

Štúdie

Bernd Dörflinger – Čo požaduje Kantova filozofia náboženstva od historických náboženstiev (SK)	3
Martin Muránsky – Tugendhatov filozofický program v jeho kritike Heideggerovho pojmu pravdy (DE)	14
Bartosz Żukowski – Teória poznania Richarda Burthogga ako predzvest' kantovského idealizmu (EN)	42
Peter Kyslan – <i>Spor fakúlt</i> a úloha filozofickej fakulty (SK)	59

Recenzie

Larry Krasnoff, Nuria Sánchez Madrid, Paula Satne: Kant's Doctrine of Right in the Twenty-First Century (S. Zákutná) (SK)	74
Recenzenti	80

Contents

STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA

1/2019, ročník 8

Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

Studies

Bernd Dörflinger – What Does Kant's Philosophy of Religion Require from Historical Religions (SK)	3
Martin Muránsky – Tugendhat's Philosophical Programme in his Critique of Heidegger's Notion of Truth (DE)	14
Bartosz Żukowski – Richard Burthogge's Theory of Cognition as a Prefiguration of Kantian Idealism (EN)	42
Peter Kyslan – <i>The Conflict of the Faculties</i> and the role of the Faculty of Philosophy (SK)	59

Reviews

Larry Krasnoff, Nuria Sánchez Madrid, Paula Satne: Kant's Doctrine of Right in the Twenty-First Century (S. Zákutná) (SK)	74
Reviewers	80

**Bernd
Dörflinger**

Universität Trier

Čo požaduje Kantova filozofia náboženstva od historických náboženstiev

Hneď v prvej vete predslovu k svojmu spisu o náboženstve Kant pokladá zjavne za dôležité jednoznačne vysvetliť, prečo jeho racionálna, akokoľvek rozvíjaná idea náboženstva, nemení nič, menovite nič na morálke, pokiaľ ide o jej autonómne založenie iba v čistom praktickom rozume a o jej čisto vnútorne motivovanú aplikáciu. „Morálka se zakládá na pojetí člověka jako bytosti, která je svobodná, a právě proto váže svým rozumem sama sebe na nepodmíněné zákony. Morálka tedy nepotřebuje ani ideu jiné bytosti nad člověkem k tomu, aby poznával svou povinnost, ani jinou pružinu [Triebfeder] než sám zákon, aby svou povinnost plnil“ (RGV, AA 06: 3). O niečo ďalej pokračuje: „Morálka tedy sama pro sebe vůbec nepotřebuje náboženství (ani objektivně, pokud jde o chtění, ani subjektivně, pokud jde o schopnost jednat), nýbrž na základě čistého praktického rozumu postačuje sama sobě“ (ibid.).

O niekoľko strán v tom istom predslove jednako nachádzame slávnu konklúziu, že „morálka [...] vede nevyhnutelně k náboženství“ (RGV, AA 06: 6). Medzitým mimo aspektu založenia a aplikácie prebieha konzekvencionalistická úvaha so zreteľom na morálku. Kant ju pokladá za nevyhnutnú, pretože „rozumu nemůže být lhostejná odpověď na otázku: co vyplyne z tohoto našeho jednání, dějícího se po právu“ (RGV, AA 06: 5). Jeho odpoveď na otázku, čo by v súlade s rozumom malo z neho vyplynúť, je známa už od čias 1. *Kritiky*, že „systém mravnosti sa nerozlučne spája so systémom blaženosti“ (KrV A 809/B 837). Inými slovami, žiada sa „systém morality odmeňující seba samu“ (ibid.). Tejto požiadavke sa však vzpiera nepriaznivý vhlad do jednej iracionálnej vlastnosti života, ktorej sa človek vlastnou silou nedokáže zbaviť. Táto vlastnosť spočíva v okolnosti priechiacej sa rozumu, že spojenosť medzi morálnou kvalitou človeka a jeho zmyslovou existenciou nie je nevyhnutná, ale iba náhodná. To znamená, že morálkou sa človek v živote nemôže dostať ďalej než k blaženosti. Ani morálny človek nie je nevyhnutne šťastný, ani nemorálny nie je nevyhnutne nešťastný. Práve preto, že „ľudská schopnost nestačí uskutečnit, aby blaženost na světě byla v souladu se zásluhou být šťasten, – musíme postulovat všemocnou morální bytost jako Pána světa, jehož péčí se tato rovnováha uskutečňuje“ (RGV, AA 06: 6). Práve

preto podľa Kanta „morálka [...] vede nevyhnutelne k náboženstvu“ (ibid.). Ide tu očividne o náboženstvo, ktoré je rozvinuté čisto v myšlienkach, teda o prírodné náboženstvo, bez nároku na zjavenie, na sebazvestovanie od počiatku externe mysleného Boha, ktorý by sa v porovnaní s človekom musel chápať ako pasívny a prijímajúci. Naopak, Boha, ako ho svojou ideou rozumového náboženstva myslí Kant, možno chápať externalizovane ako zo strany človeka myslený praktický rozum, ktorý je v spise *Spor fakúlt* príznačne nazvaný aj „Bohom v nás“ (SF, AA 07: 48). Pretože Boha možno myslieť v zhode so sebakreujúcou ideou náboženstva iba ako spredmetnenie praktického rozumu, doplnené o schopnosť dať do racionálneho vzťahu to, že je niekto hodný šťastia, a šťastie, počet povinností človeka sa myšlienkou nášho nezmnožuje. Rozumové náboženstvo teda nepozná povinnosti mimo rozumu, resp. iracionálne povinnosti, ktoré Kant nazýva štatutárnymi, ale iba tie povinnosti ľudí voči ľuďom, ktoré možno odvodiť jedine z praktického rozumu aj bez náboženstva. Skrátka, Boh v rozumovom náboženstve podľa toho nepožaduje nič viac než dobrú premenu života. To, čo nepožaduje, sú špecificky náboženské praktiky vychádzajúce za rámec morálnej praxe, ale o tom bude reč neskôr. Tomu, čo sme uviedli, zodpovedá Kantovo štandardné vysvetlenie rozumového náboženstva, v ňom budeme naše povinnosti – teda povinnosti, ktoré sú nám známe už vďaka praktickému rozumu – skúmať zároveň, resp. navyše, ako Božie príkazy.

Kant nazýva doteraz nami načrtnuté rozumové náboženstvo jediným pravdivým. Z toho vychádza, že všetko, čo okrem toho pretenduje na pomenovanie náboženstvo, môže byť len falošným náboženstvom, len predstieraním náboženstva. Vyjadrené bez príkras, patria sem historické zjavené náboženstvá, teda tie, ktoré nie sú odvodené z rozumu, ale odvolávajú sa na historicky v priestore a čase situované sebazvestovania Boha. Kant, opierajúc sa o túto priestorovú a časovú situovanosť, nazýva vieru v takéto zvestovania aj „empirickou vírou, kterou nám, jak se zdá, náhoda vložila do rukou“ (RGV, AA 06: 110). Typom takejto viery Kant upiera čo i len označenie „náboženstvo“ a nazýva ich „iba typmi cirkevnej viery“. Ďalej ich jednako len budeme nazývať náboženstvami zjavenia, pretože, po prvé, Kant sa, ako vieme, nemohol presadiť so svojimi zámermi očisty jazyka, a po druhé, typy cirkevnej viery sú náboženstvami prinajmenšom na základe toho, ako sa samy chápajú a aké sú ich nároky.

Ak teda z vecí vyplýva otázka, prečo historické náboženstvá nenapĺňajú kantovský pojem náboženstva, treba sa ponajprv pozrieť na pojem zjavenia. Náboženstvo v týchto, ako som uviedol, empirických náboženstvách, nie je, ako u Kanta, a priori odvodené z pojmov praktického rozumu, ale pretenduje na teoretické skúsenosti so zjavením. Podľa Kantovej kritickej gnozeológie takéto nadprirodzené skúsenosti však nie je možné legitimizovať. Na to človeku podľa tohto uče-

nia chýba senzórium – ani vonkajší zmysel, ani vnútorný zmysel nedisponujú vnímavosťou na to nutnou. Kant píše: Aj keby „Boh skutočne hovoril k človeku, ten by predsa nikdy nemohol vedieť, že je to Boh, kto k nemu hovorí. Je vonkoncom nemožné, aby človek svojimi zmyslami mohol postihnúť Nekonečného, odlíšiť ho od toho, čo je zmyslové, a podľa niečoho ho rozpoznať“ (SF, AA 07: 63). Ibaže nielen hranice zmyslového sa neberú do úvahy, keď majú rozporne zmyslami zakúšať niečo ne-zmyslové. Ani skúsenosť, pripomína Kant, „(ako nadprirodzená) nedá sa vzťahovať na žiadne pravidlo prirodzenosti nášho rozvažovania, a preto ju nemožno ani overiť“ (SF, AA 07: 57). Zvlášť obmedzenia týkajúce sa pravidiel kauzality nášho rozvažovania (*Verstand*), podľa ktorého prejavujúce sa účinky možno vždy vzťahovať iba na príčiny, ktoré sú z ich strany javmi, strácajú účinnosť, ak sa dožadujú skúseností zjavenia.

Kant osobitne ostro formuluje svoju kritiku takýchto domnelých skúseností, ak má ísť o skúsenosti sprostredkované vnútorným zmyslom, teda ak sa činí nárok na „pocit bezprostrední přítomnosti nejvyšší Bytosti“ (RGV, AA 06: 175). „Chtít v sobě pozorovat nebeské vlivy“ je podľa neho „jistě bláznovství“ (RGV, AA 06: 174), ktoré pomenoval „ilumináciou vnútorných zjavení“ (SF, AA 07: 46). Z iluminovaných subjektov, ktoré majú exkluzívny status, by mal potom v prípade takéhoto zjavenia, „každý svoje vlastné“, a tým by už absentoval „akýkoľvek skúšobný kameň pravdy“ (tamže).

Virtuózom vnútorných zjavení Kant pripisuje okrem deficitu zvýšeného nároku na poznanie aj istý morálny deficit. Adresuje im výčitku, ktorá sa týka, všeobecne povedané, morálnej pasivity. V pohľade na náboženské javy svojej doby, konkrétne na „rozdiel medzi sektami spenerovsko-frankeovskou a moravsko-zinzendorfskou (pietizmus a moravizmus)“ (SF, AA 07:55) – obe pokladá za druh „mystickej teórie citu“ (SF, AA 07:56) –, Kant určuje diagnózu, podľa ktorej ani jedna „nemá nádej na zlepšenie vlastnými silami“ (SF, AA 07:54). Namiesto toho požadovali od čakateľov na zjavenie, aby sa preň stali vnímavými a, uchádzajúc sa o túto milosť, vytvárali v sebe určité emocionálne stavy – jedna sekta pocity dojatia, tá druhá pocit pohrdania sebou. Kant k tomu pripája komentáre: Tí, ktorých v sentimentalite zmáhajú „něžná dojetí“, čo nechávajú „srdce vadnout“, tých „činí necitlivé pro přísný předpis povinnosti“ (KU, AA 05: 273); a ten, kto, pohrdajúc samým sebou, oddáva sa „poníženému, nízkému ucházení se o přízeň a vlichocování“, vzdal sa „veškeré důvěry ve vlastní schopnost odporu proti zlému v nás“ (ibid.). Vo svojej náuke o cnosti Kant žiada, aby v konaní proti pohrdaniu sebou človek naopak „nepopíral [...] morálnu sebaúctu“ (MS, AA 06: 435). Pokiaľ tu Kant túto sebaúctu uvádza výslovne ako povinnosť cnosti a dáva do protikladu voči neresti podlízavosti, zisťujeme, že oba varianty citového náboženstva pokladá nielen za celkom nesprávne náboženské učenia, okrem toho za

morálne indiferentné, ale umiestňuje ich na strane morálneho zavrhnutia.

Doterajší striktný protiklad rozumového náboženstva a zjaveného náboženstva zdanlivo marí slávna pasáž v predslove k 2. vydaniu spisu o náboženstve, ktorú s harmonizujúcim úmyslom rada používa aj zainteresovaná strana. V tejto pasáži Kant naozaj píše, že „zjevení v sobě může [...] zahrnovat [...] rozumové náboženství“ a je možné „vyjít z toho či onoho údajného zjevení“, „držet“ ho na „morálních pojmech“ a takto sa vrátiť späť k „rozumovému systému náboženství“ (RGV, AA 06: 12). Možný vzťah oboch vyjadruje pomocou obrazu dvoch koncentrických kruhov s rozdielnou veľkosťou obvodu, pričom menší kruh vnútri obvodu väčšieho predstavuje rozumové náboženstvo, ktoré, ako vidíme, nie je ničím iným než súborným pojmom morálnych zákonov praktického rozumu, ak ich dodatočne skúmame aj ako Božie zákony. Možnosť, ktorú Kant vyjadruje tým, že malý kruh sa zhoduje s vnútornou časťou veľkého kruhu a ten zasa zastupuje zaň považované zjavenie, je taká, že učenia takýchto domnelých zjavení môžu zahŕňať aj morálne zákony. Spomeňme napríklad zákaz lži z Desatora Biblie. Vo zvyšnej časti veľkého kruhu, ktorý presahuje prierezovú množinu malého kruhu, treba situovať štatutárne náboženské učenia, čiže také, ktoré nemožno odvodiť z rozumu, a preto bez zjavenia toho, čo Boh svojou vôľou stanovil, boli by neznáme. Ako príklad toho možno uviesť iný zákon z Desatora, a to prikázanie „pravidelne uctievať Boha“ v siedmy deň týždňa.

Vzhľadom na načrtnuté vzťahy je možné celkom súhlasiť s Kantovým vyjadrením, že to, za čo sa pokladá zjavenie, môže zahŕňať rozumový systém náboženstva, pretože v Desatore sa čistému praktickému rozumu očividne zakazuje klamať. Napriek tomu tu ide iba o veľmi obmedzenú zhodu medzi ním a predpokladaným zjavením, lebo tým, že práve príslušné zákony zakazujú klamať, zhodujú sa iba čo do obsahu, no v otázke formy, ktorá má rozhodujúcu váhu, nie sú zhodné, keďže v prvom prípade je dôvod platnosti vonkajší, kým v druhom je vnútorný. Kantom ináč neustále zdôrazňovaný rozdiel, ktorý, ako vieme, nie je determinovaný jeho tézou o zhode, resp. jeho metaforikou kruhu, je rozdielom medzi heteronómiou a autonómiou.

Keby sa mal posudzovať zákaz lži ako pôvodne zjavený a v tejto veci až dodatočne oznámený spočiatku tápajúcim ľuďom, išlo by o heteronómny štatutárny zákon, teda nie taký, ktorý sa zakladá na vlastnom slobodnom záväzku, ale vyvodzuje sa zo slobodnej vôle (*Willkür*) niekoho iného. V tomto chápaní by zákaz lži nemohol mať status kategorického imperatívu; mal by platnosť ako hypotetický imperatív len s podmienkou stálosti slobodnej vôle uvedeného Iného a viery v jeho zjavenie. – Takéto dôsledky a ich predpoklad, teda predošlé zjavenie, sa však Kantovým určením tohto vzťahu nijako nenaznačujú. Keďže odporúča, aby sa to, čo sa pokladá za zjavenie, opieralo o morálne pojmy, čím by sa eventuálne

dalo vrátiť k rozumovému systému náboženstva, ak to umožní to-ktoré náboženstvo zjavenia. Predpokladá sa tu naopak prioritá čistého praktického rozumu a z neho odvodenéj idey rozumového náboženstva vyhnúť sa prioritácii zjavenia.

Celkovo sa Kantov model koncentrických kruhov nehodí na to, aby sa v nadväznosti naň stierali rozdiely či znejasňovala kritika. V neposlednom rade sa to týka jeho kritiky jedného typu zákona všeobecne, a to „štatutárneho“, a niektorých štatutárnych zákonov, ktoré – v rôznych špecifikáciách – sú podľa neho zastúpené vo všetkých náboženstvách zjavenia. Medzi tieto ostatné zákony patrí už spomínaný príkaz uctievať Boha, resp. prikázanie navštevovať bohoslužby. Historické náboženstvá požadujú úkony adresované výslovne Bohu, čiže špecificky bohoslužobnú náboženskú prax, a práve v tomto bode ostro kontrastujú s rozumovým náboženstvom. Myšlienka, ktorú morálka získava skrz toto morálne náboženstvo, je jedine tá, že plnením povinností založených v čistom praktickom rozume ľudia plnia „také Boží príkazy“ (RGV, AA 06: 103). Od tejto myšlienky však nezávisí ani účinnosť, ani vykonávanie morálky, a tak tým, ktorým pripadá nepresvedčivá, nemožno prisúdiť žiadny morálny deficit. Agnostikov, zdržujúcich sa úsudku, a ateistov, ktorí ju explicitne zavrhnújú, treba posudzovať ako týmto morálne nespochybniteľných.

Myšlienka, že morálnou praxou je človek aj „ve službách Bohu“ (RGV, AA 06: 103), už nepotrebuje inú s ňou osobitne korešpondujúcu vonkajšiu manifestáciu, teda žiadnu korešpondujúcu bohoslužobnú prax, ktorá by presahovala rámec morálnej praxe ako takej, čiže dobrej premeny života. Podľa Kanta ľudia „nedovedou pochopiť [...], že je naprosto nemožné sloužiť Bohu viac iným spôsobom“ než tým, že plnia svoje povinnosti voči ľuďom, „protože mohou působit a mít vliv jen na pozemské bytosti, nikoli na Boha“ (RGV, AA 06: 103). Službu Bohu, „obecně se tak označuje“ (RGV, AA 06: 192), ktorá sa skladá z oných úkonov adresovaných priamo Bohu, Kant označuje dokonca za „klam“ (*Wahn*), keď sa s ním spája vedomie, že tou skutočnou službou Bohu je on (a nie výlučne dobrá premena života). Osobitne sa podľa neho prejavuje omyl pokladať za službu Bohu niečo, čo službou Bohu nie je, a to modlitbu ako v nej použitý prostriedok milosti. Presvedčenie, podľa ktorého by človek mohol byť v takom vzťahu k Bohu, že by, ako vo vzťahu k blížnemu, bol schopný použiť nejaký prostriedok na dosiahnutie želananej reakcie, v tomto prípade milosti, zaraďuje Kant spolu s vierou v zázraky a v tajomstvá medzi klamnými viery (RGV, AA 06: 194).

Prudkosť, s akou sa Kant vzpiera špecificky bohoslužobnej náboženskej praxi, sa vysvetľuje väčšinou asi tým, že v nej vidí silu pôsobiacu proti tomu, čo je podľa neho adekvátnym centrom sebachápania človeka, a tým je čistý praktický rozum, ktorým človek zaväzuje sám seba, čiže autonómne, byť mravný voči ľuďom. Naopak, pre aktérov odmietanej bohoslužobnej praxe plnenie povinností

predstavuje „záležitosť Boha, nikoli človeka“ (RGV, AA 06: 103). „Svou povinnosť si nedovedou predstaviť inak než len ako povinnosť k určitej službe, ktorou majú prokazovať Bohu – kedy nezáleží toľko na vnútornej morálnej hodnote skutku, ako na tom, že jsou konány pro Boha –, takže ať jsou skutky samy o sobě jakkoli morálně neutrální, Bohu se lze zalíbit pouhou pasivní poslušností“ (RGV, AA 06: 103).

Keď sa nedá predpokladať vnútorná morálna motivácia, musí sa pridať ďalšia pohnútky, a to láska k sebe. Tam, kde sa povinnosť nevykonáva ako vnútorná záležitosť človeka, ale chápe sa heteronómne, ako prikázaná Bohom, je nastolená požiadavka vlastne nezrozumiteľná; no jednako plniť takúto zvonka prikázanú povinnosť môže znamenať iba to, že sa človek v spomínanom duchu pasívnej poslušnosti uchádza o milosť a odmenu a vyhýba sa nemilosti a potrestaniu. Ako vidíme, povinnosť sa plní nedobрым bohoslužobným spôsobom a v duchu pasívnej poslušnosti už vtedy, keď z hľadiska obsahu ide o morálnu povinnosť, teda napríklad o spomínanú povinnosť neklamať, a už vôbec nehovoriac o domnelých povinnostiach bez vzťahu k morálke. Kant k nim zaraďuje „slávosti“, „verejné hry“, „kajúcne skutky“, „umŕtvovanie“, „púte“ a pod. Osobitne tu podozrieva akty „sebatrýznenia“, o ktorých hovorí: „Právě proto, že ve světě nepřinášejí žádný užitek, a přece stojí velkou námahou, zdá se, že jejich cílem je pouze osvědčovat oddanost Bohu“ (RGV, AA 06: 169). Javy, ktoré sme práve uviedli, nás podnecujú zopakovať, že rozumové náboženstvo nevytvára vôbec žiadne náboženské fenomény.

Ako vysvetľuje Kant, „zvláštni slabosti lidské přirozenosti je dáno“ (RGV, AA 06: 103), že pre človeka nie je ľahké držať sa v čisto myšlienkovej sfére idey morálneho rozumového náboženstva. V jeho slovách je slabosť „neschopnosti poznávať nadmyslové veci“ (ibid.), ktorá vedie k potrebe „mít pro nejvyšší rozumové pojmy a důvody něco smyslově uchopitelného, něco přesvědčivého ve zkušenosti a podobně“ (RGV, AA 06: 109). Predstavu o povinnosti, že tá prichádza heteronómne ako príkaz Boha pasívnemu subjektu a ten jej potom vyhovie bohoslužobným spôsobom, inými slovami, plní ju kvôli tomuto Bohu, Kant opisuje ako prenášanie vzťahu nadradenosti, resp. podradenosti, ako ho poznáme medzi ľuďmi v skutočnom svete. O tom píše: „[...] každý velký světský pán má zvláštní potřebu být uctíván od svých poddaných a oslavován projevy podřízenosti, bez nichž od nich nemůže očekávat tolik poslušnosti k vlastním příkazům, kolik je třeba, aby jim mohl vládnout“ (RGV, AA 06: 103).

Ak by sme si Boha predstavovali takto antropomorficky, znamenalo by to, že mu pripisujeme vlastnosti prevzaté z morálne málo priaznivej zmyslovej prirodzenosti človeka, všeobecne povedané, z lásky k sebe. Boh by bol niečo ako svetský vládár, samolúby, hnaný potrebou mať potešenie z prejavov poníženosti, ba aj ovládaný strachom, že svoju vládu stratí. Proti tejto obave by privítal prejavy

poníženosti ako znak toho, že sa jeho poddaní uvádzajú do stavu pasívnej poslušnosti, teda do mentality príjemcov príkazov. – Podľa meradiel čistého praktického rozumu, rozhodujúcich v tejto otázke, postava s takými vlastnosťami, ktorá si na svojich poddaných cení necnosť podlízavosti a obáva sa cnosti sebaúcty, nemôže byť Boh.

Čistý praktický rozum má podľa Kanta najvyššiu normatívnu autoritu ešte aj z ďalšieho hľadiska, a to pri výklade textov historických náboženstiev, ktoré ich uctievali ako sväté texty. Všeobecným princípom jeho *hermeneutica sacra* je, že tieto texty sa musia „interpretovať prakticky, v súlade s rozumovými pojmami“ (SF, AA 07: 46) a že „filozofia“, správkyňa praktického rozumu, „v prípade sporu týkajúceho sa zmyslu nejakého miesta v Písme si osobuje právo určiť ho“ (ibid.). Prednostné právo rozumu siaha dokonca tak ďaleko, že miesta v texte možno aj odmietnuť, a to v prípade, že štatutárne učenia „se dostanou do konfliktu s povinnosťami, ktoré nepodmínene predpisuje rozum“; potom „první musí ustoupit druhým“ (RGV, AA 06: 154). Príklad takéhoto rozporu Kant nachádza na jednom mieste Biblie, z ktorého by sa dalo vyčítať, že Boh, ak sa mu to ľúbi, môže žiadať obeť človeka. Je to miesto, kde sa od Abraháma na „Boží príkaz“ žiada, aby obetoval svojho syna. Kant k tomu nenavrhuje nič menšie ako nové vydanie Svätého písma, keď píše, čo mal Abrahám povedať, konkrétne: „To, že nie som povinný zabiť svojho dobrého syna, je celkom isté; že však ty, ktorý sa mi javíš, si Bohom, v tom nie som si istý a istý nemôžem byť“ (SF, AA 07: 63).

Pre prípady morálnej ambiguity, čiže nie celkom nezachrániteľné, no jednako sporné prípady, Kant odporúča uprednostniť morálny zmysel, dokonca aj vtedy, keď sa to občas môže javiť ako násilné a skutočne aj môže byť, teda dokonca aj v prípade, keď interpret „vnucuje“ textu tento zmysel, ktorý pôsobí proti pravdepodobnému zámeru autora. Ako príklad tu môže slúžiť istá biblická modlitba, v ktorej modliaci sa vyprosujú svojim nepriateľom pomstu. Pre toto Kant zvažuje symbolickú interpretáciu – nepriatelia by mohli zastupovať zlé vnútorné náklonnosti modliaceho sa, alebo, ak nie takto, tak by mohol vyjadriť, že sa zrieka vlastnej pomsty, keď sa tá ponechá nebeskej spravodlivosti (RGV, AA 06: 154).

Kant si uvedomuje, že takéto podkladanie a vnucovanie morálneho zmyslu je asi „v rozpore s najvyššími pravidlami interpretácie“ (SF, AA 07: 41). Vynára sa preto otázka, ako možno ospravedlniť toto kreatívne interpretovanie siahajúce až k hranici manipulatívna. Dá sa to, taký je návrh, ospravedlniť ako pokus o vylepšenie textu oprávnené posvätného, a to na základe toho, uvažuje Kant, čím sa pôvodne vyznačoval ako posvätný, t. j. morálnym vedomím toho, kto autonómne určuje svoju vôľu pomocou mravného zákona. Pokus o vylepšenie textu interpretom teda treba posudzovať ako pokus implementovať posvätnosť tomuto závažnému textu s nárokom na svätosť.

Proti kontrafaktickému normatívnemu filozofickému interpretovi Kant stavia iný typ vykladača, ktorého, vo vzťahu ku kresťanstvu, nazýva biblickým teológom.

Ten sa orientuje fakticitou svojho zjaveného Písma a dáva prednosť doslovnému spôsobu výkladu pred symbolickým podľa princípu „Tak je v Písme“ (RGV, AA 06: 107; porov. RGV, AA 06: 163). Navyše mu ako špeciálne teologicky vzdelanému znalcovi Písma prislúcha význačné postavenie medzi veriacimi jeho cirkevnej viery, a to na základe toho, že má prednostný prístup k Božiemu slovu, a tým je aj nositeľom osobitnej hodnoty v cirkevnej hierarchii. Tento podľa Kanta „pokořující rozdíl mezi laiky a kleriky“ (RGV, AA 06: 122), ktorý vôbec nenachádza v jeho koncepcii rozumového náboženstva bez hierarchie, rovnako nie je súčasťou jeho *hermeneutica sacra*, keďže všetci tu obdarení čistým praktickým rozumom sú rovnakou mierou oprávnení na výklad. Uprednostňovanie tohto interpreta pred typom biblického teológa implikuje, že sa musia odmietiť prípadné nároky na exkluzívnu kompetenciu výkladu zo strany odborníkov náboženstva jednotlivých náboženstiev zjavenia, čiže eventuálne príkazy nezasahovania, resp. iné imunizujúce opatrenia.

Mimoriadne ďalekosiahle dôsledky má princíp „Tak je v Písme“ v prípade náboženských zákonov, ktoré sú v každom ohľade štatutárne. Sú to zákony štatutárne nielen v tom zmysle, ako je štatutárnym na základe heteronómnej platnosti čo do formy zjavený zákaz ľži; svojím obsahom sú však morálne, teda koindikujú s príkazom rozumu, ale ich obsahu rozum nemôže nijako porozumieť, a preto sa musia odvodiť od vôle Boha, ktorý sa ukazuje v zjavení. Pretože náboženský štatutárny zákon je závislý od takéhoto historicky situovaného ukazovania sa, treba ho kvalifikovať ako empiricky náhodný. Ako zákon mimo morálky, nekoindikujúci s čistým praktickým rozumom, môže byť buď amorálny, alebo morálne indiferentný. O amorálny by išlo v prípade, ktorý v dejinách cirkevných vier dodnes nie je netypický, keď údajný božský pokyn žiada potierať neveriacich, inovercov alebo kacírov; s morálne indiferentným, tiež rozšíreným typom pravidla, máme do činenia zasa vtedy, keď ide o dietetické predpisy odvodené od Boha. Tie druhé podľa Kantových meradiel – nie však podľa meradiel konkrétnej cirkevnej viery – nemožno spájať so zásluhou, ak sa plnia, ani s vinou, ak sa prekračujú.

Hlavne v situácii viacerých zdanlivých zjavení a na ne sa odvolávajúcich typov cirkevnej viery Kant pokladá aj morálne indiferentné náboženské štatutárne zákonodarstvo rozhodne za vzbudzujúce pochybnosti, vidí ho dokonca ako nebezpečné. Usudzuje, že „se nikdy nelze vyhnout sporu o historickou nauku víry“ (RGV, AA 06: 115) a „takzvané náboženské války, které otrásaly světem a zkrápěly ho krví, nikdy nebyly nic jiného než spory o církevní víru“ (RGV, AA 06: 108). Príčina váží v tom, že žiadne z historických náboženstiev, pokračuje Kant, nepokladá za zákon, čo nie je jeho zákonom (SE, AA 07: 50), že teda trvá

na výlučnosti vlastných štatutárnych zákonov, o ktorých sa domnieva, že majú božský pôvod. Tým sa súčasne upiera iným druhom viery oprávnenie sa zo svojho hľadiska odvolávať na zjavenie. Ako by aj mohol Boh vydávať konkurujúce či dokonca protirečivé štatúty? Navyše dôsledkom nároku na výlučnosť je, že život Iného sa podľa štatutárnych direktív pre život musí javiť nielen ako jednoducho iný, ale ako chybný, bezbožný život.

Keď na štatutárne zákony, ktoré, znova opakujeme, nemožno odvodiť z čistého praktického rozumu, ani ich pochopiť, nazeráme ako na etablované nie človekom na základe pragmatických empirických účelných úvah, lež ako na také, ktoré zakladá Boh, a teda keď ich plnenie sa deje ako záležitosť Božia, potom nadobúdajú v porovnaní s pravidlami vytvorenými človekom nadmernú dôležitosť, hnanú až do absolútna. Tým možno vysvetliť mimoriadne prudký charakter náboženských vojen. O štatutárnych pravidlách vytváraných človekom, medzi ktoré patrí celá oblasť pozitívnych právnych zákonov, je možné uvažovať s cieľom ich zmeny. Ľudia tu môžu hľadať dohodu a uzatvárať kompromisy, avšak bezvýsledne vtedy, keď sa účastníci nejakého konfliktu vnímajú ako hovoriaci za Boha, a svojmu náprotivku to upierajú.

Vzhľadom na nevyhnutnosť sporu a beznádejnosti nejakého dorozumenia Kant napokon prichádza s požiadavkou, ktorú musíme chápať ako normatívnu a ako projekt večného náboženského mieru, „že náboženství se nakonec oprostí od všech empirických určujících důvodů a od všech statutů, jež spočívají na dějinách, [...] a tak bude čisté náboženství nakonec vládnout nad všemi“ (RGV, AA 06: 121). Pozvoľný charakter daného procesu sa vyvodzuje z toho, že prostriedkom dosiahnutia výsledného stavu môže byť iba postupujúca osveta, čo však predpokladá kontinuálnu myšlienkovú reformu a čo vylúči, aby rozumové náboženstvo, napríklad s cieľom dosiahnuť mier, ako fyzická strana samo vystupovalo medzi náboženskými stranami, ktoré vedú vojnu. Cesta, ktorá ta má viesť, je síce mierna, no myšlienka zmieneného výsledného stavu je naskrz radikálna. Ak by sa náboženstvo malo skutočne oslobodiť od všetkých empirických určujúcich dôvodov a od všetkých štatutárnych zákonov, potom to znamená, že v tomto stave už vôbec neexistujú historické náboženstvá zjavenia a už nieto ani špecifických náboženských javov, pretože manifestácie rozumového náboženstva sa v ničom nelíšia od manifestácií čistej morálky. V pomyselnom výslednom stave bez akýchkoľvek empirických prvkov bude úplne absentovať odvolávanie sa na zjavenie, a pretože – vzhľadom na nárok – ako historicky situované v priestore a čase je niečím zjavne empirickým, nebude v ňom ani žiadne konfliktné štatutárne náboženské zákonodarstvo.

Úplne na záver chcem tieto svoje výsledky usúvzťažniť – ponajprv explicitne – s názvom tohto príspevku. Popri rade čiastkových požiadaviek, ktoré bolo

možné rozpoznať v mojom pokuse o ich náčrt oblúkom, vystupuje fundamentálna provokácia, ktorú Kantova filozofia náboženstva predstavuje pre historické náboženstvá, a to konfrontovať ich s ich koncom z hľadiska rázne normatívneho, čím sa teda vyjadruje požiadavka čistého praktického rozumu. Táto požiadavka zrušiť historické náboženstvá sa dá vyjadriť aj imperatívom „Nech nebude žiadna náboženská vojna!“, čiže ako špecifikácia kategorického mierového imperatívu praktického rozumu „Nech nebude žiadna vojna!“.

Preklad / Translation / Übersetzung: Ladislav Sisák

Bibliografia

Citované diela v prekladoch (a ich nemecké znenie so skratkou diela v texte):

- Kant, I. (1979). *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda, 1979. Preložil T. Münz. (KrV; *Kritik der reinen Vernunft*).
- Kant, I. (2013). *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Praha: Vyšehrad, 2013. Preložil K. Šprunk. (RGV; *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA 06).
- Kant, I. (2015). *Kritika soudnosti*. Praha: Oikoymenh, 2. vyd., 2015. Preložili V. Špalek, K. Šprunk. (KU; *Kritik der Urteilkraft*, AA 05).
- Kant, I. *Der Streit der Fakultäten*. (SF, AA 07). (citované miesta preložil: Ladislav Sisák).
- Kant, I. *Die Metaphysik der Sitten*. (MS, AA 06). (citované miesta preložil: Ladislav Sisák).

Abstract

What Does Kant's Philosophy of Religion Require from Historical Religions

Many interpreters of Kant's enlightened philosophy of religion suppose that there is possible harmony between his conception of religion within the limits of reason and the historical religions of revelation or, at least, that they coexist without conflict. This contribution intends to oppose this line of interpretation.

First of all, the mere concept of revelation is a concept in contradiction to Kant's critical epistemology because according to this theory, human beings are not peculiar to a sensorium for the reception of supernatural messages. Kant, on the contrary, claims that human beings cannot have an effect on God, so for him

all phenomena of an explicit worship must be irrational. Facing the supposedly holy scriptures he propagates the superiority of reason over these scriptures. He rejects specific religious statutory laws because they necessarily include the potential of violent conflicts among different historical religions. In a long term perspective there is no other reasonable goal in history than the end of this type of religion. By the means of increasing enlightenment, not being physically violent, but intellectually offensive, this goal can be reached.

Keywords: historical religion, Kant, philosophy of religion, revelation

Abstrakt

Čo požaduje Kantova filozofia náboženstva od historických náboženstiev

Mnohí interpreti Kantovej osvietenej filozofie náboženstva pokladajú vzťah medzi jeho koncepciou náboženstva v hraniciach rozumu a historickými náboženstvami zjavenia za možný, prinajmenšom za vzťah nekonfliktnej koexistencie. V tomto príspevku je naším zámerom odporovať tejto línii interpretácie.

Predovšetkým už sám pojem zjavenia je pojmom, ktorý protirečí Kantovej kritickej teórii poznania, lebo podľa nej človek nedisponuje senzóriom, ktorým by prijímal nadprirodzené informácie. Kant naopak pokladá za nemožné, aby ľudia mohli pôsobiť na Boha, takže všetky fenomény explicitnej služby Bohu musia preňho byť iracionálnymi fenoménmi. V styku s domnelo svätými spismi propaguje nadradenosť rozumu nad týmto Písmom.

Odmieťa špecificky náboženské štatutárne zákony, pretože v nich nevyhnutne spočíva potenciál násilných konfliktov medzi rôznymi historickými náboženstvami. Z dlhodobej perspektívy jediným rozumným cieľom v dejinách môže byť iba koniec tohto typu náboženstva. Postupujúca osveta, neagresívna fyzicky, lež ofenzívna myšlienkovy, je prostriedkom na dosiahnutie tohto cieľa.

Kľúčové slová: historické náboženstvo, Kant, filozofia náboženstva, zjavenie

Prof. Dr. Bernd Dörflinger

Universität Trier

Fachbereich I: Philosophie

Universitätsring 15

D-54296 Trier

doerflin@uni-trier.de

Tugendhats philosophisches Programm in seiner Kritik an Heideggers Wahrheitsbegriff¹

Martin
Muránsky

Filozofický ústav SAV

Tugendhat hat sein hermeneutisches Konzept der Philosophie in den programmatischen Aufsätzen *Die sprachanalytische Kritik der Ontologie* (1967) und *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht* (1969) zusammengefasst, welche im Anschluss auf seine bis heute diskutierte Kritik an Heideggers Wahrheitsbegriff in der grundlegenden Arbeit *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1966) entstanden sind. Bei der vorliegenden Studie handelt es sich nicht primär um eine kritische Erfassung von Tugendhats Kritik an Heidegger, sondern um ein Bemühen, sein eigenständiges philosophisches Programm so darzustellen, dass dies als implizites Kriterium seiner Kritik an Heideggers Wahrheitsbegriff deutlich wird.

Trotz der heutigen Kritik an Tugendhats Kritik, laut der er die „Unverborgenheit“ als vorbegriffliche „ursprünglichste“ Wahrheit² in *Sein und Zeit* (weiter SuZ) dabei nicht berücksichtigt, wird in unserer eigenen These der Studie die Meinung vertreten, 1) dass Tugendhat Heideggers hermeneutische Doppelcharakteristik des Wahrheitsbegriffs („Unverborgenheit“/ „Richtigkeit“) nicht ignoriert, sondern sie übernommen hat. Tugendhat will aber zugleich den Schwerpunkt seiner Wahrheitsinterpretation auf die kritische Perspektive der propositionalen Stellung zur Wahrheit ändern, die er *als sein eigenes Konzept* bei der Bewertung von Heideggers Position verwendet. 2) Weiterhin werde ich auf eine grundsätzliche Modifizierung der veritativen Differenz von „wahr“/ „falsch“ zur hermeneutischen Differenz von „Entdecken“/ „Verdecken“ im Konzept der Wahrheit als „Unverborgenheit“ eingehen, die Tugendhat als die bahnbrechende philosophische Innovation des Autors von *SuZ sui generis* verteidigt, um zu zeigen, warum es für diese Tugendhats Meinung gute Gründe gibt. 3) Im Textschluss werde ich kurz auf ein Grundproblem in Tugendhats *eigenem* Konzept der Erfassung des Verhältnisses zwischen den beiden Ebenen der „Wahrheit“ hinweisen.

¹ Die Studie wird veröffentlicht im Rahmen des Projektes VEGA 2/0110/18 *Genealógia svedomia, fenomenalita konania a existencia v dialógu s inými – východiská a ich problémy*.

² Siehe S. 25ff. dieser Studie.

I. Fast ein Kantisches Apriori: Zwei Begriffs- und Wissensarten

In dem Aufsatz von 1969 legt Tugendhat zwei grundlegende Aufgaben für die Philosophie dar. Erstens, diejenige, dass die Philosophie sich mit „dem Ganzen“ beschäftigen muss, aber nicht wie die traditionelle Metaphysik mit „der Totalität des Seins“, sondern mit „dem Ganzen unseres Verstehens“³. Aus diesem hermeneutischen Konzept ergibt sich auch die zweite Aufgabe – die „Begriffserklärung“, wie dies in „Hegels Logik, platonischen Dialogen und aristotelischer Metaphysik“⁴ geschieht, mit wichtiger Bemerkung, dass nicht jeder Begriff muss philosophisch erläutert werden.

Die „anderen“ Begriffe, die nicht philosophisch relevant sind, nennt Tugendhat „empirische“ Begriffe. Sie beziehen sich auf einzelne Ereignisse unserer zeitlich-räumlichen Welt, während „philosophische“ Begriffe „dem Ganzen unseres Verstehens“ zuzurechnen sind. Die Beziehung zwischen „empirischen“ und „philosophischen“ Begriffen will Tugendhat auf kantische Weise als Beziehung zwischen den zwei Fragestellungsebenen klären als Untersuchungen der empirischen Erfahrung und der apriorischen Bedingung ihrer Möglichkeit. Ein klassisches Beispiel von philosophischen Begriffen sind dann Raum und Zeit als reine Anschauungen: alle Erfahrungen, die wir haben, machen wir unter der Bedingung, dass diese im Raum und in der Zeit stattfinden.

1.1 Für Tugendhats weitere Ausführungen sind die vier philosophischen Charakteristiken von entscheidender Bedeutung, die Kant im Zusammenhang mit seiner Lehre von dem Raum und von der Zeit als reine Anschauungsformen hervorhebt. Erstens, Raum (und die Zeit auch) ist „kein diskursiver, oder, wie man sagt, kein allgemeiner Begriff[...], sondern eine reine Anschauung“⁵. Dass der Raum und die Zeit keinen expliziten Begriff darstellen, hängt damit eng zusammen, dass die Beziehungen zwischen Begriffen und einer reinen Anschauung als eine *holistische* Struktur der Beziehung zwischen den *Teilen* und einem *Ganzen* von Kant thematisiert wird.⁶ „Denn man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teil eines und

³ Tugendhat, E.: Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht. *Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1969, S. 261.

⁴ Ibid.

⁵ Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1977, B40/A25.

⁶ Aus einer anderen Perspektive der „heilsamen Provokation“ über die Beziehung der Anschauungen, Begriffen und Ideen im Menschen siehe, Horyna, B.: *Aufgang und Untergang der Sonne. Das Dasein der Anschauungen, der Begriffe und der Ideen im Menschen, wie auch in den Skeptikern in der Darstellung von Gottlob Ernst Schulze*, In M. Bondeli, J. Chotaš, K. Vieweg (Hrsg.), *Krankheit des Zeitalters oder heilsame Provokation?* Paderborn: Wilhelm Fink, 2016.

desselben alleinigen Raumes“⁷. Zweitens, die reine Anschauung hat deswegen (neben Kants metaphysischer Erörterung) einen apriorischen Charakter, weil jede konkrete Raum- oder Zeitvorstellung nicht dem alleinigen zeiträumlichen Ganzen als existierender Teil vorhergehen und dies Ganze nicht als zusätzliche Zusammensetzung von Teilen verstanden werden kann. Jede konkrete raumzeitliche Vorstellung („Teil“) muss *notwendig* durch dies einheitliche Ganze und „nur in ihm gedacht werden“⁸. Anders gesagt, es wäre keine konkrete Raum- und keine konkrete Zeitvorstellung möglich, die es unabhängig von unserem holistischen „Bewusstseins“, oder, modern gesprochen, Verstehen, geben dürfte. Drittens, die Evidenz des raumzeitlichen Ganzen setzt voraus die „Fähigkeit“, welche Kant in Unterschied zum Denken („Spontaneität“) „Rezeptivität“ nennt und unter diesem Begriff die Angewiesen des Denkens an die „Sinnlichkeit“ versteht⁹. Differentia specifica der Bedeutung dieser kantischen „Sinnlichkeit“ liegt in ihrem *apriorischen* Charakter im Gegensatz zur empirischen Erfassung, die Kant mit der Deutung der Zeit als Bedingung a priori aller Erscheinungen erklärt. Eine solche apriorische Erfassung der Sinnlichkeit kann man auch mit dem späteren Termin „Endlichkeit“ ersetzen.

Viertens, in diesem raumzeitlich gedachten Ganzen, welches jedem einzelnen Denkkakt vorangeht, ist also die weitere Charakteristik schon erwähnt worden, nämlich dass die Zeit „die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt“, während der Raum „als Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt [bleibt]“¹⁰. In dieser Formulierung liegt bereits dasjenige beschlossen, was man später als anthropologische Wende des Philosophierens *ad hominem* bezeichnen kann. Denn die Zeit spielt deshalb den Primat vor dem Raum in der a priori Struktur der reinen Anschauungen, weil sie „nichts anderes, als die Form des innern Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes [besagt]“¹¹. Gerade diese Bindung der holistisch erfassten Zeit-Anschauung a priori an die „Form des innern Sinnes“ spielt später nicht nur bei Heidegger in *Sein und Zeit* („Zeitlichkeit der Zeit“), sondern explizit bei Tugendhat („Sichzusichverhalten“¹²) eine methodisch ausschlaggebende Rolle.

Im Gegensatz zu Kant spezifiziert Tugendhat dann diese Beschaffenheit der

⁷ Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, B40/A25.

⁸ Ibid.

⁹ Vgl. *ibid.*, B33,34/A25.

¹⁰ *Ibid.*, B50,51/A34.

¹¹ *Ibid.*, B49/A33. Zu Heideggers Deutung der Transzendentalen Ästhetik Kants und der Kritik dieser Deutung siehe näher: Muránsky, M.: *Heideggers Aneignung der kantischen Grundlegung der Metaphysik im Zusammenhang mit der Konzeption von Sein und Zeit*. I. Teil 2. Kapitel. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002, S. 48-75.

¹² Der Termin wurde übernommen aus: Tugendhat, E.: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979, S. 137-162.

philosophischen Begriffe weiter aufgrund ihrer 1) nicht transzendentalen, sondern anthropologischen Sinndeutung: statt des gegenständlichen Sinnhorizontes in der *Kritik der reinen Vernunft* wird unter dem raumzeitlichen Sein primär das menschliche Leben verstanden. Das Leben wird als ein zeitlich endlicher Vorgang jeweils in einer „Jetzt und Da“ Phase in einheitlichem Zusammenhang mit Vergangenheit und Zukunft dessen, was noch nicht passiert ist, verstanden. Der holistische Charakter des Menschenlebens, den man in den reinen Anschauungsformen bei Kant abstrakt-theoretisch erfasst, wird durch den Hinweis auf die existenzielle Zeitstruktur wieder zum Thema gemacht. Wir, Menschen, befinden uns nicht nur in der Zeit, sondern wir verhalten uns - verstehend - zum Ganzen unseres Lebens. Der Mensch lebt mit seiner Vergangenheit, sie ist nicht getrennt von ihm. Und seine Zukunft betrifft ihn als etwas notwendig auf ihn Zukommendes, welches nicht erst nachher „da“ ist - getrennt von der Gegenwart 2) Die philosophischen Begriffe haben im Unterschied zu Kants traditioneller transzendentaler Fassung eine semantisch-sprachliche Beschaffenheit: Statt der Rede über die Dinge und Erscheinungen „bilden wir uns *Meinungen*. Wir verstehen, was es heißt, dass eine Meinung *wahr* oder *falsch* ist“¹³. Die Sprache, mit der wir mit anderen sprechen, hat eine reichere Struktur, als ein theoretisches Urteil. Durch die Sprache behaupten wir nicht nur etwas, sondern „wir betonen, fragen, hoffen, bitten und wünschen auch... Wir *handeln* und *überlegen*“¹⁴. 3) Die Behauptung „Wir“ und die Verwendung der intersubjektiven Verben „betonen, fragen, wünschen“ in Tugendhats Formulierung deutet auf die grundlegende Voraussetzung seiner hermeneutischen Fragestellung hin, die Existenz der geschichtlichen Sprachgemeinschaft, in welcher die gesprochene Sprache der Sprecher und Hörer als Ausgangspunkt gilt.

Mit dieser Dominanz der geschichtlich gesprochenen Sprache gegenüber ihrem theoretischen Segment hängt die ausschlaggebende Charakteristik der Beziehung zwischen den philosophischen und empirischen Begriffsarten zusammen – die Verankerung der empirischen wissenschaftlichen Begriffe in „der Ganzheit der vorwissenschaftlichen Erfahrung“. Für diese Ganzheit gebraucht Husserl die Bezeichnung die „Lebenswelt“, während Heidegger sie durch ihre „netzartige“ Beschaffenheit als „Verweisungsganzheit“ charakterisiert. Philosophische Begriffe sind konstitutiv gerade für die „Lebenswelt“ hinsichtlich ihrer implizit miteinander verflochtenen und immer anwesenden Beschaffenheit, da wir *durch diese philosophischen Begriffe* unsere Welt im Kontext mit anderen Sprechern und Hörern erschließen und einschließend uns selbst in 1. und 2. Person Sg. primär verstehen. Solche Begriffe, die für die Ganzheit unseres prak-

¹³ Tugendhat, E.: *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht*, S. 262.

¹⁴ Ibid.

tisch-geschichtlichen Verstehens konstitutiv sind, „verstehen wir *immer schon* bei jedem Verständnis“¹⁵.

1.2 Klassisch gesagt, handelt es sich also um Begriffe, die den „apriorischen“ Charakter tragen. Da Tugendhat den modernen analytischen Standpunkt akzeptiert, muss er diese allgegenwärtige nichtempirische Evidenz des Verstehens im Ganzen auch anders erklären als die klassische Metaphysik und Transzendentalphilosophie erklären. Mit diesem Anspruch auf die semantische Erklärung ist zugleich der spezifische Charakter dieser Evidenz zu klären. Im postmetaphysischen Verständnis kann diese Evidenz nicht als unbestreitbare, in jeder Welt und unabhängig von der geschichtlichen Zeit und dem Raum gültige „reine Wesensanschauung“ begriffen werden. Eine solche spezifische hermeneutische Apriorität unseres Verstehens erklärt Tugendhat durch ihren *notwendigen Charakter* als Kriterium für die Unterscheidung der philosophischen Begriffe von den anderen. Ohne diese Begriffe können wir weder denken noch begreifen, geschweige denn über unser Weltverständnis reflektieren. Solche Begriffe sind dann für unser Verstehen im Ganzen „unersetzlich“.

Alle empirischen Begriffe sind dagegen durch einen charakteristischen Zug gekennzeichnet, dass wir sie erstens auch nicht gebrauchen können, d.h. nicht alle im Kopf haben müssen. Mit anderen Worten, wir müssen sie weder verstehen noch wissen, was unter einem konkreten empirischen Ausdruck gemeint wird. Über die Physik z.B. muss nicht jeder Mensch alle wesentlichen Begriffe wissen, wenn er kein Physiker ist. Paradoxerweise, wenn einer sich als Physiker versteht, muss er in der Lage sein, den anderen Physikern die fachspezifischen Begriffe auch erklären zu können. Sobald jemand die empirischen Begriffe gebraucht (versteht), kann er sie im Prinzip jemand anderem erklären. Wenn er z.B. diese grüne Farbe meint, muss der andere verstehen, dass gerade diese grüne Farbe gemeint ist, und keine andere. Ebenso können wir auch andere empirische Termini den anderen Menschen erklären, wie z.B. die Regeln des Schachspieles, ansonsten würde das Schachspiel ohne die weiteren Schachspieler den Sinn verlieren, d.h. nicht gespielt. Das semantische Problem liegt also nicht im Gegensatz zwischen Empirismus und Rationalismus einerseits und zwischen Wahrnehmung und Denken andererseits. Schließlich beruht die ganze Idee der modernen Wissenschaft auf der Unterscheidung zwischen *Schein* und *Sein* – auf der Differenz zwischen der Wahrnehmung z.B. eines gebrochenen Stabes im Wasser und der wirklichen Aufklärung dieses Phänomens als optischen Betrugs.

Die Problematik philosophischer Begriffe betrifft also eine andere Agenda. *Locus classicus* für die Beschreibung des hermeneutischen Charakters *apriori-*

¹⁵ Ibid., S. 261.

scher Begriffe stellt die philosophische Diktion der berühmten Formel des St. Augustinus dar, die auch Wittgenstein in § 89 seiner *Philosophischen Untersuchungen* erwähnt. „Was also ist die Zeit? Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es. Wenn ich es einem erklären will, der danach fragt, weiß ich es nicht“¹⁶. Ein so gestelltes Problem betrifft keine Verletzung des Prinzips des Nichtwidersprechens, das heißt, dass ich etwas Bestimmtes zugleich wissen und nicht wissen kann. An diesem Beispiel will Tugendhat nämlich den Doppelcharakter der hermeneutischen Wahrheit deutlich machen. Dieser Doppelcharakter betrifft ihre zwei Aspekte – das implizite Verstehen im Ganzen, das Heidegger als „Unverborgenheit“ (*alétheia*) bezeichnet. Dieses *implizite* Weltverständnis ist dadurch gekennzeichnet, dass es immer schon in jeder *expliziten* Erklärung enthalten ist. Das Verhältnis von Implizitem und Explizitem lässt sich in der hermeneutischen Fassung als Verhältnis von der bereits geschichtlich verstandenen Welt und ihrer explizit verstehenden Aneignung definieren, die von der einen zu der anderen Generation immer neu vollzogen werden muss. Diese Aneignung der bereits geschichtlich verstandenen Generationenerfahrung kann den kritisch selektiven Charakter zustimmender Bestätigung oder ablehnender Verneinung dessen, worin wir *immer schon* als sprechende Menschen leben, haben. Oder, nach Tugendhat, kann diese verstehende geschichtliche Erfahrungsübernahme im Wesentlichen schweigend und unkritisch geschehen, wie dies in Heideggers „Schicksalsgemeinschaft“ in *Sein und Zeit* der Fall ist.

In diesem hermeneutischen Sinn macht Tugendhat auf die „Zweideutigkeit“ des Wissens im Zitat von Augustinus aufmerksam: Das Wissen in dem ersten Sinn bedeutet, „einen entsprechenden Ausdruck verstehen“, also das, was Wittgenstein als Fähigkeit, ihn richtig zu *verwenden*, bezeichnet. Das Wissen im zweiten Sinn bedeutet eine Fähigkeit, dies Wissen „zu erklären“. Dieses Insistieren auf der Verwendungsweise der geschichtlich situierten Sprache und zugleich der Primat der Verwendung der geschichtlichen Sprache über die Fähigkeit, explizit ihren Gehalt zu erklären, wirkt sich direkt auf eine Konzeption der veritativen Ja/Nein Stellungnahmen aus, die Tugendhat aus diesem Doppelcharakter der Wahrheit ableitet. Bevor wir uns diesem wichtigen Motiv widmen werden, muss man noch einen weiteren Aspekt des Doppelcharakters der Wahrheit hervorheben: wir *können* philosophische Termini *verwenden*, ohne *sie* genau *erklären* zu können. Dieses Phänomen der semantischen Unsichtbarkeit philosophischer Begriffe setzt die *Selbstverständlichkeit* ihrer Verwendung voraus. Dank dieser selbstverständlichen Verwendung kann nach ihrer Bedeutung nur aufgrund der spezifisch philosophischen Art und Weise gefragt werden, und zwar so, dass wir *sie* als *bereits* vorthematisch verstandene Begriffsgruppen explizit zu machen versuchen.

¹⁶ Augustinus: *Confesiones/Bekenntnisse*. Reclams Universal-Bibliothek, 2009, S. XI 14.

1.3 Tugendhat macht auf zwei Grundmöglichkeiten des Verstehens der philosophischen Begriffe aufmerksam, die sich aus der Modalität ergeben, „wie man das auffasst, was uns in unserem Verstehen *schon gegeben* ist“¹⁷. Neben dem deduktiven System des transzendentalen Idealismus, das Tugendhat heute schon für unanwendbar hält, bleiben nur zwei grundlegende Antworten. Die erste ist die Tradition der *unmittelbaren Anschauung*, die von Platon gegründet und von Husserl explizit herausgearbeitet wurde. So verstandene apriorische philosophische Begriffe sind nur einer intuitiven Wesensanschauung zugänglich. Man müsse, so Tugendhat über Husserl in seinem späteren Werk *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, die zu beschreibenden Phänomene irgendwie direkt sehen. Das, was ermöglicht, diese Wesenheiten und Essenzen intuitiv „zu sehen“, wird als „inneres Auge“ der isolierten Subjektivität zugeschrieben¹⁸. Nach Tugendhats Auffassung handelt es sich nur um eine Metapher der intellektuellen Anschauung in 1. Person Sg., ähnlich wie dies bei Platon, Husserl und Kant der Fall ist. Es ist nie gelungen, dieser Art und Weise der unmittelbaren spirituellen Evidenz eine methodisch nachprüfbare Bedeutung zuzuordnen. Die zweite Schwierigkeit ergibt sich dann daraus, dass die Philosophie nach Tugendhat „kommunikatives Handeln“ ist: davon ausgehend wäre der Beitrag solcher subjektiv-intuitiven Philosophie sowieso gleich null, denn „selbst wenn so etwas existieren würde, wäre es nicht möglich, dies intersubjektiv zu übermitteln“¹⁹.

Die zweite Alternative, wie das *immer schon* Verstandene im Verständnisprozess ausdrücklich zu machen ist, ist Wittgensteins Ansatz zur analytischen Philosophie, der das Konzept der inneren Anschauung der Bedeutungen philosophischer Begriffe ablehnte und sich die Metapher des geistigen „Sehens“ verbot. Der späte Wittgenstein, auf welchen ausschließlich Tugendhat rekurriert, setzte bei der Neubesinnung auf das Wesen der Bedeutungen, indem er sich die Frage stellte, was es heißt, die sprachlichen Ausdrücke zu verstehen. „Über den Sinn

¹⁷ Tugendhat, E.: *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht*, S. 264.

¹⁸ Vgl. Tugendhat, E.: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S. 9-27.

¹⁹ Tugendhat, E.: *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht*, S. 262. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Tugendhat gerade diejenige Grenze des intersubjektiv Kommunizierbaren in seiner späteren Philosophie verließ, und den methodisch neuen Ansatz zu Mystik und Religion in seiner These über eine „extrakommunikative“ Funktion der Sprache im „Verhältnis des Menschen – zu-Sich-Selbst“ verankerte. Ein so erfasster Mensch übernimmt nicht nur die intersubjektiv-moralische Verantwortlichkeit, sondern als endliches Wesen muss er auch mit der Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens in der ersten Person Singular konfrontiert werden, d.h. die Verantwortlichkeit für sein Leben im ganzen übernehmen. In dieser Perspektive der menschlichen Grundfrage wie es zu leben ist, liegen keine Rezepte vor. Dieses heideggerische Moment seiner Anthropologie hat jedoch auch seine negativen philosophischen Konsequenzen, worauf ich an anderer Stelle hingewiesen habe (Vgl.: Muránsky, M.: Tugendhatov problém „pravdy“ v konfrontácii s Heideggerom. *Filozofia*, 73 (10), 2018, S. 790-803).

eines Wortes intersubjektiv Rechenschaft geben können, heißt [dann]: zeigen, wie das Wort verwendet wird“²⁰. In dieser Definition ist wiederum der Doppelcharakter des Wissens enthalten: einerseits als die pragmatische Fähigkeit, einen entsprechenden Sprachausdruck semantisch korrekt zu verwenden, andererseits als die Sonderfähigkeit, die Regeln dieser Anwendung jemand anderem erklären zu können. Dieses Bestehen auf der Analyse der sprachlichen Verwendung ist nach Tugendhat „nicht Ende aller philosophischen Weisheit, aber es ist sicher ihr Anfang“²¹. Eine Mitteilung gilt als verbindliche Mitteilung, wenn ein anderer Mensch (Hörer) etwas Gemeintes *als dieses* Gemeinte identifizieren kann, wie ich es als Sprecher gemeint habe.

Sein Konzept des „hermeneutischen Charakters der analytischen Philosophie“ erklärt Tugendhat in Bezug auf die Linguistik und die Vielfalt ihrer Modalitäten der Analyse und der Verwendung von Sprachausdrücken. Er geht dabei von seiner grundlegenden Unterscheidung in Bezug auf die philosophische Methode, dass diese, erstens, reflektiv sein muss, und, zweitens, mit der Erklärung unserer Grundbegriffe zu tun haben muss. Das „spezifisch Philosophische“ in der reflexiven Methode „der Aufklärung unserer Begriffe“ liegt in der grundsätzlich unterschiedlichen Definition der Bedeutung der Sprache, mit der sich die beiden Disziplinen beschäftigen. Die philosophische Reflexion muss diejenige Sprache reflektieren, die „wir“ sprechen, und nicht „eine Sprache, die wir in objektivierender Einstellung vorfinden“. Diejenige Sprache, die „wir“ sprechen, ist „die Sprache *einer* Sprachgemeinschaft“²².

Für eine linguistische objektivierende Haltung zur Sprache ist ausschlaggebend, dass sie auch die eigene Sprache „nur als eine weitere Sprache“²³ behandelt, die in ein und derselben Weise *wie jeder andere* thematisieren kann²⁴. Das entscheidende Merkmal der linguistischen Haltung zur Sprache ergibt sich aus der Frage nach der Bedeutung der sprachlichen Ausdrücke der thematisierten Sprache, welche in einer anderen – meistens in der eigenen – Sprache „beantwortet werden“ kann und die weiter als eine von der anderen getrennte „Metasprache“ funktioniert. „Das heißt nun aber, dass der Sprachtheoretiker bereits über einen Begriff [eine Bedeutung, Anm. des Verfassers] verfügen muss, für den das zu erklärende Wort steht“²⁵. Ein solcher objektivierende Ansatz und die Verfügung

²⁰ Tugendhat, E.: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, S. 39.

²¹ Ibid.

²² Tugendhat, E.: *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht*, S. 267.

²³ Ibid.

²⁴ Zum Universalismus der Menschenrechte vgl. Pollmann, A.: Der menschenrechtliche Universalismus und seine relativistischen Gegner. In A. Pollmann – G. Lohmann (Hrsg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, S. 331-337.

²⁵ Tugendhat, E.: *Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht*, S. 268.

über die Metasprache sind in der Philosophie nicht möglich, da ihre Sprache „die gesprochene Sprache der Sprachgemeinschaft“ ist. Unter dieser Bedingung kann der von Tugendhat geforderte Rückgang der Begriffserklärung auf die Verwendung der sprachlichen Ausdrücke nicht im dem Sinne verstanden werden, dass es sich um die „Übersetzung“ des sprachlichen Ausdrucks einer „fremden“ Sprache in die eigene handelt, als ob die Bedeutung der beiden Ausdrücke eine feste Größe wäre.

Somit müsste an die Stelle der Begriffserklärung die „Worterklärung“ treten. In der lebendigen geschichtlichen Situation muss „der Begriff“ (die Bedeutung) mittels der Verwendungsweise des Wortes geklärt werden, *weil* dadurch die Verwendung der Metasprache nicht erlaubt wird. Aus der Sicht der semantischen Bedeutungstheorie besagt dies eine gegenüber der eigenen und der anderen Sprache offene Haltung, im Rahmen welcher „das, was man *schon* versteht, erklärbar und damit explizit zu machen“²⁶ ist. „Erklärbar“ bedeutet dasselbe wie „begründbar“ in eigener und in der anderen Sprachgemeinschaft²⁷.

Gegen die andere extreme Position, die Ausschaltung der Worterklärungen, d.h. der Verwendungsweisen der sprachlichen Ausdrücke, aus dem Prozess der Begriffserklärungen richtet sich Tugendhats Kritik an Gadammers Konzept der „Verschmelzung der Horizonte“²⁸. Im Gegensatz zu Dilthey war Gadamer nie ein objektivierender Wissenschaftstheoretiker, der vom eigenen Verständnishorizont abstrahiert. Im Gegenteil, gerade gegen diese abstrakte Position grenzt sich Gadammers Philosophie ab, die auf der Opposition der hermeneutischen Wahrheit und objektivierenden wissenschaftlichen Methode beruht. Tugendhat beachtet gerade diesen Kernkonflikt, und in Bezug auf seine rationalistische Auffassung der Hermeneutik betont er: „Das, was bereits verstanden wurde, kann nur in dem wiedererlebt werden, was dies uns zu sagen hat, und dies funktioniert, wenn unsere eigenen Verstehenshorizonte reaktiviert werden“²⁹. Eine solche „Reaktivierung“ bedeutet gleichzeitig eine Selbstreflexion über die Limite und die Einseitigkeiten eigener kultureller Tradition. Jedoch nicht so unbedingt für Gadammers Konzept. Dieses beruht gerade auf der „Rehabilitation des Vorurteiles“, d.h. jener unkritisierbaren Sphäre des heideggerschen „ursprünglichen Seinsverständnisses“, in Vergleich zu welcher jede thematisierende propositionale Aussage oder

²⁶ Ibid., S. 267.

²⁷ In diesem Zusammenhang ist die Studie von Lubomír Belás über die politische Philosophie Kants noch immer aktuell, vgl. Belás, L.: Kant a problém politiky. *Filozofia*, 63 (2), 2008, S. 126-138.

²⁸ Vgl. Tugendhat, E. The Fusion of Horizons. *Philosophische Aufsätze*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992, S. 426-433.

²⁹ Ibid., S. 428.

kritische Stellungnahme ein abgeleitetes, sekundäres Phänomen darstellt. Deswegen statt der Selbstreflexion der Einseitigkeit der eigenen Tradition „[...] jedes echte geschichtliche Verstehen, sei es unserer eigenen oder fremden Traditionen, besteht in der Verschmelzung der Horizonte“³⁰.

Ein progressives Moment ist jedoch Gadammers Behauptung der Funktion der Sprache als „universelles Element des menschlichen Verstehens“³¹. Es ist nach Tugendhat in der Tat die Sprache, die unsere Welt und Kultur konstituiert. Besser gesagt, es sind die Sprachen, die verschiedene Kulturwelten so konstituieren, dass sie nicht isoliert voneinander „luftdicht“ leben. „Wir leben nicht in geschlossenen Horizonten. Und es ist das Wesen des menschlichen Verstehens, dass wir die anderen verstehen – nicht nur die anderen Menschen, sondern auch Kulturen“³². Es ist gerade die Präsenz des *möglichen* Dialogs mit anderen Kulturen in Gadammers Konzept der Hermeneutik, wodurch sich dieses Konzept im Gegensatz zu dem fundamental ontologischen Horizont der Hermeneutik Heideggers auszeichnet³³. Ein Schritt zurück ist jedoch nach Tugendhats Interpretation Gadammers Bestehen auf Heideggers Wahrheitskonzept in seiner historisch unkritisierbaren Unmittelbarkeit „der Verschmelzung“ kultureller Horizonte³⁴. Der Gadammers Sichtweise nach, die geeignete Art und Weise, wie man sich die geschichtlich verschiedenen Philosophien aneignet, ist zu verstehen, was diese Werke uns heute zu sagen haben. Dies *Sagen* geschieht aber nicht in der Form kritischer Befragung oder der kritisierbaren prädikativen Aussage, sondern passiert ähnlich wie die direkte Konfrontation mit dem Kunstwerk wortlos – als eine unmittelbare hermeneutische Verschmelzung der Horizonte. Dass aufgrund der Überlegenheit der unmittelbaren Kraft des eigenen kulturellen „Vorurteiles“ über ein kritisierbares diskursives Urteil leicht eine solche Verschmelzung in den imperialen *clash of civilisations* umwandeln kann³⁵, ist das Risiko von Gadammers Konzep-

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid., S. 429. Zur Verbindung des kosmopolitischen Rechts Kants mit der moralisch universellen und der politisch auch aktuellen Fragestellungen siehe neulich: Kyslan, P.: Kantovo svetoobčianstvo ako výzva pre súčasnosť. *Studia Philosophica Kantiana*, 7 (1), 2017, S. 19-39.

³² Ibid.

³³ Zum Thema des interkulturellen Dialogs vgl.: Lohmann, G.: Interkulturalizmus a „cross culture“. In A. Pollmann – G. Lohmann (Hrsg.), *Ludské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kalligram, 2018, S. 247-252.

³⁴ Nach Heidegger setzt die Erreichung „des wahren Verstehens unsres Verstehens“ voraus, dass der Philosoph sich mit der ursprünglichen „Entweichung“ und „Verdeckungstendenz“ in der Struktur des Seinsverständnisses konfrontieren muss und in der Verfolgung ihrer historischen Spuren die ursprünglichen Bedeutungen der philosophischen Begriffe aus der Seinsvergessenheit zu entreißen sucht.

³⁵ Zur Universalismusdebatte im Kontext der Menschenrechte neulich sehr überzeugend Tatiana Sedová, vgl. Sedová, T.: Jánusovská tvár ľudských práv: medzi ľudskou dôstojnosťou a právom mať práva. *Filozofia*, 73 (4), 2018, S. 318-328.

tion, auf welche schon Karl Heinz Appel im Zusammenhang mit der Kritik am Wahrheitsbegriff Heideggers von Ernst Tugendhat aufmerksam gemacht hat³⁶.

Ich betone erneut, dass das Kriterium für die Unterscheidung zwischen philosophischen und empirischen Begriffen darin liegt, dass die ersteren dem Ganzen unseres Verstehens angehören, während die anderen als seine „Bestandteile“ immer partiell und ein teilweise spezifischer Ausdruck des Verstehens im Ganzen sind. Dieses Verhältnis „des Ganzen zu seinen Teilen“ ist ein anderer Ausdruck „des hermeneutischen Kreises“. Philosophische Begriffe lassen sich nicht anhand einer Definition erklären, denn ihre Bedeutung ist nur im Rahmen einer ganzheitlichen Verknüpfung und im Kontext mit anderen Grundbegriffen zu begreifen, die sich – und das ist ein grundsätzlicher Satz – auf diese konkrete Gemeinschaft beziehen. (Daher lässt sich danach nur in der 1. Person Sg., jedoch nicht im beschreibenden Modus in der 3. Person Pl. fragen.)

2. Verlust der kritischen Dimension in der Wahrheitsfrage bei Heidegger

Tugendhats grundlegender methodischer Vorwurf hinsichtlich Heideggers Interpretation der Wahrheit als „Unverborgenheit“ (*alétheia*) betrifft den Verlust der kritischen – normativen Dimension dieses Begriffs. Diese grundlegende – kritische – Bedeutung des Begriffs der „Wahrheit“ basiert nach Tugendhat auf dem alltäglichen Sprachgebrauch und liegt in der Möglichkeit der Fragestellung, Verifizierung und Verneinung unserer Behauptungen. Heideggers zweideutiger Gebrauch des einheitlichen Begriffs der „Wahrheit“ als des „Entdeckens“ sowohl für die ursprüngliche, vorprädikative Bedingung ihrer Möglichkeit (*alétheia*) wie auch für die abgeleitete und bedingte propositionale Wahrheit (*logos apophantikos*) ermöglicht die Eliminierung des kritisch-regulativen Bewusstseins in der Sphäre des Wissens und geschichtlichen Handelns. Tugendhat stellt außerdem fest, dass ohne die kritische Dimension der Negierbarkeit von Behauptungen der Begriff von Wahrheit als solcher seinen Sinn verliert. Das Ergebnis der Wahrheitskonzeption in *SuZ* sei dann die Umgehung des Problems der Wahrheit in ihrem spezifisch eigenen – praktischen Sinn, und damit auch der Ausschluss der „Idee der kritischen Verantwortlichkeit“, ohne die sich auch der Sinn der philosophischen Reflexion nicht aufrechterhalten lasse³⁷.

³⁶ Apel, K. O.: *Regulative Ideas or Truth-Happening?: An Attempt to Answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding*. In M. Papastephanou, (Hrsg.), *From a transcendental-semiotic point of view*. Manchester University Press, 1998, S. 183-215.

³⁷ Vgl. § 9 Die Radikalisierung der Wahrheitsfrage als Ausgangspunkt für die Ausbildung der Philosophie als transzendente Phänomenologie, Teil a), Husserl, E.: *Vorbericht der Philosophie*, S. 186-192. Vgl. auch Einleitung, S. 1-7 sowie die vorletzte/letzte S. 404-405. In Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2. Auflage. Walter de Gruyter & Co. Verlag Berlin, 1970.

2.1. Nach dem bekannten amerikanischen Phänomenologen und (weiteren) prominenten Kritiker von Tugendhats Kritik Mark Wrathall „handelt es sich offensichtlich um die einflussreichste Kritik an Heideggers Interpretation der *propositionalen Wahrheit* und *Unverborgenheit* (unconcealment) überhaupt“³⁸. Andererseits gründet Wrathall seine Kritik an Tugendhat auf der einflussreichen These, dass Tugendhat den Doppelcharakter der Wahrheit bei Heidegger nicht akzeptiert, d.h. dass er die beiden Wahrheitsebenen nicht unterscheidet - mit der Tendenz, die propositionale Wahrheit mit einer ontologisch unterschiedlichen Sphäre der Wahrheit als „Unverborgenheit“ (Erschlossenheit) gleichzusetzen³⁹. Noch deutlicher wird dieselbe These von Wrathalls Zeitgenossen John Malpas (2014) behauptet⁴⁰, sowie in dem im deutschsprachigen Raum berühmtesten kritischen Text über diese Kritik von C. F. Gethmann (1993) vertreten.⁴¹

Tugendhat unterscheidet jedoch in den beiden kritischen Texten *expressis verbis* zwischen der „Wahrheit eines Sinnhorizontes“ und der „Aussagewahrheit“,⁴² wobei er diesen Unterschied zugleich hermeneutisch begreift: „Fragen wir nach der Wahrheit einer vorgegebenen Aussage, so versuchen wir ihren Wahrheitsanspruch zu verifizieren; fragen wir nach der Wahrheit eines Sinnhorizontes, so versuchen wir ihn zu klären“⁴³.

Tugendhat übernimmt also die These vom Doppelcharakter der Wahrheit aus *SuZ* im Sinne der vorthematischen – implizit geltenden Dimension des „Seinsverständnisses“ als der ursprünglicheren Sphäre im Verhältnis zur propositionalen Wahrheit, wobei er diesen heideggerschen Begriff der „Erschlossenheit der Welt“ mit seinem Begriff „Verstehen im Ganzen“ näher definiert und ersetzt. Dennoch

³⁸ Wrathall, M.: Appendix on Tugendhat. In *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, S. 34.

³⁹ Ibid., S. 35. „Heideggers [...] Ansatz basierte nicht auf der Erweiterung der Gültigkeit der propositionalen Wahrheit in eine andere Plattform, sondern auf der Aufklärung der Zugehörigkeit der *Unverborgenheit* zu jedem Zug unseres Engagements in der Welt“.

⁴⁰ Nach J. Malpas „neigt Tugendhats Kritik dazu, Heideggers Bestehen auf dem Verständnis von Wahrheit, die wirklich ihre beiden Bestandteile – Richtigkeit und Unverborgenheit – umfasst, unberücksichtigt zu lassen. Konsequenterweise ist eine der Antworten, die man gegen Tugendhat verwenden kann, die Umkehr der Aufmerksamkeit auf den Doppelcharakter der Wahrheit“ (In Malpas, J.: *The Twofold Character of Truth: Heidegger, Davidson, Tugendhat*. In <http://jeffmalpas.com/wp-content/uploads/2013/03/The-Twofold-Character-of-Truth-Heidegger-Davidson-Tugendhat.pdf> 7).

⁴¹ Gethmann, C. F.: Zum Wahrheitsbegriff. In *Dasein: Erkennen und Handeln*. Berlin. Walter de Gruyter & Co. 1993, S. 122. Darüber hinaus betont Gethmann: „Tugendhat lässt völlig außer Acht, dass die Aussagewahrheit die ontologische Wahrheit (Seinshorizont) voraussetzt, [wobei] Heidegger mit vollem Recht von *veritas transcendentalis* spricht“.

⁴² Pöggeler, O. (Hrsg.): *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Köln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1969, S. 441. In seinem Artikel *Heideggers Idee von Wahrheit* unterscheidet er den Begriff der Wahrheit „in speziellem Sinn“ von der Problematik der „Wahrheit im Ganzen“.

⁴³ Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 358.

muss man den Kritikern von Tugendhats Kritik anerkennen, dass er mit seiner Auslegung den „Wahrheitssinn“ in *SuZ* um 360 Grad dreht – und damit Heideggers Konzept in sein Gegenteil verwandelt – zugunsten der propositionalen Stellungnahme (das spezifische Wahrheitsproblem). In seinem Werk *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* wird dieses methodische Vorgehen auch ausdrücklich bestätigt: „Den spezifischen Wahrheitsbegriff berücksichtigen hieße hier nicht, an einem engen Wahrheitsbegriff dogmatisch festhalten und die Beziehung der vortheoretischen Erschlossenheit auf Wahrheit leugnen, sondern die Beziehung zum Problem machen, statt sie zu trivialisieren“⁴⁴. Ausgehend von diesem hermeneutisch-fundamentalontologischen Doppelcharakter der Wahrheitsproblematik und ihrer Verankerung in dem primär praktischen, holistisch vortheoretischen Seinsverständnis will Tugendhat diese Struktur in der Perspektive der kritisierbaren Aussagewahrheit verstehen.

Nicht die Abhängigkeit und Abgeleitetheit der Aussagewahrheit von ursprünglicheren Verstehensstrukturen des „In-der-Welt-Seins“, sondern der possible Beitrag der „Unverborgenheit“ zur Stärkung der praktisch-kritischen propositionalen Wahrheit soll ein Kriterium darstellen, in Bezug auf welches sich diese „ursprünglichste“ Wahrheit in *SuZ* als ein grundsätzlich neuer und fruchtbarer Ausgangspunkt erweisen soll. Diese Verlagerung des Schwerpunkts und die grundsätzliche Revision des Wahrheitssinns zugunsten der propositionalen Aussage erfordern auch eine Erläuterung, indem die grundlegende Argumentation, welchen diese Umdrehung des Wahrheitssinns bei Tugendhat ermöglicht, nicht aus dem Konzept von *SuZ* immanent resultiert. Diese Voranstellung der Propositionalität ist grundsätzlich eines anderen philosophischen Ursprungs als Heideggers Fundamentalontologie.

Warum und aufgrund wessen hält Tugendhat die propositionale Wahrheit für die „Minimalbedingung“ und eine „methodische Notwendigkeit“ der Untersuchung der „Wahrheit im Ganzen“, von der auch Heideggers Interpretation ausgehen „muss“⁴⁵. Obwohl Heidegger *eo ipso* keine komplexe Aussagetheorie anbot, stellt sein Verweis auf *logos apophanticos* in der Kombination mit dem Primat der gesprochenen Sprache in *SuZ* für Tugendhat einen natürlichen Ausgangspunkt dar. Mit diesem Verweis endet jedoch auch diese Analogie mit dem Vorgehen in *SuZ*: Tugendhats Vorrangstellung der propositionalen Wahrheit in der Debatte über einen möglichen Beitrag von „*alétheia*“ als den „ursprünglichsten“ Wahrheitsbegriff zum spezifischen Wahrheitsbegriff wird nicht von Heideggers Grundwerk, sondern bereits aus der analytischen Tradition geschöpft: Tugendhat definiert die primäre Bedeutung der Aussagewahrheit aufgrund ihres *semantischen* Gebrauchs in der *natürlichen Sprache*.

⁴⁴ Ibid., S. 353.

⁴⁵ Tugendhat, E.: *Heideggers Idee von Wahrheit*, S. 433.

Auf konzentrierteste Weise löst er dieses Problem durch den Verweis auf seine Analyse des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch, den Aristoteles in Zusammenhang mit dem Konzept von *logos apophantikos* – der assertorischen prädikativen Behauptung – analysiert. Eine wesentliche Inspiration in dieser Frage stellte für Tugendhat, wie er selbst später darauf hinwies, das 1. Kapitel von Strawsons *Introduction to Logical Theory* dar⁴⁶. Hier stellt sich Strawson die Frage nach dem Spezifikum der logischen Bewertung im Unterschied zu einem ästhetischen oder moralischen Konzept. Dieses Spezifikum der logisch-kritischen Stellungnahme sieht er in der Möglichkeit des Entdeckens von „Unwahrheit“, d. h. solcher Möglichkeit der Negation, die Tugendhat für die Minimalbedingung der Wahrheit hielt.

Unter dem Gesichtspunkt der natürlichen Sprache (nicht des logischen Urteils) bedeutet dies, dass wenn jemand eine Unwahrheit behauptet, kann man ihn bzw. können wir ihn dafür kritisieren. Kritisieren und eine Unwahrheit behaupten kann man grundsätzlich in zwei grundlegenden Formen. Erstens, wenn eine Behauptung „den Fakten widerspricht“, und zweitens, wenn „eine Behauptung anderen Behauptungen widerspricht“⁴⁷, was, primär gesehen, auf einen Widerspruch in den eigenen Behauptungen des Sprechers abzielt. In diesem Fall handelt es sich nicht mehr um ein Verhältnis zu Fakten, sondern um ein Problem der Konsistenz des Sprechenden im Verhältnis zu sich selbst und gleichzeitig zu anderen Kommunikationsteilnehmern. „Warum muss man sich Sorgen um die Vermeidung von Inkonsistenzen machen?“, fragt Strawson, und diese Frage stellt er in einem ursprünglicheren Sinn: „Was ist schlimm daran, sich zu widersprechen?“⁴⁸. Hier geht es nicht um die Moral, sondern – wie dies Tugendhat passend im kantischen Vokabular formuliert – um die „Bedingung der Sprachmöglichkeit“⁴⁹. Angenommen, dass der sich widersprechende Mensch etwas sagt und zugleich dies bestreitet, formuliert er Sätze, die nichts sagen, d.h. keine Aussagekraft haben. Es kommt vor, dass jemand sich absichtlich widerspricht, um eine andere Person zu verwirren. Aber wenn die widersprechende Position für jeden Sprechenden einen *Standard* darstellen würde und im Prinzip jeder etwas aussagen und zugleich dies bestreiten sollte, dann würde die menschliche Sprache sinnlos,

⁴⁶ Vgl. das 3. Kapitel der Arbeit: Tugendhat, E., Wolf, U.: *Logisch-semantische Propädeutik*. Stuttgart: Reclam Verlag, 1986, S. 51-62. Für Tugendhats Interpretation des Satzes vom Nichtwiderspruch ist auch seine weitere Auslegung in der vierten Vorlesung seiner *Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, S. 40-57 von Bedeutung. Da es sich um eine komplexe und fundierte Auslegung der Lehre von Aristoteles handelt, gibt es hier für ihre detaillierte Interpretation keinen Platz.

⁴⁷ Strawsons, P. F.: *Introduction to Logical Theory*. Methuen & C. Ltd. II New Fetter Lane. London, S. 4.

⁴⁸ Ibid., S. 3.

⁴⁹ Tugendhat, E.: *Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language*, S. 42.

d.h. diese Sprache als menschliches Kommunikationsmittel könnte nicht sinnvoll gebraucht werden.⁵⁰

2.2 Heideggers These über die sekundäre Basis der propositionalen (assertorischen) Wahrheit in der ontologisch ursprünglicheren Sphäre der unmittelbar evidenten „Handhabung“ in der vorthematischen „Verweisungsganzheit“ behält hier zwar ihre „genealogische“ Bedeutung der Priorität geschichtlicher Praxis bei, ändert aber in der Tugendhats Deutung radikal ihren gesamten Sinn. Nicht die schweigend gemeinschaftliche Praxis der besorgenden „Zuhandenheit“ *außerhalb des vermittelnden – normativen – Bewusstseins*, sondern die kommunikative Praxis der sich gegenseitig bestätigenden und verneinenden Sprecher und Hörer stellt das normative Ideal für Tugendhats Überlegungen, und gleichzeitig diejenige normative Dimension dar, welche er bei Heidegger vermisst. Damit ändert sich auch der ontologische Gesichtspunkt in den beiden hermeneutischen Konzepten: In Tugendhats Kritik wandelt sich das, was Wrathall als eine „vorlinguistische pragmatische Sphäre des *Hämmerns*“⁵¹ in der „Verweisungsganzheit“ in *SuZ* nennt, in die „linguistische Phänomenologie“ der sprechenden und handelnden Gemeinschaft um. Die Doppelverankerung der Wahrheit als einer impliziten Ganzheit und deren expliziten Teile bleibt hier als hermeneutischer Wahrheitsbegriff in Geltung. Das, was im Unterschied zu Heideggers Konzept, sich ändert, ist der Schwerpunkt der so erfassten „Welt“: An die Stelle des schweigenden gemeinschaftlich geteilten „Seinsverständnisses“ kommt die kommunizierende, sich gegenseitig rechtfertigende Gemeinschaft.

Ist das Prinzip des *Sich-selbst-Nichtwidersprechens* als Bedingung der kommunizierenden Sprache ein Ausgangspunkt der Thematisierung des Wahrheitssinns, dann muss man noch eine andere methodische Unterscheidung machen, um Tugendhats Position in seiner immanenten Kritik an Heidegger verständlich zu machen. Sie betrifft die existenzielle Wahrheitsebene in dem Unterschied zur rein logischen Ergreifung des Wahrheitsproblems. Ein wesentlicher Gesichtspunkt des Ergreifens der Wahrheit ist nicht die Stellungnahme der Ausweisung und Evidenz von Fakten im Gesichtspunkt der „Gegenständlichkeit des Seins“. Der ursprüngliche Gesichtspunkt der Thematisierung der

⁵⁰ Malpas, J.: The Twofold Character of Truth: Heidegger, Davidson, Tugendhat, S. 26-30. Auf diesen ursprünglichen Zusammenhang der Sprache und die Priorität der veritativen Haltung der Sprechenden macht auch Malpas aufmerksam, und zwar mit Verweis auf *principle of charity* bei Donald Davidson. Ein Vergleich mit Tugendhats Interpretation des Sich-selbst-Nichtwidersprechens vom Jahr 1976 und Strawsons Thesen zu diesem Thema in Kombination mit ihrem linguistischen Holismus ist an dieser Stelle nicht möglich.

⁵¹ Wrathall, M.: *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 4.

Wahrheit ist das existenzielle *Sichzusichverhalten*, oder, traditionell gesagt, das Selbstverhältnis.

Für einen wesentlichen Beitrag von *SuZ*, für „das Neue bei Heidegger“, hält Tugendhat eben „den Zusammenhang zwischen der *Erschlossenheit* und dem Wahrheitsbezug des Menschen“, und vor allem, dass er, im Unterschied zu anderen Philosophen, „diese Zusammenhänge systematisch [...] zu verstehen sucht“⁵². Heidegger nennt dieses Phänomen die „Existenz der Wahrheit“⁵³ im authentischen Modus. Tugendhat übernimmt diese Dimension der Problemstellung, und seine Kritik an Heidegger vollzieht sich in einem gemeinsamen existenziellen Spielraum des *Sichzusichverhaltens* mit dem heideggerschen Primat der geschichtlichen Praxis in der Festlegung des Sinns von Wahrheit, jedoch bei Tugendhat wiederum in einer radikal veränderten Bedeutung.

Im ersten Teil von § 15 „Die apophantische Wahrheit“ in der Arbeit von dem Wahrheitsbegriff formuliert Tugendhat seine Schlüsselthese bereits in seiner Bezeichnung *Der Verlust des spezifischen Wahrheitsphänomens in der Interpretation der Aussagewahrheit*. In diesem Teil präzisiert er ein Kriterium dessen, was er für eine kritische Dimension der Wahrheit hält. Er knüpft dabei an ihre Interpretation in § 44 von *SuZ* an, die von der Kritik ihres traditionellen Verständnisses als einer Übereinstimmung einer Aussage mit einem Gegenstand – „*veritas est adequatio rei et intellectus*“ ausgeht. Heideggers Interpretation dieser Beziehung stelle „nur“ eine Wiederholung von Husserls Kritik der neuzeitlichen „Bildtheorie“ als einer Subjekt-Objekt-Beziehung dar. Dem Primat von *cogito* in dieser Beziehung entspreche in dieser Beziehung die Anforderung eines „Bildes“ als einer dem Bewusstsein immanenten Vorstellung, mit der ein „reales“, „hinter“ einem Bild oder einer Vorstellung stehendes Objekt oder Seiendes korrespondieren solle.

Nach Husserls revolutionärer Stellungnahme aus dem VI. Teil der *Logischen Untersuchungen* meinen wir immer unmittelbar Sachen als solche – nicht ihre vermittelnden und dennoch im Bewusstsein primär gegebenen Bilder oder Vorstellungen, den irgendwie die „Dinge an sich“ außerhalb des Bewusstseins entsprechen. Solche ideal gegebenen „Bilder“ könne man *eo ipso* logisch mit ihren Originalen nicht vergleichen. Wir meinen, sehen die „Sachen selbst“ nicht nur, wie dies auch Husserls phänomenologische Deskription der „signitiven Intentionen“ und ihrer „intuitiven Erfüllung“ konkret belegt,⁵⁴ sondern „gleichzeitig

⁵² Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 325.

⁵³ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 221.

⁵⁴ Husserl, E.: VI. Logische Untersuchung, I. Absatz, 2. Kapitel, § 14. In *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1984, S. 582-589; vgl. auch Tugendhat E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, § 3, S. 46-63; weiter Muránsky, M.: Na ceste k veciam samým. K Heidegrovej interpretácii Husserlovej fenomenológie. *Filozofia*, 65 (1), S. 12-26.

halten wir das unmittelbar Gemeinte für das Existierende“ unabhängig davon, ob es so ist oder nicht. Zu Recht hebt Tugendhat diese kritische Dimension von Husserls Verständnis der Intentionalität hervor. Denn in dieser Unmittelbarkeit des Meinens von etwas als dem Existierenden ist direkt der Wahrheitsanspruch/das Behauptungsmoment „dass es so ist“ meistens implizit anwesend und somit auch das Motiv an seine vermittelte zusätzliche „Bestätigung“ im Prozess der „Ausweisung“ avisiert. Die gemeinte und ausgewiesene Sache ist eine und dieselbe Sache in verschiedenen Weisen ihrer Gegebenheit.

Dass Heidegger in § 44 von *SuZ* die Beziehung zwischen der Ebene der Wahrheit als *logos apophantikos* und ihrer Ermöglichung als *alétheia* nicht systematisch darlegte, ist ein Hauptthema der Kritik in Tugendhats Artikel über die Wahrheit (1969). Und ein Teil der Kritik dieser Kritik Tugendhats ist der Auffassung, dass Heideggers Konzeption dennoch mindestens implizit die Möglichkeit der propositionalen Wahrheit voraussetzt und dass diese auch textlich nachgewiesen werden kann. Tugendhat hält jedoch für ein wesentliches Problem die „Trivialisierung“ des spezifischen Wahrheitsproblems, *die er nicht primär auf der Ebene der Aussage-theorie, sondern in der existenziellen Beziehung zu sich selbst thematisiert*. Ein entscheidender Punkt von Tugendhats Kritik betrifft den Ausfall der propositionalen Haltung im Verhältnis zu sich selbst und somit auch die Ausschaltung von (Husserls) Idee der „Verantwortlichkeit und letztlich Selbstverantwortlichkeit“⁵⁵. Diese wichtige Textpassage s fehlt in Tugendhats Artikel (1969) und somit auch in den beiden englischen Übersetzungen.

Keine Erklärung der „Trivialisierung“ enthält darüber hinaus auch § 15, in welchem Tugendhat seine eigene Kritik formuliert. Sie kann jedoch im Schluss von § 16 mit dem signifikanten Titel *Die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit des Wahrheitsbezuges* gefunden werden.⁵⁶ Gerade in der Frage der Übernahme von Verantwortlichkeit für die „Wahrheit der Existenz“ – also in der Dimension des Nichtwidersprechens im Sichzusichverhalten, die gleichzeitig die Übernahme von Möglichkeiten des authentischen Verständnisses der „eigensten Gewesenheit“ betrifft, ist in *SuZ* nichts zu wählen, es fehlt an der „Hinsicht“, aufgrund deren das Dasein seine Möglichkeiten „Zu-sein“ verstehen kann. Die Funktion der Hinsicht ersetzt Heideggers Begriff „Schicksal“ als eine paradoxe „Freiheit für den der jeweiligen Situation angemessenen Verzicht auf eine bestimmte Entscheidung“⁵⁷. Die Übernahme der authentischen Perspektive des „Gewissen-haben-wollens“ geschehe als ein unmittelbarer, „unvermittelter Sprung“⁵⁸, also eine blinde Entscheidung.

⁵⁵ Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 190.

⁵⁶ *Ibid.*, S. 361-362.

⁵⁷ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 391.

⁵⁸ Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 360.

2.3 Die Antwort auf die Frage, weswegen und warum sich das Dasein zu entscheiden *hat*, gibt in *SuZ* keinen Sinn. An der Stelle der „Warum-Frage ist „je-
weils nur eine Entscheidung selbst“⁵⁹. Natürlich geht es hier nicht um „sein eigenes, individuelles Sein“⁶⁰, sondern um das geschichtliche Selbstverständnis⁶¹. Das, was Tugendhat als Folge des Primats der „Unverborgenheit“ in der Auslegung der Wahrheit grundsätzlich ablehnt, ist die geschichtliche Möglichkeit einer Situation, „wenn alles Verstehen, jedes geschichtliche Weltverständnis schon an und für sich als eine *Wahrheit* [gilt, Anm. d. Verf.]“⁶². Das Problem von Tugendhats Kritik besteht also nicht darin, was die Kritik seiner Kritik als Leugnung der doppelten Wahrheitsdefinition bezeichnet. Das grundlegende Problem und die Herausforderung dieses Konzepts bestehen darin, was Tugendhat als „Trivialisierung“ dieses Verhältnisses in *SuZ* bezeichnet. Eine solche „Trivialisierung“ betrifft also einen dezisionistisch motivierten *Ausfall der propositionalen Haltung* im Sich-zusichverhalten als Bedingung des Sich-selbst-Nichtwidersprechens und damit auch der Ausschaltung von (Husserls) Idee der „Verantwortlichkeit und letztlich Selbstverantwortlichkeit“ des Menschen für die Wahrheit in *SuZ*.

Indem Heidegger die objektivistische Dimension eines apodiktischen Gegensatzes von „wahr – falsch“ als eine abgeleitete Ebene der Wahrheitsfrage von seinem genealogisch ursprünglicheren Konzept der verstehenden Entdecktheit her erklärt, eröffnet er potentiell neue Horizonte des Wahrheitsbezugs in der geschichtlichen Praxis. *Heideggers positiver Beitrag zum Verständnis von Aussage und Aussagewahrheit* ist der Untertitel und der dritte Teil von § 15. Tugendhat findet die Möglichkeit der Umwandlung der Perspektive der Fragestellung nach dem Sinn der „Wahrheit“ von dem Himmel in die Erde in *SuZ*, und zwar in § 33 in Kombination mit § 7b, in denen sich Heidegger mit Bestimmungen der „Aussage“ und einer neuen Bedeutung der Phänomenologie der Geschichtlichkeit beschäftigt. Die Rede wird hier durch Hinweis auf *logos apophanticos* in der Bedeutung von „Aufzeigen“ charakterisiert. Das „Aufzeigen“ ist jedoch im Gegensatz zu seinem ursprünglichen aristotelischen gegenständlich gerichteten Zweck seines Gebrauchs in Heideggers Konzeption schon und primär eine „Funktion“

⁵⁹ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 298.

⁶⁰ Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 326.

⁶¹ Ibid., S. 191. Es handelt sich dabei nicht um *ein vereinzelt Individuum*, welches sich zu seinem, *von allen anderen Mitmenschen isolierten* Leben verhält, sondern um die Verantwortung des individuellen Menschen für die Gemeinschaft. Diese leitende Denkfigur findet Tugendhat u.a. in Husserls Text *Erste Philosophie* explizit formuliert: „die Verantwortlichkeit [hat] ihren eigentümlichen Ort wesentlich im Einzelnen“, aber ist zugleich eine „Verantwortung für die Gemeinschaft“, „jeder ist für jeden und für jedes Anderen Sich-Entscheiden und Handeln, obwohl in wechselnden Maßen, mit verantwortlich“. Diese Grundidee findet man schon bei Kant in seinem Begriff „Gewissen“ enthalten.

⁶² Ibid., S. 359.

der (gesprochenen) Rede, die ein „Existential der Sprache“ ist.⁶³

Diese Funktion erwirbt ihren Sinn in der intersubjektiven Perspektive des „Miteinanderseins“ und ihre Apophantizität erfolgt durch das Verweisen *von jemandem für jemanden auf etwas*, also sie erfolgt als „Mitteilung“. „Das Gesagte als das Mitgeteilte kann von Anderen gemeinsam mit dem Sprechenden *geteilt werden*“⁶⁴. Mit diesem geschichtlichen „Zweck“ der Wahrheit, die eine sich verstehende Gemeinschaft voraussetzt, ändert sich die Perspektive der Fragestellung nach dem Sinn der Wahrheit zu ihrer hermeneutischen Bedeutung. *Logos apophantikos* wird nicht mehr als ein anonymes, gegenständlich gerichtetes logisches Urteil oder als ein intentionaler Akt angesehen. Heideggers implizites Konzept der Aussage als des „Entdeckens“ bleibt nicht bei der Gegenständlichkeit des Gegenstandes stehen. Auch ein einfaches prädikatives Urteil als Identifizierung des Gegenstandes wird primär als eine „Mitteilung“ innerhalb des „geschichtlichen“ (Heidegger), „intersubjektiven“ (Tugendhat) „Sinnhorizontes“, also einer sich so oder anders verstehenden Gemeinschaft angesehen, so dass von der Orientierung an dem Gegenstand „der Rückstoß des Erschließens auf sich selbst“⁶⁵ auftritt.

Im Verhältnis zur (Husserls) *gegenständlich* verstandenen intentionalen Differenz der „Sache, so wie sie gemeint ist“ und der „Sache, so wie sie an sich selbst ist“ handelt es sich nach Tugendhat um einen doppelten Beitrag von Heideggers Konzeption: (1) im Hinblick auf die Erklärung des „Wahrheitsbezuges“ in der Aussage vom Standpunkt der „Wahrheit der Existenz“; (2) im Hinblick auf die Erklärung ihres „veritativen Anspruchs“.

Ad 1) Als grundlegender Beitrag von Heideggers Konzeption des „Erschließens“ mit ihrem neuen hermeneutischen Verständnis des „Entdeckens“ kann angesehen werden, dass gerade bei der apophantischen (aufzeigenden) Funktion der Aussage sich die betroffene Evidenz der Sache auf die Behauptung als „Mitteilung“ (oder ausgesprochene Meinung) von diesem bestimmten Gegenstand ändert. Ihre Verneinung ist keine bloße Evidenz der „Sache, wie sie an sich nicht ist“, sondern setzt das Interesse an der Unwahrheit voraus, welche in der geschichtlichen Welt meistens als ein „Verdecken“ dieses „irrtümlichen“ Verhältnisses – vor mir selbst als Sprechenden und vor einem anderen (vor anderen) Zuhörer(n) geschieht. Im Hinblick auf das Primat der mitteilenden Rede ergibt sich ein paradoxes Ergebnis: wenn der Behauptende *etwas Bestimmtes* sagen soll, kann er sich nicht widersprechen – primär muss er die mitteilende falsche Aussage, d.h. Unwahrheit *als Wahrheit*, aussprechen.

In Tugendhats Sprache bedeutet dies: „Falsch ist das Vorstellen eines solchen

⁶³ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 221. „Die Rede ist ein Existenzial der Sprache“.

⁶⁴ *Ibid.*, S. 155.

⁶⁵ Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, S. 339.

Sachverhaltes erst dadurch, dass es ihn *setzt* und d. h. das Nichtseiende als seiend vorstellt“⁶⁶. Ein solches *Setzen* als „Verdecken der Sache, so wie sie an sich selbst nicht ist“ bedeutet im Hinblick auf die gesprochene Rede, dass die *Unwahrheit* im gesprochenen Akt *als die Wahrheit behauptet werden muss*. Auch eine falsche Behauptung, wenn sie jemandem etwas sagen soll, wird primär als die Wahrheit mitgeteilt. Statt des logischen Gegensatzes „Wahr/Falsch“ haben wir mit Heideggers Innovation „Entdecken/Verdecken“ in geschichtlich praktischer Welt zu tun. Die logische Wahrheitsfigur wird durch einen neuen hermeneutischen Gegensatz ersetzt, mit Hilfe von Tugendhats Terminologie gesagt: *Schein/Sein - scheinbare/wirkliche Wahrheit*.

Ad 2) Ein entscheidender Schritt zur hermeneutischen Definition der Wahrheit ist die Umwandlung des gegenständlich erfassten „Sachverhaltes“ in ihrer statischen Bestimmung als „des Gesagten“, dessen veritativer Anspruch geprüft werden muss – auf die *Antwort* auf das Gesagte. Nicht ein logischer Kalkül, sondern ein dialogisches Gespräch. Das Wahrheitsproblem geschieht primär *in einer dynamischen Beziehung* sowohl der Aneignung wie auch der Verneinung der bereits verstandenen Welt. Eine grundsätzliche Aufgabe der Hermeneutik besteht nicht in der Gewinnung von neuen, bisher unbekannten Erkenntnissen und Fakten, sondern in der Prüfung und Aneignung dessen, was wir bereits von uns selbst implizit verstehen und wissen. Nach Tugendhat hängt alles davon ab, *wie* wir uns verstehen – in welchem Sinnhorizont. Wenn der Behauptende *von sich selbst weiß*, dass er sich nicht widersprechen soll, verhält er sich *verantwortlich*, wobei er primär seine eigenen Behauptungen überprüft oder rechtfertigt. Sofern der Behauptende unmittelbar eingesenkt in einer unkritisch akzeptierten Weltanschauung, die von Anderen bereits als tradierte *höhere Wahrheit* vermittelt wurde, blockiert er *autoritativ* sich selbst sowie Andere in eigenen produktiven Möglichkeiten, verantwortlich mit Anderen und sich selbst umzugehen. Tugendhat ist sich dessen völlig bewusst, dass mit diesem Konzept der Umwandlung der gegenständlich-intentionalen Evidenz in ein hermeneutisches Konzept sich auch die Idee der Wahrheit und ihr Sinn ändert.

3. Fazit und Zusammenfassung

Tugendhat dynamisiert damit in seiner Philosophie das offene Verhältnis zwischen dem „Entdecken“ und „Verdecken“ der Wahrheit als Interessenkonflikt um die Wahrheit und Unwahrheit im eigenen Leben innerhalb des Verhaltens des Menschen zu sich selbst. In diesem Sinn zitiert er auch eine einschlägige Stelle

⁶⁶ Ibid., S. 341.

aus *SuZ*⁶⁷: In diesem grundlegenden dynamischen Verhältnis zum geschichtlichen Leben muss sich der Mensch mit der Notwendigkeit der Wahl der *Perspektive* des eigenen Verständnisses – des Sinnhorizontes abfinden: *entweder* wird er sich nach geerbt, also unkritisch angeeigneten Konzepten des Lebens verhalten und verstehen, *oder* er übernimmt die Verantwortlichkeit für sein Leben im Ganzen und beginnt sich mit der prinzipiellen „Offenheit der Menschenfrage“ aufgrund der Anforderung der kritischen Begründbarkeit seiner und fremder Konzepte des Lebens abzufinden⁶⁸. Ein solches offenes „Nichtabriegeln“ beruht auf den sich selbst verunsichernden Praktiken des *Entdeckens* der Limitierung des eigenen Weltbildes, das ursprünglich immer schon implizit angeeignet ist und daher primär im Modus der selbstverständlich wirkenden „Undurchsichtigkeit“ gegeben ist.

Da es sich gleichzeitig um den Sinn des eigenen Lebens handelt, ist in der Anforderung seines explizit begründenden „Entdeckens“ des Lebenskonzeptes auch ein Entlastungsmotiv ihres „Verdeckens“ anwesend, welches in der Maske der „Wahrheit“ als einer in der Gruppe gültigen kollektiven Meinung das innere Leben des Individuums beherrscht. Dass Tugendhat unter der Übernahme der Verantwortung für das eigene Leben nicht ein von anderen Menschen isoliertes postmodernes Lebenskonzept („Ideal der Authentizität“) versteht⁶⁹, sondern die Husserls Idee der Selbstverantwortung für die Wahrheit im Leben annimmt und somit die Selbstverantwortung in der Perspektive der „Verantwortung für die Gemeinschaft“ als Lebenskonzept des endlichen Menschen im Begriff hat, ist eine der wichtigsten und methodisch auch schwierigsten Voraussetzungen seines Philosophierens.

Vergessen wir nicht auch eine weitere methodische Schwierigkeit; Tugendhat

⁶⁷ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, S. 129. „Wenn das Dasein die Welt eigens entdeckt und sich nahebringt, wenn es ihm selbst sein eigentliches Sein erschließt, dann vollzieht sich dieses Entdecken von Welt und Erschließen von Dasein immer als Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, als Zerbrechen der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt“.

⁶⁸ Das historisch relevante Beispiel der Auseinandersetzung zwischen universalistischem und kulturbedingtem Weltbild stellt die Kontraversen zwischen Kant und seinem ehemaligen Studenten und später bedeutsamen Kritiker Herder dar. Näheres dazu: Zákutná, S.: Kant a Herder v kontexte filozofie dejín (komentár k štúdiu Sharon Anderson-Gold). *Studia Philosophica Kantiana* 1 (1), 2012, S. 50–59.

⁶⁹ Axell Honneth bringt das Thema auf den Begriff, wenn er dies aus der Romantik kommendes Ideal mit dem Ausdruck „Authentizität über das Gemeinwohl“ thematisiert. Dagegen stellt er das andere neuzeitliche normative Ideal der „reflexiven Freiheit“ dar, welches auf der Voraussetzung der „Verzahnung von Gerechtigkeit und individueller Freiheit“ fußt. (Honneth, A.: *Právo svobody. Nárys demokratické mravnosti*. Übersetzt von Břetislav Horyna. Praha: Filosofia, 2018, S. 38 (in Original: Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Suhrkamp 2011). Zum neuzeitlichen Konzept der Person und persönlicher Identität, vgl. auch Rozemberg, A.: *Minulé životy Johna Locka: morálna zodpovednosť a pamäťové kritérium osobnej identity*. *Filozofia*, 73 (6), 2018, S. 458–468.

leitet seine eigene Schlussfolgerung aus dem Doppelcharakter der Wahrheit ab: im geschichtlichen Horizont, im Unterschied zur propositionalen Wahrheit, sei „ein positiver Wahrheitsbesitz, unerreichbar...“⁷⁰. Die „Aufklärung“ des bereits verstandenen und geschichtlich angeeigneten Sinnes setze voraus, dass man auf die traditionelle Bestimmung der Wahrheit als einer „schlichten Evidenz“ und zeitunabhängigen „reinen Gewissheit“ verzichtet. Wenn das so ist, dann bestehe der Sinn des Wahrheitsbezuges „im Negativ-Kritischen“⁷¹. Die Pointe in Tugendhats Auslegung stellt dann die Idee „einer progressiven Entrelativierung unserer Begriffe“ dar, die von der Unmöglichkeit des vollständigen Wahrheitsbesitzes ausgeht und somit die Selbstverständlichkeit der geschichtlich „notwendigen“ Wahrheiten in Prinzip in Frage stellt: „Was uns vorläufig als unentbehrlich erscheint, kann sich später als nur eine von mehreren Alternativen erweisen“⁷². Unsere Notwendigkeit, philosophische Begriffe zu verstehen, die für jeden partiellen Verständnisakt konstitutiv sind, ist aber deswegen so ein schwieriges philosophisches Unternehmen, weil wir die Frage nach Ihren angemessenen Bedeutungen „nur ausnahmsweise durch eine Definition beantworten können“⁷³.

Diese Stellungnahme setzt schon die Verbindlichkeit der Haltung der kritischen Verantwortlichkeit voraus. Mit der Aufnahme der Idee des Doppelcharakters der Wahrheit muss gleichzeitig eine Frage gestellt werden, die sich Tugendhat nach fünfzig Jahren seit der Veröffentlichung seiner Kritik stellt. In seinem letzten systematischen Werk *Egozentrität und Mystik* fragt er, wie man „anstelle des impliziten Wissens von einer Allheit [...] explizit auf die Welt aufmerken“ kann?⁷⁴. Ist diese kritische Stellung zu der Wahrheitsfrage ein geschichtlich und kulturell bedingter Bestandteil des „aufgeklärten Weltbildes“, wie Heidegger darüber nachdenkt? Oder gilt sie als eine anthropologisch verankerte universelle Stellung zur Wahrheit? Kann der implizite Sinn der Ganzheit der Welt auf seine explizit kritisierbare Bedeutung übertragen werden?⁷⁵

Tugendhats Kritik an Heideggers Begriff der „Wahrheit“ 1) geht von dem doppelten Ergreifen der Wahrheit als „Unverborgenheit“ und „Richtigkeit“ in *SuZ* aus. Im Unterschied zur gegenwärtigen Kritik an Tugendhats Kritik, die ihr die Reduktion des doppelten Charakters der Wahrheit auf die eine Ebene der „pro-

⁷⁰ Ibid., S. 367.

⁷¹ Ibid.

⁷² Tugendhat, E.: *Überlegungen zur philosophischen Methode aus der analytischen Sicht*, S. 271.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Tugendhat, E.: *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Verlag C. H. Beck, 2007, S. 150.

⁷⁵ Zur Problematik des „Ereignisses“ in Bezug auf „Dasein“ (Sich-Verhalten) – Näheres: Nitsche, M.: *Z přirodného (Fenomenologická interpretace Heideggerových Příspěvků k filosofii)*. Praha: Filosofía, 2011.

positionalen Wahrheit“ vorwirft, haben wir gezeigt, dass 2) Tugendhat die Perspektive in der Doppelverankerung der Wahrheit zugunsten der propositionalen Stellung (das Prinzip des Nichtwiderspruchs/die Bedingung des Sprechens) radikal ändert, aber zugleich auch behält, so dass 3) die „vorlinguistische“ Dimension der „Erschlossenheit“ der Schicksalsgemeinschaft in *SuZ* verloren geht und sich in die „linguistische Phänomenologie“ der sprechenden Gemeinschaft – als direktes Gegenteil des Sinns von Heideggers Konzept – umwandelt. 4) Gleichzeitig mit der Annahme der existenziellen geschichtlichen Dimension des Sich-zusichverhaltens („Gewissen“) als Ausgangspunktes der Verantwortung für die Wahrheit hängt die Grunddimension von Tugendhats Kritik eng zusammen, die primär auf den Ausfall der kritischen Dimension aus diesem Verhältnis und *vice versa* aus jedem Verständnis der Welt in Form der unkritisierbaren Wahrheit abzielt.

5) Mit dem Verlust der Perspektive der apodiktischen Gewissheit in der Wahrheit über die Geschichte ändert sich der Sinn der Wahrheit, der sich nach Tugendhat nur als eine negative (regulative) Idee der Wahrheit ergreifen lässt. Dass in der Überlegenheit von kollektiv geteilten Bedeutungen der schon verstandenen Welt die eigene Aufgabe der Philosophie im kritischen Wille liegt, die „Unwahrheiten“ in *eigenen* Behauptungen und Meinungen zu suchen („Intellektuelle Redlichkeit“), stellt ein Leitmotiv von Tugendhats Kritik des Heideggers Wahrheitsbegriffs dar.

6) Der Ausgangspunkt des philosophischen Programms Tugendhats liegt also in der Unterscheidung zwischen der propositionalen Wahrheit und der Wahrheit „des Sinneshorizonts“ („Welt“), die er von Heidegger (und Husserl) übernimmt. „Die Welt“ besagt hier keine phänomenologische Konstruktion der impliziten Ordnung von Objekten im Rahmen der explizit durchsichtigen Subjektivität, wie bei Kant, sondern einen Horizont, in dem sich Menschen in ihren verstehenden Verhältnissen zu sich selbst, zu Objekten und den Anderen als in einer geschichtlich entstandenen Gemeinschaft bereits befinden. Diesem Standpunkt entspricht der ontologische Primat der „undurchsichtig“ verstehenden Sprache einer geschichtlichen Gemeinschaft im Ganzen, die jedem einzelnen Selbstverständnis vorausliegt. Als Reaktion auf die bereits geschichtlich verstandene Kultur kann man sich entweder durch eine unkritisierbare autoritative Haltung zu fremden Traditionen sowie Traditionen des eigenen Weltbildes verhalten. Oder man kann die Antwort im Bestreben um ein explizit begründetes Verständnis des Schon-Verstandenen in der Kultur und Geschichte der eigenen und der fremden Sprachgemeinschaft suchen. Diesem entspricht Tugendhats Dilemma: entweder dunkle schweigende Schicksalsgemeinschaft oder eine auf der rationalen Haltung des Erklärens

und Begründens bestehende Sprachgemeinschaft im Dialog mit andrem als eine aufklärerische Reaktion auf die dunkle geschichtliche Lage in der Mitte des XX. Jahrhunderts. Tugendhats philosophisches Programm lässt sich in einer scheinbar einfachen Behauptung zusammenfassen, die lautet: „das, was *schon* verstanden ist, erklärbar zu machen, und damit zum expliziten [Wissen]“⁷⁶.

Preklad / Translation / Übersetzung: Jana Tulkisová

Odborná úprava / Professional editing / Fachliche Korrektur: Martin Muránsky

Bibliographie

- Tugendhat, E. (1969). Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 261-274.
- Tugendhat, E. (1969). Heideggers Idee von Wahrheit. In O. Pöggeler (Hrsg.): *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Köln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 431-438.
- Tugendhat, E. (1970). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: 2. Auflage. Walter de Gruyter & Co.
- Tugendhat, E. (1979). *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Tugendhat, E. & Wolf, U. (1986). *Logisch-semantische Propädeutik*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Tugendhat, E. (1992). Sprachanalytische Kritik der Ontologie. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 21-35.
- Tugendhat, E. (1992). The Fusion of Horizons. *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 420-425.
- Tugendhat, E. (2001). Wir sind nicht fest verdrahtet: Heideggers „Man“ und Tiefendimension der Gründe. In Tugendhat, E.: *Aufsätze 1992 – 2000*: Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 138-162.
- Tugendhat, E. (2003). *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Verlag C. H. Beck.
- Tugendhat, E. (2007). *Anthropologie statt Metaphysik*. München: Verlag C. H. Beck.
- Tugendhat, E. (2016). *Egocentricity and Mysticism: An Anthropological Study*. Translated by A. Procyshyn – M. Wenning, Columbia: Columbia University Press.
- Tugendhat, E. (2016). *Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language*. Translated by P. A. Gerner. Oxford: Oxford University Press.

⁷⁶ Tugendhat, E.: *Überlegungen zur philosophischen Methode aus der analytischen Sicht*, S. 284.

- Apel, K. O. (1998). Regulative Ideas or Truth-Happening?: An Attempt to Answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding. In M. Papastephanou (Hrsg.), *From a transcendental-semiotic point of view*. Manchester University Press, 183-215.
- Augustinus (2009). *Confesiones/Bekenntnisse*. Reclams Universal-Bibliothek, S. XI 14.
- Belás, L. (2008). Kant a problém politiky. *Filozofia*, 63 (2), 126-138.
- Genthmann, C. F. (1993). Zum Wahrheitsbegriff. In: *Dasein: Erkennen und Handeln*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Heidegger, M. (1976). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemmeyer Verlag.
- Henrich, D. (2006). Mystik ohne Subjektivität? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 54 (2), 169-188.
- Honneth, A. (2018). *Právo svobody. Náčrt demokratické mravnosti*. Aus Deutschen Original übersetzt vom Břetislav Horyna. Praha: Filosofia.
- Horyna, B. (2016). Aufgang und Untergang der Sonne. Das Dasein der Anschauungen, der Begriffe und der Ideen im Menschen, wie auch in den Skeptikern in der Darstellung von Gottlob Ernst Schulze. In M. Bondeli, J. Chotaš, K. Vieweg (Hrsg.), *Krankheit des Zeitalters oder heilsame Provokation?* Paderborn : Wilhelm Fink.
- Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Kant, I. (1997). *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kyslan, P. (2017). Kantovo svetoobčianstvo ako výzva pre súčasnosť. *Studia Philosophica Kantiana*, 6 (1), 19-39.
- Lohmann, G. (2018). Interkulturalizmus a „cross culture“. In A. Pollmann – G. Lohmann (Hrsg.), *Ludské práva. Interdisciplinárna príručka*. Bratislava: Kaligram, 247-252.
- Malpas, J. (2014). The Twofold Character of Truth: Heidegger, Davidson, Tugendhat. Retrieved January 20, 2019, from <http://jeffmalpas.com/wp-content/uploads/2013/03/The-Twofold-Character-of-Truth-Heidegger-Davidson-Tugendhat.pdf>
- Muránsky, M. (2002). *Heideggers Aneignung der kantischen Grundlegung der Metaphysik im Zusammenhang mit der Konzeption von Sein und Zeit*. – I. Teil 2. Kapitel. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Nitsche, M. (2011). *Z príhodného (Fenomenologická interpretace Heideggerových Příspěvků k filosofii)*. Praha: Filosofia.
- Pollmann, A. (2012). Der menschenrechtliche Universalismus und seine relativistischen Gegner. In A. Pollmann – G. Lohmann (Hrsg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 331-337.

- Rozemberg, A. (2018). Minulé životy Johna Locka: morálna zodpovednosť a pamäťové kritérium osobnej identity. *Filozofia*, 73 (6), 458-468.
- Sedová, T. (2018). Jánusovská tvár ľudských práv: medzi ľudskou dôstojnosťou a právom mať práva. *Filozofia*, 73 (4), 318-328.
- Strawson, P. F. (1950). *Truth*. (1999, July 7). Retrieved January 5, 2019, from <https://www.aristoteliansociety.org.uk/pdf/strawson.pdf>, 1-29.
- Strawson, P. F. (1952). *Introduction to Logical Theory*. London: Methuen & C. Ltd. II New Fetter Lane.
- Timme, R. (2016). *Der Vergleich von Menschen und Tier bei Tugendhat und Aristoteles*. Berlin: Logos Verlag.
- Wrathall, M. (2011). Appendix on Tugendhat. In: *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 34-37.
- Wrathall, M. (2011). *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zákutná, S. (2012). Kant a Herder v kontexte filozofie dejín (komentár k štúdiu Sharon Anderson-Gold). *Studia Philosophica Kantiana*, 1 (1), 50-59.

Abstract

Tugendhat's Philosophical Programme in his Critique of Heidegger's Notion of Truth

The aim of the paper is to present Tugendhat's concept of truth in its original negative-critical form ("Regulative Idea of Truth") as a philosophical program and at the same time an implicit criterium of his famous and for many thinkers till today the most important critique of Heidegger's notion of "Truth". Instead of actual critical reception of Tugendhat's critique of Heidegger's notion of truth (Wrathall/Malpas), according to which Tugendhat's failure is based on his reduction of twofold character of truth ("Unconcealment" / "Proposition") on the level of propositional stance, the main thesis of the paper is that Tugendhat accepts the twofold character of truth by Heidegger, but he radically changes the relationship of both levels in favour of propositional truth. This is possible only due to his analytical interpretation of the principle of non-contradiction – in the Heideggerian area of a relationship of oneself-toward-onself. Second thesis of the study is that we can find good reasons to defend Heidegger's modification of traditional ontological truth pair of "Right"/ "Wrong" to the hermeneutical one of "Covering"/ "Uncovering", which Tugendhat understood as a new and positive contribution

of Heidegger to the development of the question of truth. Third thesis is that by Tugendhat's late essentialism in the concept of "anthropology", his philosophy allowed the return of Heidegger's old problem of interpretation of Enlightenment as one of the historical pictures of the world in conflict with the Enlightenment's claim for universal truth.

Keywords: unconcealment, proposition, regulative idea of truth, relationship of oneself-toward-oneseft, selfresponsibility for the truth

Abstrakt

Tugendhats philosophisches Programm in seiner Kritik an Heideggers Wahrheitsbegriff

Ziel der vorliegenden Studie ist es, Tugendhats Konzept der Wahrheit in seiner negativen kritischen Form („Regulative Idee der Wahrheit“) so zu präsentieren, dass dies als sein eigenes philosophisches Programm und zugleich implizit geltendes Kriterium seiner bis heute diskutierten Kritik an Heideggers Begriff der Wahrheit betrachtet wird. Für viele Philosophinnen und Philosophen gilt sie als die einflussreichste Kritik an Heideggers Philosophie. Trotz der heutigen Kritik an Tugendhats Kritik (Wrathall/Malpas), laut der er die „Unverborgenheit“ als „ursprünglichste“ Wahrheit in *Sein und Zeit* in seiner Kritik nicht berücksichtigt, wird in unserer eigenen These der Studie die Meinung vertreten, 1) dass Tugendhat Heideggers hermeneutische Doppelcharakteristik des Wahrheitsbegriffs („Unverborgenheit“/„Richtigkeit“) nicht ignoriert, sondern sie übernommen hat. Tugendhat will aber zugleich den Schwerpunkt seiner Wahrheitsinterpretation auf die kritische Perspektive der propositionalen Stellung zur Wahrheit ändern, die er als sein eigenes Konzept bei der Bewertung von Heideggers Position verwendet. Diese Perspektivenänderung ist nur dank der Anwendung des Satzes vom Widerspruch im heideggerischen Bereich des Sichzusichverhaltens möglich. 2) Weiterhin werde ich auf eine grundsätzliche Modifizierung der veritativen Differenz von „wahr“/„falsch“ zur hermeneutischen Differenz von „Entdecken“/„Verdecken“ im Konzept der Wahrheit als „Unverborgenheit“ eingehen, die Tugendhat als die bahnbrechende philosophische Innovation des Autors von *SuZ* sui generis verteidigt, um zu zeigen, warum es für diese positive Bewertung gute Gründe gibt. 3) Im Textschluss werde ich kurz auf ein Grundproblem in Tugendhats eigenem Konzept der Erfassung des Verhältnisses zwischen den beiden Ebenen der „Wahrheit“ hinweisen. Dank seinem Essentialismus in der späten „Anthropologie“ kehrte das alte Problem von Heideggers Interpretation der Aufklärung als eines geschichtlichen „Weltbildes“ an der Stelle des aufklärerischen Anspruchs der universalen Wahrheit.

Schlüsselwörter: Unverborgenheit, Propositionalität, Regulative Idee der Wahrheit, Sichzusichverhalten, Selbstverantwortung für die Wahrheit

Abstrakt

Tugendhatov filozofický program v jeho kritike Heideggerovho pojmu pravdy

Cieľom tejto štúdie je prezentácia Tugendhatovho konceptu pravdy ako vlastného filozofického programu a súčasne implicitného kritéria jeho známej kritiky Heideggerovho pojmu pravdy, ktorá je pre mnohých tou najvplyvnejšou kritikou Heideggerovej filozofie vôbec. Napriek dnešnej kritike tejto kritiky (Wrat hall/Malpas), podľa ktorej Tugendhat chybne redukuje dvojitú povahu pravdy („ne-skrytosť“/„propozičnosť“) na sféru propozičných tvrdení a postojov, ako vlastnú tézu štúdie prezentujeme, že 1) Tugendhat neignoruje, ale preberá Heideggerovu koncepciu dvojitej povahy pravdy, no súčasne radikálne mení jej zmysel v prospech perspektívy propozičných postojov. Takáto zmena perspektív zmyslu pravdy je možná len vďaka aplikácii analytickej zásady neprotirečenia do heideggerovskej sféry vzťahu človeka k sebe samému. 2) Sústreďujeme sa na Heideggerovu modifikáciu tradičnej pravdivostnej dvojice „pravda“/„klam“ na hermeneutickú dvojicu „odkrývanie“/„zakrývanie“, aby sme poukázali na dôvody, ktoré oprávňujú Tugendhata hodnotiť túto Heideggerovu inováciu ako prelomovú udalosť vo filozofii. 3) Poukazujeme na Tugendhatov vlastný problém s vymedzením dvojakej povahy pravdy. Vďaka esencIALIZMU vo svojej „antropológii“ sa vracia starý Heideggerov problém interpretácie osvietenstva ako jedného z dejinných „obrazov sveta“ v konfrontácii s osvietenskou požiadavkou univerzálnej platnej pravdy.

Kľúčové slová: ne-skrytosť, propozičnosť, regulatívna idea pravdy, vzťah seba-k-sebe-samému, vlastná zodpovednosť za pravdu

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

Filozofický ústav SAV

Slovenská akadémia vied

Bratislava, Slovenská republika

muransky.m@gmail.com

Richard Burthogge's Theory of Cognition as a Prefiguration of Kantian Idealism¹

Bartosz
Żukowski

University of Łódź

The paper focuses on the theory of cognition developed by Richard Burthogge, the lesser known seventeenth-century English philosopher, and author, among other works, of *Organum Vetus & Novum* (1678) and *An Essay upon Reason and the Nature of Spirits* (1694)². Interesting as they may be, Burthogge's ideas had a minimal impact on the philosophy of his time. Nevertheless, his writings contain a highly original concept of idealistic constructivism, which, when seen from historical perspective, seem to anticipate the crucial points of Kant's idealism³. The main idea of this paper is to reveal the similarities between both theories by providing a detailed analysis of Burthogge's view of the act of cognition, as presented in his *Essay*. By doing this I hope to provide evidence for a bit provocative claim concerning the historical position of Kant's epistemology, namely, that rather than viewing it as a unique and isolated theory, we should consider it the most significant representative of the whole class of early modern constructivist-idealistic doctrines that emerged from the new epistemological framework created by Cartesianism.

General theory of cognition

The initial assumption of Burthogge's epistemology is not an original one. There

¹ This work was supported by the National Science Centre, Poland under grant number 2015/19/D/HS1/01013.

² Burthogge, R.: *Organum Vetus & Novum. Or a Discourse of Reason and Truth. Wherein The Natural Logick common to Mankind is briefly and plainly described*. London: Printed for Sam. Crouch, at the Princes Arms a Corner-shop of Popeshead ally in Cornhil 1678; idem: *An Essay upon Reason, and the Nature of Spirits*. London: Printed for John Dunton at the Raven in the Poultry 1694; hereafter referred to as *Organum* and *Essay*, respectively.

³ This point has already been noticed by, to mention only a few, Landes, M. W.: Richard Burthogge, His Life and His Place in the History of Philosophy. *The Monist*, 30 (2), 1920, pp. 253-266; Ayers, M. R.: Richard Burthogge and the Origins of Modern Conceptualism. In: Eds. T. Sorrell, G. A. J. Rogers: *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2005, pp. 193-194; Sgarbi, M.: L'epistemologia di Richard Burthogge. *Rivista di storia della filosofia*, 3, 2012, pp. 493-521; Šoć, A.: *Locke's Anticipation of Idealism*, *Theoria*, 55 (3), 2012, pp. 99-112. For lack of space, I do not discuss these approaches here.

are three faculties or powers (he uses both terms interchangeably) by which man 'makes acquaintance with external objects', that is, 'his external *sense, imagination* [...] and *reason* or understanding' (*Essay*, p. 3). The first innovative aspect of his approach consists in the remarkable idea that all these faculties are similar, isomorphic, or even uniform in structure and function (*Essay*, p. 3-4). Consequently, each act of knowledge or cognition, regardless of whether it is intellectual or sensuous, includes three inextricable aspects: apprehensive, cogitative and conceptive (*Essay*, p. 3-4)⁴.

Of these three concepts, the first one, i.e. 'apprehension', or 'conscious perception', as Burthogge defines it (*Essay*, p. 4), is probably the least original, as a term was quite commonly used by seventeenth-century logicians and philosophers to describe a pure, that is, judgment-free, grasp of an object by intellect⁵. Accordingly, Burthogge's primary characteristic of 'apprehension' is that of 'act' (*Essay*, p. 22-25). Moreover, it is precisely the apprehension that forms the basis of the acts of cognition being acts. In other words, it is only owing to the act of apprehension that cognition gains the act-structure. At the same time, since knowledge can be characterised as 'apprehension' just because and only when it is considered 'in reference to the object which is known', apprehension is also, by definition, an object-directed act, with the external, outer thing considered a primary and proper object linked to it by this definition (*Essay*, p. 4). Since every cognition contains in its structure an object-directed operation of apprehending, it can, and should, be viewed as an intentional act in a broad phenomenological meaning of the term⁶. An observation which helps us to understand properly the meaning of the term 'perception' as used in Burthogge's definition of apprehension mentioned above. It must be interpreted in terms of activity, not of inert receptivity – as a dynamic act of the mind, and not as a passive reception. It consists in perceiving akin to 'seeing', as suggested by the parallel drawn explicitly by Burthogge himself (*Essay*, p. 23). In brief, it resembles Descartes' intellectual '*perceptio*' rather than Locke's 'perception'⁷.

⁴ Hereafter the terms 'knowledge' and 'cognition' are used synonymously and interchangeably.

⁵ The concept of apprehension as a first operation of the mind was firmly grounded as far back as the scholastic idea of *apprehensio simplex*, and rooted even further in the past, in Aristotle's philosophy, see Spruit, L.: *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*. Vol. 1. Leiden - New York - Köln: E. J. Brill 1994, pp. 43-45; Wright, J. P.: The Understanding. In: *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*. Ed. J. A. Harris. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 152-156.

⁶ Brentano, F.: *Psychology from an Empirical Standpoint*. Transl. A. C. Rancurello, D. B. Terrell and L. McAlister. New York: Routledge, 1995, p. 68 passim.; Husserl, E.: *Logical Investigations*. Vol. II. Transl. J. N. Findlay. London - New York: Routledge, 2001, pp. 77-127.

⁷ Descartes, R.: *Principles of Philosophy*. In *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. 1. Transl. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch. London - New York: Cambridge University Press, 1985, P. I, 32-35, pp. 204-205; Locke, J.: *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press, 1975, B. II, Ch. I, pp. 104-118, esp. §25, §1-7; B. II, Ch. II, §2, pp. 119-12.

Similar though it may be to the traditional view of apprehension as an act of grasping the object, there is at least one feature that makes Burthogge's position unique, especially when compared with those of the most prominent philosophers of his time. It consists in his deliberate and systematic extension of the considered concept to cover also sensuous and imaginative operations (*Essay*, p. 4). As a result of this step, essentially the same act-structure, object-direction and intentionality were assigned to the intellectual and sense cognition.

Every cognition is not only apprehensive, but also 'cogitative' (*Essay*, p. 3-11). The term 'cogitation' (which as such can be considered an allusion to Descartes' philosophy) is used by Burthogge in two meanings. In the broad sense it is synonymous with the cognition as such (e.g. *Essay*, pp. 58-60, 70-74, 79-80, 84). In the narrow sense, it emphasises the essentially conscious nature of every cognitive act (*Essay*, pp. 4-8).

In order to explain the third and the most important of the above-mentioned notions ('conception'), some attention must first be paid to the empirical aspect of cognition. For, in fact, the activity of the mind, though essential, appears only at the second stage of cognition. The first step always belongs to the external object, as it is emphasized in the initial definition of 'knowledge' or 'cogitation' (broadly taken) as 'conscious affection', that is, 'affection with consciousness of that affection' (*Essay*, p. 4). The term 'affection', in its epistemological meaning, refers to an impact made by the external object on the sense organs (*Essay*, pp. 5, 7, 152), on the faculties (*Essay*, p. 5-6), or simply on the mind (*Essay*, pp. 7-8) or person (*Essay*, pp. 5, 71) – with the latter two (or three) expressions being merely a shortcut for the first one, for the organs are always the first, proper and inescapable recipients of affections (*Essay*, p. 152). Understood in this way, 'affection' involves two semantic aspects. Firstly, as indicated by its very grammatical form (verbal noun), the term connotes an affective action of the object. However, as a cognitive category, the notion of affection makes sense only within the conceptual framework of object-subject interaction. Therefore, secondly, and more importantly from the epistemological point of view, the term describes also a cognitive stimulus provided by the object for the mind and the subjective (mental) effect of this stimulation, that is, the mind's being affected in some way.

This point is to be interpreted cautiously, though, with the whole content of Burthogge's epistemology in mind, for as a result of the second connotation just mentioned, an affection might be erroneously assumed to provide the mind with some cognitive content, ready to be directly incorporated into knowledge. This assumption is even more strongly suggested by the word 'impression', a term used by Burthogge as a synonym of 'affection' (*Essay*, pp. 5-10), which can all too easily be interpreted as some kind of raw material to be cognitively processed or even

merely absorbed into knowledge. In fact, an affection/impression itself is not a constituent of cognition, neither does it provide nor produce any data able to be directly used as such constituents. It is a pure stimulus, the only role of which is to 'excite' (*Essay*, pp. 70, 73) a modification in the mind or, more precisely, to activate the mind (by way of the sense organs) so that it can 'make' (*Essay*, p. 59), 'form' (*Essay*, pp. 52, 56) or 'frame' (*Essay*, pp. 64, 93) certain modification⁸. The modification of the mind (and the knowledge conveyed by it) is, therefore, a reaction, an active response of the mind to the affective stimulation by the object, and not a passive absorbent of affection or any content provided by it (*Organum*, 8).

Here we reach the heart of Burthogge's epistemological revolution. Obviously, there is nothing inventive in defining cognitive acts ontologically in terms of modifications, which is a recognisable Cartesian theme. What is truly original about his approach is the scale of the mind's participation in the creation of modifications. Some degree of the mind's intervention must, of course, be taken into account by any doctrine explaining knowledge in terms of mental modifications. They are the mind's modifications, after all – they belong to the ontological realm of the mind. The consequences of this affiliation can, nonetheless, be minimised by limiting its effects only to the formal aspect of cognition. The Cartesian theory of intellectual knowledge provides a paradigmatic example of such practice in early modern philosophy⁹. According to this approach, the entire mental aspect of knowledge consists in a specific mental form by means of which the object is grasped and made present within the mind. It can be identified as 'an idea' (when regarded as a structural component of knowledge), or as 'a modification' (when considered from an ontological point of view). When viewed in this way, an idea/modification never affects the content of knowledge. Its role in cognition is limited to that of a mental *vehiculum* – it is a transparent instrument for internalisation of the external object into the realm of the mind¹⁰. This is literally so, since idea, so understood, can easily be considered one of the object's ways of being,

⁸ Technically speaking, the passages are about making conceptions. However, 'conception is modification of mind' (*Essay*, pp. 6), when considered from an ontological point of view.

⁹ See esp. Descartes, R.: *Objections and Replies*. In *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. 2. Trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch. New York: Cambridge University Press, 1984, pp. 74-75, 113-14.

¹⁰ Ibid. For this reason, one of the influential schools of interpretation of Descartes's epistemology opts to consider it direct realism, see e.g. O'Neil, B. E.: *Epistemological Direct Realism in Descartes' Philosophy*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1974; Nadler, S. M.: *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*. Manchester: Manchester University Press, 1989; Costa, M. J.: What Cartesian Ideas Are Not. *Journal of the History of Philosophy*, 21 (4), 1983, pp. 537-549; Cook, M.: Descartes' Alleged Representationalism. *History of Philosophy Quarterly*, 4 (2), 1987, pp. 179-195. See also Żukowski B.: Realitas formalis/realitas obiectiva. Paradoxs Kartezjańskiego reprezentacjonizmu. *Studia z historii filozofii*, 2 (4), 2013, pp. 127-137.

namely the one in which it appears and exists in the mind. Accordingly, as stated explicitly by Descartes, it is the external object itself that exists in the mind in the form of idea (which, by the way, makes knowledge perfectly adequate)¹¹. At the same time, since the mind's activity in cognition does not go beyond its formal aspects, an act of cognition can be seen as a pure grasp of the object, and thus can be reduced to a mere act of apprehension (with an idea as its proper form), as indeed it is, not only by Descartes, but also in *The Port Royal Logic*¹². Even though different in some crucial respects (revaluation of sensation, strictly causal account of perception), Locke's epistemology is inspired by the same belief in the transparency of cognition, as is clear from his theory of adequate ideas as kinds of lossless transmitters, so to speak, of the content placed in the stimulus by the primary qualities of the external things¹³. Similarly, the inadequate ideas are so not because of the impact made on them by the mind, but because of the special properties of their external source¹⁴.

What is truly revolutionary about Burthogge's epistemology (or rather, what could have been truly revolutionary, if it had been recognised by his contemporaries) is that he categorically rejects this line of reasoning. The mind's interference in cognition of any kind, intellectual as well as sensuous, is never limited merely to its formal aspects. Quite the contrary, the mind's activity is always holistic, affecting the content of knowledge as much as its form. None of cognitive acts is, therefore, a pure grasp of the object – a mere act of putting the objective content into an existential frame proper to the realm of the mind. In short, no knowledge is pure apprehension (*Essay*, pp. 3-4, 57).

Conception. *Modus concipiendi*

The mind stimulated by the external thing responds by forming a 'conception' (*Essay*, pp. 4-7) – a term being used by Burthogge to describe both the product of this process and the process itself, that is, an 'act of conception' (*Essay*, p. 5). It is precisely this aspect of cognition that Burthogge has in mind when he writes that all sorts of human cognitive acts are not only apprehensive, but also

¹¹ Descartes, R.: *Objections and Replies*, *ibid.*, pp. 74-75.

¹² Arnauld, A., Nicole, P.: *Logic or the Art of Thinking*. Transl. J. V. Buroker. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 23.

¹³ See e.g. the following passage: "Our Senses [...] do convey into the Mind, several distinct Perceptions of things, according to those various ways, wherein those Objects do affect them [...] which when I say the senses convey into the mind, I mean, they from external Objects convey into the mind what produces there those Perceptions" (Locke, J.: *An Essay Concerning Human Understanding*. *Ibid.*, B. II, Ch. I, §3, p. 105; see also §1-7, pp. 104-107, §24-25, pp. 117-18 and B. II, Ch. II, §2, pp. 119-120).

¹⁴ *Ibid.* B. I, Ch. VIII, pp. 132-143, B. II, Ch. XXXI, pp. 375-384.

'conceptive' (*Essay*, p. 3). It is also at this point that his epistemology begins to most clearly anticipate those of Kant. Since, far from being only an element of the ontological realm of the mental – which is the case in almost all post-Cartesian doctrines – Burthogge's conception is a true creation of the mind. Admittedly, its content is partly determined by the external thing (*Essay*, pp. 5-6, 9-10, 59, 71-73, 152, 253-256), however, not directly, but by stimulating the mind to form the appropriate conception. Such an approach enables Burthogge to notice the problem largely ignored by thinkers viewing the content of cognition as a kind of ready-made datum (external or innate) waiting only to be discovered or thought about; for when a conception is identified as a product of the mind, it seems more likely to be subject to the conditions imposed on it by the structural-functional properties of the mind. It is precisely this observation – stated firmly and turned into a founding principle – that underlies the whole Burthogge's epistemology. Since a conception is formed by the mind, there must be some profound and indelible mark of a 'producer' left on it, and, what is more, it must be the kind of influence that affects not only the ontological form of conception, but also, and more importantly, its content. In brief, all knowledge is inescapably subjective just because of its mind-dependence. This is Burthogge's epistemological creed, the implications of which are systematically drawn and discussed throughout his theory of knowledge.

Such is the rationale behind the idea of *modus concipiendi* (*Essay*, p. 56), a term that in Burthogge's technical language refers to that particular form or manner of conceiving which is specific to human cognitive powers due to their internal structure¹⁵. Every act of conceiving affection (and, through it, the external thing) is performed in a manner and with the means determined by the

¹⁵ He was probably influenced in this respect by the reinterpretation of Aristotelianism offered by Jacopo Zabarella and Paduan school (especially, by their concept of *modi considerandi*), as well as by a special kind of Anti-Aristotelian criticism developed by Arnold Geulincx, whose ideas (in particular, the concept of *modi cogitandi*) not only stand in striking similarity to those of Burthogge, but presumably had also directly inspired them, since it was precisely in Leiden, that Burthogge studied and received his medicine doctorate in 1662 (Nuchelmans, G.: *Judgment and Proposition. From Descartes to Kant*. Amsterdam - Oxford - New York: North-Holland Publishing Company, 1983, pp. 117-119; Ayers, M. R.: Richard Burthogge and the Origins of Modern Conceptualism. *Ibid.*, pp. 193-194. For the impact made on British empiricism and Kantianism by Aristotelianism see Sgarbi, M.: *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism*, Dordrecht - Heidelberg - New York - London: Springer, 2013; idem: *Kant and Aristotle: Epistemology, Logic, and Method*, Albany: State University of New York 2016. See also Pozzo, R.: Res considerata and *modus considerandi* rem: Averroes, Aquinas, Jacopo Zabarella and Cornelius Martini on Reduplication. *Medioevo*, 24, 1998, pp. 151-176. For Geulincx see idem: *Metaphysica ad mentem Peripateticam*. In Ed. J. P. N. Land: *Arnoldi Geulincx Antverpiensis Opera Philosophica*. Vol. 2. The Hague: Martin Nijhoff, 1892, pp. 199-265 and Aalderink, M. J. H.: *Philosophy, Scientific Knowledge, and Concept Formation in Geulincx and Descartes*. Ridderkerk: Ridderprint Offsetdrukkerij BV, 2009, pp. 317-349.

structural and functional properties of the human mind. Far from being a pure grasp of the given data, the creative (re)activity of the cognitive faculties in response to an external stimulus consists always in interpretative assimilation of affection on their own ontological, that is, structural and functional, terms. In short, every conceiving is active conceptualising, and every conception is conceptualisation. Thus, the external object, being always conceptualised through and in the conception, is presented to the mind not directly, as it is in itself, but under the subjective mode of human conceiving, that is, under

modus concipiendi, a certain particular *manner* of conceiving; a manner of conceiving things that corresponds not to them but only as they are *objects*, not as they are *things*; there being in every conception some thing that is purely *objective*, purely notional; in so much that few, if any, of the ideas which we have of things are properly *pictures*; our conceptions of things no more resembling them in strict propriety, than our words do our conceptions, for which yet they do stand (*Essay*, p. 56).

It is crucial to understand Burthogge's view properly. As we will see below, there are two general modes of conceiving that the human mind has at its disposal, that is, reasoning and sensation. But this is not what Burthogge's has in mind when he writes of *modi concipiendi*. What he means by this is in fact some subset of intellectual and sensuous conceptions of unique origin and special purpose. Thus, although, admittedly, they are conceptions, unlike other conceptions they are not determined in their content by the external thing, but, on the contrary, they are purely mental creations. At the same time, they are inherently involved in the formation of all other conceptions (we can call them the empirical ones) – serving as a primary and inescapable instrument for any (empirical) conceptualisation, which is the principal reason for describing them as 'manners' or *modi* (*Essay*, p. 56). Thus, much like Kant's pure concepts, *modi concipiendi* have two aspects: a nominal one and a functional or instrumental one¹⁶. They are constituents of each empirically produced conception, thereby providing it with some 'purely notional' (*Essay*, p. 56) content. At the same time, though purely mental in nature, they are not ready-made, innate concepts, but rather (and again in remarkable agreement with the later Kant's view) virtual ones that exist only through and within the particular acts of conceiving¹⁷.

Since every cognition, apart from being an act of apprehension, is also es-

¹⁶ Kant, I.: *Critique of Pure Reason*. Transl. W. S. Pluhar. Indianapolis - Cambridge: Hackett 1996, A 65-130, B 90-169, pp. 118-203.

¹⁷ Ibid.

entially the active conceiving¹⁸, which, in turn, involves unavoidably *modus concipiendi*, no knowledge or cognitive content is simply given, but is always constructed. Furthermore, the *modus concipiendi* always affects the entire structure of knowledge. Consequently, not only the form, but also the content of cognition is determined or, more precisely, codetermined by the mind. Thus, ultimately, knowledge is the result of interaction between subject and object, in which both of them play their part – which is yet another recognisably Kantian motif:

Every cogitative faculty, though it is not the sole cause of its own immediate (apparent) object, yet has a share in making it (*Essay*, p. 59).

To summarise, the human mind is always active and creative in cognition, which, accordingly, is an active and creative operation, and it is so – something worth emphasizing – not accidentally but essentially, that is, by

the very nature of cogitation in general, (as it comprehends sensation as well as intellection,) since that the understanding doth *pinn* its notions upon objects, arises not from its being *such* a particular kind of cogitative faculty, but from its being cogitative *at large* (*Essay*, p. 58).

Understood in this way, the conceptualisation is a spontaneous process – an automatic reaction of the mind. There is, therefore, no sign of voluntariness, let alone arbitrariness, in its operating mode. As an immanent instrument of the cognitive faculties (*Essay*, p. 3-4), it is nothing but an organic way of functioning of the mind – a manifestation of its internal mechanics or ‘natural logic’ (*Organum*, title, 59), which is best demonstrated by its unconscious character. Admittedly, the created conceptions are usually (and always in the case of cognitive acts, *Essay*, pp. 4-6) brought into consciousness, but only subsequently to the very process of their formation, which is prior to any possible awareness:

for as we are conscious that we have a perceivance of objects under certain images, and notions, so we are *not* conscious of any action by which our faculties should make those images or notions (*Essay*, p. 71).

The reason for this is a structural one, since, according to Burthogge's view, it is a diversity of conceptions that provides the very basis for the arising of consciousness (*Essay*, p. 4-6).

The content formed in the course of conceiving affection (that is, image or notion, made by sense or intellect, respectively), is considered by Burthogge to be

¹⁸ “Conception and cogitation, really are but one act, and consequently, all conceptive are cogitative powers, and cogitative powers conceptive” (*Essay*, p. 4).

an 'immediate object' of this act: 'conception properly speaking, is of the image, or idea' (*Essay*, p. 4). Thus, 'conception' in a nominal sense of the term is both a product and a direct object of 'conception' considered in its participial sense – a twofoldness closely resembling that ascribed by modern phenomenology to the so-called 'purely intentional acts', whose characteristic feature is that they are both cognitive and creative operations¹⁹. Since conceiving, so understood, is inherent in every act of cognition, the latter also refers to the conceptions as to its 'immediate objects' (*Essay*, pp. 60, 70, 73). Moreover, as a result of the object-direction or intentionality lent to the knowledge by apprehension, each conception is also automatically referred to the external object or, what is the same thing, an external, objective reference is assigned to each cognitive content (*Essay*, pp. 4, 66-75). Hence, apart from all other aspects discussed, every cognition is always also the conceptualisation of the external object 'by means of [...] idea, or image' (*Essay*, pp. 4, 58-60, 68). In short, for Burthogge, just like for Kant, cognition is nothing else but the conceiving of the external things under the subjective conditions of the human mind.

The difference between the two lies in the different views they have of the cognitive faculties, since, as we have seen above, Burthogge, unlike Kant, is a strong proponent of the structural and functional isomorphism of sense and reason. Ultimately, however, their respective views turn out to be only two different ways leading to the basically similar conclusions. Let us see how it happens.

Conception, for Burthogge, is a universal *modus operandi* of human cognition – a natural way of functioning of each cognitive faculty:

It is as proper to say, that the sense and imagination do conceive, as that the reason or understanding doth; the former does as much conceive images and sentiments, as the latter does ideas and notions (*Essay*, p. 4).

This functional unification represents a crucial point of Burthogge's unitary theory of cognition. That is not to say, however, that all three faculties are to be considered strictly identical. They are indeed identical in their essential structure, that is, they are isomorphic realisations of the same structural scheme. Nevertheless, they represent different variants of this structure. Thus, the category of 'conception' serves as a basis for both unification and differentiation between the various types of cognitive powers:

Sense, (by which I mean the power of seeing, of hearing, of tasting, of smelling, and of feeling,) is that by which we make acquaintance with external objects, and have knowledge of them by means of images and

¹⁹ Ingarden, R.: *Spór o istnienie świata*. Warszawa: PWN, 1987, Vol. I, pp. 87-91, Vol. II, pp. 162-211.

apparitions, or (which is a better expression, as being more general and comprehensive,) by *sentiments* excited in the external organs, through impressions made upon them from objects (*Essay*, pp. 9-10).

Reason or understanding, is a faculty by which we know external objects, as well as our own acts, without framing images of them; only by *ideas* or notions (*Essay*, p. 10).

As for imagination, it is essentially

internal sense, or an (after)representation of the images or sentiments (that have been) excited before in the sense (*Essay*, p. 10).

Therefore, sensation and imagination are basically (that is, apart from any 'accessory' operations) one and the same cognitive power, namely the power of conceiving by means of 'sensible representations' or 'images' (*Essay*, p. 10). Thus, properly (and etymologically) speaking, every 'sensation' is 'imagination, for every sense imagines', that is, conceptualises by forming images (*ibid.*). The only difference between them is that while the sense imagines in response to being affected externally, the imagination is (directly) stimulated from within the mind. However, as a power of 'recollection' relying on the images previously formed by sense, it is also subject to the external factors, albeit indirectly (*ibid.*).

Thus, when defined as including the respective imaginative acts²⁰, all human cognitive powers 'may be reduced to *two*, to *sense* and *reason*', which, in turn, are nothing more than two different forms of conceiving – in imaginative or notional way, respectively (*ibid.*)²¹. In other words, and taking into account the ultimate object of reference of any knowledge (as lent by apprehension), the images and notions (ideas) are simply two formally different manners of presenting the external object to the mind.

Being directly dependent on the structural-functional properties of the cognitive faculties, *modus concipiendi* also bifurcates correspondingly into two formal modes²². Thus, 'light and colour' and 'sound' serve as model examples of a specifically sensuous manner of conceiving (*Essay*, p. 57). It is not difficult to discern the general idea underlying this approach – the sensuous mode of conceiving (or rather the whole class of modes corresponding to the particular senses) is

²⁰ The imagination, understood as above, has also its intellectual counterpart (*Essay*, pp. 10-11).

²¹ Consequently, the term 'image' denotes the formal category of representations and as such does not imply any similarity to the object imagined, as opposed, for example, to the term 'picture', see e.g. (*Essay*, 56, 60).

²² The following interpretation significantly differs from that of M. W. Landes: Richard Burthogge, *His Life and His Place in the History of Philosophy*, *Ibid.*, pp. 262-265.

to be identified with one particular class of sensible qualities, namely the ones classified as secondary by early modern philosophy²³. More precisely, *modus concipiendi* of the sense defines the specific frame conditions for (and consequently a possible spectrum of) the perceivable qualities, whereas the external affection determines which particular quality from a given range actually appears in the mind. Thus, it is due to the visual mode of conceiving that ‘the eye has no perception of things but under the *appearance* of light, and colours’ (*Essay*, p. 57), while seeing this or that particular colour (yellow, green etc.) is dependent on the external stimulus (*Essay*, pp. 69, 71-72). An immediate consequence of this account for the sensible qualities is that all of them must be secondary and inadequate. At this point, it is worth adding that the explicit view that the sensible qualities are inadequate for subjective, and not objective, reasons, is one of the key novelties of Burthogge’s epistemology. His explanation of the inadequacy of sensible qualities in terms of structural properties of the cognitive faculties can be seen as the first non-mechanistic, and more generally, non-objectivistic interpretation of this issue, and consequently as a turning point in the early modern process of gradual subjectivisation of sense perception. This issue, however, exceeds the scope of this article and will be discussed in another paper.

The extension of the above account of the secondary qualities to cover intellectual cognition is another notable innovation. The foundation for this step was laid by the structural-functional unification of sense and reason, implied in the notion of ‘conceptive cogitative faculties’ (*Essay*, pp. 3-4). As a result of this assumption, Burthogge’s theory of the intellectual *modus concipiendi* postulates the existence of some mind-dependent, subjective (‘purely notional’, *Essay*, p. 56), yet universal (because founded on the very nature of the mind) constituents of any intellectual cognition. In consequence, his account strikingly anticipates the Kantian idea of categories²⁴:

the *understanding* apprehends not things [...] but under *certain notions* that neither have that being in objects, or that being of objects, that they seem to have; but are, in all respects, the very same to the mind or understanding, that colours are to the eye, and sound to the ear. To be more particular, the understanding conceives not anything but under the notion of an *entity*, and this either a *substance* or an *accident*; under that of a *whole*, or of a *part*; or of a *cause*, or of an *effect*, or the like; and yet all these and the like, are only *entities of reason* conceived within the mind, that have no more of any real true existence without it, than colours have without the

²³ Or as ‘inadequate ideas’, if we follow Locke’s terminology, which reserves, though not consistently, the term ‘quality’ for the properties of the external things. See Locke, J.: *An Essay Concerning Human Understanding*. Ibid., B. I, Ch. VIII, pp. 132-143, B. II, Ch. XXXI, pp. 375-384.

²⁴ Kant, I.: *Critique of Pure Reason*. Ibid., A 65-130, B 90-169, pp. 118-203.

eye, or sounds without the ear (*Essay*, pp. 57-58).

At this point an additional remark must be made. The sense and the reason being defined as two different modes of conceptualisation, one might expect them to be independent, parallel sources of knowledge. In this case, however, considerable doubt would be cast on the unity of the world to be known by different faculties. In other words, a legitimate question could be raised about whether it is one and the same external thing that is being known by both sense and reason (conceiving it independently and in different ways), or, perhaps, as in Platonic epistemology, each faculty has its own domain of reference – the sensible one and the intelligible one respectively. In fact, the latter solution is not an option in Burthogge philosophy, since he clearly speaks against treating the two types of cognition as parallel and unrelated operations:

the understanding converses not with things ordinarily but by the intervention of the sense (*Essay*, p. 60; cf. *Organum*, 24, 74).

It is, therefore, only the sense that receives stimuli directly from the external things. The intellectual conceptualisation, by contrast, is a second-order operation – the conception of the conception, for all intellectual sentiments 'are framed only by [...] occasion, and only wrought out of' the 'sentiments of sense' (*Essay*, p. 60). In other words, Burthogge's reason, much as that of Kant, works only with the material obtained from and processed by the senses. Ultimately, therefore, and again like in Kant, Burthoggean cognition turns out to be sequentially, organised²⁵.

Idealism

It is hardly surprising, given what has been said above about Burthogge's philosophy, that the overall conclusions drawn from his principles lean towards epistemological idealism. It is a specific version of idealism, though; for, in contrast to, for example, Berkeley or Collier, and again in agreement with Kant's position, Burthogge has no intention of denying the existence of the external reality, as clearly evidenced by his multiple references to 'external' things or objects (e.g. *Essay*, p. 3, 9-10, 73)²⁶. Instead, his form of idealism is based on two claims. First, the

²⁵ Kant, I.: *Critique of Pure Reason*. Ibid., A 19/B 33, pp. 71-72, A 235-260/B 294-315, pp. 303-322 passim.

²⁶ Ibid., B 274-294, pp. 288-302; idem: *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Transl. G. Hatfield. New York: Cambridge University Press, 2004, pp. 44-45. On the two kinds of idealism see Guyer, P., Horstmann R-P.: Idealism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015. Retrieved January 30, 2019, from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/idealism/>.

identification of some purely mental constituents of each cognitive act enables him to reject the purely materialist and mechanistic explanation of sense perception in favour of the extensive mentalisation of cognition:

sense and imagination, as well as the understanding and reason, are mental and spiritual, not merely mechanick and material powers (*Essay*, p. 8-9; see also p. 1, 3).

Accordingly, the contents or the immediate objects of cognitive acts must also be considered mental entities or, to put it in Burthogge's own terms, *entia cogitationis* (*Essay*, p. 60).

The second and more important claim concerns the inadequacy of knowledge. Since all cognitive entities are in essential part codetermined by the faculties' *modus concipiendi*, none of them can be a 'picture', 'resemblance' or 'representation' of the external thing:

It is certain that things to us men are nothing but as they do stand in our *analogy* that is, in plain terms, they are nothing to us but as they are known by us; and as certain, that they stand not in our analogy, nor are known by us, but as they are in our faculties, in our senses, imagination, or mind; and they are not in our faculties, either in their own *realities* {as they be without them}, or by way of a true *resemblance* and {proper} *representation*, but only in respect of certain *appearances* or sentiments {*phaenomena*}, which, by the various impressions that they make upon us, they do either occasion only, or cause, or (which is most probable) concur unto in causing with our Faculties (*Essay*, p. 59; the passages in brace brackets are from *Organum*, sect. 9).

Thus, ultimately, Burthogge anticipates Kant's claim that the external reality is unknowable in itself, being accessible to the human mind only under the 'masquerade' (*Essay*, p. 64) of phenomena that the mind itself co-produces²⁷:

we apprehend not any [thing] at all, just as they are, in their own realities, but only under the top-knots and dresses of notions, which our minds do put on them (*Essay*, p. 64).

In sum, the *immediate objects* of cogitation, as it is exercised by men, are *entia cogitationis*, all *phaenomena*; appearances that do no more exist without our faculties in the things themselves, than the images that are seen in water, or behind a glass, do really exist in those places where they seem to be (*Essay*, pp. 59-60; see also *Organum*, 9-12).

²⁷ Kant, I.: *Critique of Pure Reason*. Ibid., A 235-260/B 294-315, pp. 303-322.

Since the self-knowledge is no exception to the structural-functional principles imposed on cognition, the mind can also be known only under the subjective conditions of human conceiving (*Essay*, p. 106). It can be, therefore, self-interpreted at most indirectly – as it manifests itself by its faculties, powers or acts (*Essay*, pp. 2-3). But is just as unknowable in itself as the external things are. Thus, the situation of Burthogge's subject is very similar to that of Kant – in between the two noumenal realities, one external and the other internal.

All in all, it turns out that almost a century before Kant, Burthogge's idealistic constructivism anticipated basically the same conclusions as those of transcendental idealism²⁸. The further examination of this coincidence of ideas can not only deepen our understanding of early modern British philosophy, but may also throw new light on the internal dynamics and the inner logic of the development of the whole post-Cartesian epistemological thought.

Bibliography

- Aalderink, M. J. H. (2009). *Philosophy, Scientific Knowledge, and Concept Formation in Geulincx and Descartes*. Ridderkerk: Ridderprint Offsetdrukkerij BV.
- Arnauld, A. & Nicole, P. (1996). *Logic or the Art of Thinking*. Transl. J. V. Buroker. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ayers, M. R. (2005). Richard Burthogge and the Origins of Modern Conceptualism. In T. Sorell & G. A. J. Rogers (Eds.): *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 193-194.
- Brentano, F. (1995). *Psychology from an Empirical Standpoint*. Transl. A. C. Rancurello, D. B. Terrell and L. McAlister. New York: Routledge.
- Cook, M. (1987). Descartes' Alleged Representationalism. *History of Philosophy Quarterly*, 4 (2), 179-195.
- Costa, M. J. (1983). What Cartesian Ideas Are Not. *Journal of the History of Philosophy*, 21 (4), 537-549.
- Descartes, R. (1984). *Objections and Replies*. In *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. 2. Trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch. New York: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1985). *Principles of Philosophy*. In *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. 1. Transl. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch. London –

²⁸ That is not to say that Burthogge is always consistent in his idealistic views. In fact, there is a deep inconsistency or duality running throughout all his work. While the epistemological theory presented in the first chapters of the *Essay* anticipates Kantian idealism, the remaining part of his book (Ch. V and onward) represents frequently a dogmatic point of view.

- New York: Cambridge University Press.
- Burthogge, R. (1694). *An Essay upon Reason, and the Nature of Spirits*. London: Printed for John Dunton at the Raven in the Poultry.
- Burthogge, R. (1678). *Organum Vetus & Novum. Or a Discourse of Reason and Truth. Wherein The Natural Logick common to Mankind is briefly and plainly described*. London: Printed for Sam. Crouch, at the Princes Arms a Corner-shop of Popeshead ally in Cornhil.
- Geulincx, A. (1892). *Metaphysica ad mentem Peripateticam*. In J. P. N. Land (Ed.), *Arnoldi Geulincx Antverpiensis Opera Philosophica*. Vol. 2. The Hague: Martin Nijhoff, 199-265.
- Guyer, P. & Horstmann R-P. (2015). Idealism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved January 30, 2019, from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/idealism/>.
- Husserl, E. (2001). *Logical Investigations*. Vol. II. Transl. J. N. Findlay. London – New York: Routledge.
- Ingarden, R. (1987). *Spór o istnienie świata*. Warszawa: PWN.
- Kant, I. (1996). *Critique of Pure Reason*. Transl. W. S. Pluhar. Indianapolis – Cambridge: Hackett.
- Kant, I. (2004). *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Transl. G. Hatfield. New York: Cambridge University Press.
- Landes, M. W. (1920). Richard Burthogge, His Life and His Place in the History of Philosophy. *The Monist*, 30 (2), 253-266.
- Locke, J. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press.
- Nadler, S. M. (1989). *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*. Manchester: Manchester University Press.
- Nuchelmans, G. (1983). *Judgment and Proposition. From Descartes to Kant*. Amsterdam – Oxford – New York: North-Holland Publishing Company.
- O'Neil, B. E. (1974). *Epistemological Direct Realism in Descartes' Philosophy*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Pozzo, R. (1998). Res considerata and modus considerandi rem: Averroes, Aquinas, Jacopo Zabarella and Cornelius Martini on Reduplication. *Medioevo* 24, 151-76.
- Šoć, A. (2012). *Locke's Anticipation of Idealism, Theoria*, 55 (3), 99-112.
- Sgarbi, M. (2016). *Kant and Aristotle: Epistemology, Logic, and Method*, Albany: State University of New York.
- Sgarbi, M. (2012). L'epistemologia di Richard Burthogge. *Rivista di storia della filosofia*, 3, 493-521.
- Sgarbi, M. (2013). *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism*,

- Dordrecht – Heidelberg – New York – London: Springer.
- Spruit, L. (1994). *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*. Vol. 1. Leiden – New York – Köln: E. J. Brill, 43-45.
- Wright, J. P. (2013). The Understanding. In J. A. Harris (ed.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*. Oxford: Oxford University Press, 152-156.
- Żukowski, B. (2013). Realitas formalis/realitas obiectiva. Paradoxs Kartezjańskiego reprezentacjonizmu. *Studia z historii filozofii*, 2 (4), 127-137.

Abstract

Richard Burthogge's Theory of Cognition as a Prefiguration of Kantian Idealism

The paper focuses on the theory of cognition developed by Richard Burthogge, the lesser known seventeenth-century English philosopher, and author, among other works, of *Organum Vetus & Novum* (1678) and *An Essay upon Reason and the Nature of Spirits* (1694). Although his ideas had a minimal impact on the philosophy of his time, and have hitherto not been the subject of a detailed study, Burthogge's writings contain a highly original concept of idealistic constructivism, anticipating Kant's idealism. Therefore, a closer examination of his philosophy can not only deepen our understanding of early modern British thought, but may also shed new light on the internal dynamics of the development of the whole post-Cartesian epistemology.

Keywords: Richard Burthogge, Immanuel Kant, idealism, cognition, *modus concipiendi*

Abstrakt

Teória poznania Richarda Burthogga ako predzvesť kantovského idealizmu

Príspevok sa zameriava na teóriu poznania rozvinutú Richardom Burthoggom, menej známym anglickým filozofom zo sedemnásteho storočia a autorom diel ako *Organum Vetus & Novum* (1678) a *Esej o rozume a povahe duše* (1694). Hoci jeho myšlienky mali minimálny vplyv na filozofiu svojej doby a doteraz neboli predmetom podrobnej štúdie, Burthoggeove spisy obsahujú vysoko originálny koncept idealistického konštruktivismu, ktorý predvída Kantov idealizmus. Preto bližšie skúmanie jeho filozofie môže nielen prehĺbiť naše chápanie raného

moderného britského myslenia, ale môže tiež vrhnúť nové svetlo na vnútornú dynamiku vývoja celej post-karteziánskej epistemológie.

Kľúčové slová: Richard Burthogge, Immanuel Kant, idealizmus, poznanie, *modus concipiendi*

dr. Bartosz Żukowski

Department of the History of Philosophy

University of Łódź

Łódź, Poland

bartosz.zukowski@uni.lodz.pl

Jedno z posledných Kantových diel *Spor fakúlt* (1798) nie je typicky kantovské. Nevyznačuje sa logickou prísnosťou jazyka tzv. *kritického obdobia* ani výrazným idealizmom a ani transcendentalizmom celej teoretickej a praktickej filozofie nemeckého filozofa. Napriek tomu, že sa mu nevenovala výrazná pozornosť v slovenskom či českom prostredí (nie je preložený ako celok), disponuje podstatným a podnetným potenciálom pre pochopenie „neskorého Kanta“ a pre súčasnú univerzitnú polemiku a stav humanitných vied.¹ Spory filozofickej fakulty s teologickou, právnickou a lekárskou fakultou, ktoré Kant analyzuje vo svojom diele, umožňujú rekonštruovať Kantovu ideu Bildungu s odkazom pre problém súčasnej povahy univerzitného vzdelávania, univerzitetnej politiky a miesta univerzity v kultúre.

Kant a podobne aj dnešné idey univerzity sa obávajú o slobodné sebaurčenie univerzít. Dnešok a budúcnosť slobodného myslenia vo svete formovanom materialistickými vedomosťami a vedou je „nebezpečenstvom univerzít“². Mnohokrát je sporné hľadať paralely a aktualizovať dvesto rokov staré uvažovanie na súčasnú realitu, v tomto prípade sa o to predsa môžeme pokúsiť, pretože Kantom „naznačená kritika v spise je úmyselne argumentovaná nehistoricky a tým dáva priestor aj pre budúcnosť“³.

Štúdiá neašpiruje na hlboký ponor do Kantovho textu a nechce ponúknuť podrobnú analýzu sporu a jeho troch variantov. Ani nepredstavuje metareflexiu vo forme bezprostredného zamyslenia sa nad štruktúrou univerzity a fakúlt, ktorá je historicky charakteristická pre pruské vysoké školstvo. Nerobí tak z dôvodu, že Kantove myšlienky reflektujú svoju dobu a konkrétnu Kantovu skúsenosť a nesú

¹ K našej téme Kantovho *Sporu fakúlt* sa vyjadrili aj výrazné postavy filozofie, ako Dilthey, W.: *Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung*. In *Archiv für Geschichte der Philosophie* 3 (1890), s. 418-450; Fromm, E.: *Immanuel Kant und die preußische Censur, nebst kleinen Beiträgen zur Lebensgeschichte Kants*, Hamburg und Leipzig, 1894; Fromm, E.: *Zur Vorgeschichte der Königlichen Kabinetsordre an Kant vom 1. Oktober 1794*. In *Kant-Studien*, 3, 1899, s. 142-147.

² Brandt R.: *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung Kants „Streit der Fakultäten“*. Mit einem Anhang zu Heideggers „Rektorsrede“. Berlin: Akademie Verlag, 2003, s. 11.

³ Timmermann, J.: Kants „Streit“ und die Universität von morgen, s. 62.

so sebou nános určitého ducha doby. To pre dnešného filozofujúceho bádateľa i čitateľa nemusí byť zaujímavé, prínosné či, vážnejšie povedané, pochopiteľné. Čo je však cieľom ponúknuť štúdiu? Je to širšie zachytenie Kantovho odkazu vo vzťahu k súčasnosti a nad rámec filozofie. Ide skôr o filozofickú analýzu, ktorá „zápasí so sebaopozitným predmetom vlastnej vedy“⁴, a tiež možno hovoriť o snahe o obnovu sporu, ktorý je potrebný, prospešný pre všetky strany a celú spoločnosť.

Ideové spory často stoja za vzletom a formulovaním nových, iných a inšpiratívnych myšlienok. Filozofické myslenie a myšlienky stoja vo svojich dejinách často v spore, možno až v konflikte s iným myslením. Povaha takéhoto sporu je dobrá aj pre iné oblasti, no hlavne pre filozofiu. Neexistencia či latentná podoba sporu je vážny problém pre človeka, spoločnosť a svet. Filozofická perspektíva a jej závery sa sporia s politikou, s právom, s vedou a s náboženstvom. V rôznych podobách a v rôznej intenzite. Niektoré spory sa skončili tragicky a niektoré nasmerovali obe strany k obohateniu. Na jednej strane je teda fenomén sporu želanou živnou pôdou myslenia a na prospech pravdy v oblasti filozofie, naopak, v oblasti teológie, práva či medicíny je spor často neželaný, urážlivý, otravný jav, vnímaný ako prejav slabosti či nestability. V problematike sporov fakúlt, ako sporov oblastí poznania a ich slobody, však treba charakterizovať skutočnosť minulé, ako aj dnešnú.

Aj nemecký filozofický veľikán Immanuel Kant dokladá nevyhnutnosť sporu myšlienok vo svojom neskorom diele *Spor fakúlt*. Vychádza z historickej skutočnosti jestvovania základných štyroch fakúlt a ich zdôvodnenia.

Kultúrno-historické pozadie Kantovho *Sporu fakúlt*

Posledný text, ktorý Kant upravil, teda priamo editoval, ak vynecháme *Antropológiu z pragmatického hľadiska*, uverejnenú v rovnakom čase, je *Spor fakúlt*, publikovaný koncom jesene 1798⁵. Úvahám o vzťahoch a ideových napätiach medzi fakultami sa Kant venoval v poznámke už v roku 1792 v eseji *O radikálnom zle v ľudskej prirodzenosti*⁶.

Za hlavnú príčinu vzniku diela *Spor fakúlt* možno považovať konkrétnu filozofiu skúsenosť so spoločenskou kultúrno-politickou realitou a potrebu definície

⁴ Euler, W. L.: Der Streit zwischen der theologischen und der philosophischen Fakultät in Kants Schrift „Der Streit der Fakultäten“. *Ruch filozoficzny*, 72 (4), 2016, s. 7.

⁵ Kant v pôvodnom vydaní z roku 1798 venuje spis Carlovi Friedrichovi Stäudlinovi, lekárovi a profesorovi z Göttingenu.

⁶ Vzťah medzi fakultami v rámci univerzity spracoval Kant už v roku 1792. V poznámke k eseji *O radikálnom zle v ľudskej prirodzenosti* sa zaoberá myšlienkou zla troch tzv. horných fakúlt. *Berlinische Monatsschrift*, 19 (4), 1792, s. 323-385.

filozofie v štruktúre univerzitného poznania. Po smrti pruského panovníka Fridricha II. v roku 1786 nastúpil na trón jeho bratranec Fridrich Wilhelm II. a hneď po nástupe ustanovil nového ministra kultúry a školstva J. F. Wöllnera. Ten vydal prísny edikt o kontrole publikovania a v apríli 1791 bola zriadená ešte prísnejšia komisia cenzúry (H. Hermes, T. Wolterdorf, G. Hillmer). Kant nové pomery a tvrdosť cenzúry pocítil už pri vydávaní časti spisu *Náboženstvo v medziach čistého rozumu* (1793). „Vymedzenie cenzúry, ktoré na neho [Kanta – pozn. P. K.] doľahlo, chápe ako ozajstný útok na slobodu myslenia na univerzitách a s tým súvisiacu slobodu ľudí vo všeobecnosti“⁷.

Fridrich Wilhelm II. v jeseni 1797 zomrel a nastupujúci panovník Fridrich Wilhelm III. zrušil dekréty o cenzúre a vymenoval nového, Kantovi nakloneného, ministra W. von Massowa. Kant v tejto slobodnejšej atmosfére vydáva spis *Spor fakúlt* a ponúka zreteľnú narážku na teologickú fakultu, ktorá mu pre cenzúru odmietla vydať spis *Náboženstvo*⁸. Prezentovaná Kantova „univerzitná“ problematika nie je príležitostná či nesystematická iniciatíva. Kantov dlhodobý záujem o miesto filozofie a filozofickej fakulty v štruktúre univerzity a štátu sa dá vysvetliť skutočnosťou, že celé dielo písal postupne v troch častiach⁹, ako sám Kant hovorí, „v rôznych zámeroch, dokonca aj v rôznych časoch“ (SF, AA 07: 11.10-14) a do jedného publikovaného celku sa spojili až neskôr.

Spis *Náboženstvo* je ideovo spojené s úvahami v *Spoře fakúlt*. Evidentné spojenie možno pozorovať v Kantovej úvahe a otázke *Či ľudstvo vždy postupuje k tomu čo je lepšie?*¹⁰. Tento malý spis čakal „odložený v stole“ spolu s prvým sporom, až v novej, slobodnejšej vydavateľskej atmosfére boli spisy rozšírené a vydané spolu ako *Spor fakúlt*.

V zmysle historického porozumenia treba registrovať (aspoň v náčrte) aj povahu a štruktúru univerzity Kantových čias. Univerzita sa skladala z troch „horných fakúlt“ – teologickej, právnickej a lekárskej – a jednej „dolnej“ – filozofickej. Bolo v záujme politickej a cirkevnej moci udržiavať, dotovať a garantovať tri vyššie fakulty. Aj z personálneho hľadiska možno evidovať rozdiel vo financovaní – univerzitných učiteľov horných fakúlt (profesorov) dotoval štát alebo cirkev, naopak, učители (magistri) filozofickej fakulty boli financovaní nepravidelne z platieb stu-

⁷ Żelazny, M.: Kantowska idea uniwersytetu. In Kant, I.: *Spór fakultetów*. Nowa Wieś: Wydawnictwo Rolewski, 2003, s. 9.

⁸ Dejinné reálie k pokusom o publikovanie pozri: Sousedík, S.: Ke Kantovu spisu „Náboženství v hranicích pouhého rozumu“. In Kant, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 19-22.

⁹ Prvá časť sporu filozofickej s teologickou fakultou vznikla už v roku 1794, ako potvrdzuje Kantov list adresovaný F. Stäudlinovi z roku 1794 (Br, AA 11: 507).

¹⁰ K uvedenej samostatnej pôvodnej eseji sa zachovali dva varianty rukopisu známe ako *Fragment krakowski* a *Fragment Reickeho* (alebo *Královecký*).

dentov, rovnako aj samotný Kant. Filozofická fakulta sa ešte delila na dve oblasti: historická vedecká orientácia a filozofické vedy (filozofia, matematika, logika).

V jednote s Kantovým postojom filozofická fakulta nemala učiť hotové myšlienky, ale naučiť študenta myslieť¹¹, nemala z neho vychovať odborníka, ale človeka, aby s dobrým základom mohol aspirovať na štúdium v oblastiach horných fakúlt. Kantov obraz dolnej fakulty je, v zjednodušenej podobe, obrazom inštitúcie, ktorá stimuluje záujem o vzdelanie, učí kritickému mysleniu a argumentácii a v neposlednom rade vymedzuje a kritizuje pavedecké elementy. Avšak bez tzv. vmiešavania sa do teórie a praxe troch horných fakúlt by toto poslanie nebolo kantovsky naplnené. Vláda sa zaujímala (len) o horné fakulty a o fakultu filozofickú až vtedy, keď tá zasahovala do problematiky troch horných fakúlt. V takom prípade Kant pokračuje v intenciách maxim osvietenstva vyjadrených v spise *Odpoveď na otázku: Čo je osvietenstvo?* (1784), kde rezonujú výzvy po samostatnom používaní rozumu a po boji (spore) s dogmatizmom a nezmyslami¹². Filozofická fakulta rekultivuje pozíciu nápravného prostriedku nad doktrínami dogmatických vyšších fakúlt a je definovaná v rámci univerzitného systému a pokrýva všetky oblasti akademického učenia tým, že drží bezpodmienečné právo uplatňovať kritický rozum.

Kant ako predstaviteľ a učiteľ dolnej fakulty vystupuje s rešpektom voči štruktúre univerzity. „Štruktúra univerzity a poradie fakúlt v celku zodpovedá poriadku, podľa rozumu“ (SF, AA 07: 21), t. j. poriadku, ktorý môže byť odôvodnený vedeckou teóriou a politikou. Filozofická fakulta sa zaoberá blahobytom rozumu a samotným racionálnym poriadkom, v horných fakultách sa venujú duchovnému (teologickému), buržoáznemu (legálnemu) a fyzickému (zdravotnému) blahobytu.

Pojem „spor“ v Kantovej filozofii

Čo všetko znamená Kantov pojem spor (Streit)? Možno si položiť špekulatívnu otázku, prečo Kant nepoužil slovo kritika (Kritik). Pojem spor Kant používa na rôznych miestach svojej tvorby, napr. v *Kritike čistého rozumu* nachádzame „spor rozumu so sebou“ (KrV, AA 03: 495.3), neskôr v *Antropológii z pragmatického hľadiska* používa Kant tento pojem v súvislosti s nadradenosťou Angličanov v sporoch s Francúzmi (Anth, AA 07: 315.16), dokonca hovorí o plodnosti sporov a účasti na nich (Anth, AA 07: 280.19). V súvislosti s úvahami o stolovaní (*Tischgesellschaft*) spomína „takú obľúbenú“ diskusiu, ktorá prechádza štádiami: 1. rozprávanie, 2. rezonovanie (spory o názory) a 3. vtíp (Anth, 07: 280.10-11).

¹¹ Kant, I.: Správa o príprave prednášok na zimný semester 1765-1766. *Filozofia*, 54 (1), 1999, s. 54.

¹² Kant, I.: Odpoveď na otázku: Co je osvícenství? *Filosofický časopis*, 41 (3), 1993, s. 381-390.

Pri pravidlách správnej a rozumnej diskusie uvádza v poradí piate pravidlo v znení „[...] v závažnom spore je potrebné zachovať vzájomnú úctu a zhovievavosť [...]“ (Anth, AA 07: 281.31-33). V spise *K večnému mieru* spomína spor morálky s politikou alebo teórie s praxou (ZeF, AA 08: 370). Na základe krátkej heuristickej analýzy diel Kanta možno deklarovať prítomnosť pojmu spor ako explicitnej a invariantnej veličiny. Z uvedených a iných sémantických určení možno usudzovať, že Kant pojem spor chápe nevyhnutne pozitívne, myšlienkovy obohacujúco a pokrokovy.

Možno tvrdiť, že Kant v diele *Spor fakúlt* termín spor používa vo vysokej intenzite, ale zreteľne artikulované sú dve konotácie termínu: 1. pozitívny spor – diskusia, kritika, výmena názorov medzi fakultami; 2. negatívny spor – vládna cenzúra, kontrola a nariadenia, odmietanie diskusie.

Povaha sporu

Možno povedať, že Kant pokračuje v kritizme troch veľkých *Kritík*. Ponúka napätie, trenie a spory medzi svojim myšlienkovým svetom a svetom, ktorý pozorne vníma a žije, medzi (ideálnym) svetom, ktorý by mal byť, a tým svetom, ktorý je. Jednou zo základných črt a jedným z problémov spoločnosti aj v dejinách ako takých je politický vplyv na slobodu myslenia. A to Kant, autor *Kritiky čistého rozumu*, nemohol nechať nepovšimnuté, o to viac, že sa to naňho bezprostredne vzťahovalo. Kriticky vnímal dosah politickej moci na myslenie a obával sa toho. Definovaním a vymedzením pozície (dolnej) filozofickej fakulty voči ostatným fakultám akoby Kant ponúkal definíciu filozofie vo svete. Kantov spor o faktoch medzi fakultami je prakticky metodicky vypracovaná myšlienka univerzity, najmä vo forme teórie filozofickej fakulty¹³. Možno povedať, že podľa Kanta musí byť v (osvietenej) republike fakulta, ktorá môže nezávisle podrobiť kritike nariadenia vlády. Táto fakulta nečerpá svoje učenie z Biblie ani z pozemského práva či lekárskeho poriadku, ale z osvieteného rozumu. Dolná filozofická fakulta „vo večnom boji“ hľadá pravdu, nielen užitočnosť.

Kant v roku 1798 demonštroval so zámerom posilniť pozíciu filozofie v systéme vied. Teológia, medicína a jurisprudencia (právo) boli v popredí a v záujme štátnej moci. Z dnešného hľadiska možno hovoriť o iných popredných a protekčných oblastiach. Bolo to v dobe Kanta a je aj dnes v záujme totalitných štátov, aby subjekty nepremýšľali o sebe a nereflektovali svet okolo seba, oveľa menej svoje myslenie. Kant sa pod vedením nepriateľského sledovania pruskej cenzúry odvážil argumentovať potrebu otvorenej diskusie na univerzite. V tejto hrdinskej

¹³ Mittelstraß, J.: Der Streit der Fakultäten und die Philosophie. In Gerhardt, V. (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2005, s. 40.

kritike represii predvídal krízy, ktoré ohrozujú slobodné vyjadrovanie myšlienok.

Kant objasňuje napríklad úzke spojenie medzi teologickou fakultou a vládou, ktorá sankcionuje jeho učenie a môže sa uchýliť k sile a cenzúre. O to dôležitejšia a vzácnejšia je filozofická fakulta, ktorá podporuje nezávislé myslenie. Na prvý pohľad by sa mohlo javiť, že Kant je v modernom zmysle „liberálny“, ale W. Euler prekvapujúco upozorňuje, že „Kant v zásade obhajuje cenzúru vlastného písania; nie je proti cenzúre, ale naopak považuje ju za potrebnú. Zároveň však poukazuje na nevyhnutné podmienky a prísne dodržiavanie požiadaviek na cenzúru. Základná podmienka je „pozornosť“ (Achtsamkeit), ktorá je spojená s požadovanou poslušnosťou a vyplýva z morálnej povinnosti [...]“¹⁴. Kant schvaľuje cenzúru, ale v zmysle „súdiť učencov môžu len učenci (Gelehrte)“ (SF, AA 07: 17.10-11).

Spory

Nemecký filozof začína svoj spis *Spor fakúlt* výstižne a od prvých riadkov odvážne a slobodne, no s jazykovou opatrnosťou a v medziach doby vymedzuje svoj zámer: „Nech tieto listy, ktoré sa dnes objavujú so súhlasom osvietenej vlády, tej, ktorá sníma okovy ľudského ducha, ktorá práve vďaka tejto slobode myslenia dokáže dosiahnuť väčší poriadok, poslúžia zároveň aj pochopeniu slobody, na ktorú si trúfa autor vo svojom krátkom historickom rozprávaní o tom, v akom zmysle sa spomenuté zmeny dotýkajú jeho samého“ (SF, AA 07: 5.2-7).

V málo známej *Prípravnej práci k Sporu fakúlt* svoj úmysel Kant opisuje takto: „Moja kniha nie je určená pre ľud, pretože je príliš učená a pre nich ťažko pochopiteľná, ale pre fakulty, chce povedať, do akej miery sa majú dodržiavať práva biblickej teológie vo vzťahu k filozofickému mysleniu, pretože obe fakulty by sa mali zosúladiť. Najvyššia inštanca by nemala byť politická autorita, ale v politickej oblasti pôsobiace učené osoby a fakulty“ (VASF, AA 23: 425.7-15). V oboch Kantových spisoch možno dešifrovať jasný zmysel revitalizovať a redefinovať vzťahy medzi koncepciami fakúlt a „vztýčiť pochodeň“¹⁵ filozofie.

V nasledujúcej časti čiastočne schematicky charakterizujeme jednotlivé Kantom opísané spory a pokúsime sa vyvodiť všeobecné princípy, možno aj pre našu súčasnosť. Poradie fakúlt existuje podľa záujmov vlády, ktorými má moc za cieľ ovplyvňovať potreby ľudí: 1. večné duchovné potreby; 2. právne a správne potreby, hlavne vtedajšej buržoázie, a 3. potrebu zdravia a fyzickej pohody. V súlade

¹⁴ Euler, W. L.: Der Streit zwischen der theologischen und der philosophischen Fakultät in Kants Schrift „Der Streit der Fakultäten“, s. 9.

¹⁵ Timmermann, J.: Kants „Streit“ und die Universität von morgen. In Gerhardt, V. (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2005, s. 76.

s (kantovským) rozumom tieto oblasti garantuje štát a cirkev. Kant ako moderný mysliteľ si uvedomoval dôležitú sociálnu funkciu štátu pri spravovaní, regulovaní a poskytovaní týchto základných služieb. Avšak vystupoval s potrebou reformulovať učenie na základe filozofického posúdenia.

V súčasnosti možno v systéme vzdelávania pozorovať umelé intervencie vlády bez širšej a dlhodobšej perspektívy. Reaguje sa na momentálnu ponuku a potreby trhu bez dlhodobého horizontu.

Kantovo prehlásenie z *Prednášok z pedagogiky* disponuje jasným budúcim a predvídavým potenciálom Bildungu: „Jeden z princípov umenia výchovy, na ktorý musia prihliadať tí, ktorí plánujú výchovu, je ten: že deti sa nevychováajú pre momentálne účely, ale pre lepšie dispozície ľudstva ako takého v budúcnosti [...]“ (Päd, AA, 09: 448).

Spor prvý

Prvá časť, spor filozofickej fakulty s teologickou fakultou, je v podstate ospravedlnením práva filozofickej fakulty na slobodu prejavu. Spor medzi teológiou a filozofiou je, klišéovito povedané, večný spor. Od patristiky a scholastiky hľadajú spoločnú reč, sporia sa a prichádzajú do konfliktov, možno trúfalo poznamenať, bez väčších výsledkov. V dobe Kanta a v čase napísania *Sporu* možno hovoriť, že táto dichotómia zaznamenáva vrchol prinajmenšom vo vzťahu k dnešnému stavu utíchnutej, neraz izolovanej diskusie.

Prvý spor filozofickej s teologickou fakultou pre Kanta predstavuje základný ideový spor. Priorita tohto sporu vychádza z už spomínanej skúsenosti Kanta s publikovaním a tiež s reformným duchom kriticismu osvietenstva. Kantov názor je v súlade s nastupujúcim sekularizujúcim a liberálnym postojom modernej doby, avšak ešte vo svojej dobe rešpektujúc hranice vplyvu, kontroly a zásahov do spomínaných oblastí.

V tomto spore nemožno badať filozofovu kritiku na základe emócií či potreby verejnej žaloby. Naopak, Kant chce v medziach filozofického uvažovania ponúknuť čiastočnú a „obalenú“ reformu teologickej fakulty a zároveň teológie v spoločnosti. Podobne ako v diele *Náboženstvo* ponúka návrh inovatívneho fungovania cirkvi dovnútra i navonok. V prvom spore po rozsiahlej diagnóze ponúka riešenie zlého sporu (cenzúry) a nastavenie sporu dobrého a plodného (rekonštrukčnej kritiky a diskusie). Plán rešpektuje autonómiu, legitimitu aj cenzorskú moc teologickej fakulty a odmieta fundamentálne intervencie filozofického rozumu do vecí Biblie a teológie.

Kant sa k tomu s určitou mierou vedeckej kritiky vyjadruje už v *Predslove k prvému vydaniu Náboženstva*, kde píše: „Avšak protikladom biblickej teológie

je v oblasti vied filozofická teológia, ktorá je zverená inej fakulte. Pokiaľ táto filozofická teológia zostáva v hraniciach číreho rozumu a na potvrdenie a vysvetlenie svojich tvrdení používa dejiny, jazyky, knihy všetkých národov, aj Bibliu, ale len sama pre seba, bez toho, aby svoje tvrdenia vnášala do biblickej teológie a chcela meniť jej verejné nauky – to je výsadou duchovných –, musí mať úplnú slobodu sa rozvíjať, až kam dosiahne jej veda¹⁶. Kant tu jasne artikuluje možnosti filozofického pôsobenia v teológii. Avšak vymedzuje aj autonómiu (biblickej) teológie: „Ale ak je isté, že filozof skutočne prekročil svoje hranice a zasiahol do biblickej teológie, potom nemôže byť teológovi (duchovnému) upreté právo cenzúry“¹⁷.

Zjednodušene je možné povedať, že Kant chce vniesť do horných fakúlt filozofický rozum. „Teológ čerpá svoje učenia nie z rozumu, ale z Biblie, učiteľ práva nie z prirodzeného práva, ale z pozemského práva, lekárska veda, ktorej liečebná metóda sa dostáva do publika nie z fyziky ľudského tela, ale z lekárskeho poriadku. Akonáhle sa jedna z týchto fakúlt odváži zasahovať do niečoho, čo si požičia z rozumu, porušuje autoritu vlády, ktorá jej velí“ (SF, AA 07: 23.9-22).

Od dolnej fakulty sa dá očakávať, že poskytne rámec skúmania (metódy) a zaisťuje sa za čo možno najväčší pokrok (morálnym aspektom) v oblasti vedy. S ohľadom na zákony cenzúry filozofická fakulta vystupuje dvoma spôsobmi: na jednej strane má filozofia právo zdieľať všetky predmety teológie (citovať aj z Biblie) pod podmienkou, že „zostane vo vnútri hranice samotného rozumu. V druhom spôsobe má filozofia „úplnú slobodu“, aby sa rozhliadla a rozšírila v cudzích vedných odboroch. Dôležitý a vážny je ohľad na účel použitia, ktorý je jasne obmedzený. Je povolené, v zmysle Kanta, používať materiály odvodené z teológie „len pre seba“, inak povedané, nie je dovolené filozofii vnášať paradigmy do teológie, dotknúť sa duchovnej doktríny teológie.¹⁸ Z uvedeného možno s určitou mierou špekulácie vyabstrahovať aj Kantovu definíciu a funkciu filozofie v systéme univerzity a v myslení ako takom.

Spor druhý

Podobne ako teologická fakulta aj právnická fakulta zastupuje oblasti, ktoré určujú náš spôsob života. Preto aj pre neskorého Kanta takáto „teória, ktorá môže byť vhodná či nevhodná pre prax“, je prítiažlivá filozofická problematika. Úvahy o právnickej fakulte sú tematické spojené so spomínanou otázkou *Či ľudstvo smeruje vždy k lepšiemu?*. Možno opäť očakávať, že Kant sa bude v druhom spore

¹⁶ Kant, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, s. 54.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Euler, W. L.: *Der Streit zwischen der theologischen und der philosophischen Fakultät in Kants Schrift „Der Streit der Fakultäten“*, s. 10.

vyrovnávať so zlými osobnými skúsenosťami s politickou mocou v predchádzajúcich rokoch. Naopak, filozof prostredníctvom filozoficko-dejinnej metareflexie Francúzskej revolúcie ponúka uvažovanie nad úlohou vlády a jej politickej moci v celospoločenskom vývoji k dobrému. Pod právnickou fakultou si v Kantovom uvažovaní netreba predstavovať moderných profesionálnych advokátov a právnikov, ale subsumovať okrem práva a právnikov aj súdnictvo, politiku, štátne úradníctvo a správu vecí verejných.

Kant nadväzuje na filozoficko-dejinné a filozoficko-právne *malé spisy* a zdôrazňuje dôležitosť dobrého práva pre budúcnosť ľudstva. Právnickú fakultu Kant považuje za zodpovednú za spoločenský, a teda aj dejinný pokrok. Ona má dispozície a authority cez výchovu štátneho aparátu a hlavne prostredníctvom vzniku zákonov a nariadení usmerňovať spoločnosť a ľudí na ceste nevyhnutného pokroku.

Tri horné fakulty dostávajú od vlády učiteľskú úlohu v spojení s predpísanými učebnicami. To normalizuje vyučovanie, tzn. že je predpísané a prístupné pre všetkých občanov (SF, AA 07: 22.17-21). Kant si uvedomoval široký záber a veľký dopad právnickej fakulty na spoločnosť v porovnaní s filozofickou fakultou. No neodmietal a nekritizoval vládne právomoci, ani v celom jeho odkaze nezaznieva apel na vládnutie filozoficky mysliacich.

Hlavnou myšlienkou druhého sporu a Kantova druhá výzva pre hornú fakultu je vstup filozofického rozumu do politickej teórie. Inak povedané, právnická fakulta by mala prihliadať na teóriu dobrého zákona, dobrého občana a človeka ako takého. Podľa Kanta právo tvorí človeka spoločenského. Toto tvrdenie nie je dobovým etatizmom, ale naozaj je plne v súlade s Kantovou právnou náukou a morálnou teóriou.

Do práva alebo skôr do politiky vnáša idealizmus, ktorý nie je „prázdnu fantáziou“, ale večnou normou a tvrdí: „naši politici [...] hovoria, že ľudí treba brať, akí sú, a nie akí majú byť, ako si ich vysnívali nejakí pedanti či rojkovia. To, akí sú, má v tomto prípade označovať: čo z nich urobili prostredníctvom donucovacej moci vlády a jej závažných následkov“ (SF, AA 07: 80.14-19). V tejto súvislosti si možno povšimnúť Kantov záujem. Akoby navrhoval, v protiklade s pôvodnými vzťahmi, že filozofická fakulta má byť cenzorskou komisiou nad výnosmi právnickej fakulty. Otáča spor a anticipuje povahu modernej spoločnosti, v ktorej je táto možnosť v podobe filozofickej a žurnalistickej práce reálna, avšak nedostatočne aplikovaná.

Kant v apelácii na právnickú fakultu určuje politickú úlohu filozofickej fakulty. Kritické myšlienky filozofie sa majú neustále „sporiť“ (konfrontovať sa) s občianskou výchovou (v modernom význame) aj samotnou politikou, ktorá kreuje vzdelávanie na právnickej fakulte. Akým spôsobom? Prostredníctvom konfron-

tácie reálnych politických a právnych nariadení s filozofickým ideálom človeka, občana a dejín. A týmto spôsobom možno žitý svet môže smerovať k pokroku a k tomu, čo je lepšie.

V Kantovej výzve k právnickej fakulte a v obnove sporu a vnášaní idealizmu do riadenia štátu možno hľadať filozofické väzby na súčasnú politiku a právo. Neustály boj s (politickými a ekonomickými) krízami v západnej kultúre spôsobil zdecimovanie idey pokroku a jej redukovanie na oblasť technologickej vedy. Okrem toho krach variantov filozofie dejín politikom prináša nekonceptnosť politických rozhodnutí a návrhov bez cieľa a vedúcich noriem a tiež od človeka izolovaný právny svet. Kant pri poznaní reálnej politiky a spoločenského diania uvažoval o normách a ideáloch, ale pre politiku „tu a teraz“ sú zbytočné a možno až sizyfovské.

Spor tretí

Samostatná systematická práca k otázkam medicíny z pera Kanta neexistuje. Záujem o medicínsku teóriu a prax potvrdzujú poznámky z *Antropológie* a niekoľko listov osobnej korešpondencie (M. Hertz, J. B. Erhard). Objavený záujem o medicínu súvisel s vekom a so zhoršujúcim sa zdravotným stavom filozofa.

Tretí spor s lekárskou fakultou disponuje nízkou relevantnosťou filozofickej analýzy a možnej aktualizácie, a to z dôvodu, že Kant konfrontuje dobový stav poznatkov medicíny a lekárskej praxe. Dôvodom navyše je aj skutočnosť, že v treťom spore Kant opúšťa pole svojich klasických filozofických problémov a jeho angažovanosť má črty určite osobného záujmu človeka v pokročilom veku. Hlavným motívom napísania sporu je reflexia nad knihou lekára C. W. Hufelanda *Makrobiotik oder die Kunst das Leben zu verlängern* (*Makrobiotika alebo umenie predĺženia života*) (1796)¹⁹.

V porovnaní s právom a teológiou má medicína, podľa prirodzených inštinktov, osobitné postavenie, pokiaľ ide o lekára. On je ten, kto „zachraňuje život človeka“, zatiaľ čo právnik len „sľubuje náhodné sľuby“ a duchovný, ten je v poslednej hodi-

¹⁹ Hufelandovo majstrovské dielo o preventívnej medicíne bolo prvýkrát publikované v roku 1797, druhé vydanie vyšlo v tom istom roku a počas jeho života sa objavilo ešte osem oficiálnych edícií (ako aj rôznych pirátskych edícií) a niekoľko prekladov. Zásadou organizovania v *Makrobiotike* pre pochopenie ľudského života a zdravia už nie je dráždivosť, ale skôr životná sila (*Lebenskraft*). Táto životná sila je podľa Hufelanda prítomná vo všetkom, hoci je najľahšie zistiteľná v organických bytostiach, kde sa prejavuje ako schopnosť reagovať na vonkajšie podnety. Táto sila môže byť oslabená alebo zničená, ako aj posilnená prostredníctvom vonkajších vplyvov; je znížená telesnou námahou a zvýšená odpočinkom. Hufeland hľadal nielen dlhší a zdravší život, ale aj etickejší život – morálne a fyzické zdravie bolo vnímané ako prepletené a tečúce z toho istého zdroja, ktorý sa vyznačoval množstvom životnej sily. Choroba sa podľa Hufelanda dala vyliečiť len správnou výživou a životným štýlom.

ne vyzvaný na pomoc. Ale sám človek najviac potrebuje lekára, aby mu dal život, a nechce sa vzdať života, ktorý mu chce dať duchovný v podobe „blaženosti v budúcom svete“ (SF, AA 07: 22.6-16). Kant sa vyjadruje takto ironicky a zdôrazňuje dôležitosť a vážnosť dobrej medicíny. Napriek skepse voči predlžovaniu života a termínu „makrobiotika“ s profesorom Hufelandom v mnohom súhlasí a prostredníctvom určitej recenznej aktivity k jeho knihe prezentuje zhodu s myšlienkou, že morálne zdravie a fyzické zdravie sú úzko spojené.²⁰ Hovorí o dietetike ako o nevyhnutnej súčasti kvalitného života, „[...] dietetika je slobodné umenie, ktoré každý, kto sa stará o seba, môže prirodzene nasledovať a pochopiť ho. Je ľahké sa zhodnúť, že je to vlastne filozofia“ (VASF, AA 23: 464.9-11). V čom to je filozofia? Pravdepodobne v tom, že predstavuje slobodnú kritickú individuálnu aktivitu samostatne mysliaceho človeka, ktorú nepreberá na základe lenivosti (ako písal Kant skôr v *Odpovedi na otázku: Čo je osvietenstvo?*) od „lekára, ktorý určuje moju diétu“²¹. Kant, podobne ako pri predchádzajúcich sporoch, neodporúčal intervencie filozofie do lekárskej praxe – diagnózy, choroby a operácie žiadna filozofická diskusia nevyrieši²². Anticipoval možnosti filozofie práve v dietetike, v aktivite predchádzania ochorení.

Kant sa v treťom spore vyjadruje pomerne erudovane o hypochondrii (sám seba považoval za nositeľa tejto choroby), o očkovaní, o snívaní, o stravovaní, o farmácii a pod. Mnohé myšlienky nemeckého filozofa v našom zmysle nestoja za zmienku, lebo majú dobový charakter. To, čo však je podnetné pre nami vymedzený zámer s dielom *Spor fakúlt*, je Kantov apel na spor filozofie a medicíny, ktorý sa v súčasnosti zintenzívňuje a problematizuje. Problémy ako dôstojnosť života, ukončenie života a v neposlednom rade farmaceutické spoločnosti si žiadajú prehodnotiť normy aj z filozoficko-kritického pohľadu. Otázne je, do akej miery si medicínsky a farmaceutický výskum ide vlastnou „nekritickou“ cestou. Kant kriticky zhodnocuje ambície Hufelandovej dietetiky, ktorá sľubovala predĺženie života, dokonca až získanie nesmrteľnosti (SF, AA 07: 100.22-26), a podobne kritizuje aj premúdreňosť a sľuby farmaceutov. Aktuálna je Kantova výzva na autonómnosť a slobodu (môžeme dodať „zdravý rozum“) voči marketingovým tlakom výrobcov liekov a liečiv a voči silnému trendu kultu tela, hlavne v dnešnom čase slabého psychického a morálneho zdravia.

Záver

Aká je úloha univerzity a aká je funkcia filozofickej fakulty? Kant navrhuje pozmeniť univerzitný systém (dovnútra aj navonok) a vzťahy medzi fakultami, v ko-

²⁰ Unna, Y.: A Draft of Kant's Reply to Hufeland. *Kant-Studien*, 103 (3), 2012, s. 291.

²¹ Kant, I.: *Odpoveď na otázku: Co je osvícenství?*, s. 381.

²² Želazny, M.: Kantowska idea uniwersytetu, s. 34.

nečnom dôsledku mu ide o inováciu hierarchie univerzity. Filozofická fakulta musí podľa Kanta obhájiť a neustále sledovať svoju ochrannú funkciu vzhľadom na pravdu. Musí byť organizovaná a zachovaná „pre tých, ktorí nikdy nie sú spokojní, a trvale porážať žiadostivosť a nadradenosť horných fakúlt“²³. Je prekvapujúce a odvážne, že Kant sa pohrával s myšlienkou urobiť z „dolnej“ filozofickej fakulty najvyššiu.²⁴

Hlavnou črtou univerzity je teda jej autonómia. Učenci (profesori) sami, a nie verejnosť či duchovenstvo, či vláda posudzujú svoje vlastné záležitosti.²⁵

„Tam, kde sú univerzity, je tiež spor. Nielen preto, že ich zamestnanci sú zvyčajne veľmi sporní, ako o tom svedčia mnohé vedecké spory v stredoveku a v 19. storočí, ale tiež vysokoškolské „trenice“ na súčasných univerzitách, ale pretože univerzita má evidentne špecifický rozmer, a to ako vo vnútri, tak aj navonok. Z externej perspektívy podnecuje k hádke – k sporu o ciele, o formy organizácie, o závislosť a nezávislosť, o zmysel a nezmysel vyučovania a zároveň skúmania, o vzdelávanie a zároveň k sporu o aroganciu a o intelektuálne márnosti slobodných vedeckých inštitúcií.“²⁶ Kantovi však ide o revitalizáciu plodného sporu, teda intervenciu filozofickej perspektívy a metódy do jednotlivých oblastí vedy.

Napriek nie prísne kantovskému štýlu možno myšlienky a postoje v *Spore fakúlt* považovať za celok znamenajúci záver Kantovho filozofického písania. Napriek zaujímavej a prístupnej štruktúre spisu je zrejmá pre čitateľa jeho nesystematickosť, nevyváženosť a formálna rozdielnosť. Prvý spor predstavuje hlboký a prepracovaný, aj keď dobový analytický ponor do večnej dichotómie filozofie a teológie. Forma druhého sporu má esejistický charakter, odpovedá na staršiu Kantovu otázku o pokroku. Tretí spor, menej filozofický z dnešného pohľadu, formálne predstavuje návrh korešpondencie lekárovi Hufelandovi a zrkadlí v sebe aj zdravotnú kondíciu Kanta. Teda možno povedať, že spis je autorov kompilát, v nehanlivom zmysle slova. Napriek spomínaným črtám diela, možno konštatovať, že raz veľmi vágne, raz latentne, raz priamo, ale v spise sa zastúpené všetky veľké otázky Kantovej filozofie – Boh, cirkev, náboženstvo, morálka, politika, dejiny a v neposlednom rade funkcia a vymedzenie filozofie v štruktúre vedy a v spoločnosti. Filozofické myslenie je podľa Kanta „náhľadom na doktríny vládnych nariadení“ (SF, AA 07: 19.21-22).

Čo nám Kantov spor môže povedať dnes? Je ešte osvietenický model univerzity možný? Bola Humboldtova reforma málo radikálna a príliš romantická? Kant nám nezanechal žiadny systém univerzity a univerzitného vzdelávania. Zanechal nám

²³ Euler, W. L.: Der Streit zwischen der theologischen und der philosophischen Fakultät in Kants Schrift „Der Streit der Fakultäten“, s. 22.

²⁴ Mittelstraß, J.: Der Streit der Fakultäten und die Philosophie, s. 46.

²⁵ Euler, W. L.: Der Streit zwischen der theologischen und der philosophischen Fakultät in Kants Schrift „Der Streit der Fakultäten“, s. 12.

²⁶ Mittelstraß, J.: Der Streit der Fakultäten und die Philosophie, s. 39.

(len) dôraz na teoreticko-vedecký spor. A to je dôležité aj dnes. Dnešné trhové univerzity už nepotrebujú ideály, ale podnikateľský plán. „Veľká časť univerzitného systému je ohrozená škrtmi a inštitucionálnou sklerózou“²⁷.

W. Euler z Kantových úvah vyabstrahoval štyri základné princípy sporov fakúlt, ktoré môžu byť funkčné aj v súčasnosti: 1. Spor nemožno urovnať „mierovou dohodou“, ale musí sa rozhodnúť na základe rozhodnutia rozumu. 2. Spor sa nikdy neskončí, pretože na každej strane vždy existujú „zákonné ustanovenia“ s ohľadom na verejné vyučovanie. 3. V tomto spore je vláda neutrálna. Nemôže byť oponentom, ale len „divákom“ v spore medzi fakultami. V tomto zmysle je zachovaná integrita fakúlt a univerzity. 4. Spor medzi fakultami nie je v rozpore s mierovým spolunažívaním „učencov“ a „verejnosti“, pokiaľ ide o ich zásady, pretože nasledovaním toho istého cieľa obe triedy fakúlt neustále pracujú smerom k väčšiemu blahu človeka a spoločnosti.²⁸

Je univerzitné myslenie natoľko silné, že dokáže byť sebaurčujúce a heterogénne? Odpoveď na položenú otázku vidí Kant primárne v myšlienke filozofickej fakulty, ktorá zahŕňala matematiku, filozofiu, ako aj historické disciplíny, ktoré sa na jej pôde realizovali. Iba tie hľadajú nezmenenú pravdu, zatiaľ čo teologické fakulty, jurisprudencia a medicína sú oddané blahu krajiny a riadia sa vládnymi záujmami.

Kant stál pred dvoma univerzitnými kultúrami podobne ako my v súčasnosti, keď žijeme v dichotómii humanitných a prírodovedeckých oblastí vedy. Kantova filozofická fakulta predstavuje dnes v systéme študijných odborov práve humanitné a spoločensky orientované odbory. Práve tie, ktoré sú zaznávané, tie, ktoré nie sú v spoločenskom záujme či sú spoločensky neprínosné. Dokonca v našich časoch sú humanitné a spoločenské vedy ignorované a stavané do úzadia aj v samotnej vede a vzdelávaní. Humanitné vedy podľa úvah zo *Sporu fakúlt* môžu prírodným vedám ponúknuť ideál, normu a paradigma pre zorientovanie sa, ponúkajú novú perspektívu ako sebakritické a metarefektívne zrkadlo. Pretože napríklad čím viac poznatkov sa nazhromaždilo v technickej a prírodnej vede a v medicíne rýchlejšim pokrokom a inováciami a čím viac sú tieto vedy tlačené dopredu, tým naliehavejšia je otázka na zmysel tohto progresu a zmien.

Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA 1/0280/18 „*Kant a filozofia dejín*“ a VEGA 1/0880/17 „*Filozofia dejín v osvietenstve: Dejiny ako fundamentálny moment sebainterpretácie človeka v kontexte filozofie 18. storočia*“.

²⁷ Timmermann, J.: Kants „Streit“ und die Universität von morgen, s. 61.

²⁸ Porovnaj Euler, W. L.: Der Streit zwischen der theologischen und der philosophischen Fakultät in Kants Schrift „Der Streit der Fakultäten“, s. 21-23.

Bibliografia

- Brandt R. (2003). *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung Kants „Streit der Fakultäten“. Mit einem Anhang zu Heideggers „Rektoratsrede“*. Berlin: Akademie Verlag.
- Brandt, R. – Euler, W. L. (Hg.) (1999). *Studien zur Entwicklung preußischer Universitäten*. Wiesbaden 1999 (Reihe „Wolfenbütteler Forschungen“, Bd. 88).
- Euler, W. L. (2016). Der Streit zwischen der theologischen und der philosophischen Fakultät in Kants Schrift „Der Streit der Fakultäten“. *Ruch filozoficzny*, 72, (4), 7-26.
- Gerhardt, V. (Hrsg.) (2005). *Kant im Streit der Fakultäten*. Berlin: Humboldt-University.
- Kant, I. (1900ff). Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Edited by the Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, I. (2007). Lectures on pedagogy. In *Anthropology, History, and Education. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. G. Zöllner, R. B. Louden (eds.), Translated by Mary Gregor, Paul Guyer, et al. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 434-485.
- Kant, I. (2013). *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Praha: Vyšehrad.
- Kant, I. (1993). Odpověď na otázku: Co je osvícenství? *Filosofický časopis*, 41, (3), 381-390.
- Kant, I. (1999). Správa o přípravě přednášek na zimný semester 1765-1766. *Filozofia*, 54, (1), 48-53.
- Kant, I. (2003). *Spór fakultetów*. Nowa Wieś: Wydawnictwo Rolewski.
- Mittelstraß, J. (2005). Der Streit der Fakultäten und die Philosophie. In V. Gerhardt, (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 39-60.
- Timmermann, J. (2005). Kants „Streit“ und die Universität von morgen. In V. Gerhardt, (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 61-83.
- Unna, Y. (2012). A Draft of Kant's Reply to Hufeland. *Kant-Studien*, 103, (3), 271-291.
- Żelazny, M. (2003). Kantowska idea uniwersytetu. In Kant, I.: *Spór fakultetów*. Nowa Wieś: Wydawnictwo Rolewski, 7-36.

Abstract

The Conflict of the Faculties and the role of the Faculty of Philosophy

Conflict represents a fruitful instrument of philosophical activity and Kant is wondering about the character a good controversy between faculties in the work *The Conflict of the Faculties*. The paper focuses on an analysis of conflicts between the faculty of philosophy and faculties of theology, law and medicine. Kant presents a critical view of the university system and is looking for the role and function of the faculty of philosophy and philosophy in the area of university and society as such. The topical character of Kant's opinions is presented in the paper by an attempt to update Kant's views in relation to the current problematic situation of humanities.

Key words: Kant, conflict of faculties, universities, theology, law, politics, medicine

Abstrakt

Spor fakúlt a úloha filozofickej fakulty

Spor predstavuje plodný impulz filozofickej činnosti. Kant v diele *Spor fakúlt* uvažuje o povahe dobrej kontroverzie medzi fakultami. Príspevok sa sústreďuje na analýzu sporov filozofickej fakulty s teologickou, právnickou a lekárskou fakultou. Kant v spise prezentuje kritický názor na systém univerzity a hľadá rolu a funkciu filozofickej fakulty a filozofie v oblasti univerzity aj spoločnosti. Nadčasový charakter Kantových postojov je v príspevku prezentovaný pokusom o aktualizáciu Kantových názorov vo vzťahu k súčasnej problematickej situácii humanitných vied.

Kľúčové slová: Kant, spor fakúlt, univerzita, teológia, právo, politika, medicína

Mgr. Peter Kyslan, PhD.

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Prešov, Slovenská republika

peter.kyslan@unipo.sk

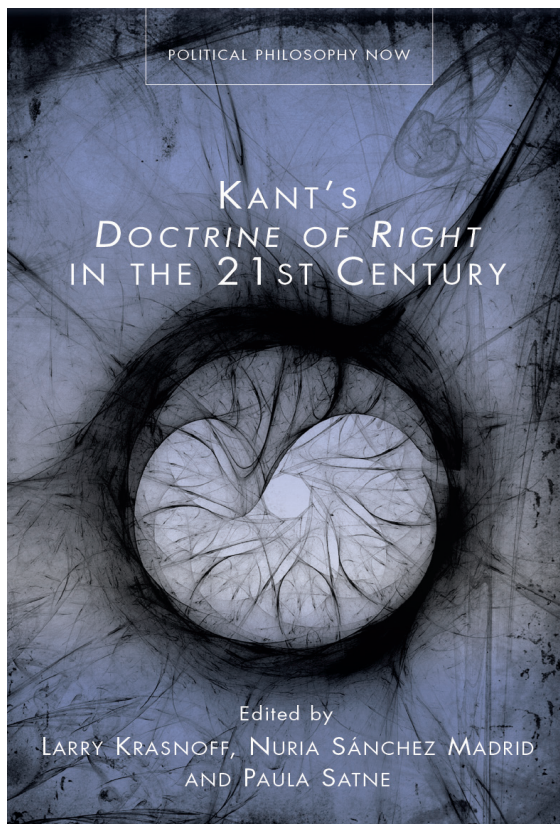
Kant's Doctrine of Right in the Twenty-First Century

Sandra
Zákutná

Prešovská univerzita
v Prešove

Kant's Doctrine of Right in the Twenty-First Century. Eds. Larry Krasnoff, Nuria Sánchez Madrid, Paula Satne. Cardiff: University of Wales Press. 2018. ISBN 978-1-78683-180-4. 304 s.

Už názov zborníka vedeckých štúdií *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-First Century* (*Kantovo Učenie o práve v 21. storočí*) predstavuje veľkú výzvu pre všetkých čitateľov, ktorí sa zaujímajú o Kantovu praktickú filozofiu a zvlášť o jej odkaz pre súčasnosť. Ako upozorňujú editori, oblasť Kantovho *Učenia o práve* (*Rechtslehre*) bola dlhodobo zanedbávaná, a to dokonca aj tými, ktorí obraňovali Kantovo miesto v politickej filozofii. Zásadným zvratom bola až druhá dekáda 21. storočia, keď sa Kantovo *Učenie o práve* v prácach B. Sharon Byrdovej, J. Hruschku a A. Ripstei-



na stáva serióznou oblasťou systematického skúmania. V rovnakom období Elisabeth Ellisová uvažuje o tom, či by Kantova politická filozofia, založená na argumentoch jeho *Učenia o práve*, nemohla mať reálne uplatnenie aj v súčasnom svete. Výsledky skúmaní spomínaných autorov sa postupne začali objavovať v monografiách a vedeckých časopisoch, no doteraz nevyšiel žiadny zborník či kolektívna monografia, ktorá by sa tejto problematike venovala komplexne, a to najmä v aktualizáčnom kontexte a so skúmaním Kantových argumentov ako inšpirácie pre prípadnú aplikáciu do dnešnej praxe. Antológia *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-First Century* má ambíciu toto prázdne miesto vyplniť a dvanásť autorov, z ktorých traja sa editorsky podieľali na zostavovaní tejto publikácie, ponúka jedinečnú možnosť oboznámiť sa s interpretáciou Kantovho *Učenia o práve* modernou optikou odborníkov z oblasti Kantovej politickej i morálnej filozofie.

Predkladaný zborník vedeckých štúdií je zostavený veľmi podnetne. Aj keď nie je rozdelený na časti, štúdie navzájom vhodne kooperujú a vnútorná štruktúra má logiku a jasné smerovanie. Štúdie je možné rozdeliť na štyri tematické celky. Prvý tvoria dve úvodné štúdie, zameriavajúce sa na problematiku spoločenskej zmluvy I. Kanta, ktorej analýza ponúka vhodný základ pre ďalšie časti publikácie. Macarena Mareyová v príspevku *The Originality of Kant's Social Contract Theory (Originálnosť Kantovej teórie spoločenskej zmluvy)* poukazuje na to, že špecifickosť Kantovho chápania spoločenskej zmluvy spočíva v tom, že je čisto právna a nezávislá od etických stanovísk – t. j. je odvodená z politickej povinnosti a spoločnej vôle. Alice Pinheirová Wallaová sa štúdiou *Private Property and the Possibility of Consent: Kant and Social Contract Theory (Súkromný majetok a možnosť súhlasu: Kant a teória spoločenskej zmluvy)* pýta, prečo Kant predstavuje pojem spoločného vlastníctva zeme spolu so zákonmi umožňujúcimi stať sa súkromnými vlastníckmi. Autorka ukazuje, že toto spoločné vlastníctvo zeme Kant potrebuje ako doplnok k tomu, aby bol získaný súhlas potrebný pre možnosť uložiť všetkým povinnosť rešpektovať vlastníctvo externých vecí ostatnými ľuďmi.

Ďalšie štyri štúdie sa zameriavajú na problematiku ľudských práv a platnosti Kantovej teórie v kontexte dnešnej doby. Eric Boot sa v príspevku *Judging Rights by Their Duties: A Kantian Perspective on Human Rights (Posudzovanie práv podľa ich povinností: kantovská perspektíva ľudských práv)* zaoberá problematikou ľudských práv a tvrdí, že z kantovského pohľadu je možné identifikovať ľudské práva prijatím perspektívy povinností, ktorá predchádza uvažovaniu o právach. Autor poukazuje na rozlišovanie povinností práva a povinností cností s tým, že obe sú rovnako záväzné, aj keď obe iným spôsobom. Masataka Oki vo svojom texte *The Proper Task of Kantian Politics: The Relationship between*

en *Politics and Happiness* (*Správna úloha kantovskej politiky: vzťah medzi politikou a šťastím*) analyzuje Kantovo tvrdenie, že úlohou politiky má byť zaistenie podmienok pre šťastie jednotlivcov – to je možné, ak je v štáte zaistený racionálne vytvorený systém zákonov. Nuria Sánchezová Madridová v štúdiu *Kant on Poverty and Welfare: Social Demands and Juridical Goals in Kant's Doctrine of Right* (*Kant o chudobe a blahu: spoločenské požiadavky a právne ciele v Kantovom Učení o práve*) nesúhlasí s tvrdeniami, že Kant by legitimizoval verejné opatrenia na zlepšenie sociálneho blahobytu v dnešných štátoch, pretože ide o úplne inú situáciu. Autorka argumentuje, že Kant vo svojich spisoch uvádza, že sociálna nerovnosť nepodráva republikánske občianstvo, a preto je otázne, či sociálne politiky môžu vôbec zohrávať nejakú úlohu v Kantovom chápaní štátu. Larry Krasnoff v príspevku *On the (Supposed) Distinction Between Classical and Welfare Liberalism: Lessons from the Doctrine of Right* (*O (predpokladanom) rozlišovaní medzi klasickým a sociálnym liberalizmom: poučenie z Učenia o práve*) poukazuje na to, že obom týmto proti sebe stojacim typom liberalizmu chýba oboznámenie sa s *Učením o práve*, v ktorom sú sloboda a zákony vzájomne prepojené. Z toho dôvodu, podľa Krasnoffa, nemá veľký teoretický význam rozlišovať medzi klasickým či sociálnym liberalizmom.

Nasledujúce dve štúdie skúmajú problematiku občianskej neposlušnosti v Kantovom *Učení o práve*. Wendy Brockieová sa vo svojej štúdiu *Resistance and Reform in Kant's Doctrine of Right* (*Odpor a reforma v Kantovom Učení o práve*) venuje aktuálnej otázke možného odporu voči nespravodlivej politickej autorite, ako aj občianskej neposlušnosti. Uvádza, že pre Kanta ani v režimoch, ktoré zneužívajú práva a slobody ľudí, nemajú ľudia žiadny legitímny dôvod na odpor voči verejnej moci. Alyssa R. Bernsteinová vo svojom príspevku *Civil Disobedience: Towards a New Kantian Conception* (*Občianska neposlušnosť: smerom k novej kantovskej koncepcii*), naopak, tvrdí, že Kantova politická filozofia dokáže za istých okolností (odvolávajúc sa na vyššie právne dohody) pripustiť aj formu občianskej neposlušnosti.

Záverečné štyri štúdie sa pokúšajú aplikovať Kantove právne argumenty z jeho *Učenia o práve* na medziludské a medzinárodné vzťahy. Milla Emilia Vahaová sa vo svojom príspevku *Kantian Insights on the Moral Personality of the State* (*Kantovské postrehy o mravnej osobnosti štátu*) stavia kriticky voči liberalistickej interpretácii Kanta v kontexte medzinárodnej politiky a tvrdí, že nielen popiera Kantovu predstavu zväzu národov, ale aj podráva mravnú identitu väčšiny štátov. Sorin Baiasu v štúdiu *Kant's Guarantee for Perpetual Peace: A Reinterpretation and Defence* (*Kantova garancia večného mieru: reinterpretácia a obrana*) pracuje s Kantovou ideou garancie večného mieru ako najvyššieho politického dobra a upozorňuje na problematickosť toho, ako to

dosiahnuť epistemologicky, keďže sám Kant hovorí, že o tom môžeme mať iba praktické, a nie teoretické poznanie. Baíasu nesúhlasí s tým, aby sa toto najvyššie dobro analyzovalo analogicky s najvyšším etickým dobrom. Paula Satneová a jej príspevok *Forgiveness and Punishment in Kant's Moral System (Odpustenie a trest v Kantovom mravnom systéme)* ukazujú, že podľa Kanta má byť konanie proti právu štátom potrestané a táto forma trestu je len akýmsi pred-trestom najvyššej autority, ktorou nemôže byť človek, ale zrejme iba Boh. Odpustenie preto nemá v Kantovom systéme miesto, pokiaľ by malo ísť o odpustenie trestu alebo zbavenie viny. Satneová však napriek tomu v Kantovej filozofii nachádza istú teóriu odpustenia, ktorá je v súlade s Kantovou teóriou trestu a trestnej zodpovednosti, a to vo forme uznania, že povinnosť odpúšťať je povinnosťou cnosti, ktorá od človeka vyžaduje jeho sebareflexiu. Jordan Pascoeová sa v príspevku *A Universal Estate: On Kant and Marriage Equality (Všeobecný majetok: ku Kantovi a manželskej rovnosti)* pokúša vysvetliť, prečo je Kantovo chápanie manželstva ako základnej jednotky práva používané aj tými, ktorí manželstvo filozoficky obhajujú, ako aj tými, ktorí volajú po reforme manželstva ako spravodlivejšej inštitúcie. Pascoeová tvrdí, že Kant ponúka užitočný filozofický rámec aj pre súčasné hnutia bojujúce za rovnosť v manželstve, avšak tí, ktorí uvažujú aj o spravodlivosti, by podľa nej mali hľadať filozofické východiská inde ako u Kanta.

Cieľom všetkých príspevkov je pochopiť, ako by politická pozícia založená na Kantovom *Učení o práve* vyzerala v podmienkach a okolnostiach 21. storočia. Aj keď sú závery príspevkov niekedy odlišné a občas sa môže zdať, že sú dokonca protichodné, vždy sú aktuálne a poskytujú priestor pre ďalšiu diskusiu. Štúdie prinášajú témy, ktoré rezonujú v dnešnom spoločenskom aj filozofickom diskurze, a autori dokazujú, že kritické čítanie a analýza Kantovho *Učenia o práve* má dôležitý odkaz aj pre súčasnosť. Ako uvádza E. Zelizňaková, ktorá sa v slovenskom prostredí ako jediná dlhodobo venuje Kantovej filozofii práva, „pri dôslednej analýze Kantovho systému práva možno konštatovať, že jeho trojstupňový model práva má veľký potenciál stať sa modelom pre spravodlivejšie usporiadanie spoločnosti. Východiskom analýzy Kantovej právnej teórie je jeho koncept práva ako uskutočňovania slobody. Sloboda ako princíp je zároveň základným stavebným prvkom Kantovho systému práva, od ktorého sa tento systém odvíja ako komplexný a funkčný celok.“¹ Práve v tomto kontexte je možné čítať knihu *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-First Century*, ktorá sa na poli Kantovej filozofie práva môže stať jedným zo základných zdrojov sekundárnej literatúry pre ďalší výskum jeho filozofického

¹ Zelizňaková, E.: O rovnosti a spravodlivosti v Kantovom systéme práva. *Studia Philosophica Kantiana*, 4, (2), 2015, s. 48.

odkazu v tejto oblasti. Nepochybne ide o zborník, ktorý rozvinie ďalšiu diskusiu. Ukazuje sa, že v meniacom sa svete, v ktorom otázky ľudských práv, slobody či spravodlivosti nestrácajú na platnosti, bude veľmi vhodné obracať sa na Kantovo *Učenie o práve*.

doc. Mgr. Sandra Zákutná, PhD.

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta, Prešovská univerzita v Prešove

Prešov, Slovenská republika

sandra.zakutna@unipo.sk

Studien

Bernd Dörflinger – Was Kants Religionsphilosophie den historischen Religionen zumutet (SK)	3
Martin Muránsky – Tugendhats philosophisches Programm in seiner Kritik an Heideggers Wahrheitsbegriff (DE)	14
Bartosz Żukowski – Erkenntnislehre Richard Burthoggs als ein Vorzeichen des Kantischen Idealismus (EN)	42
Peter Kyslan – <i>Der Streit der Fakultäten</i> und die Aufgabe der philosophischen Fakultät (SK)	59

Rezensionen

Larry Krasnoff, Nuria Sánchez Madrid, Paula Satne: Kant's Doctrine of Right in the Twenty-First Century (S. Zákutná) (SK)	74
Rezensenten	80

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