie externé, ale nútenie naším rozumom. Tento metodologicky nedôsledný rozpor medzi akceptáciou dobrovoľnosti pri problematike imperatívu na jednej strane a súčasne uvedomovaním si nevyhnutnosti pri problematike povinnosti na strane druhej však Vandrák nikde nevysvetľuje. Kantovská je napokon aj tretia vlastnosť povinnosti, do ktorej Vandrák zahrnul univerzalizmus Kantovej etiky. Vandrák ho však na rozdiel od Kanta nikde nevysvetľuje a znalcov Kantovej filozofie tak iba necháva tušiť (hoci nie celkom odôvodnene), že aj tento univerzalizmus vyplýva z racionalistického založenia jeho etiky. Prekvapivá je pritom štvrtá vlastnosť povinnosti, ktorá sa javí ešte striktniejšia, než je to v Kantovej – už samej osebe nesmierne striktné – etike. Kant totiž nikde netvrdí, že konanie, ktoré nie je konaním *z povinnosti*, je vyslovene zlé či amorálne. Také konanie jednoducho nie je vecou čistého morálneho posúdenia. Ak človek koná *v súlade s povinnosťou* alebo *podľa povinnosti*, t. j. ak je jeho konanie napríklad *legálne*, nie je hneď preto zlé. Je imorálne, nie amorálne, pretože podľa Kanta má konanie morálnu hodnotu iba vtedy, ak človek koná *z povinnosti*. Vandrák tak preberá Kantovu náuku o povinnosti, avšak radikalizuje ju ešte výraznejšie než samotný Kant.

To by v kontexte rozvíjania kantovských motívov nebolo ničím zásadným. Práve pri problematike povinnosti sa však začína objavovať Vandrákov nekonzekventný a ničím nepodložený odklon od Kanta. Mohlo by ísť o zaujímavý prvok Vandrákovej etiky, ak by bol dostatočne argumentačne podložený. V kontexte rozvíjania Kantovej etiky však pôsobí značne nekoherentne, pretože spočíva v lapsuse, na ktorý upozornil už Gluchman, keď napísal, že „u Vandráka popri dominujúcich kantovských témach a motívoch sa objavujú aj antické“⁷⁹, ako aj to, že „Vandrák spája dve značne vzdialené (asi nielen časovo vzdialené) stanoviská“⁸⁰. V prípade povinnosti, ktorú Vandrák chápe evidentne kantovsky, sa totiž zamerail aj na jej rôzne pramene a ich reflexiu v rozličných filozofiách. Na tomto mieste nachádzame aj jeden z dvoch explicitných odkazov na Kanta, nachádzajú-

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Gluchman, V.: Vandrákovo dielo Prvky filozofickej etiky, *ibid.*, s. 123.

⁸⁰ Ibid.

cich sa vo Vandrákovom texte. Vandrák tu síce uznáva racionálny prameň povinnosti, keď píše: „Pôvod základných etických právd, odvodených z čistého rozumu prvý dôkladne ukázal Kant a jeho skutoční žiaci to potvrdili, učiac: že to [...] čo má byť oprávnené, cnostné, čestné, to je všeobecne dobré a platné, čo je ľudská dôstojnosť a duševná krása, to môžeme spoznať iba prostredníctvom nášho **rozu-mu**“⁸¹. Vzápätí nato však, zjavne dištancujúc sa od rozličných vymedzení prameňov povinností, zahŕňajúc Kantov racionalizmus, uvádza: „Čo sa nás týka, my [...] akceptujeme jedine hlavnú myšlienku kalokagatie [...] = duševnej krásy a dobroty, svojimi činmi sledujúc usmernenia ľudskej dôstojnosti, čistej lásky a úprimnej milosrdnosti“⁸². Je to myšlienka, ktorá v kantovskom kontexte pôsobí značne rušivo, o to viac, že tento zvrat vo výklade sa Vandrák nijako neunúva vysvetliť. Ak by totiž svoju etiku zakladal na antických etických princípoch, iba zložito by ju dokázal zosúladiť s kantovskou idealistickou a formalistickou etikou. Uvedený príklad neodôvodneného odklonu od Kantovej etiky tak konkrétne ilustruje Gluchmanovo stanovisko, podľa ktorého Vandrák nikde nezrejmuje spojenie antickej a kantovskej etiky⁸³. Tento príklad však nie je ojedinelý. Kým doteraz sme pozorovali snahu o kantovské formovanie Vandrákovej etiky, ako sa ukazuje, jej koncipovanie v kantovskom duchu nie je také univerzálne. Popri dominantných kantovských motívoch totiž vo Vandrákovej etike nachádzame aj iné, napríklad antické. A je isté, že tu nejde iba o kontingentne akcentovanú kalokagatiu.

Sloboda

Povinnosť zďaleka nie je jedinou etickou témou, v ktorej sa Vandrák pokúša ne-súrodo zmiešavať kantovské motívy s inými. Ďalšou je nepochybne sloboda, slobodná vôľa a autonómia, ktoré taktiež tvoria fundament Kantovej etiky. Viacerí interpretátori Vandrákovej etiky sa však zhodujú na tom, že chápanie slobody Vandrák preberá od Kanta. Podľa Zákutnej napríklad „Vandrák odkazuje priamo na Kanta tvrdiac, že iba autonómny agens je slobodný“⁸⁴. Gluchman zasa uvádza, že „Vandrákov názor na slobodu vôle zodpovedá duchu Kantovej etiky“⁸⁵. Dupkala ako ilustráciu Vandrákovho ovplyvnenia Kantom, ale – čo bude bližšie pravde – aj Friesom, uvádza Vandrákove tvrdenia, podľa ktorých „podmienkou *skutočnej* mravnosti a morálky vôbec je *autonómia*, resp. sloboda vôle“⁸⁶. A vskutku,

⁸¹ Vandrák, A.: Prvky filozofickej etiky, *ibid.*, s. 188.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Gluchman, V.: Vandrákovo dielo Prvky filozofickej etiky, *ibid.*

⁸⁴ Zákutná, S.: Andrej Vandrák's Elements of Philosophical Ethics as a Reflection of Kant's Philosophy at the Evangelical College in Prešov, Slovakia, *ibid.*, s. 3690.

⁸⁵ Gluchman, V.: Vandrákovo dielo Prvky filozofickej etiky, *ibid.*, s. 125.

⁸⁶ Dupkala, R.: Ohlas Kantovej praktickej filozofie na ev. kolégiu v Prešove, *ibid.*, s. 92.

Vandrák vo svojej etike rozvíja problematiku slobodnej vôle, dokonca *zdanlivo* kantovským spôsobom. Za silu, ktorá „spochybňuje nároky všetkých inštinktov a podriaďuje ich svojim vlastným cieľom“⁸⁷, totiž považuje „**dobrovoľne pôsobia-cí rozum**“⁸⁸. Ten vymedzuje ako „teritórium slobodnej vôle“⁸⁹, čím nastoľuje kantovskú dichotómiu spočívajúcu v tom, že kým pôsobenie rozumu sa chápe ako oblasť *slobody*, tak napríklad inštinkty, o ktorých píše Vandrák, sú v protiklade k tomu opačnou oblasťou. Kant by povedal, že sú sférou prírody. Tento kantovský motív Vandrák rozvíja nasledovne:

Idea mravného zákonodarstva, ktorá je sprevádzaná nutnosťou, a idea slobody, ktorej požiadavkou je môcť činiť to alebo ono, tak alebo inak, sa na prvý pohľad zdajú byť v nesúlade. Avšak, bližšie skúmajúc vzťahy, ľahko sa presvedčíme o opaku. Predovšetkým totiž toto zákonodarstvo ako autonómia, alebo sebauzákonenie, je celkom iné ako nutnosť prírodných javov. Povaha tamtoho je ‚tak treba‘; tohto nevyhnutnosť⁹⁰.

Vandrák sa tu vyrovnáva s problémom, ktorý nastolil vo svojej etike Kant, spočívajúcom v tom, že pri bežnom chápaní donucovanie nekorešponduje so slobodou. V prípade morálky však nejde o apóriu. Hoci sa tu stretávame s nútením, predsa je to sféra slobody, lebo v morálnom konaní sme slobodní od všetkých empirických a patologických sklonov, ktoré inak pôsobia ako prirodzené determinanty nášho správania. Morálne donucovanie je nútením prekonať naše prírodné založenie, podľa ktorého konáme nevyhnutne, v ktorom iba mechanicky reagujeme na rozličné stimuly, čím sa však podľa Kanta nijako neodlišujeme od zvierat. Sféra morálky je tak sférou slobody *par excellence*. Je opakom sféry neslobody, teda prírody, keďže, ako uvádza T. Münz, Kant „postavil mravnosť proti prírode a rozdelil človeka aj z tejto stránky na dva navzájom protikladné svety: na kráľovstvo prírody, nevyhnutnosti a na kráľovstvo mravov, slobody. V prvom je človek ovládaný, v druhom vládne sám“⁹¹.

Dichotómia prírody a slobody tvorí pozadie Kantovho rozštiepenia človeka na prírodnú a slobodnú (morálnu) bytosť; na bytosť empirického, ako aj inteligibilného sveta; na fenomén a noumén. A práve tým, že človek podľa Kanta patrí do oblasti inteligibilného sveta, je ako noumén slobodný. Ak by sa vyskytoval iba ako prírodný empirický fenomén, ničím by sa nelíšil od zvierat. Preto Kant vo svojich *Základoch metafyziky mravov* napísal:

⁸⁷ Vandrák, A.: Prvky filozofickej etiky, ibid., s. 189.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Ibid., s. 200.

⁹¹ Münz, T.: Kantova kritika praktického rozumu, ibid., s. 9.

Ako rozumná, a teda k inteligibilnému svetu prináležiaca bytosť človek nemôže myslieť kauzalitu svojej vlastnej vôle nikdy inak, než pod ideou slobody; nezávislosť od určujúcich príčin zmyslového sveta (tú rozum vždy pripisuje sám sebe) je totiž sloboda. S ideou slobody je neoddeliteľne spojený pojem *autonómie* a s ním všeobecný princíp mravnosti, ktorý je v idei základom všetkého konania *rozumných* bytostí práve tak, ako je prírodný zákon základom všetkých javov⁹².

Z Vandrákovho textu je zrejmé, že tento Kantov názor poznal, pretože práve v súvislosti s uvedeným kontextom spomenul Kanta vo svojom texte explicitne druhý a zároveň posledný raz (ak nerátame formálny odkaz na jeho etické diela a zároveň takmer permanentné, avšak implicitné rozvíjanie Kantových etických tém). Vandrák k tomu uviedol, že „Kantov názor, že len autonómne konajúci človek je slobodným, sa napokon stotožňuje so stoicizmom, lebo aj stoici požadovali čistú, cnostnú vôľu v protiklade s heteronómiou zmyslových túžob“⁹³. Nie je to však Vandrákova simplifikujúca identifikácia Kantovej a stoickej etiky, čo je tu zaujímavé, ale skôr skutočnosť, že Vandrák, napriek svojmu tvrdeniu, že rozum naproti inštinktom predstavuje sféru slobody ako základ morálky, posunul túto kantovskú myšlienku mimo Kantovho zdôvodnenia. Vzápätí po spomenutí Kanta totiž píše, že preňho

znamená sloboda psychologicky toľko, ako možnosť rozhodnutia sa pre konanie, alebo možnosť slobodnej voľby medzi konaním a nekonaním, medzi konaním takto alebo inak, teda ako samovôľa chcenia a konania, ktorá prináša čin (nie udalosť), voľbu cieľa a nástroja, ako aj zarátanie činov. A túto slobodu, ktorá zvykne byť aj surová a hriešna, chce zušľachtiť etika⁹⁴.

Je to značný posun od Kantovho chápania slobody, ak nie jeho prevrátenie. Po prvé, Vandrák slobodu nevníma eticky, ale psychologicky, čo je fundamentálny rozdiel. Po druhé, čo vyplýva z onoho prvého, etiku chápe ako nástroj na zušľachtenie slobody, ktorá sa mu odrazu javí ako mimo-etický (psychologický) fenomén. U Kanta je však sloboda tým, čo etiku funduje, nie etika tým, čo slobodu zušľachťuje. Kant by Vandrákovu explanáciu slobody nebol ochotný pripustiť. Sám totiž jasne uviedol, že mnohí slobodu považujú

za *psychologickú* vlastnosť, ktorej vysvetlenie závisí len od dôkladnejšieho výskumu *povahy duše* a pohnútok vôle, a nie za *transcendentálny* predikát kauzality bytosti, čo patrí ku zmyslovému svetu [...], a rušia tak nádherný objav, ktorý nám prostredníctvom morálneho zákona umožňuje čis-

⁹² Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 83.

⁹³ Vandrák, A.: *Prvky filozofickej etiky*, ibid., s. 202.

⁹⁴ Ibid.

tý praktický rozum, totiž objav inteligibilného sveta uskutočnením inak transcendentálneho pojmu slobody, a tak rušia aj sám morálny zákon, ktorý vôbec nepredpokladá nijakého empirického určovateľa⁹⁵.

Kant vo svojich etických dielach vykladá slobodu omnoho subtilnejšie a nepodlieha triviálnemu psychologizmu, pretože pojem slobody chápe transcendentálne. Kým Vandrák ju chápe ako možnosť niečo konať, chcieť či niečím svojvoľne disponovať, Kant v tom vidí redukcionizmus slobody, ktorú sám umiestňuje z prírodného do inteligibilného sveta, a nie je ochotný pripísať ju človeku ako fenomenálnej, teda empiricky a patologicky determinovanej, ale iba ako inteligibilnej, noumenálnej bytosti. Ak totiž podľa Kanta chceme slobodu „zachrániť, nezostáva nám nič iné ako pripísať súcno nejakej veci, pokiaľ je určovateľné v čase, a teda aj kauzalitu podľa zákona *prírodnej nevyhnutnosti, len javu, kým slobodu pripísať tej istej bytosti ako veci osebe*“⁹⁶. Na rozdiel od Vandráka Kant pracuje so slobodnou vôľou tak, že ju vníma „ako celkom nezávislú od prírodného zákona javov, totiž od kauzálneho zákona, prípadne od ich vzájomného vzťahu. Takáto nezávislosť sa však nazýva *slobodou* v najprisnejšom, t. j. transcendentálnom zmysle“⁹⁷.

Do prírodného zákona javov však podľa Kanta spadá aj psychologické založenie človeka, ktoré je taktiež determinované prírodnou kauzalitou, čo vysvetľuje na báze časovej následnosti javov:

Ak majú [...] určujúce predstavy dôvod svojej existencie predsa len v čase, a to v *predchádzajúcom stave*, dôvod tohto stavu zase v predchádzajúcom atď., tak, hoci sú tieto určenia vždy vnútorné, hoci ich kauzalita je psychologická, a nie mechanická, t. j. hoci vytvárajú konanie predstavami, a nie telesným pohybom, sú to vždy *určujúce dôvody* kauzality bytosti, ktorej súcno je určovateľné v čase a podlieha nevyhnutným podmienkam minulosti. Ak má teda subjekt konať, *nie sú už v jeho moci*, psychologicky sú síce slobodné (ak chceme toto slovo použiť na čisto vnútorné zreteženie duševných predstáv), ale prírodne nevyhnutné. Takto neponechávajú nijakú *transcendentálnu slobodu*, ktorá musí byť myslená ako nezávislosť od všetkého empirického⁹⁸.

Bez podmienky transcendentálnej slobody však podľa Kanta nie je možná nijaká morálka. Vandrák sa tak od Kantovho chápania slobody ako fundamentu morálky odkláňa značným spôsobom, čím sa z hľadiska Kantovej etiky dostáva do pozície, v ktorej človeka redukuje – ako vraví Kant s odvolaním sa na Leib-

⁹⁵ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 113.

⁹⁶ Ibid., s. 114.

⁹⁷ Ibid., s. 50.

⁹⁸ Ibid., s. 115.

niza – na „*automaton spirituale*“⁹⁹, pretože keby bola sloboda iba psychologická, a nie transcendentálna, „nebola by v podstate lepšia než sloboda otáčavého ražňa, ktorý sa po natiahnutí tiež pohybuje sám“¹⁰⁰.

Od Kantovho formalizmu k estetike existencie

Vandrákove posuny od Kanta nie sú v kontexte jeho etiky bezvýznamné, pretože ukazujú, že hoci je východiskom Vandrákovej etiky tá Kantova, nemieni absolútne akceptovať jej formalizmus ani čisto racionalistické založenie. Hoci po vzore Kanta Vandrák odmieta v etike epikureizmus, rovnaký „extrém“ preňho predstavuje aj „**etická chladnosť**“ (rigorizmus), ktorá je prenasledovateľom každej radosti zo života a biednym nešikovným hlásateľom potreby zničenia zmyselnosti¹⁰¹, aj keď je pravdou, že Kant sa nepokúšal zmyslovosť „zničiť“, ale od nej v etike abstrahovať, t. j. založiť ju na princípoch čistého praktického rozumu. Vandrákova etika sa však tomuto racionalizmu vzdáľuje, a preto mu neprekáža formulovať myšlienku, ktorú by sme v Kantových etických dielach nenašli. Vandrák totiž píše: „sú to inštinkty, vzplanutia srdca, od ktorých závisí celý praktický život, jeho prejavy, ciele, váha a hnutia“¹⁰². S tým by sa hádam ešte stotožnil aj samotný Kant, ktorý si uvedomoval, že konanie človeka je determinované jeho empirickým založením. Vandrák však napriek kantovskému obsahu svojej etiky práve toto empirické založenie vníma ako fundament, z ktorého má vyrastať etika, keď dodáva: „Aj preto musí každá etika vychádzať zo skúmania inštinktov, zmýšľania alebo zo spoznávania sklonov a túžob srdca, predmetov jeho lásky alebo nenávisť, cieľov jeho prianí a snažení, slovom, zo spoznávania toho, čo má byť tým, čo zaujíma dušu a čomu ona dáva hodnotu“¹⁰³. Popri zmýšľaní sa tu objavujú inštinkty, sklony a túžby, žiadostivosť či priania. Práve tie určujú u Vandráka morálnu hodnotu. O niečo ďalej to ešte zdôrazňuje, keď uvádza:

Radosti života, radostný pôžitok, nádhera sú tým, po čom tu prahne duša, a keď sa na vec pozrieme biologicky, nie je to nič také, čo by eticky bolo vôbec treba alebo bolo možné zatradiť. Dokonca, tieto zmyslové potreby patria ako nevynechateľné podmienky k plnému, mocnému a krásnemu rozvoju nášho života. Vymretá láska života alebo práve nenávidenie toho, čo potešuje zrak, sluch, etc., vôbec vyhýbanie sa radostnému užívaniu blaha života, sú istými znakmi chorého alebo degenerovaného života. Tí, čo chcú tieto zo života vymazať, [...] chcú mať z človeka sochu. Netreba ich vyničiť,

⁹⁹ Ibid., s. 116.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Vandrák, A.: Prvky filozofickej etiky, ibid., s. 185.

¹⁰² Ibid., s. 179.

¹⁰³ Ibid.

ale ich riadiť, nie nimi pohŕdať, ale vážiť ich na správnych váhach¹⁰⁴.

Vandrák teda nazerá na – kantovsky povedané – patologické sklony biologic-ky, čo je iste správne, hneď však dodáva, že ich eticky nie je potrebné zatracovať. Jeho etika od nich nechce abstrahovať. Platí pre ne to, čo u Vandráka platilo pre slobodu. Tak ako ju, aj tieto patologické sklony má etika zušľachtiť.¹⁰⁵

To však nie je kantovský postoj. Ani Kant pochopiteľne nebol natoľko jednostranným mysliteľom, že by predpokladal, že patologické sklony či empirické založenie človeka je potrebné vykynožiť. Zreteľne si uvedomoval ich biologickú nevyhnutnosť a dokonca ich bol ochotný pripustiť ako istý elementárny predpoklad rozvoja morálky. Kantov postoj je však v tomto smere pragmatický: „Zabezpečí si vlastnú blaženosť je povinnosť (aspoň nepriamo), lebo nedostatok spokojnosti so svojím stavom by sa pod tlakom mnohých starostí a neuspokojených potrieb ľahko mohol stať veľkým *pokúšením prekročiť povinnosť*“¹⁰⁶. U Kanta však etika nevychádza z blaženosti ani zo skúmania empirických pohnútok. Jeho tvrdenie iba znamená, že určitá miera blaženosti je nevyhnutná na to, aby človek nebol zvädzaný k nemorálnemu zmýšľaniu a konaniu. Vandrákovo odklon od Kanta je nepochybne zaujímavým dôkazom snahy o samostatné premýšľanie o etických témach, avšak snahy nie celkom vydarenej. Ako sme totiž videli, Vandrák preberá mnohé témy od Kanta a pokúša sa ich rozvíjať kantovským spôsobom. Napríklad keď píše o mravnom zákone alebo o kategorickom imperatíve, na ktorých chce zakladať svoju etiku. Dôraz na inštinkty, sklony, túžby, žiadostivosť či prania však v kontexte kantovského výkladu opäť nie je dôsledne vysvetlený. Kant pritom celkom zrejme uviedol, že na tom, čo ako východisko etiky postulujeme Vandrák, nemožno žiadnu etiku založiť, keď napísal: „*Empirické princípy* nikdy nie sú vhodné na to, aby boli základom morálnych zákonov. Všeobecnosť, s akou majú platiť pre všetky rozumné bytosti bez rozdielu [...] totiž odpadá, ak sa ich základ prevezme zo *zvláštného usporiadania ľudskej prirodzenosti* alebo z náhodných okolností, do ktorých je zasadená“¹⁰⁷. K tomu ešte dodal: „Najviac zavrnutiahodný je však princíp *vlastnej blaženosti*, [...] lebo mravnosti podkladá impulzy, ktoré ju skôr podkopávajú a ničia celú jej vznešenosť“¹⁰⁸. Toto konštatovanie nachádzame ešte zreteľnejšie v *Kritike praktického rozumu*: „Pravým opakom princípu mravnosti je, ak určovateľom vôle robíme princíp *vlastnej blaženosti*“¹⁰⁹.

V kontexte kantovského rozvíjania Vandrákovej etiky je potom paradoxom, že to, čím sa má podľa Vandráka zaoberať etika, Kant z etiky explicitne vylučuje.

¹⁰⁴ Ibid., s. 180.

¹⁰⁵ Ibid., s. 202

¹⁰⁶ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 23.

¹⁰⁷ Ibid., s. 71.

¹⁰⁸ Ibid., s. 71 a n.

¹⁰⁹ Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 57.

čuje. Má sa tým zaoberať odlišná disciplína, totiž empirická psychológia, ktorú sa zrejme Vandrák pokúša zakomponovať do svojej *etickej* práce. Medzi týmito disciplínami je však podľa Kanta fundamentálny rozdiel:

V praktickej filozofii, kde sa nemáme zaoberať tým, aby sme si osvojili základy toho, čo *sa deje*, ale zákony toho, čo *sa má diať*, aj keby sa to hneď nikdy nedialo, t. j. objektívno-praktické zákony, nepotrebujeme skúmať základy toho, prečo sa niečo páči alebo nepáči, ako sa líši potešenie z číreho pocitu od vkusu a či sa tento vkus líši od všeobecného záľubenia rozumu, v čom spočívajú pocity príjemna a nepríjemna a ako z nich vznikajú žiadostivosti a náklonnosti, a z týchto potom, za spolupôsobenia rozumu, maximy; to všetko totiž patrí k empirickej náuke o duši¹¹⁰.

Vandrákova etika sa tak stáva prípadom takej disciplíny, na ktorú Kant upozornil vo svojich *Základoch metafyziky mravov*, keď napísal, že „nejaká zmiešaná mravouka zostavená z citových a náklonnostných impulzov a súčasne z rozumových pojmov musí spôsobiť, že ľudská myseľ bude *rozkolísaná* medzi pohnútkami, ktoré nemožno podriaďiť nijakému princípu a ktoré iba náhodou môžu viesť k dobru, často však aj k zlu“¹¹¹. Ako sa zdá, hoci Vandrák zohľadnil vo svojej etike viaceré kantovské témy a pojmy, na tento poznatok nebol ochotný pri koncipovaní svojej etiky prihliadať.

Skutočnosť, že Vandrák svoju etiku zakladá na inštinktoch, zaujímavým spôsobom reflektovala Sošková, poukazujúc na to, že Vandrák sa do svojej etiky pokúšal integrovať estetické témy: „Spojenie estetického a etického môžeme najlepšie identifikovať prostredníctvom inštinktov, ktoré diferencuje a hierarchizuje“¹¹². Sošková tiež uvádza: „Ak sa pozrieme na Vandrákovu vnútornú štruktúru etiky, zistíme, že jej súčasťou je časť poznatkov (princípov, ideí, právd, noriem), ktoré poskytuje estetika, respektíve časť estetiky je súčasťou etiky“¹¹³. V jednej zo svojich starších štúdií na toto prepojenie etického a estetického upozornil už aj Mészáros, podľa ktorého Vandrák

estetično neurčuje abstraktno-všeobecne, ale spája ho s fyziologickými, biologickými, geografickými podmienkami i národnými dispozíciami a vlastnosťami; preto sa musí estetično utvárať a prejavovať predovšetkým v charaktere a životnom štýle ľudí. Prirodzená krása, ktorá sa v spoločenskej existencii prejavuje ako krása života [...] vystupuje u Vandráka ako es-

¹¹⁰ Kant, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 54 a n.

¹¹¹ Ibid., s. 37.

¹¹² Sošková, J.: Estetika ako filozofia cieľov v chápaní Andreja Vandráka. In: *Studia aethetica III. Kapitoly k dejinám estetiky na Slovensku II*. Ed. J. Sošková. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 1999, s. 27.

¹¹³ Ibid., s. 26.

tetický svet človeka, ktorého uskutočnenie je úlohou výchovy a kultúry¹¹⁴.

Akokoľvek nekoherentný a nezdôvodnený odklon od Kantovho racionalizmu, či už friesovským zavedením psychologizmu do etiky, alebo návratom k ideám antickej morálky, by teda mohla vysvetľovať Vandrákova snaha prepojiť etiku s estetikou. Ukazuje sa tým, že Vandrákovou intenciou nebolo byť nekritickým epigónom svojho inšpirátora, Kanta. Vo svojej etike chcel totiž „to, čo Kant oddeľoval a rozlišoval (zmyslovosť, zvyky a rozum) znovu spojiť“¹¹⁵. Práve pre spojenie etického s estetickým sa nemieni vzdať sklonov, ktoré Kant nazýva patologickými, pre toto spojenie Vandrák požaduje ich kultiváciu. Napriek tomu, že svoju etiku prezentuje prostredníctvom kantovských pojmov – že ju zakladá na mravnom zákone a kategorickom imperatíve, že rozlišuje medzi morálnym zmýšľaním a legálnym konaním –, má jeho etika ešte ďalšiu stranu. Popri kantovskom obsahu sa jej snaží prisúdiť estetický obsah, etika sa preňho stáva estetikou existencie. Preto do svojej etiky zavádza pojmy ako „duševný **pôvab, krása, slušnosť, dekórum, vzdelanosť, výchova, duševná krása** a ktorých odmenou v spoločenských kruhoch je **oblúbenosť** a zvlášť **váženosť** (honoratio). Krása je tu vždy duševným prvkom: môže sa však prejavovať aj navonok, akoby stelesnene, v slove a v čine, vo svojom správaní a vonkajších znakoch, vo všetkých vzťahoch života“¹¹⁶. Táto duševná estetika sa tak podľa Vandráka môže materializovať v telesnej a sociálnej rovine. Počiatok týchto estetických vlastností nachádza v tom, čo považuje za východisko svojej etiky, totiž v inštinktoch a pudoch: „Ako materiál a predmet vyžadovaný k tomuto pôvabu majú slúžiť všetky elementy duchovného života, zvlášť pôsobenie pudov“¹¹⁷. Len ich etickou kultiváciou možno dospieť ku krásе života, preto Vandrák o etike uvádzal, že je prostriedkom zušľachtovania týchto empirických sklonov. Implicitne tak vo svojej etike Vandrák paralelne s nepopierateľným kantovstvom rozvíja starú tému antickej filozofie. Etiku totiž rozpracúva zároveň ako estetiku existencie.

Namiesto záveru: Filozofia Immanuela Kanta na Inštitúte filozofie Prešovskej univerzity

Vandrák nikde nevysvetľuje, ako sa dajú prepojiť tieto tak obsahovo odlišné stanoviská, a nič ani nenaznačuje, že by toto spojenie považoval za problematické. Napriek všetkému je však nepopierateľné, že Vandrák vo svojej etike dominantne

¹¹⁴ Mészáros, O.: Filozofia Andreja Vandráka, *ibid.*, s. 749.

¹¹⁵ Sošková, J.: M. Greguš versus A. Vandrák. Dve podoby chápania Kantovej estetiky a etiky v Prešove v 19. storočí, *ibid.*, s. 29.

¹¹⁶ Vandrák, A.: Prvky filozofickej etiky, *ibid.*, s. 223.

¹¹⁷ *Ibid.*, s. 225.

čerpá z Kantovej etiky, Kantom rozvíjaných tém a z Kantovej etickej terminológie, teda z etiky, s ktorou sa na mnohých miestach svojej práce – ako sme sa pokúsili dokázať – do značnej miery identifikuje. Rovnako nepopierateľné je však aj to – ako sme sa taktiež pokúsili dokázať –, že Vandrák jednostranne neprijíma Kantov racionalizmus a formalizmus, pretože do etiky zavádza psychologizmus a estetizuje ju. I keď Vandrák rozpracúva svoju etiku z rozdielnych stanovísk, jeho učebnica nepochybne dokazuje to, že na Prešovskom kolégiu v 19. storočí mala silný vplyv Kantova filozofia, s ktorou bol Vandrák dobre oboznámený – kantovské filozofovanie má teda v Prešove dlhodobú tradíciu. Rovnako to dokazuje, že hoci tu bola Kantova filozofia – aj pod vplyvom Vandráka – dominantnou filozofiou, Vandrák nebol ochotný byť prostým epigónom Kanta. Jeho pokus zosúladiť analyzované stanoviská dokazuje, že hoci bol Kant zásadným inšpirátorom jeho etiky, predsa len k jeho autorite nepristupoval dogmaticky a pokúšal sa ho premyslieť. Rovnako mu neprekážalo v určitých momentoch sa od neho dištancovať. Prešovským študentom nechcel Kanta iba sprostredkovať, chcel s ním tiež diskutovať. Nechcel ho len slepo nasledovať. Andrej Vandrák chcel filozofovať *spolu* s Immanuelom Kantom.

Od pôvodného publikovania Vandrákových *Prvkov filozofickej etiky* – práce, ktorá študentom Prešovského kolégia sprostredkovala v 19. storočí Kantovu etiku – uplynulo v roku 2018 176 rokov. V našom regióne už najvyššie filozofické vzdelanie neposkytuje kolégium, ale univerzita, ktorá v stredoeurópskom priestore právom zaujala významné postavenie. Ako uvádza jej súčasný rektor, Peter Kónya, súčasná Prešovská univerzita „nadviazala aj na viac ako tri storočia sa vinúcu tradíciu vysokoškolského vzdelávania v našom meste. Na jej začiatku stálo Kolégium hornouhorských stavov, ktoré od r. 1667 poskytovalo najnižší stupeň vysokoškolského vzdelania v teológii, práve a filozofii“¹¹⁸. Integrálnou súčasťou Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity je aj Inštitút filozofie, ktorý nadväzuje na túto dlhodobú tradíciu filozofovania v Prešove, ktorá sa aj podľa súčasného dekana Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity, Vasilu Gluchmana, „viaže predovšetkým na tzv. prešovskú školu. Toto pomenovanie sa používa pre evanjelické kolégium, ktoré vzniklo v roku 1667 a s prestávkami fungovalo v rozličných podobách až do polovice 20. storočia“¹¹⁹. V kontexte Kolégia bol významnou persónou jeho profesor a rektor, Andrej Vandrák, pod vplyvom ktorého sa v 19. storočí na Kolégiu dominantne rozvíjala kantovská filozofia. Jeho myslenie stojí za filozofickú analýzu, pretože reprezentuje intelektuálnu tradíciu,

¹¹⁸ Kónya, P.: K univerzitnému jubileu – príhovor rektora, *ibid.*, s. 7.

¹¹⁹ Gluchman, V.: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. In: *Prešovská univerzita v Prešove (1997 – 2017). Pamätnica k 20. výročiu vzniku univerzity*. Eds. L. Suhányi, – P. Zubaľ – G. Fecková. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017, s. 92.

na ktorú – okrem iných – nadväzuje aj súčasný Inštitút filozofie, na ktorom sa už mnoho rokov intenzívne báda práve v oblasti Kantovej filozofie. Dokladajú to nespočetné medzinárodné konferencie, zahraničné vzťahy, výskumné projekty, filozofické publikácie, pracovné zameranie viacerých pracovníkov inštitútu, ako aj pravidelné publikovanie periodika, ktoré sa na svojich stránkach venuje odkazu königsberského filozofa.¹²⁰ Výstižne to pri príležitosti založenia časopisu *Studia Philosophica Kantiana* opísal F. Mihina:

Ak sa v časovej špirále presunieme o takmer dve storočia, zistíme, že všetko sa zmenilo – na nepoznanie. Čosi však predsa len nie. V posluchárňach už nie *Kolégia*, ale univerzity sa pohybujú síce takmer vo všetkom iní, odlišní ľudia, ale v istom zmysle aspoň trochu tým *dávnym* podobní. Malú časť spomedzi mnoho-, mnohonásobne väčšieho počtu študentov zaujíma ten istý Königsbergčan, jeho dielo, odkaz, ktorý nezostarol, ktorý nepodlieha zrýchlenému rytmu plynutia času¹²¹.

Podľa Mihinu je preto uvedený časopis „plodom uváženeho rozhodnutia pokračovať v tradíciách, ktoré sú dostatočne ukotvené v intelektuálnom prostredí utváranom akademickým prostredím šarišskej metropoly Prešova“¹²².

Súčasný kantovský univerzitný výskum, za ktorým stojí dlhodobá filozofická iniciatíva Ľubomíra Belása a jeho spolupracovníkov – výskum, ktorý je na rozdiel od myslenia pestovaného na Kolégiu značne systematickejší, plodnejší aj relevantnejší a právom si zaslúži prívlastok „vedecký“ – nemožno objektívne porovnávať s myslením, ktoré reprezentuje Vandrákova učebnica etiky. Niekdajšiemu kantovskému mysleniu je však predsa len v čomsi podobný. Totiž hoci sa aj v súčasnom výskume považuje Kant za zásadnú filozofickú autoritu, z ktorej myslenia môžu i dnes bohato čerpať súčasné generácie pri riešení aktuálnych filozofických problémov, ani tento výskum nemá ambíciu byť epigónsky, nechce Kanta iba reprodukovat'. Naopak, chce nad súčasnými problémami do hĺbky premýšľať *spolu* s Immanuelom Kantom. Práve tým nám súčasný kantovský výskum na Inštitúte filozofie trochu pripomína Vandrákovho ducha a s ním aj tradície, ktoré sa s prešovským filozofovaním oddávna spájajú. Práve vďaka Inštitútu filozofie je preto kantovská tradícia filozofovania ako dominantná tradícia vysokoškolského či vyššieho vzdelávania v Prešove už od konca 18. storočia stále aktuálna. Preto je tiež zásluhou Inštitútu filozofie, že vďaka jeho kantovskému výskumu možno nepochybne konštatovať kontinuitu, ktorú nachádzame vo vysokoškolskom vzdelávaní v Prešove, keď uvažujeme o vzťahu súčasnej Prešovskej univerzity k svojmu

¹²⁰ Belás, Ľ. – Zákutná, S.: Kantian Research in Slovakia. In: *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 2016, č. 4, s. 180 – 183.

¹²¹ Mihina, F.: *Studia Philosophica Kantiana* (Signum Laudis Majstrovi), *ibid.*, s. 7 a n.

¹²² *Ibid.*, s. 6.

niekdajšiemu predchodcovi, Prešovskému kolégium.

Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0880/17 *Filozofia dejín v osvietenstve: Dejiny ako fundamentálny moment sebainterpretácie človeka v kontexte filozofie 18. storočia*.

Abstrakt

K tradícii kantovského filozofovania v Prešove: Etika Andreja Vandráka

Počiatok vysokoškolského vzdelávania v Prešove sa spája s Prešovským evanjelickým kolégiom, ku ktorého intelektuálnym tradíciám patrí od konca 18. storočia záujem o Kantovu filozofiu. Ten sa odráža aj v učebnici *Prvky filozofickej etiky*, napísanej rektorom Kolégia, Andrejom Vandrákom. Štúdia predstavuje komparatívnu analýzu Kantových etických diel a Vandrákovej učebnice a dospieva k záveru, že hoci bol Vandrák vo svojej etike zásadne ovplyvnený Kantom, nemal ambíciu byť jeho pasívnym epigónom, ale pokúšal sa aktívne premýšľať spolu s ním. Ako autor prízvukuje, ide o intelektuálnu tradíciu, na ktorú nadväzuje aj súčasný kantovský výskum Inštitútu filozofie Prešovskej univerzity v Prešove.

Kľúčové slová: Kant, Vandrák, etika, zmýšľanie, legalita, moralita, mravný zákon, kategorický imperatív, povinnosť, sloboda, Prešovské evanjelické kolégium, Prešovská univerzita v Prešove.

Abstract

On the Tradition of Kantian Philosophy in Prešov: Andrey Vandrák's Ethics

The beginning of higher education in Prešov is associated with the Lutheran College of Prešov, which showed interest in Kantian philosophy already in late 18th century. This is also reflected in the book *Elements of Philosophical Ethics*, written by the rector of the College, Andrej Vandrák. The study presents a comparative analysis of Kant's ethical works and Vandrák's textbooks and concludes that although Vandrák's ethics was strongly influenced by Kant, he had no ambition to become his passive epigon, but that he rather attempted to actively think along with him. As the author emphasized, it is merely an intellectual tradition, to which the current research of the Institute of Philosophy of the Prešov University in Prešov is a follow-up.

Keywords: Kant, Vandrák, ethics, thoughts, legality, morality, moral law, categorical imperative, obligation, freedom, Prešov Evangelical College, University of Prešov in Prešov.

Mgr. Lukáš Švihura

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

Prešov, Slovenská republika

lukas.svihura@smail.unipo.sk

Metaphysics, Knowledge, and Faith in Russian Neo-Kantianism*

Vladimir Belov
Sergei Nizhnikov

Peoples' Friendship
University of Russia

Analyzing philosophy in Russia in the late 19th and the early 20th century is a rather complicated task due to at least two reasons: firstly, this epoch referred to as the spiritual renaissance or the Silver Age in our domestic literature is extremely fruitful – it generates a great number of schools, trends, circles, and societies of very different philosophical orientations, philosophical magazines are published, and even daily newspapers actively cooperate with philosophers, which confirms the fact that large communities of the Russian intelligentsia are fascinated by philosophy¹. Such diversity and variety of philosophical life makes problem analysis a complicated issue, since it involves a certain restriction in both content-related and factual aspects, concentrating materials close to the topic of discussion for its more detailed study. This analysis is also obfuscated by another reason, namely, the forced interruption of the process of philosophical development in Russia caused by the October Revolution and persecution of representatives of non-Marxist-Leninist philosophy.

Nevertheless, referring to numerous evidence, we can still highlight the three most significant trends in Russian philosophy of the early 20th century which have the most serious impact on the intellectual life of the country and concentrate an overwhelming majority of original thinkers: Marxist positivism², Neo-Kantianism, and religious philosophy. For the development of these areas, favorable conditions were created at that time; among others, the most important one was the predominance of Marxism, positivism, and Neo-Kantianism in European philosophy. The reason for their domination is a separate topic that would lead us away from the issue to be discussed; the nature of the refraction of the fundamental ideas of the above-mentioned Western philosophical trends against the Russian

*The publication has been prepared with the support of the “RUDN University Program 5-100”

¹ For further details, see the monograph by S. A. Nizhnikov titled *Works by Immanuel Kant in the Dialogue of Cultures of Russia and the West* (Moscow, ROSSPEN, 2015, pp. 18-25).

² The fact that, according to an opinion poll for secondary educational institution students conducted in Russia in 1903, A. Bogdanov known as a Bolshevik and an ideologist of socialism was the most popular author of works dedicated to social studies is of particular interest. See: Prilepko E.M.: Bogdanov. In: *Updated Philosophical Dictionary*. Mn.: Knizhny Dom, 2001, p. 113.

background is more relevant in this case.

Regardless of all the contradictory confrontation and incompatibility of these three trends, one can point out the figure that unites them all: oddly enough, this is Kant. Although very few people have considered it, it was Kantian critical philosophy that somehow served as the source of these philosophical mentalities opposing each other. This fact is an evidence of the real universality of the ideas of the German genius, the enduring value and relevance of his philosophy. They were also demanded by those who sought a closer connection of scientific cognition with everyday existence, a volatile, fluid life, those who believed in discovering the ways of transforming social reality by means of philosophy, those who regarded philosophy as a model of pure knowledge, and, finally, those who defined philosophy as an instrument for interpreting divine symbols.

At first glance, the role of Kantian philosophy in the evolution of Russian Marxist writers towards idealism and, ultimately, towards a religious worldview is the most surprising one. The path from Marxism to idealism and the way from the latter to religious philosophy turned out to be extremely straightforward and obvious for Russian thinkers. The most significant milestones on this path were the collections titled *Problems of Idealism* (1902) and *From Marxism to Idealism* (1903) by S. Bulgakov. In these collections, mostly former Marxists opposed Marxism and positivism, believing that philosophical idealism was the necessary basis for overcoming their scientific, materialistic, and utilitarian unilateralism. It should be mentioned, of course, that they assimilated Marxism in a non-dogmatic manner. They revised it primarily from a moral standpoint, trying to synthesize the social orientation of Marxism with the ethical fundamentals of Kantianism and Neo-Kantianism. Fr. Georges Florovsky formulated it in a more cardinal manner, "There was a question of freedom and necessity of the public process, which inevitably led to metaphysics... One can say it was exactly Marxism that influenced the turn of our religious search towards Orthodoxy (a remark by G. Fedotov)"³.

German Neo-Kantianism in its logical and methodological (the Marburg school) and the value-based and culturological (the Baden school) versions in the early 20th century experiences a stage of theoretical flowering and acquires Pan-European fame and authority. It finds its supporters in Russia, influencing literature, theological thought, and, above all, philosophy. A specific Russian Neo-Kantian trend in philosophy with its particular mindset, objectives, program, and its own printed publication, *Logos* magazine (published in Moscow and St. Petersburg in 1910-1914) emerges. F. A. Stepun later described the ac-

³ Florovsky G. V.: *Ways of Russian Theology*. Vilnius: Vilnius Orthodox Diocese Department, 1991, pp. 453-454.

tivities of *Logos* in the following words, "... we were determined to cut Moscow Neo-Slavophiles' hair and nails. I would not claim we were wrong in every aspect, but we started reforming the style of Russian philosophy in a very self-confident manner"⁴. For many philosophers and writers, the Neo-Kantian temptation turned out to be a transient and didactic infatuation, an "age-related" stage in the development of their worldview. It is noteworthy that even those philosophers who had not broken with the Kantian principles tried to reconcile "critical" philosophy with the traditions of Russian contemplation and faith. V. V. Zenkovsky remarks that Russian Neo-Kantianism, in spite of all its loyalty to the requirements of "criticism", nevertheless "does not break with the fundamental problems of the Russian spirit"⁵.

Russian Neo-Kantians insisted on the self-sufficiency of the fundamental ideas of the great German philosopher, the erroneous nature of strengthening them by "cross-breeding" them with the ideas of other philosophical schools, and sought for a more precise explication, which, in their opinion, the founder of transcendental philosophy himself had failed to achieve. All the utilitarian approaches to Kantian teaching demonstrate misunderstanding, forgetting the "Copernican revolution" which defined the object and the purpose of philosophy. Mentioning the basic merits of the German thinker, B. V. Yakovenko, the creative follower of Kant in Russia, emphasizes that

Kant was the *first* (italics used by Yakovenko) to ask the question of the nature of the world, the essence of things, *gnoseologically*; he was the first to anticipate solving it by an essentially philosophical study of cognition; he was the first to take philosophical analysis through the crucible of preliminary cognitive criticism⁶.

The opinion of a number of Russian philosophers and historians of philosophy who notice an appeal to epistemological issues at the turn of the 19th and the 20th centuries as one of the most important indicators of a high level of philosophizing reached by the philosophical thought in Russia at that time quite naturally follows from this situation.

The active inclusion of religious issues in the philosophical context generated such a phenomenon as the "religious and philosophical Renaissance in Russia" (the term used by Berdyaev and Levitsky). The publication of the collection titled *Vekhi* (*Milestones*) in March 1909 was a peculiar culmination of this renaissance. The authors of the collection sharply criticized the radical wing of the Russian

⁴ Stepun F.: *Vergangenes und Unvergängliches*. New York, 1956. V.I, pp. 281-282.

⁵ Zenkovsky V. V.: *A History of Russian Philosophy*: In 2 volumes. L., 1991. V.II. Pt. 1, p. 225.

⁶ Yakovenko B. V.: *Philosophical Economism*; Yakovenko B. V.: *Power of Philosophy*. SPb.: Nauka, 2000, p. 676.

intelligentsia. They argued that the cause of its delusions was its separation from the spiritual fundamentals. The Russian revolutionary intelligentsia was accused of social utopianism and ethical nihilism. On the contrary, the authors of *Vekhi* sought to put forward the idea of the religious culture based on knowledge and augmentation of the best domestic traditions.

In this situation, it seems quite natural to consider the issue of the correlation between faith and knowledge as one of the central points in the gnoseological sphere. In the directions of Russian philosophy of the early 20th century designated as the leading ones, this issue had completely different orientation due to the cardinal differences in philosophical positions. Whereas in Russian empirio-criticism and Neo-Kantianism, faith, as a basic characteristic of a religious worldview was opposed to philosophical knowledge, was removed from the limits of philosophical research and served to denote negative features of knowledge and cognition which had to be revealed and overcome, in Russian religious philosophy, faith was the essential instrument of human cognition and the element of knowledge that creates its true meaning and significance⁷.

B. P. Vysheslavtsev notes that

The essential issues of world philosophy are, of course, the issues of Russian philosophy, too. Yet there is a Russian approach to world philosophical issues, a Russian way of experiencing and discussing them. Different nations notice and appreciate various thoughts and feelings in that richness of content that is presented by every great philosopher. Within this framework, we have a Russian Plato, a Russian Plotinus, a Russian Descartes, a Russian Pascal and, of course, a Russian Kant. Nationalism in philosophy is as impossible as in science; but a predominant interest in various world problems and different traditions of thought among different nations is possible⁸.

Proceeding from scientific cognition as the basic instrument of human existence, empirio-criticism and Neo-Kantianism choose different ways. According to Russian Neo-Kantians, empirio-criticism follows science, believing in it, criticism suggests understanding where science acquires the conditions that make it necessary and productive in the life of the human community instead of merely believing. Such a “Copernican Revolution” by Kant fulfilled a twofold task: leaving the indirect dependence of philosophy on science in the sphere of theoretical knowledge and on religion in the sphere of practical action, it therefore liberated philosophy from the direct influence of faith as its constituent structure; that was

⁷ Nizhnikov S. A.: *Metaphysics of Faith in Russian Philosophy*. Moscow: INFRA-M, 2012.

⁸ Vysheslavtsev B. P.: *The Eternal in Russian Philosophy*; Vysheslavtsev B.P.: *The Ethics of Transformed Eros*. M.: Respublika, 1994, p. 154.

how it determined the true place of philosophy in the system of human thought. Russian Neo-Kantians are confident that only an immature pre-Kantian or an errant post-Kantian philosophy does not admit the independence and self-sufficiency of philosophical knowledge, and fails to find a specifically philosophical subject area, resorting to the assistance of the spheres which are seemingly more deeply rooted in human existence, believing in their serious importance for the essence of philosophical cognition.

Admitting the particular relevance of the problem of the relationship between faith and knowledge, the patriarch of Russian Neo-Kantians *Alexander Ivanovich Vvedensky* (1856-1925) in his polemical article *On the Types of Faith in Its Relationship to Knowledge* (1896), suggests discussing it within the framework of critical philosophy. We should immediately note, however, its ethical and psychological focus taken by the analysis of this problem within Vvedensky's concept. Asking himself what faith is, the Russian Neo-Kantian provides the following answer, "... we can characterize faith as a state that excludes doubt in a different way than knowledge does"⁹. Still, separating faith and knowledge, considering both materialistic and idealistic dogmatism incompatible with the process of cognition, A. Vvedensky does not build an impenetrable wall between them. In his opinion, there should be something in the middle that is not a blind and naive faith and moves towards discursive rational knowledge; it is an intuitive knowledge¹⁰ or conscious faith, a belief allowed by critical reason. Such a faith which "relies, on the one hand, on the demands of a moral sense, and on the other hand, on an intuitively obtained knowledge of the boundaries of verifiable cognition"¹¹, according to the Russian Neo-Kantian, is not cognized, but is felt.

Sergei Iosifovich Hessen (1887 - 1950), A. Vvedensky's younger Neo-Kantian colleague, demonstrates a more critical attitude towards this sort of conscious faith which can only be intuitively felt, but not rationally comprehended. In *Fundamentals of Pedagogy* (1923), he writes that "the power of individuality is rooted not in its own self, not in the natural power of its psychophysical organism, but in those spiritual values that permeate the body and soul..." In addition to the physical and the mental, he also recognizes the "third kingdom" – that of "values and the meaning", though he understands it in the Neo-Kantian way: not as a transcendent, but as a transcendental one. As Zenkovsky notes, Hessen is "constantly on the threshold of metaphysics – but only on the threshold"¹². In philosophical anthropology and ped-

⁹ Vvedensky A. I. *On the Types of Faith in Its Relationship to Knowledge*; Vvedensky A. I. *Articles on Philosophy*. SPb.: Saint Petersburg University Publishing House, 1996, p. 186.

¹⁰ Vvedensky also refers to the so-called unconscious and regrets the fact that there is no theory of intuitive knowledge yet.

¹¹ Ibid. p. 188.

¹² Zenkovsky V. V.: *History of Russian Philosophy*. 2 Volumes. Leningrad, EGO, 1991. Volume II.

agogical theory (“applied philosophy”), Hessen is faithful to the basic principles of “critical” philosophy, including when he insists that “personality is acquired only by working on super-personal tasks”¹³.

According to Hessen, faith, which is part of the structure of philosophical knowledge, fundamentally changes its nature. Rational knowledge becomes not intuitive, but dogmatic, and in case of reliance on science, it acquires the features of metaphysics; in case of reliance on religion, it acquires the features of mysticism. However, by and large, according to S. Hessen, there is no fundamental difference between metaphysics and mysticism, since they reveal a genuine sphere of philosophy that is not subject to any particular sciences: the sphere of formal premises of empirical truth, realized justice, and created beauty. His article in *Logos* magazine, where he was one of the co-editors, published in 1910, is dedicated to the analysis of the essential unity of the phenomena of mysticism and metaphysics. Having defined that “firstly, any metaphysics is a confusion of boundaries either between separate sciences or between separate areas of culture and, secondly, any metaphysics is a realism of concepts, because it hypostases the products of a particular science into true existence”¹⁴, the Russian follower of H. Rickert claims that “any mysticism arises quite analogically where the boundaries between philosophy and life are not respected, between the sphere of cultural creativity or, otherwise, cultural values and the sphere of irrational experience not imprinted in any cultural values”. Therefore, Hessen draws a preliminary conclusion: “mysticism is a kind of metaphysics that arises where the broken borders are the last boundaries that separate the sphere of philosophy and culture from the sphere of irrational experience and mysticism”¹⁵.

Unlike A. Vvedensky, S. Hessen believes that the boundaries of our knowledge can be found only on the one side – that of critical philosophy. Border poles on the demarcation line dividing the rational and the irrational, philosophy and mysticism, are the concepts that do not expand our knowledge and are designated by Kant as ideas. Mystical ideas striving to expand our knowledge and therefore breaching its real boundaries, according to S. Hessen, are not cognized; instead, they are experienced. He regards such experience devoid of any positive content as an experience opposing philosophical knowledge and absolutely denying it.

The irrational considered methodologically, not contentively, in the opinion of another Russian Neo-Kantian, the follower of H. Cohen and P. Natorp, *Vasily*

Part 1, p. 250.

¹³ Hessen S. I.: *Fundamentals of Pedagogy. Introduction to Applied Philosophy*. M.: Shkola-Press, 1995, p. 73.

¹⁴ Hessen S. I.: *Mysticism and Metaphysics*. In: Hessen S. I.: *Selected Works*. M.: Russian Political Encyclopedia (ROSPEP), 1998, p. 41.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 43-44.

Emilyevich Sezeman (1884-1963), has quite a positive meaning for transcendental philosophy, allowing him to "... expand the area of the Neo-Kantian problematics"¹⁶. Recognizing the infinity (the "*feri*" by Natorp) and the problematic nature of scientific cognition, the rational inexhaustibility of the concrete premise, following his Marburg teachers, Sezeman finds in such negative (μὴόν) some positive traits that turn irrationality into rationality of higher order, rationality as a system. Methodological use of irrationality, according to him, significantly changes the characteristics of knowledge itself: it is deprived of the possibility of asserting any kind of dogmatic elements – neither the empirical premise nor a priori forms could be withdrawn from philosophical inquiry. The dual rational and irrational essence of objective scientific cognition finds its confirmation in the dual structure of consciousness "composed of two dissimilar factors: one of them is formal and rational, and another one is material and irrational"¹⁷. This is how, according to V. Sezeman, one can substantiate the "gnoseological doctrine according to which scientific knowledge originates from two different sources: from an irrational premise (in traditional terminology: from experience) and from pure rationality (i.e. from thinking). In the objective composition of knowledge, this dualism of sources corresponds to its dual rational and irrational (problematic) nature"¹⁸.

Hence, Russian Neo-Kantianism confirmed the contentive emptiness of faith, but discovered its methodological productivity: as a problematic area depriving the cognitive process of dogmatic moments and as an idea of a system that brings the objective and integrity to the cognitive process, faith becomes an essential component of human knowledge.

Abstract

Metaphysics, Knowledge, and Faith in Russian Neo-Kantianism

The article consistently examines the issues of the influence of Kantian philosophy on the development of philosophical schools and trends in Russia, the interrelations between Russian culture and the so-called "Silver Age" with the preferences related to religious problematics in the studies by Russian thinkers, and the special relevance of the problem of the correlation between faith and knowledge for the representatives of Russian Neo-Kantianism.

¹⁶ Belov V. N.: *V. E. Sezeman is a systematic of Russian Neo-Kantianism* In: [Voprosy Filosofii] *Issues of Philosophy*. 2012. No 4, p. 124.

¹⁷ Sezeman V. E.: *The Rational and the Irrational in the Philosophical System*. In: *Logos*. 1911. Book One. Musaget Publishing House, p. 111.

¹⁸ *Ibid.*, p. 114.

Based on the analysis of the works by the leading representatives of Russian Neo-Kantianism such as A. Vvedensky, S. Hessen, and V. Sezeman, the article reveals that Russian Neo-Kantianism demonstrates the methodological productivity of faith, though denying its meaningful completeness. It remarks the evolution of Russian Neo-Kantians from frequently denying metaphysics to accepting it as a “regulatory” principle.

Keywords: gnoseology, knowledge, faith, Russian Neo-Kantianism, metaphysics

Abstrakt

Metaphysik, Wissen und Glauben im russischen Neukantianismus

Der Artikel untersucht konsequent die Fragen des Einflusses der Kantischen Philosophie auf die Entwicklung philosophischer Schulen und Tendenzen in Russland, die Wechselbeziehungen zwischen der russischen Kultur und der sogenannten “Silver Age” mit den Präferenzen religiöser Problematik in den Studien von Russische Denker, und die besondere Bedeutung der Beziehung zwischen Glauben und Wissen für die Vertreter des russischen Neukantianismus.

Ausgehend von der Analyse von Werken der führenden Vertreter des russischen Neukantianismus wie A. Vvedensky, S. Hessen und V. Sezeman zeigt der Artikel, dass der russische Neukantianismus die methodische Produktivität des Glaubens demonstriert, obwohl er seine signifikante Vollständigkeit leugnet. In dem Artikel wird die Entwicklung der russischen Neukantianer von der oft verneinenden Metaphysik bis zur Annahme als “normative” Prinzip festgehalten.

Schlüsselwörter: Gnoseologie, Wissen, Glaube, russischer Neukantianismus, Metaphysik

Vladimir Belov

Professor, Head of the Department “Ontology and Theory of Cognition”
Faculty of Humanities and Social Studies
Peoples’ Friendship University of Russia (Moscow)
belovvn@rambler.ru

Sergei Nizhnikov

Professor in History of Philosophy, Department “History of Philosophy”
Faculty of Humanities and Social Studies
Peoples’ Friendship University of Russia (Moscow)
nizhnikovs@mail.ru

Výskum filozofie dejín v období osvietenstva na Prešovskej univerzite v Prešove

Alexandra Hudáčová
Sandra Zákutná

Prešovská univerzita
v Prešove

Výskum filozofie dejín v osvietenskej filozofii sa na Inštitúte filozofie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove zameriava na analýzu základných východísk skúmanej problematiky, interpretujúcej človeka a jeho miesto v spoločnosti z dejinnej perspektívy, ktorá sa vo filozofii 18. storočia stáva dominantnou. Osemnásť storočie znamenalo definitívne odbremenenie sa od teologizovania dejín a usilovalo sa skôr o nové pozitívne nahliadanie smerom do budúcnosti, spojené s víziou pokroku, novej energie a viac či menej opatrným optimizmom. E. Angehrn spomína aj ďalší predpoklad vzniku filozofie dejín, ktorým bolo moderné zhodnotenie subjektu.¹ A. Tucker, zostavovateľ rozsiahlej práce *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, uvádza, že filozofia dejín je podľa neho priame filozofické skúmanie dejín a zaoberá sa otázkami o dejinách, napr. či sú nevyhnutné alebo podmienené, či majú smer alebo sú náhodné, a ak majú smer, čo ním je, aký je a prečo sa rozvíja.² Najväčší rozmach dosiahla táto disciplína v osemnástom storočí, vrcholila Heglom, no jej reflexie, ako aj pýtanie sa na zmysel dejín sú vo filozofickom uvažovaní stále prítomné – i keď už určite nie je možné hovoriť o jej dominantnom postavení na poli filozofie.

Otázkou je, prečo došlo k úpadku tejto formácie. Ako prvý dôvod možno uviesť rozpad filozofie rozumu, reprezentovanej nemeckým idealizmom, čím skončila aj jeho filozofia dejín. Druhým dôvodom je kríza, ktorú so sebou priniesla Francúzska revolúcia, znamenajúca koniec pocitu, že človek dokáže svoje dejiny ovládať. Prvotné nadšenie spojené s neskorším sklamaním znamenalo koniec filozofie dejín, ktorá si bola (alebo chcela byť) istá šťastným koncom sveta. Filozofia dejín ako kľúčová filozofia svojej doby mala určite svoje opodstatnenie, no zánik jej dominantnej pozície je oprávnený. Osemnásť storočie je nepochybne jej obdobím, no neskôr stráca svoju silu. Rohbeck ju nazýva problémovým dieťaťom moderny a pýta sa, či táto disciplína nie je už len v etape svojej nekoneč-

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

² Tucker, A.: *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*. Wiley-Blackwell, 2009, s. 4.

nej smrti.³ Filozofia dejín sa postupne stáva iba jednou z mnohých iných filozofií a Baumgartner v tomto kontexte uvádza myšlienku, že filozofia dejín je po skončení dejinnej filozofie kritikou historického rozumu a na dejiny poukazuje ako na regulatívnu ideu histórie ako nášho sebakporozumenia a konania. Je návodom na sebaopoznanie, nie však podnetom na sebaklam a pokúšaním k pýche.⁴

V rámci riešenia vedeckého projektu VEGA 1/0880/17 *Filozofia dejín v osvietenstve: Dejiny ako fundamentálny moment sebainterpretácie človeka v kontexte 18. storočia*, realizovanom na Filozofickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove, sa úsilie členov výskumného tímu primárne orientuje na využívanie kriticko-analytického postupu, umožňujúceho vymedzenie fundamentálnych problémových pozícií v rámci celku filozofie dejín osemnásteho storočia. Okrem členov riešiteľského tímu sa na práci na výskumných úlohách podieľajú aj odborníci z renomovaných zahraničných univerzít.

Jedným zo spoločných výstupov práce na výskume problematiky osvietenskej filozofie bola medzinárodná vedecká konferencia s názvom *Človek, spoločnosť a dejiny v osvietenskej filozofii* (*Man, Society, and History in the Enlightenment Philosophy*), ktorá sa konala v dňoch 7. a 8. septembra 2018 na Filozofickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove. Po úvodnom slove dekana Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove, prof. PhDr. Vasilu Gluchmana, CSc., sa podujatie začalo plenárnou prednáškou prof. Norberta Waszeka z Université Paris 8 s názvom *What Was so Special about Scottish Ideas on History and Why Did They Matter to German Philosophy?* (*Čo bolo také zvláštne na škótskych úvahách o dejinách a prečo ovplyvnili nemeckú filozofiu?*). Autor sa v príspevku zamerail na škótske osvietenstvo – „zlatý vek“ škótskej filozofie, spojený s menami Francisa Hutchesona, Davida Huma, Adama Smitha či Adama Fergusona, pričom objasnil špecifické znaky škótskeho uvažovania o dejinách – teóriu štádií, ideu pokroku spoločnosti a ich spôsob písania „filozofických“ dejín. Prvý konferenčný blok pokračoval príspevkom predsedu Kant-Gesellschaft z univerzity v Trieri, prof. Bernda Dörflingera, *Was Kants Religionsphilosophie den historischen Offenbarungsreligionen zumutet* (*Čo vyžaduje Kantova filozofia náboženstva od historických náboženstiev zjavenia*). Tento príspevok mal za cieľ postaviť sa proti línii výkladu Kantovej osvietenskej filozofie náboženstva, ktorá predpokladá, že je možné dosiahnutie harmónie medzi jeho koncepciou náboženstva v medziach

³ Rohbeck, J.: Rehabilitating the Philosophy of History. In: Koslowski, P.: *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*. Berlin, Heidelberg: Springer Verlag, 2005, s. 187 – 211, tu s. 187.

⁴ Baumgartner, H. M.: Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie. Bemerkungen zum gegenwärtigen Stand des geschichtsphilosophischen Denkens. In: Nagl-Docekal, H. (ed.): *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophie Debatten*. Fischer Taschenbuch Verlag, 1996, s. 151 – 172, tu s. 169.

rozumu a v medziach historických náboženstiev zjavenia.

Margit Ruffing z Kant-Forschungsstelle na Johannes Gutenberg-Universität v Mainzi vystúpila s príspevkom *Freiheit des Menschen, Freiheit des Bürgers bei Kant* (Sloboda človeka, sloboda občana u Kanta). Autorka sa v štúdiu zaoberala otázkou „spravodlivosti v práve“, ktorú je potrebné nastoliť a zároveň s tým filozoficky reflektovať vnútorný vzťah medzi právom a morálkou. Na túto otázku sa snaží odpovedať pomocou Kantovej metafyziky mravov, zatiaľ čo jeho politická teória patrí do jeho etiky. Zdôrazňuje, že adekvátne chápanie slobody, rozdelené na vnútornú (sloboda individuálnej ľudskej bytosti) a na vonkajšiu (občiansku) slobodu, ktorá môže podobne ako koncept povinnosti a práva slúžiť ako základ pre teóriu „morálnej politiky“. Tomasz Kupś z univerzity v Toruni vo svojom príspevku *Religiöse Grundsätze politischer Gemeinschaften (Kant und seine Fortführer)* (Náboženské princípy politických spoločenstiev (Kant a jeho nasledovníci)) upriamil pozornosť na cirkev, ktorá je „eticou komunitou podliehajúcou Božej morálnej legislatíve“. Upozorňoval, že na vytvorenie etickej komunity musíme brať do úvahy existenciu morálne dobrých ľudí. Autor sa posunul ďalej v problematike, keď predpokladá, že ľudia sú schopní vytvoriť etickú komunitu na základe vonkajšieho morálneho zákonodarcu, teda Boha.

Bartosz Żukowski z univerzity v Lodži sa v príspevku *Untimely Enlightenment. Richard Burthogge's Idealism* (Predčasné osvietenstvo. Idealizmus Richarda Burthogga) zamerail na teóriu ľudskej mysle, ktorú vypracoval Richard Burthogge a svojim myslením ovplyvnil svojich nasledovníkov a anticipoval aj Kantovo uvažovanie o ľudskej mysli. Adam Grzebiński z univerzity v Toruni sa vo svojom príspevku *Hume's Historical and Political Essays and His "Science of Human Nature"* (Humove historické a politické eseje a jeho „veda o ľudskej prirodzenosti“) snažil odpovedať na otázku, do akej miery možno považovať Humove historické eseje za súčasť jeho koncepcie ľudskej prirodzenosti. Anna Markwart sa v príspevku *Why is Sympathy so Complicated?* (Prečo je súcitiť taký komplikovaný?) koncentrovala na problematiku súcitu u Adama Smitha a na to, ako sa v súčasnosti o tejto téme v súvislosti s Adamom Smithom diskutuje. Sandra Zákutná s témou *Kant on History in the Context of 18th Century Philosophy of History* (Kantove úvahy o dejinách v kontexte filozofie 18. storočia) najprv priblížila problematiku filozofie dejín v 18. storočí v súvislosti s otázkami pokroku v dejinách a vytvorenia občianskej spoločnosti a následne sa zameraila na Kantov model filozofie dejín. Prvý konferenčný deň uzavrel Rafał Michalski s príspevkom *Johann Gottfried Herders Gechichtsphilosophie* (Filozofia dejín Johanna Gottfrieda Herdera). Príspevok zdôrazňoval najmä Herderov záujem o otázky človeka a opodstatnenie prirodzenosti človeka v dejinách.

Druhý deň konferencie otvoril František Mihina s príspevkom *Ludská priro-*

dzenosť ako antropologické insolubium, v ktorom sa venoval otázke ľudskej prirodzenosti z viacerých hľadísk, pričom konštatoval, že architektúru skúmania ľudskej prirodzenosti je potrebné projektovať na základoch nie partikulárneho, ale celostného prístupu, abstrahovať od všetkých individuálnych odlišností, neopomenúť však nijakú z podstatných charakteristík. Ľudská prirodzenosť ako súčasť philosophiae perennis. Kinga Kaškieviczová z univerzity v Toruni prezentovala príspevok *Taste as a Cognitive Ability Shared by All People in the Concept of Salomon Maimon* (*Vkus ako kognitívna schopnosť vlastná všetkým ľuďom v koncepcii Salomona Maimona*). Podľa Maimona vkus nie je len silnou estetickou hodnotou, ale aj nástrojom na pochopenie človeka vo svete ako spoločenskej bytosti, ktorá vytvára a chápe kultúru. Ondrej Marchevský vo svojom príspevku *A. N. Radiščev a osudy ruského osvietenstva* predstavil osvietenstvo v dejinách ruského filozofického myslenia so zameraním na A. N. Radiščeva. Finálny príspevok *Optimizmus osvietenskej idey pokroku* odprezentoval Peter Kyslan. Venoval sa v ňom osvietenskej ideji pokroku vo dvoch variantoch, Condorcetovom a Kantovom, a v závere príspevku sa zameral na polemiku s kritikou idey pokroku osvietenstva v diele M. Horkheimera a T. Adorna *Dialektika osvietenstva*.

Výstupy zahraničných a domácich autorov, výskumné aktivity riešiteľského kolektívu, ako aj uskutočnená medzinárodná vedecká konferencia dokazujú, že problematika osvietenskej filozofie a otázky o človeku a dejinách majú opodstatnenie aj v dnešnom filozofickom diskurze a problematike filozofie dejín je potrebné venovať pozornosť. Okrem uvedeného výskumného grantu VEGA sa otázkam filozofie dejín na Inštitúte filozofie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove venuje aj grantová úloha VEGA 1/0280/18 *Kant a filozofia dejín*.

Mgr. Alexandra Hudáčová

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

Prešov, Slovenská republika

alexandra.hudacova@smail.unipo.sk

doc. Mgr. Sandra Zákutná, PhD.

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

Prešov, Slovenská republika

sandra.zakutna@unipo.sk

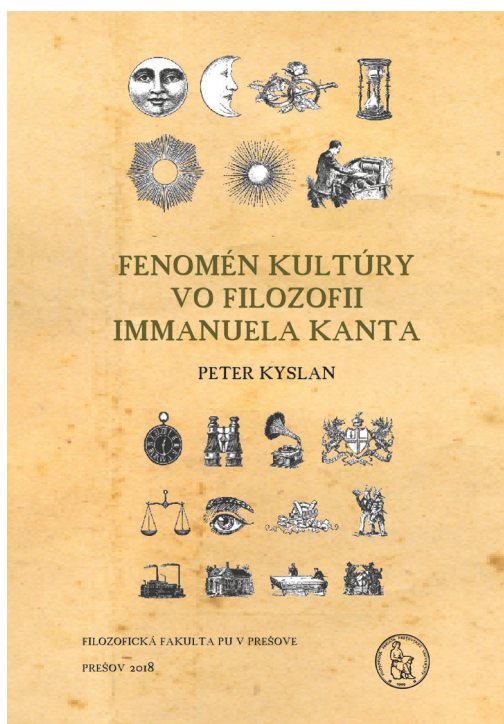
Kantova filozofia kultúry

Marek Stachoň

Univerzita Mateja Bela
v Banskej Bystrici

Peter Kyslan: *Fenomén kultúry vo filozofii Immanuela Kanta*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 2018. ISBN 978-80-555-2109-1. 187 s.

Monografia Petra Kyslana *Fenomén kultúry vo filozofii Immanuela Kanta* vychádza v čase, keď sa meno I. Kanta stáva (možno ako výsledok kultúrnych pnutí) predmetom politických a kultúrnych konfrontácií v jeho rodisku. Autor v *Predslove* monografie uvádza, že cieľom práce nie je systematický prístup k odkazu Kanta, ale nové čítanie Kanta. Nové čítanie Kanta by však malo tiež vykazovať isté vzťahové explanácie podporujúce dokázateľnosť záujmu Kanta o problematiku kultúry a takisto by malo zviditeľniť podobu a komplexnosť charakteru problémov, ktoré neboli ešte doposiaľ v Kantovej filozofii identifikované. Iste nejde o umelú, domýšľanú koncepciu kultúry, čoho si je i autor vedomý, píše o tom v *Predslove* (s. 7). Kniha je kombináciou dejinno-filozofických prístupov, ako aj pokusom o komplexnú filozofickú reflexiu kultúrneho vývoja ľudstva v Kantovej filozofii a jeho prejavov v podobe multikulturalizmu



a kozmopolitizmu cez prizmu pojmoslovía Kantovej, respektíve nemeckej osvieteneckej filozofickej tradície. Je pravda, že monografická práca takéhoto charakteru o filozofii kultúry u Kanta, ale aj z perspektívy tejto filozofie, komentovanie fenoménu kozmopolitizmu a multikulturalizmu v ich modernej, súčasnej podobe, sa v bibliografickom filozofickom fonde neobjavuje.

Peter Kyslan v *Predslove* odvážne uvádza, že jeho aktivita sa realizuje na pôde filozofie, ale prístup k fenoménu kultúry u Kanta sa podľa jeho slov *musí orientovať cez jej hranice* (s. 9), čím má na mysli interdisciplinárny prístup v oblasti histórie, kultúrnej antropológie, kultúrnych vied, etiky, politických vied a iných spoločenských vied, čo môže byť výzvou i rizikom zároveň. Kyslan sa distancuje od novokantovskej tradície chápania pojmu kultúra, sprostredkovaným *Kritikou čistého rozumu*, ako veci osebe, ktorá je statická a nemá žiadny účel (s. 8). Hlási sa k skúmaniu kultúry prostredníctvom Kantovej filozofie dejín a antropológie. Otázkou však je, nakoľko je ten prvý prístup zanedbateľný z hľadiska komplexnosti postihnutia fenoménu kultúry z pohľadu Kanta. Publikáciu autor komponuje ako inovatívnu záležitosť v oblasti analýzy kultúry v kontexte Kantovej filozofie, čím predkladá, podľa svojich slov, *redefinovaný obraz z Kantovej filozofie* (s. 8), čo je odvážny zámer. Náročnosť práce pri objasňovaní filozofie kultúry u Kanta spočíva v tom, čoho si je autor naozaj vedomý – že kultúru Kant spájal s rozličnými pojmami, ako *rozum, dejiny, príroda, pokrok, výchova, vzdelávanie, zdanie, luxus, um, civilizácia, mravnosť, účel, človek, občianska spoločnosť, sveto-občianstvo, vkus, disciplína, zručnosť a iné* (s. 10). Uvedená skutočnosť do istej miery komplikuje možnosť predstaviť filozofiu kultúry Kanta v štruktúrovanom celku. Celkovo sa pri tejto téme novokantovskému vplyvu nedá vyhnúť a aj sám autor s literatúrou novokantovcov pracuje v duchu chápania kultúry ako živého ľudskotvorného procesu. V publikácii badať veľmi dôkladnú prácu s bohatou zahraničnou literatúrou, čo presvedča čitateľa o autorovej opatrnosti a dôslednosti pri konštruovaní rôznych tvrdení a postojov.

V prvej kapitole *Dejiny pojmu kultúra a Kant* Kyslan systematizuje pohľady na pojem kultúra, ako aj na jeho chápanie v spoločenskom kontexte a kontexte filozofie samotnej. Vývoj pojmu kultúra v kontexte hlavne nemeckej filozofickej tvorby je slušne predstavený a do značnej miery pomáha čitateľovi vnoriť sa do kontextu doby i ideí, v ktorom sa kreovala Kantova filozofická tvorba reflektujúca tento ľudský nadspoločenský prejav života. Autor venuje vymedzovaniu pojmu kultúra značný priestor, no na druhej strane možno akceptovať, že to vyplýva zo samotnej nejasnosti tohto pojmu a potreby ukotviť ho vo vzťahu ku Kantovi, čomu autor venuje napokon aj samostatnú podkapitolu. Pojem kultúra je veľmi náročné uchopiť, nieto ešte sumarizovať jeho vysvetlenia. Nakoniec to ani nie je nutné robiť, lebo by išlo o spleť pohľadov, ktoré by sa v tomto prípade vo vzťahu

ku Kantovej filozofii ani nedali rozpracovať. Na druhej strane je však evidentné, že sa autor knihy snaží zachytiť problém fenoménu kultúry v celkovom vývoji jeho reflexií a Kanta sa snaží do tohto trendu začleniť a v tomto kontexte hodnotiť. Publikácia uvádza, že Kantovo filozofovanie o kultúre sa objavuje hlavne v jeho filozofii dejín, Kyslan navyše tvrdí, že u „*Kanta ide o tvorbu, v ktorej sa jeho filozofovanie o kultúre stáva súčasťou filozofie dejín*“ (s. 34). Veľmi vhodne pôsobí podkapitola *Sémantický a praktický spor medzi pojmami kultúra a civilizácia*, venujúca sa objasneniu uvedených blízkych pojmov, ktoré sa diferencujú napokon – ako sa zdá – na pozadí pojmu morálnosti.

Druhú kapitolu *Rekonštrukcia Kantovho konceptu kultúry* vnímam ako ťažiskovú. Pri chápaní kultúry Kant podľa Kyslana „*spája aktivizujúcu a perfektibilistickú povahu starého pojmu s univerzalizujúcim a normatívnym variantom nového autonómneho pojmu kultúra*“ (s. 48). Otázne je, prečo si Kant nevystačí s pojmom dejiny, ale importuje do svojej filozofie tento nový pojem. Ide o špecifikovanie činnosti ľudí v kontexte dejinného vývoja s ohľadom na morálny pokrok, resp. o sociálny pokrok k lepšiemu? Kyslan upozorňuje v tomto duchu na pojem kultúry disciplíny: „*tá spočíva v oslobodení vôle od despotizmu žiadostí, ktoré nás pripútavajú k istým prírodným veciam. Takto Kant chápe kultúru naozaj ako druhú prírodu, ako sebvymazanie prírody*“ (s. 55), čo má isté dialektické konotácie. Ďalšie vysvetlenie pojmu možno nájsť v podkapitole *Kultúra a dejiny v Kantovom myslení*, v ktorom autor predstavuje líniu uvažovania od prírody ku kultúre a od kultúry k morálke. Je však možné chápať kultúru ako tú, ktorá má svoje dejinné etapy, alebo dejinné etapy majú svoju kultúru? Tu možno polemizovať, ale dôležité je to, že „*morálne vedomie vykonáva dôležitú historickú prácu vyčlenením podstatných potrieb človeka aj spoločnosti, a predkladá ich ako to, čo je povinované*“ (s. 68). Kyslan naznačuje, že zodpovedanie otázky, čo je kultúra, prípadne zodpovedanie jej úlohy v Kantovej filozofii dejín, je spojené s Kantovým zdôraznením potreby zodpovedať otázku *Čo je človek?* (s. 69). Podkapitola *Idea pokroku a kultúra* je zacielená na jadro problému fenoménu kultúry a ideu pokroku ako nástroj na sledovanie premien prejavov ľudského ducha v čase. Dôležité poznanie predstavuje autor, keď, sledujúc Kantovo vymedzovanie sa voči Herderovi v otázke chápania pokroku a môžeme povedať de facto aj kultúry, uvádza: „*Kant tu prezentuje racionálny a ľudský atribút. Kant nesúhlasí s náhodným a mimo človeka založeným pokrokom kultúry*“ (s. 80). Univerzálna platnosť pokroku a jeho reálnosť sa tu naozaj javí ako problematická, ako poznamenáva aj P. Kyslan (s. 81 – 82). Kniha okrem iného vysvetľuje Kantove filozofické väzby na Rousseaua či iných, čo naznačuje, kde možno hľadať zdroj filozofických impulzov u Kanta v rámci jeho špecifického výkonu v oblasti filozofovania o kultúre.

Tretia kapitola *Stret a spor kultúr* naznačuje istú líniu vyjadrovania sa k prob-

lémom, ktoré boli na prelome tisícročí pertraktované v podobe ikonických kníh F. Fukuyamu a S. P. Huntingtona. Kyslan sa chce vyjadrovať k aktuálnym javom v kultúre, iste optikou Kantovej filozofie, a zdôvodňuje to tým, že „*Kant nie je len filozof svojej doby, ale niektorými názormi anticipoval budúce filozofické výzvy a písal prorocké dejiny*“, pričom sa autor zameriava na súčasný pojem kultúry, ale aj celkovú reflexiu samotnej kultúry (autor monografie používa označenie teoretická oblasť) a tiež sa zameriava na svetoobčianstvo, ktoré vníma ako model pre súčasnosť a nazýva to praktickou oblasťou (s. 102). Problém kozmopolitizmu s tézami o identite a zodpovednosti naozaj vystupuje do popredia v kontexte moderných úvah o kultúre, no komplikuje sa vo víre multikultúrnych konceptov. V tomto duchu do diskusie vstupuje v knihe Herder. Konfrontáciu oboch filozofov nechce Kyslan rozriešiť, chce „*pomenovať križovatky a smery, kam sa filozoficko-dejinné koncepcie filozofov v dejinách filozofie vydali*“ (s. 113). Autor masívne opisuje ich vzájomné pozície, objekty ich kritik, avšak k interpretácii funkčnosti konkrétnych prístupov, analýzam povahy problémov či ich významu pre súčasnosť sa dostáva v menšej miere. V každom prípade v uvedenej publikácii Kant aj Herder sú prezentovaní suverénne humanisticky s dôrazom na rešpektovanie človeka a jeho jedinečnosti a autenticity, obaja veria v schopnosť človeka zvoliť si spôsob života, ktorý uzná ako vhodný pre seba a rešpektovať právo ostatných na to isté. Kyslan hovorí, že je potrebné „*zdôrazniť regulatívnu a nie konštitutívnu povahu Kantovho kozmopolitizmu*“ (s. 124), čo mnoho vysvetľuje pri pohľade nielen na Kantovu filozofiu kultúry. U Kyslana rezonuje kritické interpretovanie multikulturalizmu s poukazovaním na jeho ambivalentnosť a rizikovosť, najmä v podkapitole *Svetoobčianska výzva*, kde autor uvádza súčasné reflexie kultúrneho vývoja, odraziac sa od Kanta, a koncentruje argumenty voči multikulturalizmu. V podkapitole je tiež formulované presvedčenie autora o správnosti a aktuálnosti Kantových pohľadov na fungovanie kozmopolitnej spoločnosti. Možno prekvapivo, ale určite zaujímavo, pôsobí zaradenie podkapitoly *Multikultúrna výchova verzus výchova k svetoobčianstvu*, kde sa autor vracia k pojmu *Bildung*, v knihe už skôr spomínanému, a vysvetľuje, čo si vyžaduje proces navodzovania svetoobčianskych podmienok a tiež realizácie výchovy k svetoobčianstvu ako ich základnej podmienke. Autor tiež reflektuje problém súčasných vplyvov – módnych trendov, ktoré narušajú schopnosť človeka autonómne uvažovať o týchto veciach.

Je však potrebné vnímať aj spleť interpretácií Kantovej filozofie súčasných, resp. moderných autorov a potrebu konfrontovania sa s nimi, možno nakoniec aj so samotným Kantom. Na poslednej strane *Záveru* čítame, ako autor vníma svoj počín a tiež Kantovu filozofiu kultúry: „*Kozmopolitná súčasnosť potrebuje kritické zrkadlo spredmetnené v Kantovom morálno-praktickom a dynamickom variante kozmopolitizmu. Prístupy a závery si nenárokujú na všeobecnú platnosť, naopak, zaväzujú a motivujú k pokračujúcemu a prehlbujúcemu filozofickému skúmaniu*

fenoménu kultúry a Kantovej filozofie kultúry“ (s. 161). Autor nepochybne prejavil vysokú mieru erudovanosti a tiež odvahy pri sceľovaní pohľadu na fenomén kultúry v Kantovej filozofii. Nepochybujem, že povaha tohto problému bola odkrytá a čitatelia spoznajú nový výraz Kantovej filozofickej tvorby, výraz Kanta ako filozofa kultúry.

PhDr. Marek Stachon, PhD.

Katedra sociálnej práce

Pedagogická fakulta

Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici

Ružová ul. 13

97411 Banská Bystrica, SR

marek.stachon@umb.sk

Studien

Georg Lohmann – Kants Republikideale und die Menschenrechte (DE)	3
Tomasz Kupś – Religiöse Grundsätze politischer gemeiner Wesen (Kant und seine Fortführer) (DE)	21
Lukáš Švihura – Zur Tradition des kantianischen Philosophierens in Prešov: Ethik Andrej Vandrás (SK)	36
Vladimir Belov – Sergei Nizhnikov – Metaphysik, Wissen und Glauben im russischen Neukantianismus (EN)	64

Philosophische Rundschau

Alexandra Hudáčová – Sandra Zákutná – Forschung der Geschichtsphilosophie im Zeitalter der Aufklärung an der Universität Prešov in Prešov (SK)	72
--	----

Rezensionen

Kyslan, P., 2018. Fenomén kultúry vo filozofii Immanuela Kanta (M. Stachoň) (SK)	76
Rezensenten	82

Doz. Mag. Dr. Georg Cavallar – Universität Wien

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

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

Alexey Salikov, PhD. – National Research University, Higher School of Economics, Moscow

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

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