

Sandra Zákutná Editoriál (SK/EN)	3
--	---

Štúdie

Volodymyr Abaschnik Kant a nemecký idealizmus v kritickej interpretácii Andreja Dudroviča (1782–1830) (DE)	5
--	---

Ondrej Mészáros Filozofia Michaela (Mihálya) Gregussa (SK)	26
--	----

Juraj Dragašek Tri príklady dejinno-filozofického presahu Kantovej filozofie náboženstva (SK)	40
---	----

Marek Stachon Kant a problém vzťahu štát a občan (SK)	67
---	----

Recenzie

Andrea Miškocová Kantove humorné spisy. Recenzia na knihu Robert R. Clewis: Kant's Humorous Writings: An Illustrated Guide (SK)	87
---	----

Marián Ambrozy Kantov druhý život v Rusku očami Slováka. Recenzia na knihu Ondrej Marchevský: Kant v Rusku (ne)milovaný (SK)	90
--	----

Recenzenti	96
------------------	----

Contents

STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA

1/2021, ročník 10

Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie

Sandra Zákutná Editorial (SK/EN)	3
<i>Papers</i>	
Volodymyr Abaschnik Kant and German Idealism in the critical interpretation of Andrej Dudrovič (1782–1830) (DE)	5
Ondrej Mészáros Philosophy of Michael (Mihály) Greguss (SK)	26
Juraj Dragašek Three examples of historical-philosophical overlapping of Kant's philosophy of religion (SK)	40
Marek Stachon Kant and the issue of the relationship between the state and citizen (SK)	67
<i>Reviews</i>	
Andrea Miškocová Kant's Humorous Writings. Review on Robert R. Clewis: Kant's Humorous Writings: An Illustrated Guide (SK)	87
Marián Ambrozy Kant's second life in Russia through the eyes of a Slovak. Review on Ondrej Marchevský: Kant v Rusku (ne)milovaný (SK)	90
Reviewers	96

Predkladané číslo, ktoré otvára desiaty ročník časopisu *Studia Philosophica Kantiana*, sa v prevažnej miere venuje reflexii I. Kanta v 19. a 20. storočí mysliteľmi strednej a východnej Európy. Volodymyr Abaschnik z charkovskej univerzity sa vo svojej nemeckej štúdii *Kant a nemecký idealizmus v kritickej interpretácii Andreja Dudroviča (1782 – 1830)* zameriava na tvorbu tohto mysliteľa počas jeho pôsobenia v Charkove od roku 1812. Prof. Abaschnik analyzuje myšlienky Andreja Dudroviča s dôrazom na jeho interpretáciu Kanta v diele *Kritika čistého rozumu* a zároveň zdôrazňuje Dudrovičov význam pri popularizácii myšlienok životného magnetizmu a filozofie viery v Rusku a na Ukrajine.

Štúdia *Filozofia Michaela (Mihály) Gregussa* Ondreja Mészárosa zo Slovenskej akadémie vied prináša ucelený pohľad na filozofickú tvorbu M. Gregussa. Prof. Mészáros starostlivo pristupuje k výskumu historických a ideových vplyvov na myslenie v Uhorsku v prvej polovici 19. storočia a poukazuje na Kantov vplyv na Gregussa, ktorý je „prefiltrovaný cez určité rezíduá osvietenského myslenia“.

Juraj Dragašek v príspevku *Tri príklady dejinno-filozofického presahu Kantovej filozofie náboženstva* predstavuje Kantovu filozofiu náboženstva v troch rovinách: prostredníctvom problému determinizmu a slobodnej vôle, prostredníctvom problému subjektivismu, ktorý našiel svoj odkaz v koncepciách Schleiermachera a Kierkegaarda, a prostredníctvom prienikov Kantovho a Masarykovho myslenia v otázkach náboženstva.

Štúdia *Kant a problém vzťahu štát a občan* Mareka Stachoňa z Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici analyzuje povahu vzťahu medzi štátom a občanmi v Kantovej sociálnej a politickej filozofii a zároveň sa zameriava na potenciál aktualizácie v súvislosti so súčasnými aspektmi tohto vzťahu.

Druhú časť časopisu tvoria recenzie A. Miškocovej na knihu Roberta R. Clewisa *Kant's Humorous Writings: An Illustrated Guide* a M. Ambrozyho na knihu O. Marchevského *Kant v Rusku (ne)milovaný*.

V mene redakcie Vám prajem príjemné čítanie.

Sandra Zákuťná
jún 2021

The presented issue, which opens the tenth volume of the journal *Studia Philosophica Kantiana*, is mainly devoted to reflections on I. Kant in the 19th and 20th centuries by Central and Eastern European thinkers. In the German paper *Kant and German Idealism in the critical interpretation of Andrej Dudrovič (1782–1830)*, Volodymyr Abaschnik from Kharkov University, Ukraine, focuses on the work of Dudrovič during his work in Kharkov from 1812. Professor Abaschnik analyses Andrej Dudrovič's ideas with the emphasis on his interpretation of Kant in *The Critique of Pure Reason*, while emphasizing Dudrovič's importance in popularizing the ideas of animal magnetism and the philosophy of faith in Russia and Ukraine.

The paper *Philosophy of Michael (Mihály) Greguss* by Ondrej Mészáros from the Slovak Academy of Sciences brings a comprehensive view of the philosophical work of M. Greguss. Professor Mészáros carefully researches the historical and ideological influences on thinking in Hungary in the first half of the 19th century and points to Kant's influence on Greguss that is "filtered through certain remnants of Enlightenment thinking" (p. 28).

Juraj Dragašek in the paper, *Three examples of historical-philosophical overlapping of Kant's philosophy of religion*, presents Kant's philosophy of religion on three levels: through the issue of determinism and free will, through the issue of subjectivism, which found its link in the concepts of Schleiermacher and Kierkegaard, and through the overlapping of Kant's and Masaryk's thought in the matter of religion.

The paper *Kant and the issue of the relationship between the state and citizen* by Marek Stachoň from Matej Bel University in Banská Bystrica, Slovakia, analyses the nature of the state–citizen relationship in Kant's social and political philosophy and at the same time focuses on the potential for updating in relation to current aspects of this relationship.

The second part of the journal consists of A. Miškocová's review of Robert R. Clewis' book *Kant's Humorous Writings: An Illustrated Guide* and M. Ambrozy's review of O. Marchevsky's book *Kant in Russia (Un)Loved*.

On behalf of the editors, I wish you pleasant reading.

Sandra Zákutná
June 2021

**Kant and German Idealism in the critical interpretation
of Andrej Dudrovič (1782–1830)**

Abstract: In this paper, the rarely investigated question of the critical interpretation of Kant and German Idealism in the work of the Kharkiv Professor Andrej Dudrovič (1782–1830) is presented. At first, the main periods of scientific and creative endeavours of Andrej Dudrovič, who was born in Cigelka (Slovakia), including his studying at the Buda grammar school, at Pest University (Hungary) and at the Košice Academy (Slovakia) is considered. Then the features of the teaching and the publications of Andrej Dudrovič in his “Kharkiv period” (1812–1830) are pointed out. At first, he held the position of adjunct (1814), then extraordinary (1818) and, finally, ordinary professor of philosophy (1820). Andrej Dudrovič’s important works were *Dissertatio inauguralis de Philosophiae genuino conceptu, nec non necessitate ejus absoluta* (1814) and *On the animal magnetism* (1818). The positions of Kant and the German Idealists (Fichte, Schelling, Schad) were analyzed here. Andrej Dudrovič’s critical interpretation of the philosophical viewpoint of Kant in his work *Critique of Pure Reason* occupies an important place in this analysis. In turn, Andrej Dudrovič’s important achievement was the popularization of the ideas of animal magnetism (Mesmer, Eschenmayer, Kieser, Kluge) and the philosophy of faith (Friedrich Jacobi) in Russia and Ukraine.

Keywords: The early reception of Kant, German idealism, Andrej Dudrovič, Kharkiv university philosophy, Ukraine, Slovakia

**Kant und der Deutsche Idealismus in der kritischen Darstellung
von Andrej Dudrovič (1782–1830)**

Zusammenfassung: Im Beitrag ist eine wenig erforschte Frage der kritischen Interpretation Kants und des Deutschen Idealismus in den Arbeiten des Charkiwer

Professors Andrej Dudrovič (1782–1830) dargestellt. Zuerst wurden die Hauptetappen des wissenschaftlichen und schöpferischen Lebenswegs von Andrej Dudrovič, der in Cigelka (Slowakei) geboren wurde, berücksichtigt, darunter seine Studien im Gymnasium Buda, an der Universität Pest (Ungarn) und an der Akademie Košice (Slowakei). Dann wurden die Grundzüge der Lehr- und Publikationstätigkeit von Andrej Dudrovič während seiner „Charkiwer Periode“ (1812–1830) vorgestellt. Hier war er zuerst Adjunkt (1814), dann Extraordinarius (1818) und Ordinarius für Philosophie (1820). Die wichtigsten Arbeiten von Andrej Dudrovič waren *Dissertatio inauguralis de Philosophiae genuino conceptu, nec non necessitate ejus absoluta* (1814) und *Über den Tiermagnetismus* (1818). Hier wurden die Positionen von Kant und den Vertretern des Deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Schad) analysiert. In dieser Analyse nimmt Andrej Dudrovičs kritische Darstellung des Standpunkts Kants in dessen *Kritik der reinen Vernunft* einen wichtigen Platz. Außerdem trug Andrej Dudrovič zur Verbreitung der Ideen des Tiermagnetismus (Mesmer, Eschenmayer, Kieser, Kluge) und der Glaubensphilosophie (Friedrich Jacobi) in Russland und der Ukraine maßgebend bei.

Schlüsselworte: Die Frührezeption von Kant, Deutscher Idealismus, Andrej Dudrovič, Charkiwer Universitätsphilosophie, Ukraine, Slowakei

1. Grundzüge des Lebenswegs und -werks von Andrej Dudrovič

Der künftige Philosoph Andrej bzw. Andreas Dudrovič wurde 1782 in der Familie eines griechisch-katholischen Geistlichen in der Kleinstadt Cigelka (jetzt Gemeinde Cigelka, Bezirk Bardejov) im Nordosten der heutigen Slowakischen Republik geboren. Damals gehörte Cigelka zur Gespanschaft Scharosch bzw. zum Komitat Sáros des Königreichs Ungarn. Von 1781 bis 1805 war der Vater des Philosophen, Ján bzw. Johannes Dudrovič (1756–1805 oder nach 1805), Pfarrer der griechisch-katholischen Kirche in Cigelka, die zum Bistum Prešov gehörte. Nach dem Anfangsunterricht in Cigelka und Prešov absolvierte Andrej Dudrovič den vollständigen Kursus im Gymnasium Buda (deutsch Ofen) in Ungarn. 1799 immatrikulierte er sich an der Universität Pest (Ungarn), um philosophische und historische Fächer zu studieren.¹

In philosophischer Hinsicht lernte Andrej Dudrovič während seiner

¹ ABASCHNIK, V.: *Charkovskaja universitetskaja filosofija*. Charkiw: Burun i K, 2014, S. 292.

Studienzeit in Buda und Pest die damals dominierende Leibniz-Wolffsche Tradition kennen, darunter aus den Werken solcher Philosophen und Theologen, wie Paul Mako bzw. Makó Pál (1723–1793), Sigismund von Storchenau (1731–1798), Karl Heinrich von Seibt (1735–1806), Franz Samuel Karpe (1747–1806).² Bemerkenswert erinnerte er sich später in seiner lateinischen Doktordissertation (1814): „Felix ergo, quod, quibus temporibus Philosophiae studium acerrime et propugnatur et oppugnatur, iis me vivere contigerit.“³ Anspielend auf seine philosophischen Studien in Buda und Pest fügte Andrej Dudrovič noch hinzu, dass er in seiner Jugendzeit zwar gute Erkenntnisse erworben hatte, konnte aber die entstandenen Widersprüche („contradictiones“) nicht lösen.⁴ Damit meinte er jene Schwierigkeiten der Leibniz-Wolffschen Philosophie, auf die Immanuel Kant hingewiesen hatte, und auf die weiter präziser eingegangen wird.

Nach dem Universitätsabschluss im Jahre 1803 ging Andrej Dudrovič aus Pest nach Košice (deutsch Kaschau) in der Ostslowakei, wo er die Rechtswissenschaften an der Akademie Kaschau im Laufe von vier Semestern studierte. Um diese Zeit herrschte die Wolffsche Tradition im juristischen Unterricht in Košice. Vor allem konnte er die mehrmals nachgedruckte Abhandlung *De lege naturali positiones* (1780) und andere Werke des österreichischen Juristen und Staatsmannes Karl Anton von Martini (1726–1800) kennen lernen, der nicht nur Christian Wolff, sondern auch Christian Thomasius (1655–1728), Joachim Georg Darjes (1714–1791) und andere Aufklärungsautoren dort berücksichtigte. In Košice beschäftigte sich Andrej Dudrovič neben den theoretischen Studien auch mit dem ungarischen Recht, was seine weitere berufliche Laufbahn beeinflusste. 1804 wurde er als Rechtsanwalt an die ungarisch-königliche Gerichtskammer in Pest berufen, wo er bis 1806 tätig war.

Während dieser „Slowakisch-ungarischen Periode“ bis 1806 verfasste Andrej Dudrovič zwei Abschlussarbeiten: eine in der Philosophie (in Pest) und die andere in der Jurisprudenz (in Košice). Diese lateinischen Arbeiten blieben aber in den Manuskripten. Den Auszug aus seiner juristischen Magisterdissertation (1804), die er in Košice geschrieben hatte, legte

² Zu diesen Philosophen vgl.: SAUER, W.: *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration: Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie*. Amsterdam: Rodopi, 1982, S. 23–45.

³ DUDROWITS, A.: *Dissertatio inauguralis de Philosophiae genuino conceptu, nec non necessitate ejus absoluta*. Charkoviae: Typis Universitatis, 1814, S. 9. Vgl. die deutsche Übersetzung: „Ich bin also glücklich, in jenen Zeiten zu leben, als sowohl für das Studium der Philosophie als auch dagegen eifrig gestritten wird.“

⁴ DUDROWITS, A., 1814, ebd., S. 9.

Andrej Dudrovič später unter dem Titel *Positiones ex universa jure de ungarico* (1804) der hohen Prüfungskommission an der Ethisch-politischen Abteilung bzw. Fakultät der Universität Charkiw (ukrainisch) bzw. Charkow (russisch) vor, um seinen Magistergrad zu bestätigen.⁵ Inhaltlich behandelte er dort einige Aspekte des ungarischen Rechts, wobei auch theoretische Ansätze der erwähnten Autoren (Wolff, Thomasius, Storchenau, Martini, Karpe) berücksichtigt wurden. Schon in Pest und Košice hörte Andrej Dudrovič den Namen des Königsberger Weisen und auch über dessen Werke.⁶

Mit seiner juristischen Tätigkeit in Pest war Andrej Dudrovič anscheinend unzufrieden. 1806 bewarb er sich um eine Professorenstelle am Gymnasium Černihiv (ukrainisch) bzw. Černigov (russisch) in der Nordukraine (damals im Russischen Reich) und erhielt auch jene Stelle. Dort lehrte er zuerst solche Fächer wie Naturgeschichte, Technologie und Kommerz. Bald begann Andrej Dudrovič mit dem Latein- und Logikunterricht für die Gymnasialstudierenden in Černihiv, wofür er die *Institutiones philosophiae rationalis methodo Wolfii conscriptae* (1780) von dem Görlitzer Professor und Rektor Friedrich Christian Baumeister (1708–1785) sowie seine eigenen Manuskripte aus Pest und Košice verwendete. Aus dieser Zeit stammt auch seine als Manuskript gebliebene lateinische Abhandlung unter dem Titel *Breves meditationes philosophicae* (1811).⁷ Schon 1811 ging Andrej Dudrovič aus Černihiv nach Charkiw in der Ostukraine, wo er am Sloboda-Ukrainischen Gymnasium zuerst die Logik und die lateinische Sprache unterrichtete.

In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass schon 1802 der Charkiuer Lehrbezirk organisiert wurde, zu dem alle Lehranstalten der ganzen Süd-, Zentral- und Ostukraine, Bessarabiens, der Krim, des Nordkaukasus sowie die aus den so genannten großrussischen Gebieten von Kursk bis zur Wolga-Mündung eingegliedert waren. Insgesamt gehörten zum Charkiuer Lehrbezirk elf Gouvernements (die Sloboda-Ukraine bzw. später Charkiw, Poltava, Černihiv, Kiew bzw. Kyiv, Ekaterinoslav (heute Dnipro), Taurien, Cherson, Kursk, Orel, Voronež, Astrachan) und sieben Gebiete (Kaukasus, Georgien, Imeretien, Mingrelien, Bessarabien sowie die Länder der Don-Kosaken und der Schwarzmeer-Truppen). Somit war die Größe dieses Territoriums des damaligen Charkiuer Lehrbezirks mit dem ganzen Heiligen römischen Reich deutscher Nation im Zentrum Europas vergleichbar.

Am 5. November 1804 wurde die Charkiuer Universität gegründet,

⁵ ABASCHNIK, V., 2014, ebd., S. 294.

⁶ DUDROWITS, A., 1814, ebd., S. 10.

⁷ ABASCHNIK, V., 2014, ebd., S. 293.

an der vier Abteilungen (später Fakultäten) eröffnet wurden: eine Medizinische, eine Philologische, eine Physikalisch-mathematische und eine Ethisch-politische Abteilung. Zur letzteren gehörte auch der Lehrstuhl für theoretische und praktische Philosophie. Die Universität Charkiw wurde bald zum Mittelpunkt des Bildungswesens in einer großen Region, weil alle Lehranstalten (Gymnasien, Schulen bzw. Anfangsschulen usw.) der Universität und ihrem Senat unterstanden, von dem auch die Lehrbücher in allen Fächern für alle Lehranstalten bestimmt wurden. Eine wichtige Rolle dabei wie auch bei der Entwicklung der Philosophie in dieser Zeit spielten die nach Charkiw berufenen ausländischen Wissenschaftler, darunter aus den deutschen Ländern, aus Frankreich, Österreich, Ungarn, Polen, Italien, Böhmen und Mähren bzw. Tschechien, aus der Slowakei u.a.⁸

Unter den nach Charkiw berufenen ausländischen Wissenschaftlern war auch der deutsche Philosoph Johann Baptist Schad (1758–1834). Seit 1799 bis 1804 unterrichtete er als Privatdozent bzw. Extraordinarius an der Universität Jena, also neben Fichte, Schelling und Hegel.⁹ In Jena galt er als einer der wichtigsten Kant-Kritiker sowie als Fichte- und Schelling-Anhänger. Unter den zahlreichen Publikationen von J.B. Schad waren Rezensionen, Übersetzungen sowie die folgenden Bücher: *Geist der Philosophie unserer Zeit* (Jena, 1800), *Gemeinfaßliche Darstellung des Fichteschen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie* (Erfurt, 1800) in zwei Bänden, *Grundriss der Wissenschaftslehre* (Jena, 1800), *Neuer Grundriß der transscendentalen Logik und der Metaphysik nach den Principien der Wissenschaftslehre* (Jena, 1801), *System der Natur- und Transscendentalphilosophie in Verbindung* (Landshut, 1803–1804) in zwei Bänden.

An der Universität Charkiw war Johann Baptist Schad, der dort als Ivan Egorovič Schad genannt wurde, der erste Ordinarius für theoretische und praktische Philosophie von 1804 bis 1816. Unter den philosophischen Disziplinen, die er unterrichtete, waren Logik, Metaphysik, Moralphilosophie, Ästhetik, Geschichte der Philosophie, Psychologie. Außerdem lehrte Schad die Grundlagen des Naturrechts, das er unter dem Einfluss Immanuel Kants und Johann Gottlieb Fichtes konzipierte. Damit trug er zur Entwicklung der Charkiwer Universitätsphilosophie maßgebend bei. Zu den Besonderheiten seines Unterrichts gehörte jene Tatsache, dass er wie auch andere ausländische Professoren ihre Vorlesungen und praktische Übungen

⁸ ABASCHNIK, V.: Kants Ideen in der Ukraine am Anfang des 19. Jahrhunderts. In: Volker GERHARDT, Rolf-Peter HORSTMANN, Ralph SCHUMACHER, Hrsg. *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2001, Bd. 5, S. 405–414.

⁹ ABASCHNIK, V.: J.B. Schads und Hegels Positionen um 1801. *Hegel-Jahrbuch*, Teil 3, 2005, S. 252.

gen für die Charkiwer Studenten in lateinischer Sprache angeboten haben. Unter J.B. Schads wichtigsten philosophischen Arbeiten in Charkiw waren *De fine hominis ultimo* (1807), *De libertate Europae vindicata* (1815), *Institutiones juris naturae* (1814) sowie die *Institutiones philosophiae universae*, in deren Rahmen nur der erste Teil zur reinen und angewandten Logik (1812) publiziert wurde.¹⁰

Im Zeitraum von 1804 bis 1816 war Ivan Schad mehrere Jahre Dekan der Ethisch-politischen Abteilung, Senatsmitglied, darüber hinaus bekleidete er andere Stellungen (etwa Professur für die deutsche Literatur) an der Universität Charkiw. Außerdem gründete er seine philosophische Schule bzw. „Die Charkiwer philosophische Schule von J.B. Schad“, deren Vertreter die Ideen Kants, Fichtes, Schellings und Schads nicht nur in Charkiw bzw. in der Ukraine, sondern auch in Georgien, Moldawien, Weißrussland, Russland und in den baltischen Ländern verbreiteten.¹¹ Unter ihnen waren künftige Universitäts- und Gymnasialprofessoren, Literaten, Kritiker, Übersetzer, Schriftsteller, Juristen, Staatsmänner, die ihre Magister- und Doktordissertationen unter der wissenschaftlichen Leitung von J.B. Schad an der Universität Charkiw verteidigt hatten. Eine wichtige Rolle unter diesen Charkiwer Schad-Schülern spielte Andrej Dudrovič aus Cigelka.

Neben seinem Unterricht am Sloboda-Ukrainischen Gymnasium in Charkiw besuchte Andrej Dudrovič seit 1812 auch J.B. Schads philosophische Vorlesungen an der Universität. Bald wurde er sein Assistent im Lehrstuhl für theoretische und praktische Philosophie sowie begann mit den Veranstaltungen zur reinen Logik. Im Herbst 1813 bewarb sich Andrej Dudrovič um eine Adjunktenstelle am Lehrstuhl für theoretische und praktische Philosophie an der Universität Charkiw. Die entscheidende Prüfung in der Philosophie wurde von Professor Ivan Schad im Januar 1814 abgenommen, der seine Kenntnisse mit einer ausgezeichneten Note („optime“) bewertete. Hier sind die Fragen, die Andrej Dudrovič während der mündlichen Prüfung beantworten musste:

Wie lauten die Prinzipien der falschen Sittlichkeit und was kann für zuverlässig angenommen werden? Welche sind die wichtigsten Argumente, die von den Philosophen für den Gottesbeweis verwendet wurden? Worin besteht jene reine Begründung des Denkens, die

¹⁰ SCHAD, J.: *Institutiones philosophiae universae in usum Auditorum suorum conscripsit Joannes Schad, Philosophiae tum theoreticae, tum practicae in Caesarea literarum, que Charkoviae constituta est, universitate professor P.O. ac collegiorum consiliarius / Tomus primus, Logicam puram et applicatam complectens*. Charkoviae: Typis Universitatis, 1812.

¹¹ ABASCHNIK, W.: J.B. Schads Wirkungen in der Ukraine im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. *Fichte-Studien*, 18 (2000), S. 149–187.

Reinhold für das erste Prinzip der Philosophie erklärt hat? Was ist ein Syllogismus, welche Syllogismusarten sowie welche allgemeinen und besonderen Syllogismusregeln gibt es? Worin besteht das Wesen des Unteilbaren? Was ist Deduktion und Analogie, worin bestehen ihre Übereinstimmung und ihre Unterschiede? Worin besteht die Haupteigenheit der Evidenz und woher stammt die Evidenz in der Logik, der Mathematik und der Metaphysik? Worin besteht der Unterschied zwischen der empirischen und der transzendentalen Psychologie?¹²

Aus dieser Fragenliste ist zu entnehmen, dass der Bewerber fast alle Aspekte der Philosophie behandeln musste, also die Moralphilosophie, die Religionsphilosophie, die theoretische Philosophie, die Logik sowie die Psychologie. Außerdem musste Andrej Dudrovič noch eine schriftliche Prüfung in der Philosophie ablegen. Seine Aufgabe bestand darin,

...das Wesen der Philosophie Kants, Fichtes und Schellings zu definieren; und zwar aufzuzeigen, wie die Lage der Philosophie war, die Anlass zu dieser großen Reformation in der Philosophie gegeben hat, die von Kant begonnen und von Schelling abgeschlossen wurde; worin die Systeme dieser Philosophen vorwiegend übereinstimmen und worin sie sich von einander unterscheiden.¹³

Diese Prüfungsfragen von J.B. Schad geben zum einen die Grundzüge seiner eigenen philosophischen Position wieder. Zum anderen ist daraus zu ersehen, welche philosophischen Themen die Charkiwer Studenten bzw. Doktoranden um diese Zeit studieren mussten.

In diesem Sinne ist also festzustellen, dass Professor Ivan Schad in Charkiw bzw. in der Ukraine nicht nur die wichtigsten Ideen Immanuel Kants und des Deutschen Idealismus (Reinhold, Fichte, Schelling) verbreitete, sondern sich auch mit den logischen und psychologischen Fragen sowie mit der Religionsproblematik (Gottesbeweise usw.) beschäftigte. Auffallend ist, dass Ivan Schad auch um 1814 Kant, Fichte und Schelling als drei Schlüsselfiguren in der Philosophie betrachtete, die deren Reformation unternommen hatten. Dabei galt für ihn Schelling als Vollender dieser Reformation, und sein System war der Höhepunkt der neuesten Philosophie. Diese Position Ivan Schads beeinflusste auch die Magister- und Doktorarbeiten sowie andere Publikationen seiner Charkiwer Schüler bzw. der Vertreter der „Charkiwer philosophischen Schule J.B. Schads“.

Trotz der ausgezeichneten Noten während der mündlichen und der

¹² ABASCHNIK, V., 2014, ebd., S. 296.

¹³ ABASCHNIK, V., 2014, ebd., S. 296.

schriftlichen Prüfung sowie trotz der positiven Stellung des Professors Ivan Schad forderte aber die Mehrheit der Prüfungskommission, dass Andrej Dudrovič zuerst seine Dissertation dem Fakultätsrat und dann dem Universitätssenat vorlegen musste, bevor er zum Adjunkten ernannt wird. Er ging auf diese Forderung ein und verfasste schon im Frühling 1814 seine Doktordissertation. Sie erschien in lateinischer Sprache unter dem Titel *Dissertatio inauguralis de Philosophiae genuino conceptu, nec non necessitate ejus absoluta* (1814),¹⁴ also die *Inauguraldissertation über den wahren Begriff der Philosophie und auch über ihre absolute Notwendigkeit*. Nach der erfolgreichen Verteidigung dieser Abhandlung wurde Andrej Ivanovič Dudrovič (so nannte man ihn mit dem Vaternamen in Charkiw) schon im August 1814 zum Adjunkten im Lehrstuhl für theoretische und praktische Philosophie an der Universität Charkiw ernannt.

Als Adjunkt unterrichtete Andrej Dudrovič zuerst die Logik und die Psychologie, dann auch die Moralphilosophie und die Geschichte der Philosophie für die Studenten der Ethisch-politischen Abteilung. Im Dezember 1816 wurde der Professor Ivan Schad wegen des Freidenkertums aus der Universität Charkiw entlassen und nach Deutschland ausgewiesen, wo er zuerst an der Universität Berlin, dann an der Universität Jena Philosophie unterrichtete.¹⁵ Infolgedessen vertrat sein Schüler Andrej Dudrovič die vakant gewordene Professur und wurde im Jahre 1818 zum Extraordinarius ernannt. Schon 1819 überreichte er der Ethisch-politischen Abteilung seine Habilitationsschrift unter dem Titel *Tractatus de philosophiae statu praesente historico-criticus* (1819), in dem die aktuelle Lage der Philosophieentwicklung dargestellt wurde. Diese Abhandlung verteidigte Andrej Dudrovič vor dem Universitätssenat, auf Grund dessen er im August 1820 zum Ordinarius für theoretische und praktische Philosophie an der Universität Charkiw ernannt wurde.¹⁶

In der Folgezeit unterrichtete Andrej Dudrovič die philosophischen Disziplinen an der Ethisch-politischen Abteilung sowie die Logik für die Studenten anderer Abteilungen der Universität. In philosophischer Hinsicht ist zwischen zwei Perioden seiner Lehr- und Publikationstätigkeit in Charkiw zu unterscheiden. Von 1812 bis zum Anfang 1817 stand die philosophische Position von Andrej Dudrovič unter einem starken Einfluss seines Lehrers J.B. Schad. Dies kommt besonders in seiner Dissertations-

¹⁴ DUDROWITS, A.: *Dissertatio inauguralis de Philosophiae genuino conceptu, nec non necessitate ejus absoluta*. Charkoviae: Typis Universitatis, 1814.

¹⁵ ABASCHNIK, V., 2014, ebd., S. 146–166.

¹⁶ ABASCHNIK, V., 2014, ebd., S. 299.

schrift (1814) und in seiner akademischen Rede *De studii academici naturae* (1815) zum Ausdruck. Nach der Entlassung J.B. Schads und infolge des immer stärkeren Drucks der russischen Regierung auf die akademische Freiheit und insbesondere auf die Philosophie, verschob sich sein Interessenkreis in die Richtung der Naturphilosophie, des Tiermagnetismus und der Glaubensphilosophie, worauf weiter präziser eingegangen wird.

Neben der Lehrtätigkeit übernahm Andrej Dudrovič auch andere wichtige Funktionen an der Universität Charkiw. So war er Mitglied verschiedener Prüfungskommissionen, seit 1815 auch Sekretär der Ethisch-politischen Abteilung sowie seit 1820 Mitglied des Universitätssenats. 1829 wurde Andrej Dudrovič als hochgeschätzter Wissenschaftler zum sechsten Rektor der Universität Charkiw gewählt. Somit wurde er zum ersten Philosophieordinarius in der Charkiwer Universitätsgeschichte, der auch den Rektorenposten innehatte. Außerdem gründete Andrej Dudrovič im Jahre 1829 eine griechisch-katholische bzw. katholische Gemeinde an der Universität Charkiw, zu der zuerst 60 Mitglieder gehörten.¹⁷ Leider wurde diese erfolgreiche Tätigkeit bald durch seinen Tod unterbrochen, und er wurde am 25. Mai 1830 auf dem ausländischen bzw. deutschen Friedhof in Charkiw begraben. Auf dem Grabdenkmal ließen seine Universitätskollegen und Studenten ein Epitaph prägen: „Er lebte so, wie er lehrte.“¹⁸

2. Andrej Dudrovič als Kant-Kritiker

Andrej Dudrovič trug mit seiner Lehr- und Publikationstätigkeit nicht nur zur Entwicklung der Charkiwer Universitätsphilosophie, sondern auch zur Verbreitung der Ideen des großen Königsberger Denkers in der Ukraine und in Osteuropa am Anfang des 19. Jahrhunderts bei. Im Weiteren wird auf die Grundzüge seiner Kant-Rezeption und -Kritik in der Dissertationschrift *Über den wahren Begriff der Philosophie und auch über ihre absolute Notwendigkeit* (1814) eingegangen.¹⁹ Diese Abhandlung wurde nach den damaligen Forderungen in lateinischer Sprache verfasst und bestand in struktureller Hinsicht aus 17 Paragraphen und 15 Thesen, die der Verfasser zur Verteidigung aufgestellt hatte. Seine Dissertation begann er mit dem folgenden Motto aus der Arbeit *De augmentis scientiarum* (1623) von Francis Bacon: „Certissimum est, atque experientia comprobatum, leves gustus

¹⁷ ABASCHNIK, V., 2014, ebd., S. 303.

¹⁸ ABASCHNIK, V., 2014, ebd., S. 304.

¹⁹ DUDROWITS, A. *Dissertatio inauguralis de Philosophiae genuino conceptu, nec non necessitate ejus absoluta*. Charkoviae: Typis Universitatis, 1814.

in Philosophia movere fortassis ad Atheismum, sed pleniore haustus ad Religionem reducere.“²⁰

Somit knüpft Andrej Dudrovič schon mit diesem Motto an die Tradition Immanuel Kants, der, wie bekannt, die zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1787) mit dem Bacon-Zitat aus dessen Vorwort zu *Instauratio Magna* (1620) begann. Im §1 seiner Dissertation bezieht er sich auf die neueste deutsche Philosophie, darunter auf Schelling und dessen Kritiker Friedrich Köppen (1775–1858), der als Philosophieprofessor an der Universität Landshut in Bayern tätig war. Mit seiner Abhandlung *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts* (Hamburg, 1803) trat Köppen gegen Schelling auf. Dabei wurde er vom Vertreter der Glaubensphilosophie Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) unterstützt, der seine drei Briefe jener Abhandlung beigelegt hat. Diesen philosophischen Streit zwischen Schelling und Jacobi, bekannt auch als „Streit um die göttlichen Dinge“,²¹ berücksichtigte Andrej Dudrovič schon am Anfang seiner Charkiwer Dissertation.²²

Dann weist der Verfasser zuerst auf das natürliche Streben jedes Menschen nach der Wahrheit hin, das durch das Gefühl der Unvollkommenheit und der Widersprüchlichkeit hervorgerufen wird. Unter der Wahrheit versteht Andrej Dudrovič die im ganzen Universum herrschende Harmonie, zu der nur die Philosophie den richtigen Weg aufzeigen kann. In diesem Sinne schreibt der Autor, dass er einen solchen Weg zuerst in der kritischen Philosophie Immanuel Kants sah, indem er seine frühere Beschäftigung mit Kants Lehre über den Raum und die Zeit in Košice und Pest erwähnt. Dabei betont Andrej Dudrovič:

Doctrina Kantii de spatio ac tempore, attaca brevissime per Professore Philosophiae, fecit, ut absoluto cursu philosophiae, terminatisque scientiis juridicis, studens praxi iudicariae penes Tabulam Regiam Judiciariam Pestini, clarissimi hujus Philosophi opera mihi nota reddendi summum in animo ceperim desiderium; cui nec prius, quam comparatis cunctis ejus libris, plene satisfactum est.²³

²⁰ DUDROWITS, A., 1814, ebd., S. 2. Vgl. die deutsche Übersetzung: „Es ist gewiss und durch die Erfahrung erwiesen, dass die leichten Schlucke der Philosophie vielleicht zum Atheismus führen, dagegen führen die tieferen zur Religion zurück.“

²¹ Vgl.: WEISCHEDEL, W.: *Streit um die göttlichen Dinge: die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling*. Mit einer Einleitung von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

²² DUDROWITS, A., 1814, ebd., S. 4.

²³ DUDROWITS, A., 1814, ebd., S. 9–10. Vgl. die deutsche Übersetzung: „Kants Lehre über den Raum und die Zeit, die der Philosophieprofessor nur kurz berührt hat, hat in mir einen großen Wunsch hervorgerufen, nach dem Abschluss des Kursus der Philosophie und der

Im Weiteren berücksichtigt Andrej Dudrovič verschiedene kritische Arbeiten Immanuel Kants. So bezieht er sich bei der Behandlung von Kants Antinomienlehre im §5 seiner Dissertation auf die 5. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (Leipzig, 1799).²⁴ Wie bekannt, war diese Auflage auf Basis der zweiten Auflage, also auch mit der „Vorrede zur zweyten Auflage“ (1787) von Kant veröffentlicht.²⁵ Bei der Erörterung der Grundzüge der praktischen Philosophie, darunter der Moralphilosophie und der Religionsphilosophie, richtet der Charkiwer Verfasser seine Aufmerksamkeit im §7 auf andere Werke Kants, darunter auf: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793–1794).²⁶

In seinen Ausführungen weist Andrej Dudrovič auf die doppelte Rolle Immanuel Kants in der neuesten Philosophie hin. Zum einen hat Kants kritische Philosophie den alten philosophischen Dogmatismus gestürzt und den neuen Weg zur Wahrheit gezeigt. In diesem Sinne schreibt der Charkiwer Autor: „Fateor sincere, me in *Philosophia critica* immortalis Kantii primo obtutu aliquantum requievisse; quippe cum ex eadem intellexerim, ingens esse discrimen inter res, ut *phaenomena*, et easdem res, cogitatas, ut *noumena*.“²⁷ Kants Unterteilung aller Dinge in Phänomena und Noumena betrachtet Andrej Dudrovič als einen wichtigen Schritt zur Lösung der Widersprüche der Leibniz-Wolffschen Philosophie, die es ihm zufolge nur in der Sphäre der Phänomena geben kann, niemals in derjenigen der Noumena, da sie *Dinge an sich* seien.

Zum anderen sah Andrej Dudrovič in der kritischen Philosophie lediglich die Einführung bzw. die Propädeutik zur wahren Philosophie, weil es Kant an Kraft und Geist mangelte, zuverlässige Prinzipien für die Philosophie zu schaffen, infolgedessen seine Kritik zum systematischen Skeptizismus führte. In dieser Hinsicht betonte der Verfasser in seinen weiteren Überlegungen:

Verkürzung meiner Studien der Rechtswissenschaft, der juridischen Praxis an der Königlichen Gerichtskammer in Pest, zum Studium der Werke dieses berühmten Philosophen zurückzukehren. Ich konnte aber meinen Wunsch solange nicht befriedigen, bis ich alle seine Bücher erworben hatte.“

²⁴ DUDROWITS, A., 1814, ebd., S. 12.

²⁵ KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. Fünfte Auflage. Leipzig: Johann Friedrich Hartknoch, 1799, S. VII–XLIV.

²⁶ DUDROWITS, A., 1814, ebd., S. 13–17.

²⁷ DUDROWITS, A., 1814, ebd., S. 10. Vgl. die deutsche Übersetzung: „Ich gestehe aufrichtig, als ich in die *kritische Philosophie* des unsterblichen Kant hineingeblickt habe, habe ich mich etwas beruhigt, weil ich daraus verstanden habe, dass sich die Dinge untereinander stark unterscheiden, in die *Phänomena* und in dieselbe, nur gedachte Dinge, in die *Noumena*.“

Kantius per suam Criticam rationis purae cuncta, quae ad demonstrandas veritates sanctissimas adhibebantur, fundamenta evertere conabatur. Ast dolendum, quod Philosophia Critica nulla nobis meliora suppeditet principia. Si nulla alia ineatur via, quam quae per Philosophiam Criticam panditur, tunc ex studio ejus acerrimo non aliud quam systematicus prodit scepticismus respectu omnium, quae homini sancta sunt, imo respectu omnis generis veritatis.²⁸

Andrej Dudrovičs Skeptizismus-Beschuldigung des Begründers des Kritizismus war mit der idealistischen Position von J.B. Schad eng verbunden, der sowohl in seinen Jenaer Publikationen, vor allem im ersten Band des Werks *System der Natur- und Transscendentalphilosophie in Verbindung* (1803), als auch in den Charkiwer Arbeiten, darunter im ersten Band zur reinen und angewandten Logik (1812), Kant als Skeptiker betrachtete.²⁹ Der weitere Punkt, in dem Andrej Dudrovič seinem Lehrer J.B. Schad folgte, war die Kritik an Kants Agnostizismus. In diesem Sinne richtet sich seine folgende These gegen Kant: „Si cognitiones nostrae absolute adstrictae sunt sollummodo phaenomenis, si noumena eorum nunquam nobis cognoscere licet, tum profecto omnis veritas objectiva exulat in aeternum.“³⁰ Somit führt die erkenntnistheoretische Position Kants zur Leugnung der objektiven Wahrheit, resümiert Andrej Dudrovič, der noch hinzufügt: „Fatendum ergo est, nos revera *nihil scire*; neque enim interest nostra scire, quomodo res adpareant, sed potius, quomodo *in se sint*. Cognitis rebus, uti in se sunt, facile erit nobis determinare, quomodo adpareant, imo adparere debeant.“³¹

In seiner Kant-Kritik folgt Andrej Dudrovič noch in einem Punkt dem

²⁸ DUDROWITS, A., 1814, ebd., S. 11. Vgl. die deutsche Übersetzung: „In seiner Kritik der reinen Vernunft versuchte Kant bis zum Fundament all jenes zu stürzen, was für die Beweise der heiligsten Wahrheiten dient. Es ist aber zu bedauern, dass die kritische Philosophie uns keine passenden Prinzipien liefert. Wenn man jenem Weg folgt, den die kritische Philosophie bahnt, dann wird das eifrigste Studium jener nichts anderes bringen, als den systematischen Skeptizismus in Bezug auf all jenes, was für den Menschen heilig ist, geschweige schon von jeder Art der Wahrheit.“

²⁹ SCHAD, J.: *Institutiones philosophiae universae in usum Auditorum suorum conscripsit Joannes Schad, Philosophiae tum theoreticae, tum practicae in Caesarea literarum, quae Charkoviae constituta est, universitate professor P.O. ac collegiorum consiliarius / Tomus primus, Logicam puram et applicatam complectens*. Charkoviae: Typis Universitatis, 1812, S. 248.

³⁰ DUDROWITS, A., 1814, ebd., S. 16. Vgl. die deutsche Übersetzung: „Wenn sich unsere Vorstellungen lediglich auf die Phänomene beziehen, wenn wir ihre Noumena keineswegs erkennen können, dann verschwindet jede objektive Wahrheit in der Tat für immer.“

³¹ DUDROWITS, A., 1814, ebd., S. 16. Vgl. die deutsche Übersetzung: „Also müssen wir anerkennen, dass wir in der Tat *nichts wissen*; es ist für uns doch wichtig nicht das zu wissen, wie die Dinge erscheinen, sondern vielmehr, wie sie *an sich sind*. Wenn wir die Dinge an sich erkennen, werden wir leicht feststellen, wie sie erscheinen, umso mehr, wie sie erscheinen müssen.“

Charkiwer Lehrer J.B. Schad, der in den *Institutiones philosophiae universae* (1812) die praktische und die theoretische Vernunft nicht getrennt, sondern als zwei Funktionen der einen bzw. der gleichen Vernunft betrachtete und schrieb: „Prima functio attribuitur rationi *theoreticae*, altera rationi *practicae*.“³² In diesem Zusammenhang betonte auch sein Schüler in der Dissertationsschrift:

Ratio practica nunquam nos convincere potest de realitate harum idearum, si rationi theoreticae denegetur facultas objecta earum, uti *in se sunt*, cognoscendi. Una eademque ratio in functionibus suis theoreticis et practicis nullo modo sibi contradicere potest. Quod igitur theoretice evidentem involvit contradictionem, idem et practice eodemmodo sibi contradicere debet.³³

Somit ist hier die idealistische Tendenz von J.B. Schad zu beobachten, der gemäß nicht nur die Erscheinungen bzw. die Phänomene, sondern auch die Dinge an sich bzw. die Noumena durch die theoretische Vernunft erkannt werden können. Nur dadurch kann die eine bzw. die gleiche Vernunft in ihren beiden Funktionen, also „Una eademque ratio in functionibus suis theoreticis et practicis“, alle Widersprüche überwinden.

Trotz aller Kritik hebt Andrej Dudrovič aber Immanuel Kants Verdienste auf dem Gebiet der praktischen Vernunft hervor, vor allem seine Postulatenlehre. In dieser Hinsicht unterstreicht er in seiner folgenden längeren Überlegung:

Ipsae immortalis Kantius non obstante eo, quod limites mentis humanae absolute perspexisse sibi visus est, ita, ut assereret, homines id, quod omnem transcendit experientiam, nullo unquam tempore cognoscere posse; tamen materiam de moralitate sensu quodam harmoniae ductus principiis evidentissimis, eo ipsa natura rationis, neutiquam vero ex campo exsistentiae petitis, tanta cum sublimitate ingenii, tanta animi contentione tractavit, ut, si a limitibus, quibus per Criticam rationis theoreticae facultatem cognoscendi constrinxerat, abstrahimus, omnes quotquot erant Philosophi, superasse hac ex parte merito censeatur. Sic dicta ab eo *postulata* rationis practi-

³² SCHAD, J., 1812, ebd., S. 21. Vgl. die deutsche Übersetzung: „Die erste Funktion der Vernunft ist *die theoretische*, die andere ist *die praktische*.“

³³ DUDROWITS, A., 1814, ebd., S. 12. Vgl. die deutsche Übersetzung: „Die praktische Vernunft kann uns in der Realität dieser Ideen nicht überzeugen, wenn für die theoretische Vernunft die Fähigkeit verneint wird, die Dinge *an sich* zu erkennen. Die eine und die gleiche Vernunft in ihren theoretischen und praktischen Funktionen kann sich selbst keineswegs widersprechen. Weil das, was sich selbst theoretisch offenbar widerspricht, muss sich selbst ebenfalls praktisch widersprechen.“

cae revera non aliud sunt, quam strictissimae et evidentissimae demonstrationes, ex ipsa possibilitate entis rationalis deductae...³⁴

Gemäß der von J.B. Schad eingeführten Tradition in der Charkiwer Universitätsphilosophie fügte Andrej Dudrovič seiner Dissertation noch 15 Thesen („Theses ex Philosophia Universa“) hinzu.³⁵ Diese Thesen wurden den Fragen der theoretischen Philosophie (§§1–6), der praktischen Philosophie (§§7–10) bzw. dem Naturrecht (§§11–15) gewidmet, die er direkt oder indirekt in seiner Abhandlung behandelt hat. In diesem Sinne schrieb er in Bezug auf Kants Postulatenlehre in seiner These: „8. Certa est libertas, certa quoque immortalitas animorum.“³⁶ Außerdem nahm der Verfasser Stellung zur Frage des ewigen Friedens bzw. der Vertragstheorie und betonte in der letzten These: „15. Pax, quam Fichtius cum Kantio aeternam vocat, nonnisi per foedus civitatum quodam modo sperari potest.“³⁷

Zusammenfassend ist zu unterstreichen, dass Andrej Dudrovič in seiner Charkiwer Dissertationsschrift *Über den wahren Begriff der Philosophie und auch über ihre absolute Notwendigkeit* (1814) einerseits Immanuel Kant und seine kritische Philosophie als einen wichtigen Schritt zur Überwindung des früheren philosophischen Dogmatismus (vor allem der Leibniz-Wolffschen Tradition) betrachtete. Andererseits beschuldigte er den Begründer der kritischen Philosophie des Skeptizismus und des Agnostizismus, was auch für andere Vertreter der „Charkiwer philosophischen Schule J.B. Schads“ kennzeichnend war, die in ihren Arbeiten die idealistische Entwicklungslinie von Fichte und Schelling zu ihrem Lehrer

³⁴ DUDROWITS, A., 1814, ebd., S. 13–14. Vgl. die deutsche Übersetzung: „Selbst der unsterbliche Kant wurde durch jenen Umstand nicht gestört, dass er die Begrenztheit des menschlichen Geistes wahrscheinlich bis zum Ende begriffen hat, also bis zur Anerkennung, dass die Menschen unter keinen Umständen fähig sind, das zu erkennen, was jede Erfahrung übersteigt. Immerhin hat er, angeregt durch das bestimmte Harmoniegefühl, die Materie des moralischen Gefühls so erhoben und tief, mit der seelischen Leidenschaftlichkeit in den evidentesten Prinzipien dargestellt, die aus der Natur der Vernunft selbst entnommen wurden, keineswegs aber aus dem Gebiet der Erfahrung; so dass man, wenn man von jenen Grenzen abstrahiert, mit denen er in der Kritik der theoretischen Vernunft das Erkenntnisvermögen begrenzt hat, anerkennen muss, dass er alle verdienten Philosophen übertroffen hat, die es in dieser Sphäre gegeben hat. Seine so genannten *Postulate* der praktischen Vernunft sind in der Tat nichts anderes, als die strengsten und die evidentesten Beweise, die aus der Möglichkeit des vernünftigen Wesens deduziert wurden.“

³⁵ DUDROWITS, A., 1814, ebd., S. 45–47.

³⁶ DUDROWITS, A., 1814, ebd., S. 46. Vgl. die deutsche Übersetzung: „8. Gewiss ist die Freiheit, sowie auch gewiss ist die Unsterblichkeit der Seele.“

³⁷ DUDROWITS, A., 1814, ebd., S. 47. Vgl. die deutsche Übersetzung: „15. Der Frieden, den Fichte und Kant ewig nennen, ist nur dank dem Staatenvertrag zu hoffen.“

Schad bevorzugten und verteidigten.³⁸ Trotzdem schätzte Andrej Dudrovič aber Kants Verdienste in der praktischen Philosophie, in erster Linie dessen Postulatenlehre.

3. Andrej Dudrovič über das Naturrecht, den Tiernagnetismus und die Naturphilosophie

Mit der Ernennung zum Extraordinarius (1818) und dann zum Ordinarius (1820) des Lehrstuhls für theoretische und praktische Philosophie an der Universität Charkiw begann Andrej Dudrovič alle philosophischen Disziplinen zu unterrichten. Neben der Logik und der Psychologie lag der Schwerpunkt auf der Rechtsphilosophie bzw. dem Naturrecht, der Naturphilosophie und der Philosophiegeschichte. Diese Aspekte behandelte er auch in seiner lateinischen Habilitationsschrift *Tractatus de philosophiae statu praesente historico-criticus* (1819), die den Grundlinien der Entwicklung der Philosophie gewidmet wurde. Im Weiteren wird zuerst auf Andrej Dudrovičs Unterricht des Naturrechts bzw. der Rechtsphilosophie an der Universität Charkiw eingegangen.

Das Naturrecht als Unterrichtsfach wurde an der Universität Charkiw von Ivan Schad im Jahre 1804 eingeführt. Er las es zuerst nach seinen Manuskripten und nach den naturrechtlichen Schriften von Kant und Fichte. 1814 verfasste Ivan Schad sein lateinisches Lehrbuch *Institutiones juris naturae*,³⁹ das von ihm und später auch von Andrej Dudrovič als Grundlage im Naturrechtunterricht verwendet wurde. In struktureller Hinsicht bestand dieses Werk aus zwei Hauptteilen: dem reinen Naturrecht (*Jus natuare purum*) und dem angewandten Naturrecht (*Jus naturae applicatum*). Im Rahmen des ersten Teils wurden die theoretischen Themen des Naturrechts behandelt, darunter war ein großer Paragraph den ursprünglichen Rechten (IX. De juribus originariis) gewidmet, etwa der Freiheit des Menschen usw.⁴⁰ Im zweiten Teil zum angewandten Recht berücksichtigte er die Fragen des Familienrechts, des Zivilrechts, des Völkerrechts usw. Bemerkenswert schrieb Ivan Schad im §114 über die Rechte und Pflichten des Herrschers bzw. des Zaren, weswegen er letztendlich des Freidenkertums beschuldigt und aus der Universität

³⁸ ABASCHNIK, V., 2014, ebd., S. 195–250.

³⁹ SCHAD, J.: *Institutiones juris naturae*. Conscripsit in usum auditorum suorum Joannes Schad. Philosophiae tum theoreticae, tum practicae in Caesarea literarum, quae Charkoviae constituta est, universitate professor P.O. ac collegiorum consiliarius. Charkoviae: Typis Universitatis, 1814.

⁴⁰ SCHAD, J., 1814, ebd., S. 143–244.

Charkiw im Dezember 1816 entlassen wurde.⁴¹

Andrej Dudrovič hielt sich in seinem Naturrechtunterricht zuerst an den Grundideen der *Institutiones juris naturae* (1814) von Ivan Schad fest. Außerdem verwendete er andere naturrechtliche Arbeiten, die ihm noch aus seiner Studienzeit in Pest und Kočice bekannt waren. So las er das Naturrecht und die Moralphilosophie im Studienjahr 1817/1818 an der Universität Charkiw,⁴² indem er unter seinen Quellen auch das Werk *Institutiones philosophiae moralis* (Wien, 1804) des oben erwähnten Professors Franz Samuel Karpe nannte, der an den Universitäten in Olo-mouc (deutsch Olmütz), später in Brno (deutsch Brünn) und Wien tätig war. An der Universität Wien war Karpe auch Dekan bzw. Direktor der Philosophischen Fakultät von 1792 bis 1802. Dank seiner Abhandlung *Institutiones philosophiae dogmaticae perpetua Kantianae disciplinae ratione habita* (1804) wurde er auch als Kant-Kritiker bekannt.

Nach der Entlassung Ivan Schads aus der Universität Charkiw und infolge der darauf folgenden Repressalien seitens der russischen Behörden benutzte Andrej Dudrovič in seinem Naturrechtsunterricht vorwiegend seine eigenen Manuskripte, wobei er sich auch auf die Wolffsche Tradition stützte. So hielt er seine Vorlesungen im Studienjahr 1827/1828 nach einigen Lehrbüchern des oben genannten Karl Anton von Martini, der Juraprofessor in Wien war und verschiedene Reformen auf dem Gebiet des Rechtswesens in Österreich initiierte. Andrej Dudrovič benutzte in seinem Unterricht auch die Bücher von Martinis Anhängern bzw. Nachfolgern, etwa *Das natürliche Privat-Recht* (1815) des Grazer und Wiener Ordinarius Franz von Egger (1765–1851) im Studienjahr 1828/1829.⁴³ In den letzten Lebensjahren las Andrej Dudrovič seinen Naturrechtskursus auch bei Verwendung der Arbeiten von Schelling und Hegel.⁴⁴

Neben seinem Charkiwer Lehrer Ivan Schad spielten auch die Ideen Schellings eine wichtige Rolle in dem Unterricht und den Publikationen von Andrej Dudrovič. In diesem Zusammenhang ist seine Abhandlung *Über den Tiermagnetismus* (1818) zu erwähnen, die in einigen Folgen in der Zeitschrift „Der ukrainische Bote“ bzw. „Ukrainskij vestnik“ in Charkiw publiziert wurde.⁴⁵ Diese Arbeit wurde dem so genannten Tiermagnetismus bzw. dem animalischen Magnetismus (auch Mesmerismus)

⁴¹ ABASCHNIK, V., 2014, ebd., S. 146–155.

⁴² ABASCHNIK, V., 2014, ebd., S. 298.

⁴³ ABASCHNIK, V., 2014, ebd., S. 302.

⁴⁴ ABASCHNIK, V., 2014, ebd., S. 321.

⁴⁵ DUDROVIČ, A.: O životnom magnetisme [Über den Tiermagnetismus]. *Ukrainskij vestnik* (Charkow) 9, 1818, S. 125–138.

gewidmet, dessen Begründer der deutsch-österreichische Arzt Franz Anton Mesmer (1734–1815) galt. Er hat seine Abhandlung *Dissertatio physico-medica de planetarum influxu* (1766), in der die Grundzüge seiner Heilmethode dargestellt wurden, an der Wiener Universität verteidigt. Mesmers Methode beruhte auf der Entdeckung eines so genannten „Fluidums“, das wegen seiner ungleichmäßigen Verteilung im Körper der Menschen verschiedene Krankheiten hervorrufen konnte. Um den Menschen bzw. Patienten zu heilen, muss der Arzt bzw. der „Magnetiseur“ auf ihn psychisch einwirken. Dadurch wurden die Fluidumsteile in dem Organismus des Patienten neu geordnet, infolgedessen der Patient geheilt wurde, so Mesmer.

Der Tiermagnetismus bzw. Mesmerismus verbreitete sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts schnell in Europa. Unter Mesmers wichtigsten Nachfolgern waren Armand M.J. Marquis de Puységur (1751–1825) und Joseph Philippe F. Deleuze (1753–1835) in Frankreich, José Custódio de Faria (1756–1819) in Portugal u.a. Um 1800 wurde der Tiermagnetismus in der romantischen Naturphilosophie wiederentdeckt. Als Beispiel ist die Zeitschrift *Archiv für den thierischen Magnetismus* zu nennen, der in Jena von 1804 bis 1808 unter der Redaktion von Anton Wilhelm Nordhof (1778–1825) erschien. Zu erwähnen sind auch weitere Schriften wie der *Versuch die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychischen Gesetzen zu erklären* (Stuttgart, 1816) von Carl August Eschenmayer (1768–1852) und der *Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus als Heilmittel* (1811) von Carl Alexander Ferdinand Kluge (1782–1844).

Andrej Dudrovič bezog sich in seiner Arbeit *Über den Tiermagnetismus* (1818) auf diese und andere Vertreter des animalischen Magnetismus, vor allem auf die Publikationen des Jenaer Professors Dietrich Georg Kieser (1779–1862). Er war nicht nur einer der Herausgeber der in Leipzig erschienenen Zeitschrift *Sphint: Neues Archiv für den thierischen Magnetismus und das Nachtleben überhaupt* (1825–1826), sondern auch einer der wichtigsten Anhänger der Schellingschen Naturphilosophie. Anknüpfend an seine Werke arbeitete Andrej Dudrovič in der erwähnten Abhandlung seine eigene Position aus, in deren Mittelpunkt eine spezifische therapeutische Einwirkung des „Magnetiseurs“ auf den Patienten mit der Verwendung wichtiger Elemente der Hypnose stand.

In der genannten Publikation stellte Andrej Dudrovič auch die Grundlinien seiner Naturphilosophie dar. In diesem Zusammenhang verteidigte er zuerst die naturphilosophischen Ansichten seines Leh-

riers Ivan Schad und Schellings gegen die Angriffe seitens der Charkower Naturwissenschaftler, darunter des Mathematikprofessors Timofej Osipovskij (1765–1832).⁴⁶ Gegen ihn und andere Kritiker der Naturphilosophie betonte Andrej Dudrovič in seiner Arbeit *Über den Tiermagnetismus* (1818):

Diese Philosophie kann nur für *Materialisten* nicht verständlich sein, die im Universum nichts anderes als *Moleküle (molecules)* und *die blinde Zufälligkeit* sehen, der gemäß sie zusammenfließen und sich verbinden, sowie alle sichtbaren und unsichtbaren Wesen und folglich auch ihre *materielle* Seele bilden.⁴⁷

Der Verfasser begnügt sich nicht mit der Kritik, sondern schildert auch die Grundzüge der Naturphilosophie, indem er sich einerseits auf den ersten Band aus dem *System der Natur- und Transscendentalphilosophie in Verbindung* (1803) J.B. Schads stützt, andererseits auf die frühen naturphilosophischen Schriften Schellings, etwa auf die Arbeit *Von der Weltseele. Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1798). In diesem Sinne überlegte Andrej Dudrovič wie folgt:

Mir scheint, dass die Erscheinungen des Lichtes, der Wärme, der Elektrizität usf., also die so genannten dynamischen Erscheinungen insgesamt, wie auch die Erscheinungen des tierischen Magnetismus insbesondere nicht anders erklärt werden können, als nach den Grundsätzen der neuesten Deutschen Metaphysik, die überhaupt unter dem Namen der *Naturphilosophie* bekannt ist. Ihr Begründer ist *Schelling*.⁴⁸

Andrej Dudrovič nahm in Schutz die Schellingsche Naturphilosophie nicht nur vor den Angriffen der Naturwissenschaftler, sondern auch der Theologen bzw. der christlich-orthodoxen Geistlichen. So unterstrich er weiter, dass Schelling

...von vielen ungerecht gerügt wird, teils deswegen, weil sie, indem sie keine genaue Ahnung von seiner Lehre haben, ihre Urteile auf die leeren Kritiken seiner Gegner gründen, teils nur deswegen, weil seine Grundsätze ihren sinnlichen Begriffen von der Natur, der Religion und Gott widersprechen. Insofern viele strenggläubige und gelehrte, weltliche und geistliche Männer das Wesen seiner Lehre inzwischen begreifen, zweifeln sie nicht, *die Naturphilosophie* offen

⁴⁶ ABASCHNIK, V., 2014, ebd., S. 266–269.

⁴⁷ DUDROVIČ, A., 1818, ebd., S. 129–130.

⁴⁸ DUDROVIČ, A., 1818, ebd., S. 128.

anzuerkennen: natürlich nicht buchstäblich, sondern sinngemäß. Wie kann man denn *die alles versöhnende Philosophie* nicht lieben, *die in allem nach der Einheit sucht und das unsichtbare Göttliche und Seine vermehrende Kraft wahrnimmt*.⁴⁹

In der Situation der beginnenden Reaktion seitens der orthodoxen Kirche und des neu gegründeten Ministeriums für Aufklärung und geistliche Angelegenheiten in Sankt Petersburg musste Andrej Dudrovič aber aufpassen, dass er des Atheismus und der Sympathien für Schelling nicht beschuldigt wurde, dessen Philosophie um diese Zeit im Russischen Reich unter Verdacht stand.⁵⁰ Aus diesem Grund verschob er seine philosophischen Akzente, was auch in seiner folgenden Aussage zum Ausdruck kam:

Aber gerecht wird dieser Philosoph darin getadelt, dass er in seinen Urteilen zu kühn ist. Um diesen göttlichen Anfang, wie es sich gebührt zu erklären, gibt es keine richtigen menschlichen Worte. Unsere vollkommene und lebendige Sicherheit in seiner Wirklichkeit können wir eher fühlen als erklären. Aus diesem Grund wollen *Eschenmayer, Jacobi* und viele andere von den neuesten deutschen Philosophen jenes, was Schelling diesbezüglich als *Wissen* ausdrückt, besser *Glaube* nennen, womit auch ich mit ihnen einverstanden bin.⁵¹

In Bezug auf diese letzte philosophische Auffassung Andrej Dudrovičs ist zu betonen, dass er zwar noch unter dem Einfluss Schads und Schellings steht, die Wende ist aber deutlich zu beobachten. Unter dem Druck der damals herrschenden Verhältnisse musste er also seine philosophische Position etwas korrigieren, indem der Glaube an die Stelle des Wissens nun gerückt wurde. Nicht unerwähnt darf bleiben, dass Andrej Dudrovič um diese Zeit in Charkiw auch die aktuellen philosophischen Diskussionen zwischen Schelling, Eschenmayer, Jacobi u.a. bzw. „den Streit um die göttlichen Dinge“ lebhaft verfolgte sowie in seinen Arbeiten und Lehrveranstaltungen berücksichtigte, darunter auch die neueste Arbeit *System der Moralphilosophie* (1818) des oben erwähnten Carl August Eschenmayer.

Zusammenfassend ist in Bezug auf die Lehrtätigkeit und die philosophische Position von Andrej Dudrovič aus Cigelka folgendes hervorzuheben. Erstens trug er zur Entwicklung der Charkiwer Universitätsphilosophie sowie der akademischen Philosophie in der Ukraine und dem damaligen Russischen Reich im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts bei. Zweitens spiel-

⁴⁹ DUDROVIČ, A., 1818, ebd., S. 128–129.

⁵⁰ ABASCHNIK, V., 2014, ebd., S. 319.

⁵¹ DUDROVIČ, A., 1818, ebd., S. 129.

te er eine wichtige Rolle in der frühen Kant-Rezeption in Osteuropa, wobei sich seine Ansichten von dem Wolffianismus (Baumeister, Mako, Storchennau, Martini, Seibt, Karpe) über Immanuel Kant zu seinen Nachfolgern und Kritikern bzw. dem Deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Schad) und der Glaubensphilosophie (Friedrich Jacobi, Friedrich Köppen, Carl August Eschenmayer) sowie dem Tiermagnetismus bzw. Mesmerismus entwickelten. Drittens war Andrej Dudrovič ein wichtiger Vermittler zwischen den genannten philosophischen Strömungen und Philosophen, an dessen Gedankengut die gegenwärtige Philosophieforschung in Deutschland, Österreich, Ungarn, Russland, Tschechien, Polen, in der Ukraine und der Slowakei am Anfang des 21. Jahrhunderts anknüpfen kann.

Bibliographie

- ABASCHNIK, Volodymyr, 2014. *Charkowskaja universitetskaja filosofija* [Die Charkower Universitätsphilosophie]. Charkiw: Burun i K.
- ABASCHNIK, Vladimir, 2005. J.B. Schads und Hegels Positionen um 1801. In: *Hegel-Jahrbuch*, Teil 3, S. 252–257.
- ABASCHNIK, Volodymyr, 2001. Kants Ideen in der Ukraine am Anfang des 19. Jahrhunderts. In: Volker GERHARDT, Rolf-Peter HORSTMANN, Ralph SCHUMACHER, Hrsg. *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, Bd. 5, S. 405–414.
- ABASCHNIK, Wladimir, 2000. J.B. Schads Wirkungen in der Ukraine im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. In: *Fichte-Studien*, 18, S. 149–187.
- DUDROVIČ, Andrej, 1818. O životnom magnetisme [Über den Tiermagnetismus]. In: *Ukrainskij vestnik* (Charkow) 9, S. 125–138.
- DUDROWITS, Andreas, 1814. *Dissertatio inauguralis de Philosophiae genuino conceptu, nec non necessitate ejus absoluta, quam, ad gradum Philosophiae doctoris consequendum in Caesarea Universitate, que Charcoviae constituta est, publice defendendam, conscripsit Andreas Dudrowits*. Charkoviae: Typis Universitatis.
- KANT, Immanuel, 1799. *Critik der reinen Vernunft*. Fünfte Auflage. Leipzig: Johann Friedrich Hartknoch.
- SAUER, Werner, 1982. *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration: Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie*. Amsterdam: Rodopi.
- SCHAD, Joannes, 1814. *Institutiones juris naturae*. Conscripsit in usum

auditorum suorum Joannes Schad. Philosophiae tum theoreticae, tum practicae in Caesarea literarum, quae Charkoviae constituta est, universitate professor P.O. ac collegiorum consiliarius. Charkoviae: Typis Universitatis.

SCHAD, Joannes, 1812. *Institutiones philosophiae universae in usum Auditorum suorum conscripsit Joannes Schad, Philosophiae tum theoreticae, tum practicae in Caesarea literarum, quae Charkoviae constituta est, universitate professor P.O. ac collegiorum consiliarius / Tomus primus, Logicam puram et applicatam complectens.* Charkoviae: Typis Universitatis.

WEISCHEDEL, Wilhelm, 1967. *Streit um die göttlichen Dinge: die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling.* Mit einer Einleitung von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Prof. Dr. phil. Volodymyr Abaschnik

J. B. Schad-Department of Theoretical and Practical Philosophy

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sq.

61022 Kharkiv

Ukraine

abaschnik@ukr.net

Philosophy of Michael (Mihály) Greguss

Abstract: The present paper study deals with the philosophy of M. Greguss, which goes beyond the school philosophy, and concerns the presence of Kant's philosophy in Hungary in the first half of the 19th century. It presents Greguss' participation in philosophical disputes: 1. acceptance or rejection of Reinhold's elementary philosophy; 2. interpretation of Schelling's philosophy within the philosophy in Hungary; 3. critique of Hegel's philosophy. The differences between Hungarian and Slovak evangelical philosophy in the 19th century are also highlighted.

Keywords: Greguss, Kant, Reinhold, Schulze, Schelling, Hegel

Filozofia Michaela (Mihály) Gregussa

Abstrakt: Štúdia sa zaoberá filozofiou M. Gregussa, ktorá presahuje školskú filozofiu, a týka sa prítomnosti Kantovej filozofie v Uhorsku v prvej polovici 19. storočia. Prezentuje sa v nej Gregussova účasť na filozofických sporoch: 1. akceptácia alebo odmietnutie Reinholdovej elementárnej filozofie; 2. interpretácia Schellingovej filozofie v rámci filozofie v Uhorsku; 3. kritika Heglovej filozofie. V štúdií sú naznačené aj rozdiely medzi maďarskou a slovenskou evanjelickou filozofiou v 19. storočí.

Kľúčové slová: Michael Greguss, Kant, Reinhold, Schulze, Schelling, Hegel

¹ Michael Greguss (1793-1838), jeden z najvýznamnejších učiteľov na prešovskom kolégiu v 19. storočí. Autor v poradí druhej knihy o estetike v Uhorsku. Študoval v Prešporku, Tübingene a Heidelbergu. Od r. 1817 vyučoval matematiku, fyziku, históriu a filozofiu na prešovskom kolégiu. Jeho prednášky z teológie predstavenstvo školy zakázalo, lebo interpretoval Bibliu racionalisticky. Ani svoju učebnicu filozofie práva nemohol publikovať. V r. 1833 ho pozvali na Katedru filozofie Prešporského evanjelického lýcea, kde pôsobil až do svojej predčasnej smrti. Jeho syn Ágost Greguss pokračoval v otcových šľapajach a stal sa najznámejším maďarským estetikom v 19. storočí.

Cieľom tejto štúdie je rekonštrukcia tých filozofických názorov M. Gregussa, ktoré presahujú okruh školskej filozofie (kam patrí jeho právom vyzdvihované kompendium estetiky² a niektoré v rukopisnom zázname jeho študentov zachovalé prednášky z metafyziky³) a ktoré zasahujú jednak do sporov v rámci maďarskej filozofie, jednak spresňujú mechanizmy recepcie západoeurópskeho myslenia v rámci uhorskej evanjelickej filozofie. Ide tu najmä o reakcie na Kantovu filozofiu.

Tieto naše úvodné tvrdenia potrebujú vysvetlenie. Dejiny filozofie v Uhorsku, kde až po rok 1918 z hľadiska vzdelávacieho systému a konfesionálnej orientácie patrí aj slovenská filozofia, sú až do druhej polovice 19. storočia určované dominanciou školskej filozofie.⁴ V rámci nej sa prejavovala polarita katolíckej a protestantskej (v Hornom Uhorsku najmä evanjelickej) filozofie. Trochu zjednodušene možno povedať, že v 17. a 18. st. bola na katolíckej strane výrazná internacionálna jezuitská školská filozofia. Po zákaze jezuitského rádu vyučovanie filozofie na katolíckych školách začalo stagnovať a malo eklektický charakter s odmietnutím západoeurópskych filozofických iniciatív, hlavne Kantovej a neskôr aj Heglovej filozofie. Evanjelicá školská filozofia sa zasa (aj pod tlakom domácich obmedzujúcich zásahov, týkajúcich sa možnosti založenia vyššieho školstva) orientovala hlavne na nemeckú filozofiu a od konca 18. st. nadväzovala na progresívne prúdy moderného myslenia.⁵ Preto sa napriek oficiálnemu zákazu z roku 1895 ob-

² GREGUSS, M.: *Compendium aestheticae*. Cassoviae, 1826. – Slovenské preklady: Predslov a paragrafy 1-17. v preklade K. Fodorovej-Buzássyovej. In: *Antologie z dějin českého a slovenského filosofického myšlení*, Praha: Svoboda, 1981, s. 315–328.; Paragrafy 18-23, 27, 30, 33-35, 44-47, 49-50, 53-54, 57-63, 66-67, 70, 80 v preklade K. Fodorovej-Buzássyovej. In: E. BOTŤÁNKOVÁ, ed. *K prameňom estetického myslenia na Slovensku*. Bratislava: Veda, 1995, s. 60–72.; Preklad celého diela od K. Fodorovej-Buzássyovej a E. Urbancovej In: DUPKALA, R. a P. KÖNYA, eds. *Antológia z diel profesorov prešovského evanjelického kolégia. I. Filozofia*. Prešov: Manacon, 1999, s. 122–166. Paralelné latinsko-maďarské vydanie v preklade Anikó Polgár: GREGUSS, M.: *Az esztétika kézikönyve – Michael Greguss: Compendium aestheticae*. Bratislava: Kalligram, 2000.

³ *Metaphysica*, 205 strán a 18-stranový doplnok (rukopisný záznam študenta Andrása Sztehlo-a z roku 1837), Rukopisné oddelenie Knižnice Maďarskej akadémie vied, MS 1311//Poss. MTAK//1970; Rukopisné záznamy Gregussových prednášok študenta Lipóta Löwa, Rukopisné oddelenie Knižnice MAV, Egyh. és Bölcs. 8r. 36

⁴ Porovnaj: MÉSZÁROS, O.: *Školská filozofia v bývalom Hornom Uhorsku*, Bratislava: Veda, 2008, s. 9–31.

⁵ V tejto súvislosti možno spomenúť aj menej známu aféru zo života M. Gregussa, týkajúcu sa jeho kritiky dogiem katolicizmu. Na Gregussov spis *Schematismus ecclesiarum et scholarum in inclyta et venerabili Superintendencia cis- et trans-Tibiscana evangelicorum aug. conf.* (Cassoviae 1831) reagoval podráždené košický katolícky biskup listom z 21. januára 1833. (Pozri: Protestáns Egyházi Levéltár, II. c. 2;15). A na spis *Recitationes ad Tertium Seculare Augustanae Confessiones Festum dique celebrandum praeparantes...*, prisudzovaný takisto Gregussovi, vyšiel z pera Jánosa Szétseyho 51-stranový polemický článok v druhom zväzku Rosnyói Egyházi Törédékek v roku

javila Kantova filozofia na evanjelických školách a popri odporúčanom a na katolíckych školách takmer až do polovice 19. st. používanom Wolffovom systéme sa začala presadzovať vo svojej modifikovanej podobe, ktorá akcentovala etiku voči gnozeológii. Bola to tá vetva postkantovskej školskej filozofie, do ktorej sa zaradil aj Greguss a ktorú na prešovskom kolégiu najrazantnejšie presadzoval Vandrák.

Všetky doterajšie interpretácie Gregussovej filozofie sa zhodujú v tom, že tu ide o vplyv Kanta prefilterovaný cez určité rezíduá osvieteniského myslenia. Už Červenka napísal, že Greguss „je síce viac menej eklektikom, ale predsa prevažne naňho pôsobí filozofia Kantova, ktorá sa (...) stáva takmer dominujúcou filozofiou na prešovskom kolégiu v 19. storočí.“⁶ Červenková všeobecná konštatácia o dominancii kantovskej orientácie v Prešove je pravdivá, samozrejme so spresnením, že tu išlo najmä o Friesovu filozofiu v prípade Vandráka. V detailoch o Gregussovi sa však Červenka dopúšťa nepresností hlavne preto, lebo z objektívnych príčin (jednak neznalosť maďarčiny, jednak nedostupnosť niektorých časopiseckých a v Budapešti uložených rukopisov) sa nemohol oboznámiť s Gregussovými prácami. Píše napríklad, že Greguss v časopise *Felső-Magyarországi Minerva* „uverejnil pozoruhodné pojednanie o Platónovi“⁷, hoci je to iba vo veršovanej podobe podaná Platónova myšlienka o troch vrstvách duše a im zodpovedajúcim usporiadaní štátu, ako sa to nachádza v dialógu *Timaios*. Tieto neoverené údaje potom prežívajú vo väčšine prác o Gregussovi.⁸ Najvyrovnanejší obraz o ňom podáva E. Városová⁹, ktorá síce takisto akcentuje jeho estetické dielo, ale spomína aj Gregussovú gnozeológiu a vyzdvihuje princíp relatívnosti, ktorý má u Gregussa korene v nemeckom postkantovskom skepticizme konca 18. storočia. Zároveň umiestňuje Gregussa do „profesionálnej školskej filozofie“, čím urobila prvý krok k spresneniu interpretácií názorov učiteľov filozofie. Városová neobchádza ani Gregussov vzťah k svojim slovenským študentom a v spojitosti s neskoršou hegllovskou orientáciou štúrovcov podáva presnú diagnózu:

1834. Tieto spory poukazujú na to, že na úrovni školskej filozofie sa filozofické a teologické rozpory neoddeľovali od seba a filozofická orientácia zanechala stopy na charaktere teológie. Je to zjavné aj v Gregussovej filozofii náboženstva.

⁶ ČERVENKA, J.: Prešovské Evanjelické kolegium v dejinách filozofie. In: *Sborník prác profesorov evanjelického kolégialneho gymnázia v Prešove*. Prešov, 1940, s. 126.

⁷ Ibid., s. 126.

⁸ Ako príklad tu uvediem iba predslov Jany Soškovej k slovenskému prekladu Gregussovej učebnice estetiky. In: DUPKALA, R. a P. KÓNYA, eds. *Antológia z diel profesorov prešovského evanjelického kolégia I. Filozofia*, ibid., s. 118.

⁹ VÁROSSOVÁ, E.: *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku I*. Bratislava: Veda, 1987, s. 341–344.

u Greguša sa voľne diskutovalo o veciach náboženstva, o základných princípoch poznania, konania a mravnosti, umenia a estetiky, otvárali sa im horizonty iného, diferencovanejšieho a liberálnejšieho myslenia, než im poskytoval tradičný náboženský svetonázor. V tom bol Greguš modernejší a vedeckejší ako jeho žiaci, ktorí sa po príklone k nemeckému idealizmu vracali okľukou opäť k náboženstvu.¹⁰

Várossová tu naráža na to, že heglovská orientácia Štúra bola veľmi jednostranná a vyzdvihovala iba nábožensko-filozofické motívy, a tým sa umlčoval kritický aspekt tejto filozofie. Pikantériou celej záležitosti je to, že Greguss ešte predtým, ako sa stal v Prešporku učiteľom štúrovcov, bol v úzkom kontakte s neskorším vodcom protihabsburgského povstania v roku 1848/49, Lajosom Kossuthom, ktorý študoval v Prešove a ktorý sa stravoval v rodine Gregussa. Kossuth spomínal na tento vzťah tak, že mimo školy mohol Greguss hovoriť aj o veciach, ktoré školské predpisy nedovoľovali. Išlo najmä o moderné a liberálne filozoficko-právne teórie presahujúce rámce školských osnov.¹¹ Máme teda pred sebou obraz učiteľa, ktorému išlo predovšetkým o to, aby naučil svojich študentov kriticky myslieť. Nehľadiac na to, akej sú národnosti a aký majú individuálny svetonázor. Tento Gregussov postoj vyzdvihoval aj Hurban vo svojom životopise Štúra.¹²

To je však iba jedna (a ani nie určujúca) forma Gregussovej filozofie. On totiž vstúpil do aktuálnych sporov v rámci maďarskej verejnej filozofie, ktorá začala hľadať svoju tvár na prelome 18. a 19. st. prostredníctvom diskusie o Kantovej filozofii. Táto diskusia však už prebiehala v maďarčine a účastníci v nej reagovali aj na udalosti v nemeckom diskurze. Keď Greguss začal publikovať svoje kratšie články, tento spor sa už chýlil ku koncu a práve preto bolo možné vrátiť sa k tej udalosti na nemeckej filozofickej scéne, ktorá sa viazala k menu G. E. Schulzeho,¹³ teda k spochybneniu Kantovej aj Reinholdovej transcendentálnej filozofie. Schulze mal významný vplyv na Gregussovo myslenie, čo možno vystopovať nielen na základe všeobecných odkazov,

¹⁰ Ibid., s. 344.

¹¹ Pozri k tomu: MISKOLCZY, A.: Kant, Greguss, Kossuth. (Milyen filozófiát tanulhatott Kossuth Lajos Eperjesen Greguss Mihálytól) [Kant, Greguss, Kossuth (Akú filozofiu mohol študovať Lajos Kossuth u Mihály Gregussa v Prešove?)]. *Valóság*, 2005, 9, s. 21–46.; MISKOLCZY, A.: *Kossuth Eperjesen. Carlowszky Zsigmond és Greguss Mihály jogbölcselet [Kossuth v Prešove. Filozofia práva Zsigmonda Carlowského a Mihály Gregussa]*. Budapest: Gondolat Kiadó, 2007.

¹² Viď HURBAN, J. M.: *Ludovít Štúr. Rozpomienky*. Bratislava, 1959, s. 52–53.

¹³ GOTTLÖB, E. S.: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, bez udania miesta vydania, 1792. Schulzovu úlohu v procese šírenia postkantovského skepticizmu analyzuje zborník štúdií BONDELI, M. – J. CHOTAŠ a K. VIEWEG, Hgg.: *Krankheit des Zeitalters oder heilsame Provokation? Skepticismus in der nachkantischen Philosophie*. Paderborn: Wilhelm Fink, 2016.

ale aj v podobe konkrétnych citácií, ako napríklad v jednej recenzii,¹⁴ kde sa odvoláva na príslušné miesta v Schulzeových dielach *Über die menschliche Erkenntniss* (1832) a *Grundsätze der allgemeinen Logik* (1802). Druhou oblasťou Gregussovho záujmu bola recepcia Schellinga v maďarskej filozofii. Proti najznámejšiemu maďarskému schellingiánovi Istvánovi Nyiryemu vystupoval z pozícií osvietenského racionalizmu. Obsiahlu kritickú stať,¹⁵ ktorá bola zameraná voči Nyiryho „filozofii sna“, však redakcia oficiálneho akademického časopisu odmietla zverejniť. V pozadí tohto odmietnutia bol jednak veľký kult Schellinga, ktorý sa prejavil aj jeho zvolením za zahraničného člena Maďarskej učenej spoločnosti (na začiatku takto volali Maďarskú akadémiu vied) v roku 1834, jednak nafúknutá aféra, viažuca sa na činnosť študentského samovzdelávacieho spolku, ktorého dozorujúcim profesorom v Prešporku bol práve Greguss.¹⁶ Trefou témou, v ktorej sa Greguss angažoval, bola recepcia Heglovej filozofie. Kým prvé dve témy sa viažu ku konkrétnym článkom alebo rukopisom, svoj odmietavý postoj voči Heglovi Greguss vyjadruje na rôznych miestach a v odlišných súvislostiach. A robil to ešte pred vypuknutím veľkého sporu o Heglovej filozofii v maďarskom kultúrnom prostredí. V tejto súvislosti je pozoruhodné to, že Greguss nepoužíva tie ideologické prostriedky voči Heglovi, ktoré boli bežné v nemeckom aj v maďarskom spore a ktoré charakterizovali aj oficiálny odmietavý postoj zo strany mocenského aparátu Monarchie. A nemáme žiadne informácie ani o tom, že by mal spor so svojimi slovenskými študentmi v Prešporku, ktorí sa pod vplyvom Štúra orientovali na Heglovu filozofiu. Štvrtou oblasťou, kde Greguss zohral významnú rolu, bolo pomaďarčovanie filozofickej terminológie. Podobne ako začiatky modernej maďarskej literatúry a modernizácie maďarského jazyka aj počiatky tvorby maďarskej filozofickej terminológie siahajú do poslednej tretiny 18. st.¹⁷ V tomto procese zohrala neskôr dôležitú úlohu Akadémia vydaním terminologického slovníka, ale relatívne ukončenie prác možno spájať až s prekladami a vydávaním reprezentatívnych textov eu-

¹⁴ GREGUSS, M.: Recenzia na knihu Tuppy József: *Keresztyén Hittudomány minden felekezetű öntanulók, oktatók, szülők, *s a* t. számára Kassa 1833. In: *Tudományos Gyűjtemény*. Kassa, 1834, s. 97–104.*

¹⁵ GREGUSS, M.: *Jegyzetek az álomphilosophiára*, Rukopisné oddelenie Knižnice MAV, Egyh. és Bölcs. 1837, 4*–95

¹⁶ K tejto udalosti pozri: TERRAY, B.: Adatok Kölcsey és a pozsonyi tanulóifjúság kapcsolatához. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1966, 3–4, s. 418–423.

¹⁷ Tu však treba poznamenať, že prvé filozofické dielo v maďarčine vyšlo oveľa skôr: APÁCZAI, C. J.: *Magyar Logicska*... Gyulafehérvár, 1654. Po Apáczaioh pionierskom čine nastala storočná odmlka a boli potrebné iniciatívy nemeckého osvietenstva, aby sa spolu s hľadaním špecifik maďarskej filozofie začalo aj s tvorbou terminologickej výbavy. Možno dokonca tvrdiť, že prvým definujúcim znakom každej národnej filozofie je používanie národného jazyka.

rópskej filozofie na prelome 19. a 20. storočia. Greguss sa do tohto procesu zapojil vtedy, keď sa ešte na gymnáziách, kráľovských akadémiách, na protestantských kolégiách a lýceách či na univerzite v Pešti vyučovala filozofia v latinčine. Aj v tomto jeho snažení vidno emancipáciu od školskej filozofie. Zároveň predstavoval na svoju dobu mimoriadne modernú koncepciu, podľa ktorej treba pomadaŕčiť nomenklatúru, ale pomadaŕčenie terminológie za každú cenu považoval za kontraproduktívne.

V ďalšej časti sa budeme venovať spomínaným trom problémovým okruhom.

Prvý sa týka známeho pokusu K. E. L. Reinholda, podľa ktorého ťažkosti okolo Kantovej filozofie vyplývajú z toho, že Kant popri tom, že kládol hlavný dôraz na teóriu poznania, zanedbal elementárny výskum poznávacích schopností. Reinhold chcel vyriešiť tento problém pomocou tzv. elementárnej filozofie (*Fundament des philosophischen Wissens*, 1791) so zameraním na „zvedčenie“ filozofie. Bol tej mienky, že na dosiahnutie tohto cieľa treba určiť jeden všeobecne platný princíp. Na túto jeho iniciatívu už v roku 1792 reagovali v Uhorsku dvaja myslitelia. Prvým bol József Rozgonyi, profesor kalvínskeho lýcea v Lučenci, ktorý sa vo svojom diele *expressis verbis* vyjadril tak, že „pre pochopenie Kantovej Kritiky sú najužitočnejšie, dokonca najnevyhnutnejšie práce Jacoba a Reinholda“.¹⁸ V tom istom roku Stephan Tichy z košickej Kráľovskej akadémie vo svojej knihe o školských reformách¹⁹ položil otázku, či možno zaviesť do filozofickej propedeutiky Kantovu filozofiu. Z jeho textu jednoznačne vyplýva pozitívna odpoveď, avšak zároveň otvára aj Reinholdovu dilemu. Podľa Tichého, ktorý na akadémií vyučoval matematiku, sa kritika čistého rozumu stáva zavŕšenou tým, že podobne ako v matematike aj tu vylúčime možnosť protirečenia. Po vstupe Schulzeho do sporu sa zmenil východiskový bod dilemy a v roku 1829, keď sa do diskusie zapojil, Greguss už poznal aj stanoviská Fichteho a Hegla, dokonca na nich aj odkazuje. Greguss presne reprodukuje Reinholdove myšlienky a v nich sa skrývajúci problém, podľa ktorého kritici Kanta

vytušili v tomto monumentálnom systéme chybu, ktorá vraj spočíva v tom, že v ňom absentuje skutočný základ, teda jeden jediný najvyšší princíp. Pod takýmto princípom chápali taký výrok alebo propozíciu,

¹⁸ Citované z dvojязыčného vydania ROZGONYI, J.: *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani – Kétségek a kanti transzcendentális idealizmus alapvetéseivel kapcsolatban*. Budapest: Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó, 2017, s. 33.

¹⁹ TICHY, S.: *Philosophische Bemerkungen über die Studienwesen in Ungarn*. Pest–Ofen–Kaschau: Strohmayer, 1792.

od formálnej aj obsahovej (forma et materia) stránky ktorej musia závisieť všetky výroky a pojmy predpokladanej vedeckej filozofie. Tam, kde nie je takýto princíp, nie je ani skutočný vedecký systém.²⁰

Vo svojom článku Greguss podľa vzoru Schulzeho dospieva k tvrdeniu, že o takomto základnom princípe nemôže byť ani reči, a to z troch príčin. Po prvé preto, lebo podľa neho systém vied nemôže spočívať na čistej dedukcii alebo na existencii absolútnej idey. Zastáva názor, že tento spôsob budovania systému je jednak neuskutočniteľný, jednak protirečí rozmanitosti vied. Po druhé preto, lebo výsledky a teoretické závery jednotlivých vied sú navzájom nezávislé, nemožno ich teda odvodiť od jediného princípu. Napokon, po tretie preto, lebo ak o vedeckej disciplíne predpokladáme, že vo svojej funkcionalite tvorí organickú jednotu, tak mierou jej vedeckosti nebude jeden základný princíp, ale „jedna panujúca idea“²¹, ktorá zjednotí aj vzájomne protirečivé tvrdenia. Je to vyslovene moderná interpretácia problému, ktorá našla svoje prvé výrazové formy v pozitivizme a napokon sa zavŕšila v štrukturalizme dvadsiateho storočia. Túto svoju teóriu aplikoval Greguss aj na interpretáciu jedného teologického problému vo vzťahu k údajnej protirečivej povahe viery a individuálneho rozumu.²² Aj tu reaguje na Schulzeom položenú otázku o vzájomných vzťahoch vedomia, subjektu a objektu, teda na tému, ktorá sa objavovala vo viacerých diskusiách maďarskej aj slovenskej filozofie v 19. storočí. Greguss dospieva k výsledku, že individuálny rozum nesmieme stotožňovať s individuálnou mienkou, lebo kým rozum smeruje k poznaniu všeobecného, osobná mienka zostáva na úrovni jednotlivého.

Individuálna mienka je preto individuálna, lebo sa objavuje v určitých ľudských individuách, teda v určitých rozumných a špecificky modifikovaných subjektoch, a nie preto, že by sám rozum bol individuálny.²³

Avšak skôr, ako by sme obvinili Gregussa z negovania existencie individuálnych názorov, zacitujme tú časť jeho článku, ktorá svedčí o liberálnom chápaní názorových rozdielov a ktorá vrhne aj určité svetlo na otázku, prečo sa tak často dostával do sporov so svojimi svetskými aj cirkevnými nadriadenými:

V prípade, že vrúcne hľadáte pravdu, nehľadte na osobu, na množstvo,

²⁰ GREGUSS, M.: Lehetséges-e egygetlen-egy legfelsőbb princípium a' tudományokban? *Felső-Magyarországi Minerva*, 1829, január, s. 53.

²¹ Ibid., s. 57.

²² GREGUSS, M.: Van-e eggyes vagy individuális ész? *Felső-Magyarországi Minerva*, 1829, június, s. 421–431.

²³ Ibid., s. 429.

na časové trvanie, na rozšírené názory, lebo sú to klamliví sprievodcovia. Majú byť pravdivé povery iba preto, lebo sú od čias Adama rozšírené medzi ľuďmi? Má byť Korán pravdivejší iba preto, že na svete žije viac moslimov ako kresťanov? Nemá byť pravdivé tvrdenie niekoho iba preto, lebo on nie je твоjím priateľom?²⁴

Greguss sa tu nevyslovuje iba o predsudkoch zosilnených individuálnou mienkou a tradíciou, ale takmer v štýle sociálnej psychológie 20. storočia odmieta masovú mienku a každodenné myslenie. V tejto súvislosti je pozoruhodné to, že v maďarskej filozofii vznikol v štyridsiatych rokoch smer, ktorý vyzdvihoval úlohu každodenného myslenia v zmysle triezveho úsudku pertraktovaného škótskou filozofiou zdravého rozumu. Na maďarskú „filozofiu harmónie“ sa odvolával a škótsku filozofiu chválil aj Samuel Ormis, ktorý dokonca citoval z diela zakladateľa tohto smeru Gusztáva Szontagha.²⁵ Explicitne však odmieta recipovanie tejto filozofie „slovenskými vedovcami“, lebo to by ich viedlo k antropologickej interpretácii psychológie a k odmietnutiu existencie Boha. Ormisa tu uvádzame preto, aby sme videli, akými odlišnými spôsobmi recipovali západoeurópske filozofické smery maďarskí a slovenskí protestantskí myslitelia. Kým Greguss bol na platforme „antropoteológie“, teda zostával v medziach Kantovej filozofie, slovenskí hegllovci sa nedokázali zbaviť cirkevných dogiem a nesnažili sa o emancipáciu filozofie.

Vyššie sme už naznačili, že Gregussovo plebejské myslenie často narážalo na bariéry cirkevnej a školskej vzdelávacej politiky. Okrem toho bol mysliteľom, ktorý bránil nielen autonómiu kritickej filozofie, ale so skepsou prijímal aj „módne“ výstreľky romantickej filozofie. Jeden taký smer v maďarskej filozofii predstavovalo zoskupenie schellingovcov, do ktorého patrili najmä prírodovedci a lekári, ale aj estetik Lajos Schedius a filozof István Nyiry. Maďarskí schellingovci nadväzovali hlavne na teóriu identity, ktorá bola zameraná na vyrovnanie protirečení medzi subjektom a objektom, a prevzali aj metódu smerujúcu k vyrovnaniu rozdielov medzi prírodnými vedami a filozofickým pohľadom na skutočnosť. Recepcia Schellingovej filozofie v Uhorsku prebiehala v štyroch fázach. V prvej fáze boli predstaviteľmi tohto smeru tí študenti, ktorí sa v Jene dostali do osobného kontaktu so Schellingom²⁶, pričom medzi nimi prevažovali prírodovedci. Skutočná filozofická recepcia začala paralelne so sporom o Kanta v maďarskej filozofii a trvala až do tridsiatych rokov 19. storočia. Vyvrcholila v štyridsiatych rokoch v súvislosti s diskusiami o mož-

²⁴ Ibid., s. 430.

²⁵ ORMIS, S.: Filozofické úvahy. *Letopisy Matice slovenskej*, 1869, s. 33.

²⁶ O tomto období pozri štúdiu: SAS, A.: Schelling-követő magyar természetfilozófusok a romantikus Jénában. *Egyetemes Philologiai Közlöny*, 1914, 38, s. 674–679.

nosti alebo nemožnosti adaptácie Heglovej filozofie v podmienkach maďarského myslenia.²⁷ Greguss vstúpil do tohto diskurzu vtedy, keď sa Nyiry stal v roku 1832 riadnym členom Akadémie, čím sa posilnila pozícia schellingovcov v rámci oficiálnych akademických štruktúr. Nebola teda náhoda, že Gregusovu repliku²⁸ na Nyiryho štúdiu o povahe sna²⁹ zodpovedný redaktor akademického časopisu Toldy odmietol zverejniť. Darmo sa ohradil Greguss proti formálnej príčine odmietnutia,³⁰ podľa ktorej bol vraj jeho spis recenziou, Toldy neustúpil napriek tomu, že Greguss mal pravdu v tom, že jeho text je samostatnou štúdiou, ktorá sa odvoláva na Nyiryho iba preto, lebo sa dotýka všeobecnejšej filozofickej témy, ktorá bola prítomná v dobových filozofických diskurzoch a ktorá by prispela k vyjasneniu charakteru otázok objavujúcich sa v kantovskej a postkantovskej filozofii v Uhorsku. Nešlo totiž iba o pnutie medzi osvieteniskou teóriou poznania a módnou teóriou romantiky, ale hlavne o to, že „Greguss považoval snový jav za výlučne filozofický problém, kým Nyiry interpretoval sen ako psychický jav, viažuci sa na identitu objektu a subjektu na základe Schellingovho chápania korešpondencie. Jeho kritik (Greguss) sa však pýtal na poznávanie, na hranice a fungovanie poznávajúceho vedomia zo stanoviska Kantovej filozofie a aj s ohľadom na tradície empirizmu. Skutočným predmetom kritiky bolo teda chápanie poznávajúceho subjektu v postkantovských filozofiách: v Reinholdovej elementárnej filozofii, vo Fichteho filozofii vedy a v Schellingovej filozofii identity”.³¹ Teória identity, ktorá mala svoje korene v teórii poznania a cez Nyiryho interpretáciu sna a rôzne variácie vo filozofii harmónie až po problém „bezprostredného nazerania“ u friesovcov (hlavne u Vandráka) mala rozmanité podoby, bola stále prítomnou témou maďarskej filozofie v prvej tretine 19. storočia. Najmä ju však nemožno oddeliť od vplyvu Reinholda, Fichteho a Schellinga, ako to vyplynulo aj z Gregusovho pohľadu, ktorý bol inšpirovaný Schulzeom. Neuskutočnená konfrontácia Nyiryho a Gregusovho názoru (keďže Gregussov spis zostal v rukopise) vo verejnom filozofickom priestore, ktorý inak charakterizovali silné spory o Kantovej a Heglovej filozofii, neumožnila, aby recepcia Schellinga mala

²⁷ O jednotlivých fázach prítomnosti Schellinga v maďarskej filozofii pozri: GURKA, D.: Schelling filozófiájának magyarországi vonatkozásai a 18. század végén és a 19. század első évtizedeiben. In: B. MESTER a L. PERECZ, eds. *Közelítések a magyar filozófia történetéhez*. Budapest: Áron Kiadó, 2004, s. 198–219.

²⁸ GREGUSS, M.: Jegyzetek az álomphilosophiára, *ibid.*

²⁹ NYIRY, I.: Az álom philosophiája. *Tudománytár*, 1836, (10), s. 3–54.

³⁰ Pozri Gregussov list zo 17. júla 1837, in: Rukopisné oddelenie Knižnice MAV, 1837 – 198.

³¹ GURKA, D.: Greguss Mihály Nyiry István álomfilozófiájával kapcsolatos bírálat a 19. századi álmfelfogások kontextusában [Gregusova kritika filozofie sna Istvána Nyiryho v kontexte teórii sna 19. storočia]. *Fórum Társadalomtudományi Szemle*, 2020, XXII(3), s. 75.

viac dimenzií. Marginalizovali sa odlišné názory, čím utrpelo aj spracovanie tohto obdobia v historiografii maďarskej filozofie.³² Gregussovo stanovisko ohľadne identity subjektu a objektu je však poučné aj v komparácii s dobrou slovenskou filozofiou, ktorá s určitým fázovým oneskorením reagovala na tento problém. Ide tu o Hečkov tzv. reálno-ideálny systém slovanskej filozofie, v ktorom sa pôvodné gnozeologické riešenie problému presúva na ontologickú rovinu a napokon vyúsťuje vo filozofii náboženstva. Pikantnou celej záležitosti je to, že Hečko veľmi dobre poznal vtedajšie maďarské filozofické spory, dokonca sa problémom vzťahu subjektu a objektu zaoberal vo svojom maďarsky napísanom článku.³³

Almási Balogh Pál, jeden z najznámejších maďarských schellingovcov, napísal o Heglovom systéme, že je „najnovším plodom Schellingovej filozofie“³⁴. Hegel poriadne rozhybal maďarskú filozofiu. Ale nie v tom zmysle ako Schellingove myšlienky, lebo na rozdiel od slovenskej filozofie v maďarskej kultúrnej verejnosti vznikol spor, či je Heglov systém vhodný pre rodiaču sa maďarskú filozofiu.³⁵ Je síce pravdou, že táto polemika sa rozpútala až v roku úmrtia Gregussa, ale on sa vyslovil k Heglovej filozofii už predtým. Bolo by zbytočné špekulovať o tom, ako by bol vstúpil do tohto sporu. To, čo však možno konštatovať, je, že nekritizoval maďarských nasledovníkov Hegla a ani nespomínal problém prekladu Heglových termínov, ale pristupoval k Heglovi z aspektu filozofie náboženstva. Nehovorí teda, že Heglova filozofia nezodpovedá maďarskému „spôsobu myslenia“, ale tvrdí, že kvôli jej špekulatívnosti nie je vhodná na to, aby sa na nej dala vybudovať protestantská filozofia náboženstva. S veľkou dávkou irónie píše:

Pred vedeckou obcou nie je skryté, kam smeruje Heglova loď hľadajúca absolútnu vedu. Smeruje tam, kde veje zástava všetko pohlcujúceho víru panteizmu. V tejto šťastnej škole, ktorá možno dospeje do svojho cieľa, neexistuje viera, je tam však čistá a dokonalá veda, o nevyhnutnosti ktorej musí byť presvedčený ten, kto pochopil, že protikladné pojmy (a tie sú korene bytia!) splynú a dokonale zjednotené (identificatae) zrodia tretí pojem, ktorý ich materinskou láskou spojí v jeden celok.³⁶

³² Nyiryho štúdiu aj Gregussov rukopisný text približuje v kontexte maďarskej filozofie tzv. reformného obdobia: MÉSZÁROS, A.: *A marginalitás szelíd bája*. Bratislava: Kalligram, 1994, s. 88–106.

³³ HECSKÓ, P.: A legújabb lengyel bölcészet végeredményei [Výsledky najnovšej poľskej filozofie]. *Uj Magyar Muzeum*, 1854, 4(XI), s. 361–383.

³⁴ ALMÁSI, B. P.: *Felelete*. Buda: Philosophiai Pályamunkák, 1835, s. 124.

³⁵ O tomto spore pozri MÉSZÁROS, O.: *Dejiny maďarskej filozofie*. Bratislava: Veda, 2013, s. 101–109.

³⁶ GREGUSS, M.: *Recenzia na knihu Tuppy József: Keresztény Hittudomány minden felekezetű öntanulók, oktatók, szülők, *s a* t. száma, Kassa 1833*, ibid., s. 101.

A aby táto ironická formulácia bola jednoznačná, Greguss cituje 88. paragraf z Heglovej *Encyklopédie filozofických vied*: „Das Werden ist die Einheit von Seyn und Nichts“ a dopĺňa to takto: „svojoľné triády absolútnej filozofie napokon závisia od týchto troch krokov: čisté (najabstraktnejšie) bytie prejde do nebytia a to zase do reality a takto sa zjednotia v existencii: veď z bytia bude nič a z ničoty bude bytie“.³⁷ Ani nemusíme citovať tú časť recenzie, kde Greguss upozorňuje autora kritizovanej publikácie na to, že Hegel zbytočne obhajuje ontologický dôkaz existencie Boha, veď už Kant dokázal jeho neuplatniteľnosť. Greguss odmietal heglovskú špekuláciu a uprednostňoval Kantovu praktickú filozofiu pri budovaní filozofie náboženstva. O tom je jeho antropoteológia.³⁸

Greguss však kritizuje Hegla aj nezávisle od predpokladov filozofie náboženstva. Odkazujú na to viaceré jeho aforizmy, ktoré publikoval Károly Pekár.³⁹ V nich formuluje svoje myšlienky o Heglovi síce vyhranene, ale zároveň s odkazom na podstatné súvislosti. V nasledujúcich citátoch sa vyslovuje o chápaní JA u predstaviteľov nemeckej klasickej filozofie, o Heglovej dialektike, ako aj o stieraní hraníc medzi ontológiou a logikou: „U Fichteho JA stanovuje seba samého; u Schellinga je to nazeranie prostredníctvom rozumu; u Hegla vykoná pohyb k idey dokonalosti.“ – „V Heglovej filozofii sa vinie tá istá myšlienka, ktorá je nevyhnutne v pohybe, a krúžiac v tanci trojice a prechádzajúc najtvrdšími premenami, zostáva u seba a nepozná nič mimo seba, od začiatku až po koniec“ – „Pojmy u Hegla sa prostredníctvom transsubstanciácie menia na bytosti; on je teda katolíkom filozofov“.⁴⁰

Greguss bol kritický voči Heglovi z dvoch príčin. Prvou príčinou bola Heglova metóda, ktorá neodvodzovala existenciu z empirie, ale z abstrakcie, druhou príčinou bol sám systém. Greguss nazýval filozofov, ktorí odvodzovali svoje systémy z rozumových princípov, dogmatikmi a medzi nich radil aj Hegla. V tom sa neodlišoval od ostatných dobových maďarských mysliteľov – ak samozrejme odrátame schellingovcov a heglorcov. Keďže však uňho zohrával významnú úlohu gnozeologický prístup (čo sa dá identifikovať tak v jeho postoji voči Reinholdovej požiadavke elementárnej filozofie, ako aj v odmietnutí Nyirého filozofie sna alebo Heglovho systému), nezostal na

³⁷ Ibid., s. 101.

³⁸ Pozri: MÉSZÁROS, A.: Filozófia és teológia összefüggései a 19. század és 20. század elejének felső-magyarországi evangélikus gondolkodóinál (Vzájomné súvislosti filozofie a teológie u hornouhorských evanjelických mysliteľov 19. a začiatku 20. storočia). In: J. FAZEKAS, ed. *Emlékkönyv Zeman László 80. születésnapjára*. Dunajská Streda: Lilium Aurum, 2008, s. 69–83.

³⁹ GREGUSS, M.: Gondolatok Greguss Mihály munkáiból. *Athenaeum*, 1900, (4), s. 596–610.

⁴⁰ Ibid., s. 603.

úrovni pragmatických postupov. To ho odlišovalo jednak od maďarskej filozofie harmónie, jednak od jeho bývalých prešporských slovenských študentov, ktorí Heglovu filozofiu premenili na teológiu. A vo všeobecnosti tu vidno aj rozdiely medzi maďarskými (a nemeckými) evanjelickými mysliteľmi na jednej strane a slovenskými evanjelikmi na strane druhej. Kým na maďarskej strane prevažovala gnozeologická a axiologická orientácia, na slovenskej strane bol určujúci metafyzický pohľad. Ešte jednoznačnejšie povedané: maďarská evanjelická filozofia stojí na strane Kanta a postkantovcov, slovenská sa prikláňa k Heglovi.

Bibliografia

- ALMÁSI, Balogh Pál, 1835. *Felelete [Answer]*. Buda: Philosophiai Pályamunkák.
- BODNÁR, Ján, ed., 1987. *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku I. [The History of Philosophical Thought in Slovakia, volume 1]* Bratislava: Veda.
- BONDELI, Martin, Jiří CHOTAŠ a Klaus VIEWEG, Hgg., 2016. *Krankheit des Zeitalters oder heilsame Provokation? Skeptizismus in der nachkantischen Philosophie*, Paderborn: Wilhelm Fink. ISBN 978-3-7705-6034-9.
- ČERVENKA, Jaromír, 1940. Prešovské Evanjelické kolégium v dejinách filozofie [The Prešov Evangelical College in the History of Philosophy]. In: *Sborník prác profesorov evanjelického kolegiálneho gymnázia v Prešove [Anthology of works by the professors of the Prešov Evangelical College]*. Prešov.
- GREGUSS, Mihály, 1900. Gondolatok Greguss Mihály munkáiból [Thoughts from the Works of Greguss Mihály]. *Athenaeum*, (4), s. 596–610.
- GREGUSS, Mihály, 1837. *Jegyzetek az álomphilosophiára [Notes on the Philosophy of Dreams]*. Rukopisné oddelenie Knihnice MAV, Egyh. és Bölcs. 4*–95.
- GREGUSS, Mihály, 1837. *List zo 17. júla 1837 [Letter of July 17th, 1837]*. Rukopisné oddelenie Knihnice MAV.
- GREGUSS, Mihály, 1834. Recenzia na knihu Tuppy József: Keresztényen Hittudomány minden felekezeti öntanulók, oktatók, szülők, *s a* t. számára, Kassa 1833 [Review of József Tuppy's book: Christian theology for self-study, teachers, families and people of other faiths, Kassa, 1933]. In: *Tudományos Gyűjtemény*, s. 97–104.
- GREGUSS, Mihály, 1829. Lehetséges-e egygyetlen-egy legfelsőbb princípium a' tudományokban? [Is it possible to have one unified principle in science?]. In: *Felső-Magyarországi Minerva*, s. 53–57.

- GREGUSS, Mihály, 1829. Van-e egyes vagy individuális ész? [Is there an Individual Reason?]. In: *Felső-Magyarországi Minerva*, s. 421–431.
- GREGUSS, Mihály, 1826. *Compendium aestheticae*. Cassoviae.
- GURKA, Dezső, 2020. Greguss Mihály Nyíry István álmfilozófiájával kapcsolatos bírálata a 19. századi álmfelfogások kontextusában [Greguss' criticism of Istvan Nyíry's philosophy of dream in the context of 19th Century theories of dreams]. *Fórum Társadalomtudományi Szemle*, XXII(3), s. 69–81. ISSN 1335-4361.
- GURKA, Dezső, 2004. Schelling filozófiájának magyarországi vonatkozásai a 18. század végén és a 19. század első évtizedeiben [References to Schelling's philosophy in the Kingdom of Hungary at the end of the 18th Century and the first decades of the 19th Century]. In: B. MESTER a L. PERECZ, eds. *Közelítések a magyar filozófia történetéhez*. Budapest: Áron Kiadó 2004, s. 198–219. ISBN 9639210315.
- HECSKÓ, Pál, 1854. A legújabb lengyel bölcsezet végeredményei [The results of the latest Polish philosophy]. *Uj Magyar Muzeum*, 4(XI), s. 361–383.
- HURBAN, Jozef Miloslav, 1959. *Ludovít Štúr. Rozpomienky* [*Ludovít Štúr. Memories*]. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.
- MÉSZÁROS, Ondrej, 2013. *Školská filozofia v bývalom Hornom Uhorsku* [*School philosophy in the former Upper Hungary*]. Bratislava: Veda. ISBN 9788022409841,
- MÉSZÁROS, Ondrej, 2013. *Dejiny maďarskej filozofie* [*History of Hungarian philosophy*]. Bratislava: Veda. ISBN 9788022413022.
- MÉSZÁROS, András, 2008. Filozófia és teológia összefüggései a 19. század és 20. század elejének felső-magyarországi evangélikus gondolkodóinál [The mutual dependence of philosophy and theology among Evangelical thinkers in Upper Hungary in the 19th and early 20th Century]. In: J. FAZEKAS, ed. *Emlékkönyv Zeman László 80. születésnapjára*. Dunajská Streda: Lilium Aurum, s. 69–83. ISBN 978-80-8062-374-6.
- MÉSZÁROS, András, 1994. *A marginalitás szelíd bája* [*The delicate allure of marginality*]. Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-049-0.
- MISKOLCZY, Ambrus, 2007. *Kossuth Eperjesen. Carlowszky Zsigmond és Greguss Mihály jogbölcselete* [*Kossuth in Prešov. The philosophy of law of Zsigmond Carlowsky and Mihály Greguss*]. Budapest: Gondolat Kiadó. ISBN 978-963-463-926-8.
- MISKOLCZY, Ambrus, 2005. Kant, Greguss, Kossuth. (Milyen filozófiát tanulhatott Kossuth Lajos Eperjesen Greguss Mihálytól) [Kant, Greguss, Kossuth (What kind of philosophy could Lajos Kossuth study with Mihály Greguss in Prešov?)]. *Valóság*, 9, s. 21–46. ISSN 0324-7228.

- NYIEY, István, 1836. Az álom philosophiája [The philosophy of dreams]. *Tudománytár*, 10, s. 3–54.
- ORMIS, Samuel, 1869. Filozofické úvahy [Philosophical Reflections]. In: *Letopisy Matice slovenskej*.
- ROZGONYI, József, 2017. *Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani – Kétségek a kanti transzcendentális idealizmus alapvetéseivel kapcsolatban*, Budapest: Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó. ISBN 978-963-693-805-5.
- SAS, Andor, 1914. Schelling-követő magyar természetfilozófusok a romantikus Jénában [The Hungarian successors of Schelling's philosophy of nature in Romantic Jena]. *Egyetemes Philologiai Közlöny*, 38, s. 674–679.
- SCHULZE, Gottlob Ernst, 1792. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, bez udania miesta vydania.
- TERRAY, Barnabás, 1966. Adatok Kölcsey és a pozsonyi tanulóifjúság kapcsolatához [Facts about the mutual relationship between Kölcsey and students in Pressburg]. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 3–4, s. 418–423.
- TICHY, Stephan, 1792. *Philosophische Bemerkungen über die Studienwesen in Ungarn*. Pest–Ofen–Kaschau: Strohmayer.

Štúdia bola napísaná v rámci riešenia projektu VEGA č. 2/0078/21 „Slovensko-stredoeurópske perspektívy myslenia“

Prof. PhDr. Ondrej Mészáros, CSc.

zahraničný člen Maďarskej akadémie vied

Filozofický ústav SAV

Bratislava

Slovenská republika

bandimeszaros@azet.sk

Tri príklady dejinno-filozofického presahu Kantovej filozofie náboženstva

Juraj
Dragašek

Three examples of historical-philosophical overlapping of Kant's philosophy of religion

Abstract: The paper presents Kant's philosophy of religion in the historical-philosophical context. The first part summarizes Kant's philosophy of religion in the context of the critical part of his philosophy. The paper then follows, in chronological order, illustrations of topics which appeared in the history of philosophy of religion and references to them are part of Kant's thinking. The first topic is the issue of determinism and free will, which is still an important philosophical topic, however, Kant pays only little attention to it in his philosophy of religion. The second motive is the question of subjectivity, which was significantly developed in German idealism and references to it appeared in Schleiermacher's and Kierkegaard's thoughts. The final part deals with the extent of the influence of Kant's and Masaryk's philosophy of religion. The aim of the article is, by the aforementioned historical-philosophical overlaps, to point out the resilience of Kant's philosophy of religion and its importance.

Keywords: religion, determinism, subjectivity, rationality, faith

Tri príklady dejinno-filozofického presahu Kantovej filozofie náboženstva

Abstrakt: Predkladaný text predstavuje Kantovu filozofiu náboženstva v dejinno-filozofických súvislostiach. Prvá časť textu sumarizuje Kantovu filozofiu náboženstva v kontexte jeho kritickej filozofie. V chronologickom poradí ďalej nasledujú ukážky tém, ktoré sa objavovali v dejinách filozofie náboženstva a ktorých odkazy sú prítomné v myslení Kanta. Prvou témou je problém determinizmu a slobodnej vôle, ktorý Kant otvára vo svojej filozofii náboženstva skôr okrajovo, no ide pritom o významný filozofický problém. Druhým námetom je problém subjektivismu, ktorý filozoficky významne rozvinula práve nemecká klasická filozofia a ktorý našiel svoj odkaz v koncepciách Schleiermachera či Kierkegaarda. Posledná časť textu sa zaoberá prienikmi Kantovho a Masarykovho myslenia v otázkach náboženstva. Cieľom práce je na uvede-

ných príkladoch dejinno-filozofických presahov poukázať na životaschopnosť Kantovej filozofie náboženstva a závažnosť problémov, ktoré v nej autor otvára. **Kľúčové slová:** náboženstvo, determinizmus, subjektivizmus, racionalita, viera

Úvod

Filozofia náboženstva Immanuela Kanta, ktorá je chronologickým a logickým vyústením jeho kritickej filozofie, získava hlavnú podobu v spise *Náboženstvo v medziach číreho rozumu*. Celý spis sa skladá zo štyroch častí, ktoré neboli napísané ako jednoliaty celok, ale prvá časť vyšla samostatne ako článok, ktorý mal byť nasledovaný vydaním ďalšej časti.¹ Dielo tak, aj vzhľadom na okolnosti vzniku, ponúka množstvo tém súvisiacich s problémom náboženstva. Niektorým z nich sa Kant venuje podrobnejšie, iné len naznačí. Nasledujúci text predstavuje vybrané námety nielen tohto spisu, ale i iných, v ktorých sa pruský mysliteľ venuje otázkam náboženstva. Tieto témy – problém determinizmu vôle, subjektivity, praktickej racionality – poukazujú v dejinno-filozofickom kontexte na tematickú prepojenosť Kantovej filozofie náboženstva s koncepciami iných autorov, ktorí sa venovali podobným otázkam. Spor okolo slobody vôle zohral významnú úlohu v reformácii i v konflikte Luthera s Erazmom Rotterdamským. Schleiermacherov romantický dôraz na subjekt je sčasti odpoveďou na kritickú Kantovu filozofiu. Problém subjektivity a povahy náboženskej viery je hlavnou témou Kierkegaardových spisov. Kant spolu s Masarykom zasa predstavujú dve koncepcie prakticky orientovaného náboženstva. Cieľom je teda upozorniť na skutočnosť, že Kant, ktorý nie je vnímaný primárne ako filozof náboženstva, dokázal ako systematický mysliteľ identifikovať množstvo jednotlivých problémov filozofie náboženstva, pričom takmer každý z týchto problémov predstavuje nosnú otázku náboženských koncepcií iných autorov. Kant sa k nim dokázal zmysluplne vyjadriť.

Kantov spis *Náboženstvo v medziach číreho rozumu*

V predhovore k prvému vydaniu spisu *Náboženstvo v medziach číreho rozumu* Kant pokračuje v intenciách svojich *Základov metafyziky mravov* či *Kritiky praktického rozumu* a poukazuje na autonómnosť morálky vo vzťahu

¹ K okolnostiam vzniku spisu pozri: SOUSEDÍK, S.: Ke Kantovu spisu „Náboženství v hranicích pouhého rozumu. In: KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 13–45.

k náboženstvu.² „Vôľa, ktorej maximy nevyhnutne súhlasia so zákonmi autonómie, je *svätá*, úplne dobrá vôľa.“³ Človeku, ktorého vôľa sa riadi takými subjektívnymi princípmi chcenia, ktoré sú v súlade s touto autonómiou, nevyhnutne prináležia aj atribúty vznešenosti a dôstojnosti: „Táto osoba nie je nijako vznešená, pokiaľ je iba *podrobená* morálnemu zákonu, je však vznešená, pokiaľ je s ohľadom naň zároveň aj *zákonodarná*, a iba preto mu i podriadená.“⁴ Kantovi sa dokonca ani kresťanská morálka nejaví ako heteronómna.⁵ Morálka je tak *conditio sine qua non* nádeje, ktorú ponúka náboženstvo: „Morálka nie je vlastne náukou, ako máme *urobiť* seba šťastnými, ale ako máme byť *hodnými* blaženosti. Len s pomocou náboženstva vzniká aj nádej, že raz budeme účastní blaženosti v takej miere, v akej sme dbali o to, aby sme jej neboli nehodní.“⁶ *Nevyhnutný beh prírody* síce umožňuje túto kresťanskú vieru a nádej v najvyššie dobro a múdreho Stvoriteľa iba subjektívne, avšak pre to, čo je objektívne, teda prakticky nevyhnutné. Takýto postoj Kant nazýva čistá praktická rozumová viera.⁷ A z dôvodu, že táto viera patrí do sféry slobody, nemôže nám samozrejme poskytnúť noetickú istotu, a tým robí z nášho konania dobra konanie slobodné.⁸ Keďže je teda morálka autonómna, nepotrebuje náboženstvo, nepotrebuje ani dôvod, pre ktorý koná. Morálka však podľa Kanta nevyhnutne *vedie* k náboženstvu a nachádza v ňom svoje završenie, svoj konečný účel.⁹ Idea Boha navyše zabezpečuje to, aby sa úsilie jednotlivcov, ktoré pochádza z napĺňania morálneho zákona, zjednotilo v úsilí o dobro celku.¹⁰

² Pod pojmom náboženstvo, aj v kontexte Kantovho diela, budem v tomto texte rozumieť kresťanské náboženstvo.

³ KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004, s. 69.

⁴ Ibid.

⁵ „Sám princíp kresťanskej *morálky* predsa len nie je teologický (teda heteronómny), ale vyjadruje autonómiu čistého praktického rozumu samého pre seba, lebo táto morálka nerobí poznanie Boha a jeho vôle základom týchto zákonov, ale iba základom dosiahnutia najvyššieho dobra.“ KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Nakladateľstvo Spektrum, 1990, s. 147.

⁶ Ibid., s. 148.

⁷ Pozri: Ibid., s. 163.

⁸ „Po zmaření všetkých ctižiadostivých zámerov rozumu, vznášajúceho sa ponad hranice všetkej skúsenosti, ostáva nám ešte dosť, aby sme s ním v praktickom ohľade mali byť prečo spokojní. Priradene, nikto sa nemôže chváliť poznatkom, že jestvuje Boh a posmrtný život, lebo ak to vie, je to práve človek, ktorého už dávno hľadám. Všetko vedenie (ak sa týka predmetu číreho rozumu) možno odovzdať, a preto by som aj ja mohol dúfať, že jeho poučením sa moje vedenie obdivuhodne rozšíri. Nie, presvedčenie nie je *logická* istota, ale *morálna*, a keďže je založené na subjektívnych dôvodoch (na morálnom zmýšľaní), nemusím ani povedať: *Je morálne isté, že existuje Boh atď.*, ale *som si morálne istý atď.*“ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda, 1979, s. 493–494.

⁹ Pozri: KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 49–53.

¹⁰ Ibid., s. 131.

Problematickým sa v kontexte autonómnosti morálky môže javiť aj kresťanský pojem *milosti*. Kant sa vyhýba hlbšej teologickej analýze účinkov milosti a možno povedať, že sa v tejto veci riadi *obyčajným ľudským rozumom*, ktorý však treba, ako sám hovorí, „dokázať činmi, uváženosťou a rozumnosťou toho, čo sa myslí a hovorí.“¹¹ Zdá sa mi, že práve tento obyčajný rozum spolu s intelektuálnou skromnosťou stojí za tým, že Kant síce pripúšťa *spolupôsobenie* milosti, ale len ako doplnok k rozvíjaniu vlastnej vlohy k dobru.¹² Milosť teda zostáva za hranicami teoretického i praktického rozumu a jej pôsobenie je pre nás nepochopiteľné.¹³ Predstava exkluzívneho pôsobenia milosti je podľa Kanta fanatizmom¹⁴ a rozhodne odporúča držať sa od idey milosti v „úctivej vzdialenosti.“¹⁵ Celá Kantova snaha sa končí poslednou vetou tohto jeho spisu: „Správne je postupovať nie od omilostenia k cnosti, ale naopak od cnosti k omilosteniu.“¹⁶ Praktický rozum a jeho kritika, ktorá má zabrániť tomu, aby bola vôľa človeka určovaná iba empiricky, čiže neautonómne,¹⁷ nás oprávňujú dúfať v dosiahnutie blaženosti, ktorá keďže nie je dosiahnuteľná na tomto svete, je garantovaná existenciou Boha.

V predhovore k druhému vydaniu spisu *Náboženstvo v medziach číreho rozumu* Kant uvádza známy obraz sústredných kruhov, ktorý vyjadruje vzťah rozumového a historického náboženstva:¹⁸

Pretože zjavenie v sebe môže aspoň zahrnúť taktiež čisto rozumové náboženstvo, zatiaľ čo rozumové náboženstvo naopak nemôže obsahovať to, čo je v zjavení historické, budem môcť chápať zjavenie ako širšiu oblasť viery, ktorá v sebe zahŕňa rozumové náboženstvo ako užšiu oblasť viery (nie ako dva kruhy vedľa seba, ale ako kruhy sústredné).¹⁹

Prioritu racionality pred historickosťou v otázkach viery Kant obhajoval už v *Základoch metafyziky mravov*. V súvislosti s ideálnym obrazom Mesiáša či Boha sa pýta: „Odkiaľ však máme pojem Boha ako najvyššieho dobra?

¹¹ KANT, I.: Prolegomena ku každej budúcej metafyzike. In: E. VÁROSSOVÁ, ed., *Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia*. Bratislava: EPOCH, 1970, s. 428.

¹² Pozri: KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 93.

¹³ Ibid., s. 94.

¹⁴ Ibid., s. 94, s. 199.

¹⁵ Ibid., s. 216.

¹⁶ Ibid., s. 226.

¹⁷ KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 34–35.

¹⁸ Pozri: DÖRFLINGER, B.: Čo požaduje Kantova filozofia náboženstva od historických náboženstiev. *Studia Philosophica Kantiana*, 2019, 8(1), 2019, s. 6–7.

¹⁹ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 57.

Iba z *idey* mravnej dokonalosti, ktorú rozum nastrojuje a priori a neoddeliteľne spája s pojmom slobodnej vôle.²⁰ Zjavené historické náboženstvo nemôže zakladať podstatu racionálnej viery, ale iba povzbudzovať, a aj to len za predpokladu, že spĺňa požiadavky praktického rozumu.²¹ Kantov dôraz na *vykročenie z nesvojprávnosti*, okrem iného, teda zakladá nielen autonómiu morálky, ale aj racionálnej viery, ktorá nesmie byť závislá od zjavenia.

V nadväznosti na autonómnosť morálky, ktorá kategorickým imperatívom zaväzuje človeka *prakticky* prejavíť mravnosť, delí Kant náboženstvá na *kultové* a *morálne*.²² Katolicizmus ako jedna z kresťanských denominácií nepochybne obsahuje mnoho prvkov kultu.²³ Kant síce pripúšťa sociálny či politický význam „štatutárnych“ foriem služieb Bohu,²⁴ no tie nikdy nespújú získať prevahu nad mravným rozmerom viery. Táto prevaha mala a má podľa Kanta vinu na náboženských rozkoloch a vojnách, ktoré sa vedú okolo *spôsobov* uctievania Boha, a nie okolo morálneho jadra náboženstiev.²⁵ Morálna optika, ktorou je potrebné nahliadať na náboženstvo, sa uplatňuje dokonca aj v takej chúlостivej veci, akou je interpretácia Písma:

Interpretácia sa nám často môže vo svetle textu (zjavenia) javiť ako násilná, a môže taká skutočne byť, ale ak to text dovoľuje, musíme jej dať prednosť pred doslovným výkladom, ktorý buď neobsahuje vôbec nič [užitočného] pre morálku, alebo dokonca pôsobí proti morálnym pružinám.²⁶

V tomto kontexte sa často odkazuje na Abrahámovu skúšku viery a na Kantovu interpretáciu tejto biblickej pasáže, v ktorej Kant zásadne odmieta

²⁰ KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 34. K tomu pozri aj: KUPŠ, T.: *Idea Boha v Opus postumum*. *Studia Philosophica Kantiana*, 2016, 5(1), s. 36–37.

²¹ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 207.

²² Pozri: KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 92.

²³ „Katolicizmus dokázal v dejinách úspešne nadviazať na existujúce typy a štruktúry ľudového náboženstva nekresťanského. (...) Bolo by zaujímavé v jednotlivostiach sledovať, ako sa kresťanstvo katolíckeho typu zmocňovalo pôvodných kultov (napríklad slnovratu, konca zimy, žatvy a pod.) a ako sa tieto stopy udržali v kresťanskej nomenklatúre, v ikonografii, v kalendári.“ FILIPI, P.: *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012, s. 95–96.

²⁴ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 131, 215–224.

²⁵ Pozri: Ibid., s. 141.

²⁶ Ibid., s. 143. „Pokiaľ biblický text obsahuje určité *teoretické* učenia, ktoré sú prehlásené za sväté, ale *prekračujú* rozumové pojmy (i tie morálne), môže byť interpretovaný v záujme praktického rozumu; ale ak obsahuje tvrdenia, ktoré protirečia praktickému rozumu, *musí byť* interpretovaný v záujme praktického rozumu.“ KANT, I.: *The Conflict of the Faculties*. Lincoln – London: University of Nebraska Press, 1992, s. 64–65. K tomu pozri aj: KUPŠ, T.: *Idea Boha v Opus postumum*, ibid., s. 37–38.

možnosť osobného zjavenia.²⁷ Mravnosť náboženstva, ktorá musí byť prístupná praktickému rozumu, zabezpečuje takémuto náboženstvu jednu podstatnú vlastnosť, ktorou je katolíckosť. Táto jej všeobecnosť však nesmie byť *vonkajšia, nanútená a naučená, ale prirodzená, čiže racionálna*:

Toto rozlíšenie je veľmi dôležité, pretože schopnosť alebo neschopnosť náboženstva byť všeobecným náboženstvom ľudstva nevyplýva z jeho pôvodu, ale z jeho schopnosti alebo neschopnosti byť všeobecne komunikované, pričom táto schopnosť je podstatnou vlastnosťou náboženstva, ktoré ma zaväzovať každého človeka.²⁸

Táto komunikovateľnosť náboženstva ho potom ochraňuje pred vplyvom *zázrakov*. Zážrak ako niečo, čo sa vymyká transcendentálnej estetike a transcendentálnej analytike, stráca v Kantovom chápaní náboženstva svoju funkciu.²⁹ Vzťah osvietenského náboženstva k tomu historickému sa musí riadiť princípom rozumnej skromnosti vo výrokoch o náboženstve a princípom, ktorý zabezpečí taký výklad historického náboženstva, ktorý bude v súlade s mravnými požiadavkami praktického rozumu.³⁰

Všeobecnosť náboženstva sa však nemá prejavovať na teoretickej rovine, ale má sa týkať hlavne praktickej racionality.

Takto sa Boh a aj náboženstvo vlastne ocitli v službách etiky v kantovskom zmysle, v ktorej jadre spočíva mravný zákon a ľudská sloboda. (...) Náboženstvo sa podľa Kanta nevyznačuje vnútornou hodnotou, ktorú by sme mali uznávať len pre ňu samu, bez jej väzieb na mravnú sféru vyznačenú praktickým rozumom.³¹

Vychádzajúc z Kantovej transcendentálnej dialektiky, musíme teda obmedziť konštitutívnu funkciu náboženstva na funkciu regulatívnu, čiže praktickú.³²

²⁷ Pozri: KUPŚ, T.: Ofiarowanie Izaaka w interpretacji Kanta i Kierkegaarda. In: K. ŚNIEŻYŃSKI, ed., *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, 2004, s. 353–367.

²⁸ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 182.

²⁹ Ibid., s. 121–126.

³⁰ Ibid., s. 163–164.

³¹ ANDREANSKÝ, E.: Kantova filozofia náboženstva z hľadiska praktickej racionality. *Filozofia*, 2012, 67(3), s. 197–199.

³² „Všeobecne povedané, ak by sme obmedzili svoj súd na *regulatívne* princípy, ktoré sa uspokojujú s vlastným možným praktickým použitím, namiesto toho, aby sme sa zamierovali na *konštitutívne* princípy poznania nadmyslových objektov, ktorých poznanie je pre nás nemožné, potom by to bolo s ľudskou múdrosťou z mnohých stránok lepšie a nevznikalo by domnelé poznanie o tom, o čom nakoniec nič nevieme, a teda prázdne mudrovanie, ktoré síce načas zažiari, ale nakoniec

Kant si uvedomoval, že „ideu Božieho ľudu je možné (ako ľudské zriadenie) uskutočniť iba vo forme cirkvi.“³³ Uviedol som, aké požiadavky kládol Kant na *pravé* náboženstvo. Kant však predstavil aj požiadavky, ktoré musí spĺňať *práva*, viditeľná cirkev.³⁴ Prvou je *všeobecnosť*, čiže numerická *jedinosť*. Ako bolo uvedené, tá musí vzniknúť prirodzene, z racionálne nahliadnuteľných prvkov náboženstva. Cirkevné spoločenstvá sa síce môžu odlišovať v nepodstatných názoroch, no racionálny základ musí byť rovnaký. Ďalším atribútom pravej cirkvi je jej *kvalita*, to znamená čistota: morálna časť náboženstva musí mať principiálnu prednosť pred jej kultovou časťou. V spise *Spor fakúlt* dokonca Kant stotožňuje náboženstvo s morálkou, pokiaľ ide o ich predmet, a tým je otázka povinnosti. Odlišnosť je iba formálna.³⁵

Tretou požiadavkou na pravú cirkev je jej *vzťah* na princípe *slobody*. Sloboda musí panovať tak medzi členmi cirkvi, ako aj v jej vzťahu k politickej moci. Najmä Kantova poznámka, že „vnuknutie jedného človeka môže byť odlišné od vnuknutia druhého človeka podľa zvláštnej povahy každého“³⁶, otvára zaujímavý vzťah k subjektivite viery u Friedricha Schleiermachera či Sørensa Kierkegaarda, ku ktorej sa neskôr vrátim. Posledným atribútom cirkvi má byť *nezmeniteľnosť* morálneho zákona, ktorý je so svojou všeobecnou zákonodárnosťou jediným *zákonníkom* pravej cirkvi. Táto nezmeniteľnosť sa opäť netýka náhodných *administratívnych* ustanovení partikulárnych spoločenstiev.

Kant si sám uvedomoval balansovanie medzi náboženstvom ako *poverou* a mravnou, ale *naturalistickou nevierou*.³⁷ Uznával preto význam formálnych obradov náboženstva, pokiaľ slúžia k podpore morálneho zmýšľania.³⁸ Kantovou predstavou o pravom vzťahu medzi náboženstvom a cirkvou po tom, čo bude historické náboženstvo pohltené tým racionálnym, je, že

ľudia nikdy nebudú pokladať ani pripojenie k cirkvi, ani zhodu o jej forme, ani *verejné* inštitúcie za samy o sebe nutné k podporovaniu morálneho prvku v náboženstve, ale iba, ako hovoria, ku službe Bohu prostredníctvom slávností, vyznania viery v zjavené zákony a zachovávanía ustanovení prináležiacich k forme cirkvi (ktorej prostriedkami sú).³⁹

sa ukáže pre morálku ako škodlivé.“ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 108. K tomu pozri aj: KANT, I.: *Kritika soudnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2015, s. 284.

³³ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 134.

³⁴ Ibid., s. 135.

³⁵ KANT, I.: *The Conflict of the Faculties*, ibid., s. 60–61.

³⁶ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 135.

³⁷ Ibid., s. 151.

³⁸ Ibid., s. 203.

³⁹ Ibid., s. 139.

Hoci Kant nemenuje Ježiša priamo, pokladá ho za zakladateľa pravej cirkvi. Zakladateľom pravého náboženstva síce nie je, pretože vyžadoval aj niektoré štatutárne formy viery (krst, modlitba, ustanovenie eucharistie), no práve Ježiš sa vo vzťahu k judaizmu pokladá za toho, ktorý kritizoval formálnosť židovských úkonov a kládol dôraz na vnútornú premenu (metanoia) v intenciách svojho učenia.⁴⁰ Kant dokladá toto svoje presvedčenie aj samotným evanjeliom:

Navyše slovami o tesnej bráne a úzkej ceste nenecháva bez povšimnutia nesprávny výklad zákona, ktorý si ľudia dovoľujú, aby unikli svojim pravým morálnym povinnostiam a nahrádzovali to plnením cirkevnej povinnosti.⁴¹

Dokonca i dve najväčšie Ježišove prikázania Kant interpretuje v zmysle svojej praktickej filozofie. Lásku k Bohu chápe ako všeobecné pravidlo účty k mravnému zákonu a lásku k blížnemu ako zvláštnu povinnosť chápať druhého človeka nie ako prostriedok, ale ako účel.⁴²

Na základe týchto požiadaviek Kant otvorene pomenoval problémy cirkevného života. Kritizoval jednak historické teokracie, v ktorých kňazská elita sprostredkovala zákony a vzťah jednotlivcov k Bohu, a teda neumožňovala slobodný pomer človeka k svojim morálnym povinnostiam,⁴³ ale i dobový klerikalizmus, ktorým rozumel vládu cirkevnej aristokracie nad duchovným životom, ktorá vstupuje i do právomoci štátu.⁴⁴ „Klerikalizmus všeobecne by teda bola vláda duchovných nad myšliami ľudí, uzurpovaná tým, že duchovenstvo si osobuje vážnosť spojenú s výlučným vlastníctvom prostriedkov milosti.“⁴⁵

Kant a problém determinizmu

Kant v komentári k všeobecnej poznámke prvej časti spisu *Náboženstvo v medziach číreho rozumu* pripomína spor slobody a determinizmu. Tento spor je dejinám filozofie dobre známy. Od Epikura, stoikov a Augustína až po Dunsu Scota a Ockhama sa táto problematika objavovala v rôznych podobách. Zaujímavú formu získala v polemike Erazma Rotterdamského

⁴⁰ „Pre ľudí neexistuje vôbec žiadna spása, kým do svojho zmyšľania nezahrnú pravé mravné zásady.“ Ibid., s. 120.

⁴¹ Ibid., s. 186.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., s. 133.

⁴⁴ Ibid., s. 205.

⁴⁵ Ibid., s. 224.

a Martina Luthera ohľadom slobody vôle. V metafyzickej, mechanickej či psychologickkej podobe sa otázka slobody a determinizmu objavovala aj naďalej. V otázke boja medzi náklonnosťami a povinnosťou vyplývajúcou z morálneho zákona obhajuje Kant slobodu a autonómnosť morálneho rozhodnutia, ktoré má vždy možnosť odmietnuť konanie nezlučiteľné s požiadavkami kategorického imperatívu. V tejto súvislosti píše:

Tí, ktorí túto nevyspytateľnú vlastnosť klamne predstavujú ako úplne pochopiteľnú, vytvárajú ilúziu slovom *determinizmus* (téza, že vôľa je určovaná vnútornými dostatočnými dôvodmi), ako keby ťažkosť spočívala v tom, aby sa determinizmus zmieril so slobodou (ale na to nikto nemyslí). My si prajeme pochopiť, no nikdy nepochopíme, ako môže spolu so slobodou existovať *predeterminizmus*, podľa ktorého dobrovoľné konania ako udalosti majú svoje určujúce dôvody v *predchádzajúcom čase* (ktorý spolu s tým, čo sa v ňom deje, už nie je v našej moci), spolu so slobodou, podľa ktorej konanie rovnako ako jeho protiklad musia byť v okamihu diania v moci subjektu.⁴⁶

To znamená, že Kant nepovažuje za problém to, že maximy nášho konania sú neustále ohrozované nesprávnymi náklonnosťami, ale to, ak by naše konanie bolo určované predchádzajúcim stavom vecí a nemohlo byť o ňom rozhodnuté v aktuálnom čase.⁴⁷

V spore Luthera s Erazmom zastáva pozíciu predeterminizmu jednoznačne Luther:

Zle som však tvrdil, že slobodná vôľa je bez milosti prázdne slovo, ale mal som jednoducho povedať, že „slobodná vôľa je výmysel či slovo bez obsahu“. Pretože nikto nemá vo svojej moci zamýšľať niečo dobré alebo zlé, ale všetko (ako správne učí Viklefov článok odsúdený v Kostnici) sa deje z absolútnej nevyhnutnosti.⁴⁸

⁴⁶ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 91 (poznámka č. 48).

⁴⁷ „Zmieriť pojem slobody s ideou Boha ako nutnej bytosti nespôsobuje ťažkosti: pretože sloboda nezávisí od náhodnosti v konaní (v tom, že nie je určené žiadnymi dôvodmi), t.j. nezávisí od indeterminizmu (v tom, že Boh musí byť schopný konať dobro rovnako ako zlo, ak má byť je ho konanie pokladané za slobodné), ale v absolútnej spontánnosti. Táto spontánnosť je ohrozená iba predeterminizmom, podľa ktorého určujúci dôvod konania je v *predchádzajúcom čase*, takže konanie teraz už nie je v *mojej moci*, ale v rukách prírody a ja som neodvolateľne determinovaný. Ale v Bohu nie je mysliteľná žiadna časová následnosť, a preto táto ťažkosť odpadá.“ Ibid., s. 91 (poznámka č. 48).

⁴⁸ LUTHER, M.: *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum*. In: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 7*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1897, s. 146.

Nevyhnutnosť, ktorá podľa Kanta vládne v prírode aj v jej zákonoch, Luther aplikuje i na Boha a sféru slobody:

Takže aj toto je nutné a prospešné, aby kresťania vedeli, že Boh vie všetko vopred nie náhodou, ale že všetko s nemennou, večnou a neomylnou vôľou vopred vidí, rozhoduje aj vykonáva. (...) Alebo si myslíš, že On vie niečo vopred bez toho, aby to chcel, alebo že niečo chce bez toho, aby to vedel? Ak to chceš vie vopred, tak Jeho vôľa (pretože patrí k Jeho prirodzenosti) je večná a nemenná. Ak chce niečo tak, že to vie vopred, je Jeho poznanie (lebo patrí k Jeho prirodzenosti) večné a nemenné.⁴⁹

Erazmus nemohol prijať takého chápanie ľudskej prirodzenosti vo vzťahu k boju proti hriechu, a preto píše:

Aj keby sme teda pripustili, že je v istom zmysle pravda to, čo učil Viklef a čo prehlásil Luther, teda že všetko, čoho sme pôvodcami, sa nedeje na základe našich slobodných rozhodnutí, ale iba z nutnosti, čo by mohlo byť nemiestnejšie, než odovzdať tento paradox svetu? Pripusťme teda, že je v istom zmysle pravda to, čo kdesi píše Augustín: že v nás sám Boh spôsobuje dobro i zlo a že v nás svoje dobré skutky sám odmeňuje a zlé trestá. Akú veľkú bránu bezbožnosti by asi tieto slová, dané všetkým na vedomosť, mnohým ľuďom otvorili najmä, ak sú takí veľmi leniví, duševne obmedzení, zlovoľní a nenapraviteľne náchylní k všemožným hriechom? Ktorý slaboch bude potom ešte podstupovať vytrvalý, lopotný boj so svojím vlastným telom? Ktorý bedár sa bude snažiť žiť lepšie? Kto bude schopný odhodlať sa z celého srdca milovať Boha, ktorý stvoril peklo plné večných múk, aby tam mohol v trpiacich úbožiakoch trestať svoje vlastné zločiny, akoby mal z ľudského súženia radosť? Práve takto si to totiž bude väčšina ľudí vykladať. Ľudská prirodzenosť je veru už sama o sebe hrubá a zmyselná, náchylná k neviere, zločinu a rúhaniu, takže nie je potrebné ešte prilievať olej do ohňa.⁵⁰

Hoci mal Erazmus na rozdiel od Kanta konzervatívnejší prístup k náboženstvu a Svätému písmu, keďže kladie vo svojej koncepcii slobody vôle veľký dôraz a milosť⁵¹ a jeho chápanie osobného Boha z Písma⁵² nepreukazuje tak

⁴⁹ LUTHER, M.: *O neslobodnej vôli. De servo arbitrio*. Kežmarok: ViViT, 2011, s. 23.

⁵⁰ ERASMUS ROTTERDAMSKÝ: *O svobodné vůli*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 119–120; Ia 10.

⁵¹ „Ja súhlasím s názorom tých, ktorí sice určitý význam priznávajú aj slobodnej vôli, najväčšiu váhu však prikladajú milosti.“ Ibid., s. 255; IV 16.

⁵² „V Písme sú samozrejme i miesta, ktoré ako keby naznačovali, že Boh koná akosi náhodne, ba vrtkavo. (...) My však predsa dobre vieme, že tu Písmo hovorí spôsobom zvlášť ľudským – koná tak napokon i mnohokrát inde napriek tomu, že Bohu je vrtkavosť úplne cudzia. O tom, že sa prestal hnevať a je nám priaznivo naklonený, hovorí Písmo vo chvíľach, keď nám Boh preukazuje

kritický pohľad na náboženské pramene, aký mal Kant, môžeme ho spolu s Kantom zaradiť medzi zástancov slobody vôle a vyššie spomenutého obvyčajného ľudského rozumu. Obaja sa hlásili k požiadavke, či už humanizmu, alebo osvietenstva, vymaniť vôľu človeka z nevyhnutnosti teologických princípov a prírody. Podobne ako Erasmus, ktorý sa prikláňal na stranu slobody vôle v boji proti determinizmu teologických koncepcií hriechu, vášní a náklonností, Kant obhajuje sféru slobody praktického rozumu, ktorý *môže* a *mal by* zabráňovať heteronómnemu určovaniu ľudskej vôle.⁵³

Kant, Schleiermacher a Kierkegaard. Subjektivismus a povaha náboženstva

Kantov dôraz na *komunikovateľnosť* a racionálne jadro náboženstva ako keby vylučoval subjektívny moment z jeho filozofie náboženstva. V teoretickej filozofii reprezentuje regulatívna idea Boha „najvyššiu podmienku možnosti všetkého, čo sa dá myslieť (bytosť všetkých bytostí).“⁵⁴ V praktickej filozofii predstavuje idea Boha završenie autonómnej morálky:

Najvyššie dobro je teda na svete možné len, ak sa uzná najvyššia príčina prírody, ktorá obsahuje kauzalitu primeranú morálnemu zmýšľaniu (...) Najvyššia príčina prírody, ktorá sa musí predpokladať pri najvyššom dobre, je teda bytosť, ktorá je *umom* a *vôľou* príčinou (teda pôvodcom) prírody, t.j. Bohom.⁵⁵

Kant sa teda pri kritikách rozumu snaží dodať hoci nie objektívne poznateľný pojem Boha, ale predsa len subjektívne nepodmienený pojem Boha.

V *Kritike súdnosti* pri kritike teleologickej súdnosti, ktorá vedie k jedinému možnému morálnemu dôkazu Boha, však Kant umom

obmedzuje platnosť týchto ideí rozumu iba na subjekt, ale predsa len všeobecne pre všetky subjekty tohto druhu, t.j. na podmienku, že z hľadiska na povahu našej (ľudskej) poznávacej schopnosti, ale-

milosť za to, že sa chcem polepšiť; a o tom, že nám milosť preukazovať prestal a rozhneval sa, hovorí naopak vtedy, keď nás stíha trestom za to, že sme sa obrátili k horšiemu. (...) Formulácie, s ktorými sa v týchto a im podobných veršoch stretávame, domnienku o Božej vrtkavosti jednoznačne vylučujú – a práve preto sme nútení uznať, že máme vôľu schopnú obrátiť sa tým či oným smerom.“ Ibid., s. 160–161; IIa 18.

⁵³ Ku Kantovej koncepcii vôle pozri aj: POSPIŠILOVÁ, J.: Dve koncepcie vôle v Kantovej praktickej filozofii. In: BELÁŠ, L., ed., *Kantov odkaz v kontexte filozofickej prítomnosti*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2005, s. 141–148.

⁵⁴ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, ibid., s. 255.

⁵⁵ KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 143.

bo dokonca vôbec vzhľadom na pojem, *ktorý si* vôbec môžeme vytvoriť o schopnosti konečnej rozumnej bytosti, môžeme a musíme myslieť iba tak a nie inak bez toho, aby sme predsa tvrdili, že dôvod takého súdu spočíva v objekte.⁵⁶

Pre reflektujúcu súdnosť, ktorá hľadá účelnosť v prírode, je táto účelnosť taktiež iba subjektívnou maximou, ktorej platnosť sa síce vďaka kritike rozumu intersubjektívne predpokladá, no objektívne sa v prírode nemôže nachádzať.⁵⁷ Pri hľadaní účelnosti v prírode je podstatným rozdiel medzi autonómnou reflektujúcou súdnosťou, ktorá má svoj základ v subjektívnej skúsenosti, a heteronómnou určujúcou súdnosťou, ktorá sa riadi pojmami umu.⁵⁸

Otvára teda Kant dvere náboženskému subjektivismu Schleiermacherovho alebo Kierkegaardovho razenia? Táto otázka sa natíska preto, lebo bol to práve Schleiermacher, ktorý v nadväznosti na Friedricha Heinricha Jacobiho ako predchodcu romantizmu považoval nesprostredkované zmyslové a intuitívne vnímanie za základ náboženstva. Odpoveď je teda negatívna. Kant iba z intelektuálnej poctivosti a opatrnosti odsunul *vedenie* o Bohu kvôli *praktickej viere* v Boha. Nazeral na náboženstvo z hľadiska *praktickej racionality*. Vnútorne prežívanie náboženskej viery, ako bolo uvedené, redukoval na jej mravný rozmer (vo forme vernosti mravnému zákonu) a sociálny rozmer. Kantov dôraz na korigovanie základnej skúsenosti pojmami umu a ideami rozumu viedol k prioritizácii mravnej stránky náboženstva. U Schleiermachera (a neskôr u Kierkegaarda) je naopak subjektívne náboženské prežívanie východiskom a mravný dosah náboženskej viery je odvodeným fenoménom – preto nemôžu chápať náboženstvo ako morálku. Aké námety filozofie náboženstva prináša teda Kantov subjektivismus, majúci svoj pôvod v transcendentálnom idealizme?⁵⁹

Ako upozorňuje Jan Kranát v predhovore k českému prekladu Schleiermacherovho diela *O náboženstve*, Kant v *Kritike súdnosti* pri skúmaní estetickéj súdnosti uznáva existenciu estetickéj idey, ktorá však nemôže

⁵⁶ KANT, I.: *Kritika soudnosti*, ibid., s. 229.

⁵⁷ „Vetu – Existuje rozumná prabytosť – nie je teda možné objektívne dokázať, je ju možné dokázať iba subjektívne pre použitie našej súdnosti v jej reflexii účelov v prírode, ktoré nemôžu byť myslené podľa žiadneho iného princípu než princípu zámernej kauzality najvyššej príčiny.“ Ibid., s. 227. Pozri aj paragraf 74. Príčinou nemožnosti vykladať pojem techniky prírody dogmaticky je nevysvetliteľnosť prírodného účelu v *Kritike súdnosti*.

⁵⁸ Pozri: Ibid., s. 218.

⁵⁹ „Viera v zmysle Kantovej náboženskej filozofie je objektívne nezaloženou domnienkou pravdy, ktorá je však subjektívne dostatočne založená.“ RÖD, W.: *Německá klasická filosofie I*. Praha: OIKOYMENH, 2015, s. 172.

byť predmetom skúsenosti alebo poznania.⁶⁰ Celou Kantovou kritikou estetickú súdnosti sa vinie myšlienka, že estetický súd vyjadrujúci estetickú ideu nemá platnosť logického súdu, a teda neslúži na poznávanie, ale je záležitosťou pocitu záľúbenia alebo neľúbosti. Kranát ďalej uvádza, že Schleiermacher zahrnul pod tento Kantov pocit i Univerzum a jeho náboženské vnímanie. Ide o neadekvátne rozšírenie Kantovho chápania pocitu vo vzťahu k estetickému ideu alebo dáva sám Kant príležitosť na takéto rozširovanie? Vyššie som uviedol, že Kant i v kritike teleologickej súdnosti považoval pojem účelnosti prírody iba za subjektívny princíp rozumu, ktorý sa netýka určenia objektov samých.⁶¹ Účelnosť prírody nachádza svoje završenie podľa Kanta v teológii⁶² a je analogická s praktickou účelnosťou v oblasti mravov.⁶³ Kantova teleológia teda otvára cestu k náboženským otázkam. Problematiku subjektivity dotvára skutočnosť, že v celej kritike súdnosti ide o súdnosť *reflektujúcu*, ktorá hľadá pre jednotlivé to spoločné. Jednotlivým môže byť subjektívna náboženská skúsenosť, spoločným môže byť existencia Boha.

Reflektujúca súdnosť, ktorá má povinnosť postupovať od toho, čo je v prírode zvláštne, k všeobecnému, teda potrebuje princíp, ktorý nemôže prevziať zo skúsenosti, pretože práve tento princíp má založiť jednotu všetkých empirických princípov pod taktiež empirickými, ale vyššími princípmi, má teda založiť možnosť ich vzájomného systematického podriadenia.⁶⁴

Práve zjednotenie mechanickej a účelovej kauzality je cieľom kritiky teleologickej súdnosti.⁶⁵

Schleiermacher začína svoje dielo *O náboženstve* charakteristikou náboženstva ako dejinného fenoménu, ktorý ale paradoxne nie je predmetom zdokonaľovania,⁶⁶ keďže „kde je náboženstvo a kde má vplyv, tam sa

⁶⁰ Pozri: KRANÁT, J.: Schleiermacherův původní názor. In: SCHLEIERMACHER, F.: *O náboženství*. Praha: Vyšehrad, 2012, s. 31–34.

⁶¹ Pozri: KANT, I.: *Kritika soudnosti*, ibid., s. 232.

⁶² Ibid., s. 226–227.

⁶³ Ibid., s. 24.

⁶⁴ Ibid., s. 23.

⁶⁵ „Na tom sa potom zakladá oprávnenie, a – vzhľadom na dôležitosť, akú má štúdium prírody podľa princípu mechanizmu pre naše teoretické použitie rozumu –, taktiež povinnosť všetky produkty a udalosti prírody, aj tie najúčelnejšie, mechanicky vysvetľovať tak ďaleko, ako to je len v našich silách (ktorých hranice nemôžeme vnútri tohto druhu skúmania vyznačiť), nikdy však nestrácať zo zreteľa, že tie, ktoré môžeme skúmať iba ako podriadené pojmy účelu rozumu, primerane bytostnému spôsobeniu nášho rozumu, nehľadiac na tie mechanické príčiny, musíme nakoniec predsa len podriadiť kauzalite podľa účelov.“ Ibid., s. 242.

⁶⁶ „Každá doba pridáva iba trocha uhladenosti, až konečne umenie vystúpi k tomu dokonalé-

musí zjaviť, akým zvláštnym spôsobom pôsobí na myseľ.⁶⁷ Dejinné, avšak transhistorické pôsobenie je teda základnou črtou náboženstva. Schleiermacher ako kritik osvietenského racionalizmu dôrazom na cit odmietol schopnosť rozumu zneutralizovať obsah náboženstva a vytvoriť z neho všeobecne prijímané učenie. Kant uznáva racionálne jadro náboženstva, ktorým je prirodzené náboženstvo ako „čistý praktický pojem rozumu“⁶⁸ a ktoré má univerzálny, nadčasový charakter. Historicky podmienené náboženstvo však podľa Kanta musí nevyhnutne ustúpiť rozumovému náboženstvu. A v tomto je jeden z rozdielov medzi Kantom a Schleiermacherom. Kým Kant sa k subjektívnemu, empirickému náboženskému zjaveniu, ktoré „by vnútorne trvalo nepretržite v každom človeku“,⁶⁹ stavia skepticky, Schleiermacher, ako ukážem, naopak považuje osobné, intuitívne nazeranie Univerza za základnú črtu pravého náboženstva.

Keďže náboženstvo je podľa Schleiermachera vnímanie a pociťovanie Univerza, nie je možné vyčleniť nejaké jeho racionálne jadro. Pravdivá je len tá jednotlivá a subjektívna náboženská skúsenosť.⁷⁰ Kant sa naopak snaží praktickým chápaním náboženstva vytvoriť spoločné mravné vedomie.⁷¹ Schleiermacherova snaha je odlišná: „Náboženstvu však vôbec nejde o to, aby tí, ktorí vedia a cítia, patrili k jednej jedinej viere a cítili to isté“⁷². Skromnosť v náboženských výrokoch však požaduje i tento prekladateľ Platona; keďže náboženské vnímanie je subjektívne, nik nemá privilegovaný prístup a celkový obraz Univerza je možné získať len spojením týchto individuálnych prístupov – čo je aj najdôležitejšou úlohou náboženstva.⁷³

Vzťah oboch mysliteľov k zázraku odhaľuje odlišnosť ich jazykov a vôbec uvažovania vo vzťahu k náboženstvu. Kým Kant považuje zázraky z transcendentálneho založenia svojej filozofie za úplne irelevantné a z mravného hľadiska dokonca za škodlivé,⁷⁴ Schleiermacher, trochu

mu hraciemu stroju, ktorým si naše storočie tak dlho krátilo čas. Toto zdokonaľovanie je však čímkolwiek iným, len nie priblížením k náboženstvu.“ SCHLEIERMACHER, F.: *O náboženství*, ibid., s. 61.

⁶⁷ Ibid., s. 62.

⁶⁸ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 183.

⁶⁹ Ibid., s. 182.

⁷⁰ SCHLEIERMACHER, F.: *O náboženství*, ibid., s. 77-78.

⁷¹ „Cit vyplýva zo zákona alebo tiež podľa zákona, ak je vopred spoznaný, ale každý ho má sám pre seba a nemôže ho žiadať od druhých, teda ani ho uplatňovať ako skúšobný kameň pravosti zjavenia. Ničomu totiž neučí, ale je to iba spôsob, ktorým je subjekt zasiahnutý podľa zaľúbenia a nelúbosti – a na takom základe nie je možné postaviť žiadne poznanie.“ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 147.

⁷² SCHLEIERMACHER, F.: *O náboženství*, ibid., s. 78.

⁷³ Pozri: Ibid., s. 94.

⁷⁴ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 93-94.

mystický, za zázrak považuje každé náboženské vnímanie Univerza,⁷⁵ čo znamená, ako sám hovorí, že „pre mňa je všetko zázrak.“⁷⁶ Vyjadrenie nemeckého teológa je vyjadrením romantika v protiklade ku Kantovmu racionalizmu.

Pomyselné nožnice sa otvárajú čoraz viac. Kým pre Kanta, ako bolo uvedené, náboženstvo predstavuje zavŕšenie morálky a má sociálny charakter, u Schleiermachera to, čo „sa v náboženstve odohráva, je teda vždy iba osobnou vecou jedinca.“⁷⁷ Po tomto zistení je zaujímavé, že Schleiermacher spolu s Kantom odmietajú naučené náboženstvo. Kant chápe naučené náboženstvo ako niečo neslobodné, čím sa porušuje autonómnosť príkazov praktického rozumu, ktorého je náboženstvo zavŕšením. Príkazy morálky, a teda i náboženstvo však majú podľa Kanta univerzálny charakter. Práve všeobecnosť je podľa Schleiermachera dôvod, prečo nie je možné náboženstvo vyučovať. Učiť môžeme len to, čo je všeobecné a neurčité. Obsah náboženského citu je však konkrétny a je viazaný na určité prežívanie jednotlivca, ktoré nemožno ničím suplovať.

Z tohto odlišenia potom pochádza aj Schleiermacherov frontálny útok na prirodzené náboženstvo, ktoré je predmetom a cieľom Kantovho filozofického systému. V každom z pozitívnych náboženstiev možno podľa Schleiermachera vidieť znázornenie Nekonečna. Naopak pre prirodzené náboženstvo potom podľa toho vyplýva, že je ochudobnením pravého náboženstva:

Kto vidí charakter zvláštneho náboženstva v určitom množstve názorov a pocitov, musí nutne predpokladať vnútornú a objektívnu súvislosť, ktorá ich vzájomne spája a všetky iné vylučuje. Tento prelud je práve princípom systematizácie a sektárstva úplne protikladným duchu náboženstva. Celok, ktorý týmto spôsobom chcú utvoriť, by nebol tým, ktorý hľadáme a ktorým by náboženstvo vo všetkých svojich častiach získalo určitú podobu, ale bol by to násilný výsek z Nekonečna, nie náboženstvo, ale *seкта*, úplne nenáboženský pojem, aký kto kedy na pôde náboženstva môže chcieť uskutočniť.⁷⁸

Pre Kanta je však sektárstvom práve to, ak *spôsob* viery, napríklad aj tej Schleiermacherovej, získava prevahu nad obsahom náboženstva.

Schleiermacher svoje religiózne presvedčenie uzatvára slovami: „Nech

⁷⁵ SCHLEIERMACHER, F.: *O náboženství*, ibid., s. 102.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid., s. 133.

⁷⁸ Ibid., s. 161.

je Univerzum vnímané a uctievané všetkými spôsobmi.⁷⁹ Kant na to odpovedá zásadou: „Všetko, čo okrem dobrého spôsobu života človek môže podľa svojho názoru ešte konať, aby sa páčil Bohu, je iba náboženská ilúzia a pseudoslužba Bohu.“⁸⁰

* * *

Problematickosť používania konceptu subjektivity (subjektívna skúsenosť ako východisko reflexívnej teleologickej súdnosti, ktorá vedie k teológii) v Kantovej filozofii náboženstva sa výrazne prejavuje pri jej porovnaní s chápaním náboženstva u Kierkegaarda. U pruského mysliteľa na rozdiel od Kierkegaarda však táto subjektívna náboženská skúsenosť nemôže byť zabsolutizovaná, ale je v teoretickej rovine korigovaná kritikou čistého rozumu a v praktickej rovine kritikou praktického rozumu. Ako pripomína Tomasz Kupś,⁸¹ Kant sa v texte *Spor fakúlt* zaoberá aj biblickým problémom Abrahámovho obetovania Izáka. Pokračuje tak v intenciách zo spisu *Náboženstvo v hraniciach číreho rozumu*: „Ak sa niečo predstavuje ako prikázané Bohom v priamom zjavení, a pritom to úplne odporuje morálke, nemôže to napriek všetkému zdaniu pochádzať od Boha (napr. ak by sa nejakému otcovi prikazovalo, aby usmrtil svojho, pokiaľ o tom vie, nevinného syna).“⁸² Kant tu teda opäť pripomína, že morálne a racionálne jadro náboženstva má prednosť pred exkluzivitou subjektívneho zjavenia alebo prežívania viery, ktoré by mohlo byť vlastne pokušením.⁸³

Ako je známe, Kierkegaard vo svojom diele *Bázeň a chvenie* naopak dáva Božiemu príkazu absolútnu hodnotu a je nevyhnutné kvôli nemu teleologicky suspendovať i morálku, teda to všeobecné.⁸⁴ Kierkegaard je dôsledný a sám si uvedomuje problém pokušenia.⁸⁵ Subjektivita je tu dotiahnutá do konca: „Naozajstný rytier viery je vždy v absolútnej izolácii,

⁷⁹ Ibid., s. 185.

⁸⁰ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 196.

⁸¹ KUPŚ, T.: Ofiarowanie Izaaka w interpretacji Kanta i Kierkegaarda, ibid., s. 353–367; KUPŚ, T.: Idea Boha v *Opus postumum*, ibid., s. 38–40.

⁸² KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 124. Pozri aj: KANT, I.: *The Conflict of the Faculties*, ibid., s. 111–123.

⁸³ Pozri: DÖRFLINGER, B.: Čo požaduje Kantova filozofia náboženstva od historických náboženstiev, ibid., s. 5.

⁸⁴ K otázke etiky u Kanta a Kierkegaarda pozri: SCHULZ, H.: Can Implies Ought. Kierkegaard's Critique of Kant's Deontic Logic. *Kierkegaardiana*, 2007, 24(1), s. 198–219.

⁸⁵ „Tým však, ktorí vieru majú, by malo záležať na tom, aby si vopred určili poznávacie znaky, pomocou ktorých možno odlíšiť paradox od pokušenia.“ KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvenie*. Bratislava: Kalligram, 2005, s. 62.

nepravý je sektársky. (...) Opravdivý rytier viery je svedkom, nie učiteľom.⁸⁶ Dánsky filozof tak prináša pomerne nový fenomén, ktorým je *nekomunikovateľnosť* náboženského presvedčenia⁸⁷ – tým je náboženstvo zároveň chránené pred zneužitím. Subjektivita kresťanského náboženstva je tak niečo, čo treba rozvíjať, a nie potláčať. Napriek tejto subjektivite je ale potrebné žiť v objektívnom svete – to je tá bázeň a chvenie, o ktorom Kierkegaard hovorí.⁸⁸

Kantovo a Kierkegaardovo chápanie náboženstva je samozrejme významne odlišné. Rozdiel sa najvýraznejšie ukazuje pri porovnaní historického, zjaveného náboženstva a náboženstva prirodzeného, rozumového. Kierkegaard prijíma zjavené náboženstvo. Je to zrejme z mnohých jeho spisov, v ktorých rieši témy prítomné v Biblii, prípadne považuje biblické udalosti za reálne historické skutočnosti. Zároveň sú mu tieto historické fakty na rozdiel od Kanta⁸⁹ východiskom a centrálnym bodom jeho koncepcie náboženstva. Biblické skutočnosti, najmä evanjelia sú pre Kanta iba náhodným a dobovo adekvátnym vyjadrením racionálnej podstaty kresťanstva. Naopak, pre Kierkegaarda evanjeliové udalosti nie sú iba metaforickým vyjadrením podstaty náboženstva, viera v ich autenticitu je samozrejma a nevyhnutná. Tvoria podstatu kresťanstva, ktorá sa nedá vyabstrahovať z rozumu.

Evanjelium predstavuje kvalitatívne nové učenie. Ešte dôležitejšou skutočnosťou však je, že k tomu, aby sa historický fakt (udalosti evanjelií) stal pre človeka večným faktom (náboženstvo), čiže aby sa stal faktom absolútnym, musí jednotlivec získať podmienku od Boha (milosť).⁹⁰ Kant sa zhoduje s Kierkegaardom v tom, že náboženská viera sa nedá naučiť sprostredkované od niekoho iného. Historický fakt je i pre nemeckého mysliteľa len príležitosťou, ale na rozdiel od Kierkegaarda príležitosťou na odvodenie pravého náboženstva z rozumu.⁹¹ U Kierkegaarda milosť ne-

⁸⁶ Ibid., s. 87–88.

⁸⁷ „Reč mi prinesie úľavu tým, že ma preloží do všeobecného.“ Ibid., s. 125.

⁸⁸ K problému rozpoltenosti Ja u Kanta a Kierkegaarda pozri: KNAPE, U.: Kant and Kierkegaard on the Failure of the Unity of the Self. *Kierkegaardiana*, 2002, 22(1), s. 155–171.

⁸⁹ „To, čo na začiatku malo slúžiť k uvedeniu čistej náboženskej viery (...), bolo vplyvom zlej náchylnosti ľudskej prirodzenosti učinené základom všeobecného svetového náboženstva.“ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 163.

⁹⁰ „Následník verí prostredníctvom súčasníkovej správy na základe podmienky, ktorú sám od Boha dostáva.“ KIERKEGAARD, S.: *Filosofické drobký aneb Drobátko filozofie*. Olomouc: Votobia, 1997, s. 110.

⁹¹ „Pojmy a princípy potrebné pre večný život sa nedajú naučiť od nikoho iného: učiteľovo vysvetlenie je iba príležitosťou na to, aby ich človek vyvodil z rozumu.“ KANT, I.: *The Conflict of the Faculties*, ibid., s. 62–63. „Náboženstvo spĺňa veľkú požiadavku pravej cirkvi, predpoklad

môže byť nahradená všeobecným charakterom racionálnej náboženskej viery: „Zmocnenie je naopak nemenné, človek ho nemôže dosiahnuť ani tým najdokonalejším pochopením Učenia. *Zmocnenie je špecifická kvalita, ktorá prichádza odinakial' a uplatňuje sa kvalitatívne, keď je obsah výroku či skutku esteticky zindiferentizovaný.*“⁹²

Dôležitým momentom pri porovnaní koncepcií náboženstva u Kierkegaarda a Kanta je i motivácia, ktorá ich vedie k skúmaniu týchto otázok. U Kanta predstavuje filozofia náboženstva završenie jeho systematickej a systémovej kritickej filozofie, v ktorej rieši epistemologické, morálne, estetické či politické problémy. Naopak, Kierkegaardovým jediným predmetom skúmania je náboženstvo, a nie je to skúmanie iba teoretické, ale najmä existenciálne. Kým Kantovo uvažovanie je vyvolané teoretickou zvedavosťou,⁹³ Kierkegaardovo hľadanie je motivované subjektívnou potrebou.⁹⁴ Pre Kanta predstavuje náboženstvo a jeho filozofické uchopenie fenomén, ktorý zapadá do pokusu „spracovať všeobecné dejiny sveta podľa plánu prírody, ktorý smeruje k dokonalému občianskemu zjednoteniu ľudského rodu.“⁹⁵ Pre Kierkegaarda je náboženstvo z pohľadu subjektu ahistorický fenomén, a to preto, lebo dejiny spásy tvoria referenčný rámec, ku ktorému sa však každý jednotlivec musí vzťahovať nezávisle. Náboženstvo má podľa dánskeho filozofa polemický charakter⁹⁶, a preto sa nevývíja

všeobecnosti do tej miery, že tým rozumieme platnosť pre každého (*universitas vel omnitudo distributiva*), t.j. všeobecnú jednomyseľnosť.“ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 183. Pozri aj: GREEN, R. M.: KANT: A Debt both Obscure and Enormous. In: J. STEWART, ed., *Kierkegaard and His German Contemporaries. Tome I: Philosophy*. Aldershot: Ashgate, 2007, s. 182-183.

⁹² KIERKEGAARD, S.: Rozdíl mezi géníem a apoštolem. In: KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003, s. 53.

⁹³ „Dve věci naplňají mysl vždy novým a vzrastajícím obdivom a hlbokou úctou, čím častejšie a vytrvalejšie sa nimi myslenie zaoberá: *hviezdnaté nebo nado mnou a morálny zákon vo mne.*“ KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*, ibid., s. 180.

⁹⁴ „Premýšľanie o absolútnom a objektívnom začiatku muselo byť prenechané tým, ktorí už filozofi boli. Naopak, subjektívny začiatok bol tým momentom, pomocou ktorého sa z ne-filozofa stával filozofom. Bol teda tým, na ktorého sa pýtal (...) na svoj vzťah a vlastný, takto umožnený vzťah k filozofii.“ KIERKEGAARD, S.: *Johannes Climacus aneb De omnibus dubitandum est*. In: KIERKEGAARD, S.: *Z deníků a papírů*. Ed. M. MIKULOVÁ THULSTRUPOVÁ. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2010, s. 25.

⁹⁵ KANT, I.: Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu. In: KANT, I.: *Studie k dějinám a politice*. M. SOBOTKA – K. NOVOTNÝ, eds. Praha: OIKOYMENH, 2016, s. 20. Posun, ktorý viedol Kanta k takému chápaniu prírody, aby bola nielen „posudzovaná ako účelná, ale vyslovene ako účelne konajúca,“ opisuje Klouda: KLOUDA, J.: Autonomie vůle a autonomní pojetí dějin v Kantově myšlení. In: J. NEJESCHLEBA a kol. eds. *Pojetí svobody v dějinách a současnosti filosofie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2013, s. 101-112.

⁹⁶ „Křesťanstvo Nového zákona sa zakladá na myšlienke, že sme kresťanmi vo vzťahu odporu,

v čase, ale má formovať život človeka bez ohľadu na dejinné okolnosti.

Prečo teda napriek týmto rozdielom vôbec hovoriť o náboženstve spoločne s Kantom a Kierkegaardom? Odpoveďou je práve spomenutý problém subjektivity. Kým pre Kierkegaarda je subjektivita pravdou⁹⁷, a táto pravda nie je komunikovateľná priamo,⁹⁸ pre Kanta je subjektivita podmienkou každej jednej skúsenosti, aj tej náboženskej. Náboženstvo však v myslení nemeckého filozofa neslúži na poznávanie, ale na konanie, a preto nie je táto subjektívna skúsenosť zobjektivizovaná umom.⁹⁹ Je však korigovaná praktickým rozumom tak, aby slúžila na prospech ľudstva. A tak zatiaľ čo u Kierkegaarda má náboženstvo hodnotu samo o sebe a vyjadruje špecifickú potrebu časti osobnosti, ktorá dokáže byť nezávislá od každej svetskej pohnútky, Kantovo náboženstvo musí byť praktické a slúžiť na zdokonaľovanie človeka a spoločnosti.

Masaryk a Kantova filozofia náboženstva

Vplyv Kantovej filozofie náboženstva možno v našom kultúrnom prostredí vnímať na názoroch Tomáša Garrigua Masaryka. V kontexte Masaryka je Kantova postava zaujímavá, pretože Masaryk ako mysliteľ, ktorý riešil otázky modernej samovražednosti a titanizmu, síce kriticky nahliadal na Kantovu filozofiu a ich východiská sú odlišné, no možno nájsť mnoho spoločných črt, ktoré ich spájajú pri premýšľaní o problémoch náboženstva.¹⁰⁰ Český filozof sa nikdy neuspokojil s dualizmom „čistého rozumu teoretického a čistého rozumu praktického.“¹⁰¹ Ako prívrženec *kritickej syntézy*

že byť kresťanom znamená veriť v Boha, milovať Boha vo vzťahu odporu.“ KIERKEGAARD, S.: *Okamih*. Praha: Kalich, 2005, s. 89.

⁹⁷ KIERKEGAARD, S.: Dobový trend v dánskej literatúre. In: KIERKEGAARD, S.: *Má literární činnost*, ibid., s. 27.

⁹⁸ „Čo práve robí komunikáciu tak dialekticky ťažkou: že ten, kto ju prijíma, je existujúci človek a že toto je to hlavné. Zastaviť človeka na ulici, postáť s ním a pohovoriť, nie je také ťažké, ako okoloidúcemu rýchlo niečo povedať bez toho, aby sme sa zastavili alebo druhého zdržali či prinútili ho, aby šiel s nami, ale naopak ho povzbudili, aby šiel vlastnou cestou – taký je pomer medzi dvoma existujúcimi, ak ide o komunikáciu pravdy ako existenčnej vnútornosti.“ Ibid., s. 26.

⁹⁹ „Kant neúnavne opakuje, že rozumovo-morálna viera v existenciu Boha nie je nejakým logicko-teoretickým presvedčením. Ide o morálnu istotu, ktorá neplatí pre „človeka“, ale vždy iba pre mňa. Jedine ja ako zaangažovaný subjekt prichádzam k tomuto presvedčeniu.“ SIROVÁTKA, J.: Nevyhnutelné vyústění etiky do metafyziky u I. Kanta. *Reflexe*, 2019, 57, s. 68.

¹⁰⁰ K ambivalentnému vzťahu Masaryka ku Kantovi pozri: SVOBODA, J.: Masaryk a Kant: vliv Brentanovy kritiky, souvislost s Masarykovou reakcí na mysticismus v ruském myšlení. *Filosofický časopis*, 2009, 57(4), s. 523–554.

¹⁰¹ Ku Masarykovej kritike Kanta pozri: MASARYK, T. G.: *Moderní člověk a náboženství*. J. ZOUHAR – H. PAVLINCOVÁ – J. GABRIEL, eds. Praha: Masarykův ústav AV ČR – Ústav T. G.

subjektivismu a objektivismu¹⁰² nemohol pochopiť, ako nemožno poznať existenciu Boha, ktorý je cieľom nášho konania. Masaryk síce ocenil praktický charakter Kantovej filozofie náboženstva,¹⁰³ no v autonómnosti jeho morálneho učenia videl polovičatosť a titanský dôraz na subjekt. Masaryk potreboval objektívnu existenciu Boha.¹⁰⁴

Masarykova kritika katolicizmu obsahuje mnoho prvkov, ktoré sú veľmi podobné Kantovmu uvažovaniu. Napríklad jeho odmietanie cyri-lo-metodskej idey v Českej otázke¹⁰⁵ jasne smeruje k odmietaniu klerikalizmu a v tejto idei vidí okrajovú záležitosť, kvôli ktorej však nemôže vzniknúť cirkevné spoločenstvo, ktoré by spĺňalo prvú Kantovu požiadavku na cirkev, a to je jej všeobecnosť, čiže jednota. Masaryk i na českej reformácii oceňoval jej etický charakter a dôraz na slobodu svedomia, chápanú samozrejme v kontexte doby.¹⁰⁶ Ďalším momentom, ktorý spája Masarykovo uvažovanie v otázkach náboženstva s Kantom, je kritika štatutárnych foriem viery, ktoré majú podľa neho v katolicizme prednosť pred morálkou: „Rozhodujúci význam má katolícke hodnotenie morálky – katolíkov sa zdá, že je menej dôležitá než náboženstvo, než mystika a poverčivá teurgia; katolíkov je hlavnou vecou v náboženstve indeterministická viera v zázraky a v zázračnosť, nie morálka.“¹⁰⁷ Vo svojej nie vždy spravodlivej kritike katolicizmu¹⁰⁸ Masaryk odmieta taktiež, podobne ako Kant, autoritatívne a nútené presadzovanie viery.¹⁰⁹

Český mysliteľ vo svojej koncepcii náboženstva odmieta vieru v existenciu zázrakov.¹¹⁰ V nadväznosti na kritiku Kantovho dualizmu Masa-

Masaryka, o.p.s., 2000, s. 47–60; MASARYK, T. G.: *Základové konkrétne logiky*. J. OLŠOVSKÝ, ed. Praha: Masarykův ústav AV ČR – Ústav T. G. Masaryka, 2001, s. 151.

¹⁰² MASARYK, T. G.: *Moderní člověk a náboženství*, ibid., s. 110–118.

¹⁰³ „Ale dobrú stránku tento Kantov racionalizmus mal: jeho etický rigorizmus bol dobrou školou v dobe voltairovskej frivolnosti a bol dobrý aj proti vzťahujúcemu sa sentimentalizmu, do ktorého s Rousseauom upadali tí, ktorí citu dávali prednosť pred rozumom. Dokonca aj v neskoršej dobe je kategorický imperatív vítaným protijedom proti romantickému mysticismu.“ Ibid., s. 59.

¹⁰⁴ Ibid., s. 23.

¹⁰⁵ MASARYK, T. G.: *Česká otázka*. In: MASARYK, T. G.: *Česká otázka. Naše nynější krize*. Jan Hus. Ed. J. Brabec. Praha: Masarykův ústav AV ČR – Ústav T. G. Masaryka, o.p.s., 2000, s. 136–147.

¹⁰⁶ MASARYK, T. G.: Jan Hus. In: MASARYK, T. G.: *Česká otázka. Naše nynější krize*. Jan Hus, ibid., s. 318.

¹⁰⁷ MASARYK, T. G.: *Rusko a Evropa III*. V. DOUBEK – F. KAUTMANN, eds. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1996, s. 206.

¹⁰⁸ Ku kritickému pohľadu na Masarykov antiklerikalizmus pozri: BALÍK, S.: Tomáš Garrigue Masaryk a český antiklerikalismus. *Kontexty*, 2012, 4(4), s. 41–46.

¹⁰⁹ „Práve tým, že sa náboženským zásadám učí autoritatívne, že sa žiada iba slepá viera, a nie poznanie a názor, núti katolicizmus každého mysliaceho človeka ku skepse.“ MASARYK, T. G.: *Sebevražda*. J. SROVNAL, ed. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2002, s. 147.

¹¹⁰ MASARYK, T. G.: V boji o náboženství. In: MASARYK, T. G.: *Z bojů o náboženství a texty*

ryk hovorí o existencii jedinej pravdy, pravdy vedeckej, ktorej musí byť podriadené aj náboženstvo. Takéto náboženstvo však stráca podstatný rys Kantovho chápania náboženstva, a tým je sloboda náboženskej viery. Známa Kantova veta z predslavu k druhému vydaniu *Kritiky čistého rozumu*, že musel odsunúť *vedenie*, aby získal miesto *viere*¹¹¹, u Masaryka nemôže platiť. Masaryk vieru odmieta: „Náboženstvo moderného človeka musí spočívať vo vedeckej pravde, jeho náboženstvo bude spočívať v *pre-svedčení*, nie vo viere. Veriť znamená veriť v niečo a niekomu – nie je inej authority, než je veda a znalý človek.“¹¹²

Kantova kritika čistého rozumu vedie k obmedzeniu schopností rozumu, ktorej medzný bod predstavuje existencia vecí osebe. Masaryk bol objektivista, nepopieral kumulatívne poznanie sveta. Avšak ich chápanie náboženstva je podobné. Masaryk odmieta chápať náboženstvo ako vedu. Nie je to samozrejme z dôvodov, ktoré Kantovi poskytuje kritika praktického rozumu a z nej vyplývajúca filozofia náboženstva. Masaryk odmieta stotožňovať náboženstvo s vedou,¹¹³ pretože ako mysliteľ kritickéj syntézy rozumu a citu¹¹⁴ sa neuspokojuje s jednostranným racionalizmom, ktorý je podľa neho príčinou polovzdelanosti a straty nábožnosti doby.¹¹⁵ Náboženstvo taktiež podľa Masaryka nie je teoretickou teológiou a katechizmom.¹¹⁶ Nie je ani kultom a mysticizmom.¹¹⁷ Pri tejto kritike akoby sme počuli samotného Kanta.¹¹⁸

Masaryk kritizuje Kanta za to, že stotožňuje náboženstvo s mravnosťou.¹¹⁹ No hoci Kantova filozofia náboženstva stojí na autonómnej morálke, Kant si sám uvedomoval, že ak má mať náboženstvo praktický význam nielen pre jednotlivca, ale aj pre spoločenstvo, musí byť mravnosť doplnená *vierou* vo vyššiu mravnú bytosť:

z let 1904-1906. M. TOPOR, ed. Praha: Ústav T. G. Masaryka, o.p.s. – Masarykův ústav-Archiv AV ČR, v.v.i., 2014, s. 75.

¹¹¹ KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*, ibid., s. 49.

¹¹² MASARYK, T. G.: V boji o náboženství, ibid., s. 76.

¹¹³ Ibid., s. 78.

¹¹⁴ MASARYK, T. G.: *Moderní člověk a náboženství*, ibid., s. 118.

¹¹⁵ MASARYK, T. G.: *Sebevražda*. ibid., s. 63–84.

¹¹⁶ MASARYK, T. G.: V boji o náboženství, ibid., s. 78.

¹¹⁷ Ibid., s. 81–82.

¹¹⁸ „Už Starý Zákon zakazoval Boha zobrazovať; napriek tomu ho teológovia doposiaľ zobrazujú; neexistuje rozdiel medzi fetišom dreveným alebo kovovým a scholasticky dogmatickým. (...) Modlitba prosebná a podobne, je antropomorfická; modlitba môže byť iba výlevom zbožnosti, spytovaním svedomia, sústredením duchovným a sústredením životnej energie. To všetko sa však dá dosiahnuť i inou formou duševného sústredenia a rozhodnutia.“ Ibid., s. 87.

¹¹⁹ Ibid., s. 81.

A tak sa idea takého celku ako univerzálnej republiky založenej na zákonoch čnosti úplne líši od všetkých morálnych zákonov (ktoré sa týkajú toho, o čom vieme, že je v našej moci), pretože zahŕňa úsilie o celok, o ktorom nemôžeme vedieť, či je v našej moci. Preto sa tá povinnosť líši od všetkých ostatných povinností či už ako druh, alebo ako princíp. Môžeme už predvídať, že táto povinnosť bude potrebovať ako predpoklad inú ideu, totiž ideu vyššej morálnej Bytosti, ktorej všeobecným riadením sú sily jednotlivých ľudí samy o sebe nedostatočné, zjednocované k spoločnému účinku.¹²⁰

Masaryk nedokáže podať teoretické vymedzenie náboženstva. Podobne ako Kant i on nahliada na úlohu náboženstva prakticky:

Z hľadiska obsahu je náboženstvo riešením problému večnosti; nie iba riešením teoretickým, ale zároveň praktickým, pretože problém večnosti musí byť človekom prežitý. Človek nemôže o zmysle svojho života premýšľať, ten život musí byťžitý. Náboženstvo je životom sub specie aeternitatis – je uvedomením si nášho pomeru k svetu, je uvedomením zmyslu života, je ozajstnosťou.¹²¹

Kant v malom spise *Koniec všetkých vecí* sám kladie otázku večnosti do centra pozornosti a pokúša sa predstaviť takú koncepciu noumenálneho sveta po smrti, ktorá má stimulačný účinok na život človeka. Porovnáva takzvanú unitárnu koncepciu, ktorá hovorí o spasení *všetkých* ľudí, s dualistickou koncepciou, ktorá spásu ľudí podmieňuje mravnou aktivitou, pričom takéto chápanie konca všetkých vecí považuje za prirodzené: „V praktickom ohľade teda systém, ktorý má byť prijatý, bude musieť byť dualistický bez toho, aby sme chceli rozhodovať, ktorý z oboch princípov si v teoretickom a iba špekulatívnom ohľade zaslúži prednosť; pritom ten unitárny zrejme príliš uspokojuje k ľahostajnej istote.“¹²²

Kant na viacerých miestach svojho spisu *Náboženstvo v medziach číreho rozumu* pristupuje k náboženstvu ako k dejinnému fenoménu.¹²³ Vyššie spomenutá komunikovateľnosť racionálneho náboženstva má podľa Kantu zabezpečiť, že „čisté náboženstvo rozumu je neprestávajúcim božským (hoci v žiadnom prípade empirickým) zjavením pre všetkých ľudí. Keď je tento základ raz zrelo uvážení, je pozvoľna realizovaný, pretože to má byť

¹²⁰ KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 131.

¹²¹ MASARYK, T. G.: *V boji o náboženství*, ibid., s. 82.

¹²² KANT, I.: *Konec všech věcí*. In: KANT, I.: *Studie k dějinám a politice*, ibid., s. 159.

¹²³ Pozri napr.: KANT, I.: *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, ibid., s. 121–126 (Všeobecná poznámka k druhej časti).

ľudské dielo, postupnými reformami.“¹²⁴ Masaryk taktiež odmieta ahistorickosť náboženstva, jeho vývoj je naviazaný na pokrok ľudského ducha v dejinách:

Hovorím o kultúrnom vývoji a pokroku: ak dnes veríme vo vývoj a pokrok vo všetkých kultúrnych odboroch, vo vede a filozofii, v umení a v mravnosti atď., nemožno myslieť, že všade pokrok bol, iba v náboženstve by sa zotrúvalo na starom stupni. Súvislosť a celistvosť ducha a kultúry vyžaduje paralelný vývoj a pokrok všetkých kultúrnych síl, a teda taktiež náboženstva.¹²⁵

V tom spočíva Masarykovo podriadenie náboženstva vede. Masaryk nechce, aby učenie náboženstva bolo imúnne voči nepredikovateľnému vývoju poznania. Nechce učenie náboženstva konzervovať, nechce, aby náboženská pravda existovala popri pravde vedeckej. Skôr sa, podobne ako Kant, sústreďuje na tie aspekty náboženstva, ktoré majú súvis s konaním človeka. Nevyhnutné teoretické predpoklady každého náboženstva musia byť podľa spomínaných mysliteľov také, že sa svojou univerzálnosťou neviažu na úroveň poznania danej doby (Kant) a ponúkajú priestor na realizáciu celej osobnosti, čiže rozumu, vôle i citu (Masaryk).¹²⁶ Kant a Masaryk vo svojich dobách vystúpili proti konzervatívnym a autoritatívnym tendenciám cirkví a naznačili, že v úlohe náboženstva je potrebné presunúť dôraz z dogmatiky na jeho praktickú stránku.

* * *

Uvedené tri ukážky, zobrazujúce presah Kantovej filozofie náboženstva smerom k iným autorom, mali za cieľ poukázať na zakotvenosť filozofie náboženstva v jeho systéme filozofie, odhaliť motívy, ktoré túto koncepciu náboženstva formovali a zároveň poukázať na odkaz a odozvu jeho myšlienok v myslení iných autorov. Do svojej koncepcie náboženstva si Kant prenáša dôraz na autonómne určovanie vôle zásadami čistého praktického rozumu. Vôľa teda nie je určovaná iba empiricky. Človek preto dokáže vystúpiť zo sveta fenoménov a aspoň v konaní sa vďaka slobode stať súčasťou noumenálneho sveta. Preto Kant odmieta akúkoľvek formu kauzálneho determinizmu, aj toho náboženského. Ako bolo uvedené, Kant nazerá na náboženstvo z hľadiska praktickej racionality. Tato praktická viera v Boha

¹²⁴ Ibid., s. 154.

¹²⁵ MASARYK, T. G.: V boji o náboženství, *ibid.*, s. 83.

¹²⁶ MASARYK, T. G.: *Moderní člověk a náboženství*, *ibid.*, s. 110–118.

a v morálne, účelné usporiadanie sveta nemá teoretickú objektívnu platnosť. Praktickú objektívnu platnosť jej však je možné prisúdiť vďaka reflexívnej súdnosti, ktorá vedie k morálnemu dôkazu Božej existencie. Subjektívna skúsenosť účelnosti sa snaží rozšíriť platnosť tejto účelnosti vďaka kritike praktického rozumu na celý noumenálny svet. No táto subjektívna skúsenosť nesmie v Kantovom mravnom náboženstve viesť k nahradeniu plnenia povinností voči mravnému zákonu (ktoré sa musia plniť bez náklonnosti k tomuto zákonu¹²⁷) citovou väzbou k Absolútnu a dôrazom na exkluzivitu subjektívnej náboženskej skúsenosti tak, ako to je v prípade Schleiermachera. Univerzálnosť zásad a príkazov zasa Kantovi zabezpečuje v rámci čistej praktickej rozumovej viery schopnosť komunikácie medzi vyznávačmi takéhoto náboženstva a dodáva mu väčší sociálny rozmer než Kierkegaardovi. Komparácia Kanta s Masarykom zasa ukázala, že dôraz na praktický rozmer v ich náboženských koncepciách dokáže prekonať nezhyby v teoretických východiskách.

Nadhľad a otvorenosť, ktorú ponúka Kant vo svojom premýšľaní o otázkach náboženstva, svedčia o možnosti viesť s ním dialóg o týchto problémoch naprieč dejinami filozofie až do súčasnosti.

Bibliografia

- ANDREANSKÝ, E., 2012. Kantova filozofia náboženstva z hľadiska praktickej racionality [Kant's Philosophy of Religion and Practical Rationality]. *Filozofia*, 67(3), 195–207.
- BALÍK, S., 2012. Tomáš Garrigue Masaryk a český antiklerikalismus [Tomáš Garrigue Masaryk and Czech Anticlericalism]. *Kontexty*, 4(4), s. 41–46.
- DÖRFLINGER, B., 2019. Čo požaduje Kantova filozofia náboženstva od historických náboženstiev [What Does Kant's Philosophy of Religion Require from Historical Religions]. *Studia Philosophica Kantiana*, 8(1), s. 6–7.
- ERASMUS ROTTERDAMSKÝ, 2006. *O svobodné vůli* [The Freedom of the Will]. Praha: OIKOYMENH.
- FILIPÍ, P., 2012. *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví* [Christianity. History, Statistics, Characteristics of Christian Churches]. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

¹²⁷ KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*, ibid., s. 21–22.

- GREEN, R. M., 2007. Kant: A Debt both Obscure and Enormous. In: J. STEWART, ed. *Kierkegaard and His German Contemporaries. Tome I: Philosophy*. Aldershot: Ashgate, s. 182–183.
- KANT, I., 2016. Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht]. In: *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH, s. 9–22.
- KANT, I., 2016. Konec všech věcí [Das Ende aller Dinge]. In *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH, s. 155–168.
- KANT, I., 2015. *Kritika soudnosti [Kritik der Urteilkraft]*. Praha: OIKOYMENH.
- KANT, I., 2013. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu [Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft]*. Praha: Vyšehrad.
- KANT, I., 2004. *Základy metafyziky mravov [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]*. Bratislava: Kalligram.
- KANT, I., 1992. *The Conflict of the Faculties. [Der Streit der Fakultäten]*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- KANT, I., 1990. *Kritika praktického rozumu [Kritik der praktischen Vernunft]*. Bratislava: Spektrum.
- KANT, I., 1979. *Kritika čistého rozumu [Kritik der reinen Vernunft]*. Bratislava: Pravda.
- KANT, I., 1970. Prolegomena ku každé budoucí metafyzice [Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik]. In: VÁROSSOVÁ, E., ed. *Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia*. Bratislava: Epoque, s. 425–523.
- KIERKEGAARD, S., 2010. *Z deníků a papírů [From Diaries and Papers]*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- KIERKEGAARD, S., 2005. *Bázeň a chvění [Fear and Trembling]*. Bratislava: Kalligram.
- KIERKEGAARD, S., 2005. *Okamžik [The Moment]*. Praha: Kalich.
- KIERKEGAARD, S., 2003. *Má literární činnost [On my Work as an Author]*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- KIERKEGAARD, S., 1997. *Filosofické drobký aneb Drobátko filosofie [Philosophical Fragments]*. Olomouc: Votobia.
- KLOUDA, J., 2013. Autonomie vůle a autonomní pojetí dějin v Kantově myšlení [Autonomy of the Will and Autonomous Conception of History in Kant's Thought]. In: T. NEJESCHLEBA a kol., eds. *Pojetí svobody v dějinách a současnosti filosofie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, s. 101–112.
- KNAPPE, U., 2002. Kant and Kierkegaard on the Failure of the Unity of

- the Self. *Kierkegaardiana*, 22(1), s. 155–171.
- KUPŠ, T., 2016. Idea Boha v *Opus postumum* [The Idea of God in *Opus Postumum*]. *Studia Philosophica Kantiana*, 5(1), s. 36–37.
- KUPŠ, T., 2004. Ofiarowanie Izaaka w interpretacji Kanta i Kierkegarda [The Sacrifice of Isaac in the Interpretation of Kant and Kierkegaard]. In: Śnieżyński, K., ed. *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, s. 353–367.
- LUTHER, M., 2011. *O neslobodnej vôle. De servo arbitrio*. Kežmarok: ViViT.
- LUTHER, M., 1897. Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum. In: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 7*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, s. 91–151.
- MASARYK, T. G., 2014. *Z bojů o náboženství a texty z let 1904 – 1906* [From the Fights for Religion and Texts from 1904 – 1906]. Praha: Ústav T. G. Masaryka, o. p. s. – Masarykův ústav – Archiv AV ČR, v. v. i.
- MASARYK, T. G., 2002. *Sebevražda* [Suicide]. Praha: Masarykův ústav AV ČR.
- MASARYK, T. G., 2001. *Základové konkrétné logiky* [Basic concrete logics]. Praha: Masarykův ústav AV ČR – Ústav T. G. Masaryka.
- MASARYK, T. G., 2000. *Česká otázka. Naše nynější krize. Jan Hus* [Czech Question. Our Current Crisis. Jan Hus]. Praha: Masarykův ústav AV ČR – Ústav T. G. Masaryka, o. p. s.
- MASARYK, T. G., 2000. *Moderní člověk a náboženství* [Modern Man and Religion]. Praha: Masarykův ústav AV ČR – Ústav T. G. Masaryka, o. p. s.
- MASARYK, T. G., 1996. *Rusko a Evropa III.* [Russia and Europe III.]. Praha: Ústav T. G. Masaryka.
- POSPIŠILOVÁ, J., 2005. Dve koncepcie vôle v Kantovej praktickej filozofii [Two conceptions of the will in Kant's practical philosophy]. In: L. BELÁS, ed. *Kantov odkaz v kontexte filozofickej prítomnosti*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, s. 141–148.
- RÖD, W., 2015. *Německá klasická filosofie I.* [German Classical Philosophy I.]. Praha: OIKOYMENH.
- SCHLEIERMACHER, F., 2012. *O náboženství* [On Religion]. Praha: Vyšehrad.
- SCHULZ, H., 2007. Can Implies Ought. Kierkegaard's Critique of Kant's Deontic Logic. *Kierkegaardiana*, 24(1), s. 198–219.

SIROVÁTKA, J., 2019. Nevyhnutelné vyústění etiky do metafyziky u I. Kanta [The Inevitable Leading of Ethics to Metaphysics in I. Kant]. *Reflexe*, 57, s. 59–75.

Mgr. Juraj Dragašek, PhD.

Vrbovská 572/44

059 71 Ľubica

Slovenská republika

juraj.dragasek@gmail.com

Kant and the issue of the relationship between the state and citizen

Abstract: The paper provides an analysis of the nature of the relationship between the state and citizens in Kant's philosophy and focuses on the positions they have towards each other, but also their interests and expectations. It talks about the possibilities of reconciling the functioning of the state and civil society and about what the state and the citizen can claim against each other. The paper also explains the concept of civil status and the nature of power on one side or the other, as well as resistance to the government. It offers reflections with an overlap to the current aspects of this relationship.

Keywords: citizen, state, law, civic engagement, civic (dis)obedience, politics, ethics

Kant a problém vzťahu štát a občan

Abstrakt: Príspevok analyzuje povahu vzťahu medzi štátom a občanmi v Kantovej filozofii. Sleduje pozície, ktoré majú voči sebe, ale aj ich záujmy a očakávania. Hovorí o možnostiach ako zosúladiť fungovanie štátu a občianskej spoločnosti a o tom, čo si štát i občan môžu voči sebe nárokovať. Vysvetľuje občiansky stav, povahu moci na jednej či druhej strane i odpor voči vláde. Ponúka reflexie s presahom k súčasným aspektom tohto vzťahu.

Kľúčové slová: občan, štát, právo, občianska angažovanosť, občianska (ne)poslušnosť, politika, etika

„Máme prírodovedcov, geometrov, chemikov,
astronómov, poetov... a maliarov, ale nemáme viac občanov...“

J. J. Rousseau, 1750

Úvod

Ako jeden z dôležitých diskusných bodov novoveku vidíme problém občianskej poslušnosti či problém angažovaného občana. Je možné vnímať, že už od pôsobenia N. Machiavelliho sa stretávame s otváraním otázky, ktorá je v pozadí následných novovekých úvah o spoločenskej zmluve – a síce, koho alebo čo, za akých podmienok poslúchať a, vôbec, prečo sa podriaďiť moci v spoločnosti a, následne, ako toto všetko legitimizujeme, zorganizujeme a naplníme celkovo predstavu nazvanú štát a predstavu nazvanú občiansky život. Nejde tu o analýzu právneho štátu, aj keď to samozrejme s problémom súvisí, ale skôr o vyjasnenie si vzájomných pozícií, očakávaní, úloh. Tiež sa zdá, že z pohľadu súčasnosti sa ani Kant v otázke chápania politickej autority nejaví ako príliš liberálne zmýšľajúci. Treba ale tiež hneď dodať, že pri reflexii politickej praxe a rôznych sociálnych a politických interakcií je aj v súčasnosti používaný pojem demokracia nejasný, resp. celkovo je nejasná povaha interakcie medzi štátom a občanom. A je tu ešte jedna skutočnosť, ktorá neušla pozornosti Kanta, a zdá sa, že je jadrom problému: vplyv buržoáznych, resp. súkromných záujmov vo verejnom priestore. Stret záujmov a očakávania jednotlivých aktérov v kontexte vlastných predstáv o tom, čo sa im má diať a ako sa majú tieto predstavy naplňovať, to je problém, ktorý je z môjho pohľadu nutné analyzovať, ak chceme o občianskej poslušnosti aj celkovo o charaktere vzťahu medzi štátom a občanom niečo konštatovať. Ako sa Kant filozoficky vysporiada s týmto problémom a čo je možné dnes z jeho reflexií ďalej inšpiratívne rozvíjať, na to sa pozrieme v nasledujúcich riadkoch. Do Kantových úvah sa pokúsime vstúpiť súčasnými otázkami a postrehmi z danej problematiky a vzájomne ich konfrontovať.

Politické spoločenstvo a občiansky stav

Pre Kanta je základným predpokladom spájania mnohých ľudí za istým účelom, ktorý je ale nepodmienený, vytvorenie politického spoločenstva (*ein gemeinsames Wesen*). V spise *Über den Gemeinspruch* píše:

V každom politickom spoločenstve musí existovať poslušnosť na základe mechanizmu štátneho zriadenia podľa donucovacích zákonov (ktoré sa týkajú celku), avšak zároveň tu musí byť prítomný duch slobody, lebo každý sa usiluje o to, aby v záležitostiach všeobecnej ľudskej povinnosti

bol presvedčený rozumom, že toto donútenie je podľa práva, aby sa sám so sebou nedostal do rozporu.¹

Kant vychádza z toho, že ľudia sa nemôžu vyhnúť vzájomnému vplyvu a spomínaný nepodmienený účel svojho konania môžu nájsť „iba v spoločnosti, ktorá sa nachádza v občianskom stave“.² Občiansky stav ďalej Kant určuje prostredníctvom naplňania troch princípov: slobody, rovnosti a samostatnosti.³ Občiansky stav znamená práve možnosť naplniť podstatu spomínaného účelu, a tým „je právo človeka na základe verejných prinucovacích zákonov, pomocou ktorých môže byť každému to, čo je jeho, určené a zaistené proti zásahu kohokoľvek iného“.⁴ Ak sa pozrieme na dnešný stav, tieto predpoklady občianstva sa nenapĺňajú a z iných, čisto formálno-právnych dôvodov sa priznáva občanovi hlas. Neskúma sa hlavne jeho ekonomická nezávislosť a sebestačnosť, závislosť od zdrojov, ktoré nikto z nás nemá len pod vlastnou kontrolou. Aj dnes sa ozývajú návrhy, že ten, kto je v hmotnej núdzi a potrebuje sociálnu pomoc, prípadne ten, kto je v zdravotnej a sociálnej situácii, v ktorej je odkázaný na starostlivosť inej osoby, a ten, kto nie je schopný nezávislého, samostatného úsudku, nemá mať hlas. Ak by sme ale skutočne prijali tézu o ekonomickej sebestačnosti a nezávislosti, dnes by zrejme málokto z nás mal moc ako občan, resp. nemohol by byť v občianskom stave tak, ako si to predstavuje Kant. M. Riedel si všíma, že v prípravách ku *Über den Gemeinspruch* si Kant poznamenáva: „skôr ako budeme mať poddaných štátu, musíme mať občanov. Vzhľadom na spoločnú existenciu má prednosť *pactum civile*, ten, ktorého existencia závisí od vôle iného, ten, kto neexistuje slobodne, nemá ani hlasu“.⁵ Vládca či vláda tu ma tak jasné vymedzené určenie. Paternalistický a absolutistický princíp je v tomto duchu vytvorenia predpokladov občianskeho stavu v štáte Kantovi vzdialený, keďže aj odporuje princípom tohto stavu.

Paternalistická vláda (*impérium paternale*) je najväčším mysliteľným despotizmom (ústavou, ktorá ruší všetku slobodu poddaných, ktorí tak nemajú vôbec žiadne práva) – poddaní ako neplnoleté deti,

¹ KANT, I.: O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi. In: I. KANT. *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Praha: Oikoymenth, 1999, s. 82.

² Ibid., s. 68.

³ Ibid., s. 68–69.

⁴ Ibid., s. 68.

⁵ RIEDEL, M.: Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie. In: Z. BATSCHA, ed. *Materialen zu Kants Rechts-philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, s. 140.

ktoré nemôžu rozoznať, čo im je skutočne užitočné alebo škodlivé... nepaternalistická vláda (*impérium non paternale*, sed *patrioticum*) je taká, ktorá môže byť myslená iba pre ľudské bytosti, ktoré sú schopné práva, a to zároveň vo vzťahu k blahovôli vládcu.⁶

Vláda je legitímna tým, že umožňuje a podporuje občiansky stav. O čo ide v tomto občianskom stave? „Ide tu na prvom mieste iba o právo, ktoré tak má byť každému zaistené, to je najvyšší princíp, ktorý nie je obmedzený žiadnym iným princípom a z ktorého musia vychádzať všetky maximy, ktoré sa týkajú politického spoločenstva“.⁷ O aké právo ide, ak nie sú vytvorené podmienky pre plnohodnotný občiansky hlas? Primárnou úlohou štátu by tak malo byť vytváranie podmienok pre bezproblémové nadobudnutie tohto stavu. No pri tejto úlohe je potrebné ustriehnuť, aby sa štát nestal autoritárskym, resp. paternalistickým. Štát ale musí rozhodne konať. Občianstvo Kantovho typu dnes nie je naplňované, rešpektuje individuum a prizná občiansky hlas obyvateľovi takpovediac rovno, rešpektujúc to, že existuje (v rámci formálnych podmienok ako vek a pod.). Otázkou zostáva, či štát v tomto zmysle rezignuje voči snahe mať poddaných alebo, práve naopak, mať dobrých poddaných je to, o čo mu hlavne ide, a dosahuje to práve nezasahovaním, priznávaním hlasu a inými praktikami. Štát tu čelí vážnej výzve umožniť slobodu a zároveň tou istou slobodou zabezpečiť poriadok. Alebo inak? Ide tu o akékoľvek stanovené právo, ktoré občanom zaručí, že sa budú mať v štáte dobre? Určite nie, „reč tu totiž nie je o bláženosti, ktorú by poddaný mohol očakávať ako dôsledok založenia či správy politického spoločenstva“.⁸ Pretože inak by nebolo zadosťučinené prvému princípu občianskeho stavu, slobode. A

na občiansku slobodu teraz tiež nemožno veľmi siahať, ak sa nemá pocítiť nevýhodnosť toho vo všetkých remeslách, predovšetkým v obchode, a tým aj úbytok síl štátu vo vonkajšom vzťahu. Táto sloboda pokračuje ďalej. Ak sa občanovi bráni hľadať svoje blaho akýmkoľvek, pre neho ľubovoľným spôsobom, ktorý sa môže znášať so slobodou ostatných, brzdí sa čulosť nepretržitého vzájomného styku, a tak zase sily celku.⁹

⁶ KANT, I.: O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi, *ibid.*, s. 69.

⁷ *Ibid.*, s. 75–76.

⁸ *Ibid.*, s. 75.

⁹ KANT, I.: Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle. In: I. KANT. *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 69.

Vzťah princípu rovnosti a poslušnosti Kant vysvetľuje takto:

Rovnosť ľudí v jednom štáte si nijako neprotirečí s najväčšou nerovnosťou čo do množstva a stupňa ich vlastníctva, nech už ide o telesnú alebo duševnú prevahu nad ostatnými, či o bohatstvo, alebo o práva vôbec (ktorých môže existovať mnoho), vzťahnuté k ostatným; takže blaho jedného veľmi záleží na vôli druhého (blaho chudobného na vôli bohatého), jeden druhého musia poslúchať...¹⁰

Tu sa odкрýva fungovanie moci ako takej v súkromných vzťahoch v spoločnosti v zmysle existencie v nej, kooperácie. Tieto moci a vzniknuté vzťahy určujú, ako sa nám bude žiť – hoci aj zle, a to v dobrom štáte. Kant ale upozorňuje na význam verejného blaha.

Pokiaľ najvyššia moc vydáva zákony, ktoré smerujú predovšetkým k blaženosti (blahobyť občanov, nárast obyvateľstva a pod.), potom nie je účelom zriadenia občianskej ústavy, ale iba prostriedkom k zaisteniu právneho stavu, a to predovšetkým proti vonkajším nepriateľom ľudu. Vládca musí byť oprávnený nezávisle a sám rozhodovať o tom, či takéto veci napomáhajú rozkvetu štátu, ktorý je nevyhnutný k zaisteniu sily a súdržnosti ako vnútornej, tak vonkajšej; tak ale nemôže robiť ľud šťastným akoby proti jeho vôli, iba z neho vytvára politické spoločenstvo.¹¹

Dobrý štát je u Kanta hlavne silný štát, t. j. taký, ktorý vie nasmerovať aktivity občanov smerom k spomínanému rozkvetu štátu. Dnešná predstava je iná: silný štát je taký, ktorý vie garantovať právo a zasahovať voči bezpráviu a zároveň súkromné aktivity občanov si nevšímá, vďaka čomu má dnešný človek pocit slobody. Sme dnes preto viac náchylní sa ako spoločnosti rozpadávať? Politické spoločenstvo je ale žiaduce, rozhoduje o ďalších opatreniach v súlade so spoločenskou vôľou a požiadavkami. Vládca teda znáša požiadavku všeobecného blaha, politické spoločenstvo sa ju snaží naplniť. V spleti súkromno-právnych vzťahov ide o akúsi hru, v ktorej sa ale „nič“ negarantuje a vždy hrozí „bankrot“. V živote takéto bankroty rôznej podoby nazývame slovom núdza. A tu stále platí, že hovoríme o tej najväčšej núdzi, „ktorú si ľudia spôsobujú navzájom sami“¹², kantovsky povedané, náklonnosťami. Je to nakoniec tento sociálno-morálny dôvod pre súhlas s donucovaním.

¹⁰ KANT, I.: O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi, ibid., s. 70.

¹¹ Ibid., s. 76.

¹² KANT, I.: Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle, ibid., s. 63.

Status civilis a bonum commune

Jednou z otázok modernej politickej filozofie, a učia sa to takto mnohí, je, „ako by mal štát konať, z akých morálnych princípov by mal vychádzať pri zaobchádzaní so svojimi občanmi a akú sociálnu štruktúru by sa mal snažiť nastoliť...

Štát v poňatí politických filozofov nie je oddelený od tých, ktorí podliehajú jeho zákonom, a nie je za nich zodpovedný. Je skôr kolektívnym zástupcom občanov, ktorí rozhodujú, aké budú platiť zákony. Takže otázka, ako by sa štát mal správať ku svojim občanom, je zhodná s otázkou, ako by sme sa my ako občania mali správať jeden k druhému.¹³

Štáty sa dnes líšia práve v tomto. Dlhodobu historicky sledovali správanie svojich občanov voči sebe navzájom a podľa toho zasahovali alebo nezasahovali, donucovali alebo nedonucovali. Charakter vzťahov občanov sa v procese globalizácie mení okrem iného aj kvôli miešaniu občanov medzi pôvodne relatívne uzatvorenými národnými štátmi. Zrazu v mnohých štátoch nejaké mechanizmy chýbajú a v mnohých existujú neopodstatnene. Kant nemá dobový, ale myslím si, že ani iný dôvod rozlišovať a striktnie oddeľovať sféru štátneho a občianskeho, ako to robí neskôr Hegel alebo Marx. Kant uvažuje v duchu známej uvedenej Swiftovej „poučky“, a to koniec koncov aj pod vplyvom J.-J. Rousseaua, ktorého pojem všeobecnej vôle Kant nasleduje. Zákon, ktorý nepôsobí voči jednotlivcovi despoticky, zároveň posilňuje spoločenstvo politicky (stabilita, ochrana...), ale aj hospodársky. Štát reprezentuje spoločnosť ako celok. Občianska spoločnosť nie je v tomto zmysle reprezentatívna, pretože ide o spleť sfér súkromných záujmov. V občianskej spoločnosti funguje okrem politickej moci aj mnoho iných, najvýraznejšou je ekonomická moc a množstvo parciálnych sférových mocí (rôzne autonómne, svojvoľné, nezriedka skryté formy mocí). Potom „tí, ktorých sme si zvolili, moc nemajú. A tých, ktorí moc majú, sme nevolili“.¹⁴ Zotrela sa hranica medzi mocou ekonomickou a politickou, teda, čo Kant nemohol vidieť, do súkromnej sféry vstupuje politika a do politiky ako veci verejnej ekonomika. Isteže obchod búra medzi ľuďmi bariéry, to si veľmi dobre všimám. Ale do akej miery pracuje pre verejný záujem? Ak uznáme, že niečo ako verejný záujem existuje, potom zrejme

¹³ SWIFT, A.: *Politická filozofie*. Praha: Portál, 2005, s. 15.

¹⁴ BECK, U.: *Vynalezání politiky. K teorii reflexivní modernizace*. Praha: SLON, 2007, s. 257.

je ale nevyhnutný určitý mechanizmus, vzhľadom na ktorý sa musia niektorí členovia obce správať iba pasívne, aby boli vládou pomocou umelej jednomyselnosti pridržaní k verejným účelom alebo aby im bolo aspoň zabránené tieto účely mariť.¹⁵

Svojím spôsobom stále niekomu nevyhovuje záujem štátu, ale to neznamená, že štát má vyhovieť požiadavkám všetkých indivíduí. U Kanta teda štát „stráži“ občana pred hegemoniou iného občana aj za cenu vlastnej hegemonie, za čím stojí v podstate „patologicko vynútený súhlas s vytvorením spoločnosti na morálny celok“.¹⁶ Kant ale odmieta stavovsko-korporatívne organizovanie spoločnosti a uznáva ho formálno-právne, navyše o sociálnej homogenite takejto obchodnej spoločnosti bol Kant jasne presvedčený, a zároveň ju nemohol uznať ako triednu spoločnosť, ako spoločnosť úplnej nerovnosti a neslobody.¹⁷ Spoločnosť, akú videli neskôr Hegel a Marx, Kant ešte celkom nepoznal, ale môžeme konštatovať, že v tomto zmysle by zrejme formuloval svoju vlastnú „nerevolučnú“ sociálnu kritiku, kde by rezonoval „záujem praktického rozumu“. Tu je potrebné vnímať Kantovo zaoberanie sa témou spoločnosti a obsahom, ktorý nazývame sociálna filozofia. L. Belás naznačuje, že má dve stvárnenia:

Z nich prvá sa zdá preferovaná. Ide tu o naznačenie výhod, užitočnosti, pozitívnosti existencie spoločenstva, na ktorú sa viaže sloboda, rovnosť, individualizácia ľudí, zákonnosť, blaho, bezpečnosť, vnútorná spokojnosť členov, blaženosť, šťastie, solidarita, dôstojnosť, sociálna spravodlivosť i materiálne dobrá, jednoducho *bonum commune*. Na druhú upozorňuje napríklad Heintel, keď pripomína, že základnou funkciou každého spoločenstva je zachovanie jeho stability, existencie. Na to slúži množstvo evidentných i skrytých, často neuvedených prostriedkov pôsobenia, ktoré obmedzujú individuálnu slobodu. Uvažuje sa tak o *sociálnej kontrole* i *sociálnom tlaku*, ale i o integrite *status civilis*.¹⁸

Môžeme povedať, že Kantovi ide vo vzťahu štát a občan o obe. Ale je tu ešte prvok osvety, sociálneho poznania, uvedomelosti na oboch stranách, na strane štátu, že hoci veľmi chce *status civilis* udržať, musí myslieť aj na *bonum commune*, a na strane občana, že hoci veľmi chce *bonum commune*,

¹⁵ KANT, I.: Odpoveď na otázku: Co je to osvícenství? *Filosofický časopis*, 1993, 41(3), s. 383.

¹⁶ KANT, I.: Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle, *ibid.*, s. 62.

¹⁷ KERSTING, W.: *Die wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Paderborn: Mentis Verlag, 2007, s. 304.

¹⁸ BELÁS, L.: Od občianskej spoločnosti a politického spoločenstva k morálnemu celku. Ku Kantovým sociálno-teoretickým názorom. *Studia Philosophica Kantiana*, 2012, 1(2), s. 38.

musí myslieť aj na *status civilis*, a teda na to, že aj iný občan je občanom a má podobné nároky, záujmy, potreby. Potom sa otvára priestor na nekonfliktnosť, mier, občiansky aj medzinárodný. Vzniká priestor pre všetkých občanov na konanie, vyjednávanie, dohodu. Tento moment Kantových úvah sa dá pokladať za podnetný, no komplikuje sa pri úvahách o demokracii a o jej modernom vyznení, hlavne pri uvažovaní nad jej krehkým článkom – výzve plniť si povinnosti a byť schopný prevziať zodpovednosť za skutočnosť. Zdá sa to demokratické, no nehovoríme tu o demokracii ako o politickom systéme. Demokracia sa nejaví ako politický systém či zriadenie, je to skôr princíp, spôsob, akým sa riešia vzťahy medzi občanmi a medzi štátom a občanmi. „Je to občianska cesta k spolužitiu, aréna pre pokojný zápas protikladných záujmov“. ¹⁹ Kantovo vysvetlenie vzťahu štát – občan je v istom zmysle antagonistické, ale pre pochopenie rozhodujúce, keď píše v *Reflexii 1404*: „Viac záleží na právach ľudí ako na poriadku (a pokoji). Pri všeobecnom útlaku sa dá dospieť k veľkému poriadku a pokoji...“ ²⁰. V konečnom dôsledku ide o mier, pokoj ako naplnenie účelu prírody, o jeho predpoklady, veď venuje tomu aj spis s názvom *K večnému mieru*, a práve preto sa mu na tejto ceste k takému mieru javí ako najväčší problém „dosiahnutie právom sa riadiacej občianskej spoločnosti“ ²¹. Kant zdôrazňuje ľudskú slobodu ako prvý princíp občianskeho stavu, avšak je veľmi opatrný pri jej vyznievaní v praxi. Sám píše: „Preto musí byť občan štátu oprávnený... verejne vysloviť svoju mienku o tom, ktoré z opatrení vládcu považuje za bezprávie, zásah proti politickému spoločenstvu“, t. j. také, ktoré rúca základy, princípy a vzťahy spoločnosti a štátu a porušuje základné ľudské práva, ako to už vo svojej právnej filozofii formuloval H. Grotius ako „právo na vzburu“, no Kant ešte k tomu dodáva dôležitú vetu: „Jediným palladiom práv ľudu je teda sloboda pera – udržiavaná v medziach úcty a lásky k ústave, pod ktorou ľud žije, a v duchu liberálneho zmýšľania poddaných...“ ²². Kant hovorí o liberálnom zmýšľaní, ale ešte pred ním si väčšmi ctí zákon, ktorý nemôže liberálne zmýšľanie zastaviť. Je teda Kant liberál? Na základe predošlých úvah nemôžeme hovoriť o Kantovi ako presadzovateľovi toho, čo my dnes poznáme pod pojmom liberálna politika. Kant hovorí o slobode pera, o slobodnom zmýšľaní, no nehovorí o vzbure, odpore.

¹⁹ CAMPS, V., GINER, S.: *Pohľady na občiansku kultúru*. Bratislava: Kalligram, 2000, s. 93.

²⁰ KANT, I.: Reflexionen. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Band 15, Hälfte 2, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1923, s. 612.

²¹ KANT, I.: Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle, *ibid.*, s. 62.

²² KANT, I.: O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi, *ibid.*, s. 81.

Občianska (ne)poslušnosť

Z vyššie uvedených úvah predsa len vyplynie jedna legitímna možnosť priamej vzbury, odporu či neposlušnosti, a síce, ak vládca nerešpektuje základné ľudské práva a slobody. Je to deštrukcia spoločnosti, aká hrozí aj pri obávanom stave bezprávia, zapríčineného revolúciou, ktorého sa Kant a iní oprávnené báli. Štát je v tomto duchu slobodný a iné štáty nemôžu zasahovať do jeho záležitostí, lebo ho tým politicky zneuznajú. Opäť je riešenie situácie iných štátov možné len na nemedzinárodnom fóre z dôvodu porušovania ľudských práv, vojen a postup musí byť výsledkom konsenzu medzinárodného spoločenstva. Pre Kanta platí v prvom rade zákon a tiež to, že môžeme byť s vládcom nespokojný a dať mu to najavo, vyjadriť nesúhlas, možno protest. V dnešnej praxi je to ale inak. Právny stav trvá, aj keď je vláda odstránená, prípadne sa mení zriadenie, ak len nehovoríme o občianskej vojne. Príkladom sú situácie, keď nie je zvolená vláda, prípadne je úradnícka a štát naďalej prosperuje. Rozhodujúca je zákonodarná moc a vzťah občanov k nej. Dôležitým aspektom sebaidentifikácie občana v štáte je možnosť vyjadriť svoj postoj. Občan má právo na odpor (*ius resistendi*), ak ide o konanie v štáte, ktoré narušuje základné ľudské práva a slobody, a účinné použitie zákonných prostriedkov sa znemožňuje.

Kým *ius resistendi* možno chápať ako legalizované právo na odpor voči autoritárskemu režimu, nevylučujúce ani násilný akt, prípadne zvrhnutie režimu, občianska neposlušnosť (*bürgerliche Ungehorsam*) nesmeruje proti vláde či právu všeobecne, ale proti konkrétnemu zákonu, ktorého legitimitu napadá. Na rozdiel od *ius resistendi* nejde o konanie právne dovolené, ale protiprávne.²³

Kant odmieta právo na odpor proti vláde, čím sa rozchádza s úvahami J. J. Rousseaua. „Proti zákonodarnej hlave štátu nie je žiaden legitímny odpor ľudu; pretože len prostredníctvom podriadenia sa jeho všeobecnej zákonodarnej vôli je právny stav možný; taktiež nie je žiadne právo vzopretia sa (*sedition*) a o to menej rebélie (*rebellio*)“.²⁴ Na inom mieste Kant zakončuje uvažovanie vyjadrením, že

každý odpor proti najvyššej zákonodarnej moci, každé poburovanie,

²³ MALCEVOVÁ, E.: *Občan, občianska spoločnosť, právny štát*. Bratislava: Vydavateľské oddelenie právnickej literatúry UK, 1995, s. 67.

²⁴ KANT, I.: *Die Metaphysik der Sitten* In: I. KANT. *Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Band VIII* (Herausgegeben von Wilhelm Weischedel). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, s. 439.

ktoré vedie k násilným prejavom nespokojnosti poddaných, každý odboj, z ktorého vzniká vzbura, sú najvyšším zločinom v politickom spoločenstve a zasluhujú najťažší trest, pretože rozrušujú jeho zák-
lady.²⁵

Ďalej môžeme tvrdiť, že v Kantovej teórii ostáva predsa priestor na to, že poddaní musia strpieť aj núdzu, ktorá sa deje *de iure*. Ako ale môže vyznievať taký protest? Je zaujímavé, ako je dnes nevyhnutné vnímať širšie súvislosti vlastného života v spoločnosti. Dnešný človek je oveľa viac citlivejší na všetko, čo sa mu nedeje bezprostredne (krivda, ale aj dobro), nepriamo s tou krivdou alebo nedostatkom dobra súvisíme všetci, napríklad si uvedomujeme, že ak sa nedarí iným, nedarí sa spoločnosti a potom sa nedarí aj mne. Každý, kto je dnes v zlom sociálnom postavení alebo má sociálny problém, je automaticky exkludovaný a je v istom zmysle neslobodný, nie je pánom seba samého, a navyše je v akomsi konflikte s ostatnými, v spore o životné podmienky, čo je často doplnené frustráciou. Nastáva protest, možno vzbura, ale aj rezignácia. Všetko sú to pre spoločnosť a štát nepriaznivé či neprijateľné veci. Ide o útlak, ktorý sa všeobecne ľuďom prieči, aj tým, ktorí ho práve nezažívajú. Vládca pouča už Machiavelli, keď na jednom mieste spomína tých, ktorí mali moc, no nemali slávu. Kant bol dobovo prítomný v čase Francúzskej revolúcie, ktorá bola tak oslavne prijímaná aj medzi nemeckými filozofmi, ale Kant skôr oceňuje to, aké možnosti a podmienky pre spoločnosť priniesla než samotnú revolúciu ako formu zmien. Kant odmieta násilie, hoci by mohlo znamenať okamžitú pozitívnu zmenu, pretože násilie popiera právo a spoločnosť takýmto konaním upadá do zvieracieho stavu. Za akých okolností môže štát a za akých ľud použiť násilie k donúteniu toho druhého? Kant je za reformy, vedené *raciom*, často zhora, a tak sú zmeny pod kontrolou spoločnosti a štátu. Postupnosť, pozvoľnosť či prirodzenosť zmien, eliminácia chýb a predsudkov je pre Kanta prijateľnejšia a prijíma ich do svojho konceptu osvietenstva, ktorým sa odlišuje od ostatných francúzskych filozofov, najmä potom, čo mohol zahliadnuť dôsledky Francúzskej revolúcie. To všetko sa môže diať za podmienky, že každý štát musí bezpodmienečne stáť na základoch ľudských a podľa možností aj občianskych práv. Toto zdokonaľovanie sa má diať aj prostredníctvom výchovy, osvety, utvrdzovania svojprávnosti a to všetko pod záštitou princípov praktického rozumu. Kant sa v *Reflexii 8008* vyjadruje, že všetky návrhy na celkové zlepšenie musia byť vždy povolené.²⁶

²⁵ KANT, I.: O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi, *ibid.*, s. 77.

²⁶ KANT, I.: Reflexionen. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Band 19, Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1934, s. 580.

Kant súhlasí s možnosťou občanov vplývať na verejnú moc a právo, stáva sa v tomto duchu optimistom: keďže sa uvoľní napätie medzi verejnou mocou a občanmi v záujme reforiem a spoločenského pokroku, čaká, že štát a občan uveria v seba navzájom a budú ťažiť zo vzájomného rešpektu. Verejný priestor je ale súbojom mocí...

V právnom štáte sa konanie občana riadi právom a právo na odpor je u Kanta v konflikte s právom suveréna a jeho moci, ktorá právo garantuje. Platí stále, že aj keby došlo k zmene vládcu násilím, nový vládca aj tak musí mať výsadnejšie postavenie ako ostatní, a preto tak aj následne koná. Prihlásením sa k republikanizmu Kant opúšťa pozíciu osvietenského absolutizmu, „proti absolutizmu panovníka stavia skôr vzájomnú relativizáciu jednotlivých mocí prevzatú od Montesquieu“²⁷ a prejavuje záujem o vyvažovanie mocí v štáte. Je ale potrebné hneď zdôrazniť, že Kant pripúšťa násilný začiatok právneho stavu či nastolenia idey spoločnej vôle, no ďalej sa spoločnosť musí riadiť len podľa práva. Preto je „úplne spravodlivé občianske zriadenie“ najvyššou úlohou ľudstva, ktorú dostalo od prírody, úlohou, ktorá sa splní „spojením slobody pod vonkajšími zákonmi s nevyvrátiteľnou mocou“ na najvyššom možnom spoločenskom stupni.²⁸ Pritom vonkajšie zákony vnímame v kontexte pôsobenia užívania rozumu, ako toto užívanie Kant špecifikuje v spise *Odpoveď na otázku: Čo je osvietenstvo?*

Môžeme pristúpiť aj k revolúcii? Môžeme pristúpiť aj k revolúcii, ktorou „sa snáď možno zbaviť osobného despotizmu alebo vykorisťovania a útlatku, no nikdy ňou však nedosiahneme skutočnej reformy myslenia.“²⁹ Reformu myslenia a reformne mysliaceho človeka Kant očakáva na pozícii zákonodarcu (keď očakáva reformy zhora), ale ako je možné vnímať, aj na pozícii občana, ktorý svojím reformným a kritickým uvažovaním o spoločnosti prispeje k integrite štátu a k všeobecnému blahu, ktoré bude výhodné aj preňho. M. Walzer hovorí vo svojej práci *Občianska spoločnosť a americká demokracia* o očakávaniach a požiadavkách na občana, medzi ktorými sa objavuje aj civilizované správanie, pod ktorým rozumie dodržiavanie zákonov, občiansku poctivosť, vysokú disciplínu i základnú ľudskú slušnosť v každodenných vzťahoch.³⁰ Apel na držiteľa moci je jasný: vydávať príkazy z jeho najlepšou vôľou, pretože „to, čo nemôže rozhodnúť ľud o sebe samom, nemôže rozhodnúť ani zákonodarca o ľuďoch.“³¹ Tento politicko-morálny apel je dodnes veľmi

²⁷ MALCEVOVÁ, E.: *Občan, občianska spoločnosť, právny štát*, ibid., s. 46.

²⁸ KANT, I.: *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*, ibid., s. 63.

²⁹ KANT, I.: *Odpoveď na otázku: Co je to osvietení?*, ibid., s. 382.

³⁰ WALZER, M.: *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*. Berlin: Rotbuch Verlag, 1992, s. 81.

³¹ KANT, I.: *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*,

aktuálny. K tomu všetkému nás vedie a o správnosti tohto uvažovania nás presvedča náš rozum vedený čírou *ideou spoločenskej zmluvy*, ktorá zakladá racionalitu spoločenského a politického života, povinnosti a viazanosť zákonodarcu k ľudu a ľudu k nemu. V zmysle Kantových úvah dedukujeme, že poslušnosť bez ducha slobody, a teda bez kritického rozvažovania „dáva podnet k vzniku všetkých tajných spoločností“³² či spolení sa v záujme presadiť partikulárnu moc voči čo najväčšiemu počtu ľudí. Tento moment úvah sa ukazuje ako veľmi dôležitý. Nemať kriticky rozvažujúcu verejnosť sa na prvý pohľad zdá pre vládcu pohodlné, no je lepšie sa konfrontovať s kritikou, ako ju potlačiť, lebo následne sa ľudia začnú spolčovať mimo verejného priestoru, postupovať vo svojich úvahách a konaniach „neverejne“, a tak spoločnosť (a vládca s ňou) nevie, akým smerom sa spoločnosť uberá, aká je skutočná vôľa ľudu, všeobecná vôľa. Vládca je tak dezorientovaný a dezorientovaného vládcu nechce ani ľud.

Ten človek, ktorý naplňa princípy občianskeho stavu, o čo sa určite musí usilovať aj on sám, zvlášť o samostatnosť, nie je podľa Kanta iba „spoluúčastníkom ochrany“ zákonom, ale priamo sa podieľa na tvorbe ochrany, resp. zákona, ktorý chráni všetkých. Základným predpokladom je nebyť v nevýhodnom sociálnom postavení. Kant spomína dieťa i ženu (tu Kant pôsobí diskriminačne), ale môžeme tu hovoriť o každom človeku, kto nemá zdroje zabezpečiť svoju vlastnú životnú situáciu na základe vlastného remesla, práce, umenia, vedy, teda „vlastníctva..., ktoré ho živí“.³³ Toto je aristotelovská sociálna a politická filozofická tradícia, ku ktorej sa dá Kant v uvedenej požiadavke priradiť. „Poslanie štátu videl Kant len vo vytvorení režimu legality, teda v tvorbe systému platného práva a zabezpečenia jeho dodržiavania všetkými a každým. Starostlivosť o občanov Kant odníma štátu a zveruje ju iniciatíve jednotlivcov“.³⁴ Kto má starosť so svojou vlastnou existenciou, nemôže plnohodnotne riešiť a vnímať potreby celku, spoločnosti a v prvom rade bude na činnosť štátu nahliadať v súvislosti s primárnym vyriešením vlastnej sociálnej situácie. V podobnom duchu uvažoval kedysi aj Aristoteles, keď myslel na pojem demokracia, konfrontujúc ho so skutočnosťou vplyvu mnohých chudobných na *res publica*. V tomto sa zdá byť aj Kant na pozícii ochrany individua, presnejšie autonómie jednotlivca, no táto občianska autonómia koniec koncov chráni záujem štátu, ktorého úlohou je hľadať najlepšie riešenia pre celok. Preto sa aj občianska angažovanosť sleduje v tomto duchu. „Jednou

ibid., s. 82.

³² Ibid., s. 82.

³³ Ibid., s. 81.

³⁴ MALCEVOVÁ, E.: *Občan, občianska spoločnosť, právny štát*, ibid., s. 45.

zo základných podmienok občianskej spoločnosti, ktorej by si ľudia mali byť vedomí, je byť dobrým občanom a „aktívne občianstvo“ je jedným z kľúčových prvkov pokroku“.³⁵ V 19. a 20. storočí v časoch implementácie „všeobjímajúcej“ politiky sociálneho štátu Kantova teória akoby nevyzerala progresívne práve pre tento moment. Príležitosť priemyselného a hospodárskeho rozvoja túto požiadavku neakceptovala. Ale vzťah medzi štátom a občanom sa opäť mení, no zároveň sa oprávnená, zisťná občianska angažovanosť ťažko sleduje a občianska autonómia nechráni záujem štátu. Takáto autonómia sa premenila na silný individualizmus a „kolektívny postup zameraný na získanie verejných statkov, či už majú alebo nemajú občiansky charakter, možno zahrnúť do racionálnej inštrumentálnej stratégie privlastňujúceho individualizmu, ktorého nepretržitým cieľom je externalizovať náklady a internalizovať zisky. Za týchto podmienok nie je jasné, prečo by bolo potrebné zachovávať pojem občianskej angažovanosti“.³⁶ A ešte vyvstáva otázka, čo je vôbec dnes obsahom pojmu občianska angažovanosť, a či je vôbec občianska angažovanosť potrebná a, ak áno, prečo. V štáte sa spúšťa imunitná reakcia. Lebo

tým, že si štát nárokuje pozíciu vrcholnej – a teraz už rýdzo politickej – authority, zbavuje postupne ostatných sociálnej väzby mocenského prvku v politickom, t. j. násilne donucovacom zmysle [...] ustanovenie moderného štátu tak zakladá zvláštnu dialektiku moderného verejného priestoru. Redukuje vzťahy medzi individuálnymi i inštitucionálnymi aktérmi vo verejnej sfére (t. j. v podstate mimo rodiny) na vzťahy zmluvné a z poddaných robí súkromných občanov.³⁷

Pri takejto povahe vzťahu štátu a občana je súkromný občan

redukovaný na voliča a ten je potom zredukovaný na racionálneho spotrebiteľa, ktorý si vyberá verejné služby a statky, ponúkané politickými zoskupeniami súťažiacimi o prístup k vládnym funkciám. Z tohto hľadiska vidíme, že samotná forma verejného výberu je vlastne formou súkromného spotrebiteľského aktu, založeného na racionálnom porovnaní nákladov a očakávaného zisku investícií, ktoré sa majú realizovať. Vyzerá to tak, že takéto fungovanie politického trhu vlastne ani nepotrebuje občiansku účasť a, ak potrebuje, tak len minimálnu, totiž čiastkové uplatnenie jej prvej vlastnosti.³⁸

³⁵ ZÁKUTNÁ, S.: Kant in the Context of 18th Century Philosophy of History. *Studia Philosophica Kantiana*, 2019, 8(2), s. 40.

³⁶ LAZZERI, CH.: Občianstvo videné cez prizmu Machiavelliho republiky. In: É. TASSIN a R. KARUL, eds. *Občianstvo bez hraníc?* Bratislava: Filozofický ústav SAV, 2011, s. 14.

³⁷ MARADA, R.: *Kultura protestu a politizace každodennosti*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2003, s. 60.

³⁸ LAZZERI, CH.: Občianstvo videné cez prizmu Machiavelliho republiky, *ibid.*, s. 14.

Túto úlohu, teda napravenie vzťahu štát a občan, keď by sa racionálny spotrebiteľ vrátil na pozíciu súkromného občana, resp. plnohodnotného občana, t. j. takého, ktorého hlas je priebežne vypočutý, spoločnosť v súčasnosti prehliada. Vlastne túto výzvu nik nemá záujem uskutočniť. Protiargumentom je často: nie je to vhodné kvôli stabilite štátu a spoločnosti. Otázka ale znie: Stabilitu spoločnosti tvorí vládca či zákon? Hlas sa má vypočúť ako vo vzťahu k vláde, tak aj vo vzťahu k zákonu. Príkladom takého priebežného vypočutia hlasu môže byť Švajčiarsko.

Akým spôsobom spoločnosť protestuje? Krivda sa deje jednotlivcovi, ale spoločné krivdy musí riešiť štát. Krivdy, presahujúce štát v dnešnom globalizovanom svete, rieši medzinárodné fórum a v tom možno výrazne nadviazať na Kantovo filozofické dedičstvo. Protest a zmeny majú dnes často zmysel, ak sa dejú, hoci lokálne, národne, s ohľadom na globálny súvis ich zmyslu. Samozrejme pri plnom rešpekte medzinárodného práva. Nakoniec aj sám Kant píše, že „problém vytvorenia dokonalého občianskeho zriadenia je závislý od zákonného vonkajšieho medzištátneho vzťahu“.³⁹ Aj keď ide o zisťný záujem zmeniť pomery, všeobecnú krivdu, zlý zákon alebo politiku, tak z toho vyplývajúci protest či požiadavku vzťahujeme primárne k sebe, pre seba. Preto je potrebné lokálne a globálne podmienky života zosúladovať čoraz dôslednejšie. Môžeme povedať, že nedbáme v podstate na tých, čo sú nám ďalej profesijne, záujmami, ale aj priestorovo, na tých, čo nám v našom živote nechýbajú či ktorých činnosť nepovažujeme za dôležitú pre nás, či, vôbec, na spoločnosť ako takú. Na druhej strane je faktom, že „osud medveďa alebo borovice vyvoláva väčší záujem a prejavy solidarity ako život človeka“.⁴⁰ Existuje v dnešnej dobe niečo ako spoločný záujem, záujem celku? Ak áno, ako ho môžeme definovať, ktoré zo záujmov reprezentujú celok a ktoré partikulárne záujmy skupín a jednotlivcov? Už dávnejšie teoretici odhalili prax vydávania súkromných záujmov a názorov za verejné. A tu navyše nastáva zaujímavý paradox. „Mať spoločný záujem s niekým teda nevyhnutne nevedie k spoločnému postupu, pretože individuálna racionalita a kolektívna racionalita sa neprekrývajú. Ak chceme čeliť tejto racionálnej stratégii kolektívneho odpadlícťva, treba využiť buď donucovanie, čo robia všetky zdaňujúce štáty, ktoré by inak márne čakali na finančný príspevok od svojich občanov, alebo sociálne podnecovanie, ako to robia početné organizované skupiny (zdrúženia, odbory...), ktoré spočíva vo zvyšovaní zisku ich členov doplnkovými službami (prednostné

³⁹ KANT, I.: Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle, *ibid.*, s. 65.

⁴⁰ CAMPS, V., GINER, S.: *Pohľady na občiansku kultúru*, *ibid.*, s. 107.

informovanie, právna pomoc, pomoc pri propagácii...)”.⁴¹ V racionalite je istý defekt, racionalitou popierame samú racionalitu a strácame zo zreteľa jej nositeľa. Na tento moment z hľadiska sociálneho upozornili už svojho času autori knihy *Dialektik der Aufklärung*.

Publicita, politika, etika

Tak ako v časoch Kanta, tak aj dnes sú stredobodom záujmu štátu i občana ekonomické podmienky života spoločnosti, z ktorých chcú oba subjekty politického života ťažiť svoju mohúcnosť, potenciál, moc. Otázka ďalej znie, aká je autonómia štátu? Ako autonómia štátu a autonómia občana súvisia? Prienik nájdeme v sociálnom aspekte života ľudí, v ktorom sa zviditeľňujú, interpretujú, verejne konfrontujú spôsoby, zámery a vyjasňujú sa pozície. To dáva možnosť i legitimitu občianskej angažovanosti a v rámci nej aj jednému z jej najviditeľnejších prejavov, a tým je protest.

Protest síce predstavuje výzvu autorite, ale z inej pozície. Vystavuje politickú autoritu inému druhu autonómnej autority (napríklad morálnej), ktorá nemusí byť priamo odvoditeľná z bezprostredného mocenského vzťahu medzi oboma stranami komunikácie. Protest útočí takpovediac z iného brehu. Preto tiež sám jednoduchšie vyvoláva pocit vykorenenosti i u tých svojich nositeľov, ktorí si jednak robia nárok na kultúrnu dominanciu.⁴²

Uplatňuje protest morálne hľadisko voči právu, subjektívne morálne usudzovanie proti všeobecne platiacemu právu? Ak nemá byť protest formou každodennej komunikácie medzi štátom a občanom, potom kto alebo čo tvorí dobrú spoločnosť? Odpoveďou je: ľud sám, na každom záleží. Kant venuje problematike zhody politiky s morálkou aj časť spisu *K večnému mieru*, kde je zaujímavá ním pomenovaná transcendentálna formula verejného práva:

Všetky činy vzťahujúce sa na právo ľudí, ktorých maxima sa neznáša s publicitou, sú bezprávne. Tento princíp netreba pokladať len za etický (patriaci do náuky o cnosti), ale aj za juridický (týkajúci sa práva ľudí).“ Kant úvahu uzatvára vyjadrením: „všetky maximy, ktoré potrebujú publicitu (aby sa neminuli účelu), sú zajedno s právom a politikou.“⁴³

⁴¹ LAZZERI, CH.: Občianstvo videné cez prizmu Machiavelliho republiky, ibid., s. 17.

⁴² MARADA, R.: *Kultura protestu a politizace každodennosti*, ibid., s. 112.

⁴³ KANT, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 1996, s. 50, 56.

Keďže maxima je u Kanta subjektívny princíp chcenia, pripomenie-
me jeho výzvu zo *Základov metafyziky mravov*: „nikdy nemám postupovať inak než tak, aby som tiež mohol chcieť, nech sa moja maxima stane všeobecným zákonom“.⁴⁴ Aj vládca by si takúto požiadavku mal uvedomiť, hoci Kant vníma politickú prax, tak ako kedysi Machiavelli, ako nezhodu politiky a morálky. Uvedomuje si, že morálna autonómia a autonómia občana fungujú v iných kontextoch a nemôžu byť priamo súmerateľné. Keď R. Marada skonštatuje, že „status štátneho občana tak rozdeľuje človeka na politický subjekt vo vzťahu k štátu a súkromnú osobu vo vzťahu k iným ľuďom ako súkromným osobám“,⁴⁵ afirmuje tézu, ktorú koncom 18. storočia rozvíja Kant, riešiaci tieto subjektovo-objektové sociálne vzťahy ľudskej činnosti cez pojem politické spoločenstvo. Kant si jasne uvedomuje rozdielnosť týchto subjektov vo vzťahu k účelu. A preto v úvahách o spoločnosti, štáte, politike ide Kantovi skôr o dobrého občana ako o dobrého človeka. Dnes nás pravdupovediac dobrý občan nenadchýňa, a to nie preto, že to nie je dôležité, ale naša predstava o občani a občianstve sa vzdialila od predstáv, ktoré uviedol Kant. Dobrý občan naplní účel politického, ale Kant upozorňuje na iný účel v kontexte spolčovania sa ľudí a ten nás bude naďalej permanentne ťažiť, kým je v spoločnosti potrebné akékoľvek vonkajšie donútenie, účel, ktorý sa naplní, kým nezostane iba vnútorné donútenie a subjektívne chcenie ako princíp nebude v súlade s objektívnym chcením. Tým účelom je vytvorenie morálneho spoločenstva. Kant vysvetľuje v spise *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, že ľudia sa môžu spolčovať iba pod zákonnými cnosťami. Po nariadení tejto idey sa spoločnosť nazýva etická a pokiaľ sú tieto zákony verejné, eticko-občianska (v protiklade k právno-občianskej spoločnosti) alebo *etické politické spoločenstvo*. Právno-občiansky (politický) stav je vzťahom ľudí navzájom a v ňom sa akoby ruší vzdialenosť medzi ľuďmi, stávajú sa spoločenskými pod verejnými právnymi zákonmi. Ľudia sú tak pospolu zákonným tlakom. *Eticko-občiansky stav* je ten, keď sa ľudia spolčujú beznátlakovo, pod jasnou a jasnou uskutočnenia, kantovsky povedané, skrytého plánu prírody.

Občan je v pozícii „zazmluvenia“ sa s inými a so štátom a zaviazania sa im. Sféru sociálneho, politického a morálneho Kant rozlišuje, aby nedošlo k degradácii etických noriem, ktoré skončia v službách politiky a tiež k aké-

⁴⁴ KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram, 2004, s. 26.

⁴⁵ MARADA, R.: *Kultura protestu a politizace každodennosti*, ibid., s. 69.

⁴⁶ KANT, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: I. KANT: *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VIII (Herausgegeben von Wilhelm Weischedel). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, s. 752–753.

musi „zneschopňovaniu“ politiky kritériami stojacimi pred autonómnou bytosťou, ktorá rozhoduje o sebe samom.

Kant bránil samostatnosť etiky pred dvomi pokusmi o jej ovládnuť: proti podriadeniu etiky suverénnemu štátu, ktorý mení etiku na privesok politiky, a proti podriadeniu etiky ekonómii, ktorá ju chce uplatniť v utilitarizme len ako zvláštnu formu správania. V oboch týchto pokusoch sa mravná autonómia vôle nahrádza heteronómiou a formalizmus kategorického imperatívu sa nahrádza materiálными kritériami.⁴⁷

Robiť užitočné veci či užitočnú politiku pre čo najväčší počet ľudí je štandardné a očakávané správanie politikov. Kant kladie pred toto očakávanie požiadavku objasnenia zámeru a pohnútky so zreteľom na to, aby ekonomický prospech – blaho nezaznávalo možnosti a príležitosti jednotlivca a nedegradovalo hodnotu človeka, jeho dôstojnosť a práva. Je to dištanc od totalitarizmu a koniec koncov aj od presvedčenia, že cieľom politiky je postarať sa o blaho ľudí, resp. od toho, že blaho ľudí spočíva len v materiálnom dostatku. Viest' naplnený život a požívať blaho neznamená len nemať hmotnú núdzu. Aj iné núdze a nakoniec aj nespokojnosť so stavom vecí verejných, podmienok života spoločnosti doliehajú na človeka a je potrebné ich riešiť – najmä spravodlivými podmienkami života, lebo len v takých má pre človeka zmysel žiť.

Záver

Kantovo vnímanie vzťahu štát a občan sa vyznačuje vysokým zmyslom pre pojem zákona, povinnosti i poslušnosti. Dôležitá je preňho legitimita, ktorá mizne primárne nezabezpečením právneho stavu a následne nenapĺňaním podmienok občianskeho stavu. Kant uvažuje v línii štruktúrálnej postupnosti právo – občiansky stav – poddaní. Na druhej strane občan, ktorý si nectí zákon, nemôže predpokladať, že napĺňanie jeho záujmov a potrieb v politickom spoločenstve nebude atakované, obmedzované alebo marené. Vzájomné očakávania musia byť vyjasnené. Autorita na strane štátu je limitovaná občianskymi slobodami a partikulárne občianske záujmy limitované zase autoritou. Od ich vzájomného súladu možno očakávať isté pozitívne výsledky ako pokrok, všeobecné blaho a približovanie sa k úplne spravodlivému občianskemu zriadeniu, v ktorom z ctibažnosti, pano-

⁴⁷ KOSLOWSKI, P.: *Staat und Gesellschaft bei Kant*. Tübingen: J.C.B.Mohr, 1985, s. 5.

vačnosti, chamtivosti a v nich sa objavujúcej sebeckosti⁴⁸ postupom vekov nebudú už patologicky vynútené „aktivátory“ ľudského snaženia sa, ale v ktorom budeme schopní bez patológie a s vôľou konať beznátlakovo na základe spomínaných zákonných cností a rešpektu povinnosti. Predstava vzťahu medzi štátom a občanom je u Kanta predstavou vyváženosti medzi uskutočnením zadosť tomu, čo si žiada občiansky stav a jeho právne i praktické vyznenie, a na druhej strane tým, čo chcú dosiahnuť občania svojimi aktivitami, záujmami, pričom tieto aktivity, záujmy nenarúšajú fungovanie štátu. Základnou podmienkou je bezvýhradná podriadenosť zákonu. Na strane štátu ide o to, čo chce štát robiť v súvislosti s tým, aby sa nezastupiteľné funkcie štátu neoslabili a zároveň aby bol udržaný občiansky stav a kroky štátu neboli proti záujmu jednotlivca, ako aj spoločnosti, vďaka čomu by tak každý mohol vlastným snažením dosahovať blaho. V opačných prípadoch dôjde ku konfliktom. Kantova predstava o občianstve a naša súčasná sa vzdialili jednak z dôvodu výraznej zmeny ekonomických podmienok, a jednak z dôvodu rozširovania práva a možnosti vstupovať do mnohých procesov v štáte. Spôsoby, formy i subjekty vládnutia ekonomickej moci sa vymykajú predstavám doby Kanta. Niektoré jeho postrehy sú veľmi aktuálne, iné uviazli na začiatku 19. storočia. Taktiež záujmy zúčastnených sú neprehľadné a často nie je možné určiť ani výhodnosť, ani správnosť či spravodlivosť konania i rozhodnutí. V procese globalizácie sa nedajú ustriechnuť národné a nadnárodné mocenské sféry a problematizuje sa pojem slobodný, nezávislý štát. Sme síce občanmi tohto sveta, ale metafyzické jadro národov je stále žhavé a podmienky si každý rieši lokálne, koná lokálne, hoci myslí globálne.

Bibliografia

- BECK, Ulrich, 2007. *Vynalezání politiky [The Reinvention of Politics]*. Praha: SLON. ISBN 978-80-86429-64-9.
- BELÁS, Lubomír, 2012. Od občianskej spoločnosti a politického spoločenstva k morálnemu celku. Ku Kantovým sociálno-teoretickým názorom [From Civil Society and Commonwealth towards Moral Whole. On Kant's Socio-Theoretical Views]. *Studia Philosophica Kantiana*, 1(2), s. 37–49. ISSN 1338-7758.
- CAMPS, Victoria a Salvador GINER, 2000. *Pohľady na občiansku kultúru*

⁴⁸ Kant tieto vlastnosti spomína vo svojom diele *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*.

- [*Perspectives of Civic Culture*]. Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-359-7.
- KERSTING, Wolfgang, 2007. *Die wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Paderborn: Mentis Verlag. ISBN 978-3-89785-587-8.
- KANT, Immanuel, 2004. *Základy metafyziky mravov* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*]. Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-635-9.
- KANT, Immanuel, 1999. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis]. In: I. KANT. *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Praha: Oikymen, s. 53–90. ISBN 80-86005-85-2.
- KANT, Immanuel, 1996. *K věčnému míru* [*Zum ewigen Frieden*]. Bratislava: Archa. ISBN 80-7115-129-7.
- KANT, Immanuel, 1996. Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht]. In: KANT, I.: *K věčnému míru*. Bratislava: Archa, s. 57–73. ISBN 80-7115-129-7.
- KANT, Immanuel. 1993. Odpověď na otázku: Co je to osvícenství? [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?]. *Filosofický časopis*, 41(3), s. 381–390. ISSN 0015-1831.
- KANT, Immanuel, 1977. Die Metaphysik der Sitten In: KANT, I.: *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VIII (Herausgegeben von Wilhelm Weischedel). Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 309–634.
- KANT, Immanuel, 1977. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: KANT, I.: *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VIII (Herausgegeben von Wilhelm Weischedel). Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 645–879.
- KANT, Immanuel, 1934: Reflexionen. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Band 19, Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.
- KANT, Immanuel, 1923: Reflexionen. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Band 15, Hälfte 2, Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.
- KOSLOWSKI, Peter, 1985. *Staat und Gesellschaft bei Kant*. Tübingen: J.C.B. Mohr. ISBN 978-3163449145.
- LAZZERI, Christian, 2011. Občianstvo videné cez prizmu Machiavelliho republiky [Citizenship through the prism of Machiavelli's Republic]. In: É. TASSIN a R. KARUL, eds. *Občianstvo bez hraníc?* Bratislava: Filozo-

- fický ústav SAV, s. 11–30. ISBN 978-80-970494-1-6.
- MALCEVOVÁ, Eva, 1995. *Občan, občianska spoločnosť, právny štát [Citizen, civil society, rule of law]*. Bratislava: Vydavateľské oddelenie právnickej literatúry UK. ISBN 80-7160-010-5.
- MARADA, Radim, 2003. *Kultura protestu a politizace každodennosti [A culture of protest and the politicization of everyday life]*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. ISBN 80-7325-027-6.
- RIEDEL, Manfred, 1976. Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie. In: Z. BATSCHA, ed. *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 125–148. ISBN 978-3-518-27771-3.
- SWIFT, Adam, 2005. *Politická filozofie [Political Philosophy]*. Praha: Portál. ISBN 80-7178-859-7.
- WALZER, Michael, 1992. *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*. Berlin: Rotbuch Verlag. ISBN 978-3-88022-788-0
- ZÁKUTNÁ, Sandra, 2019. Kant in the Context of 18th Century Philosophy of History. *Studia Philosophica Kantiana*, 8(2), s. 35–44. ISSN 1338-7758.

Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA 1/0280/18 Kant a filozofia dejín.

PhDr. Marek Stachoň, PhD.

Pedagogická fakulta
Univerzita Mateja Bela
Banská Bystrica
Slovenská republika
marek.stachon@umb.sk

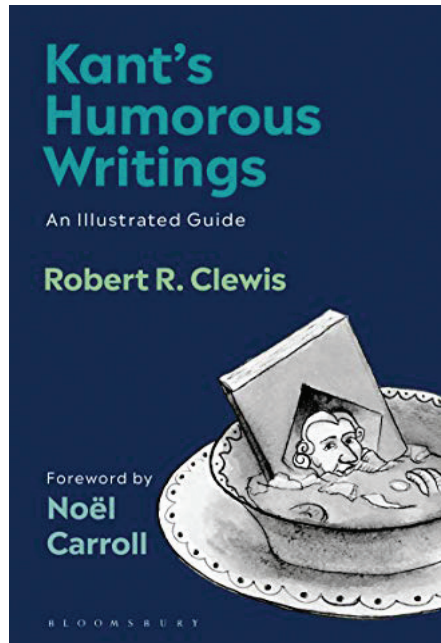
Andrea
Miškocová

Kantove humorné spisy

CLEWIS, Robert R., 2020. *Kant's Humorous Writings: An Illustrated Guide*. London: Bloomsbury Academic. ISBN 978-1-3501-1277-3.

Jedného z najznámejších osvietených filozofov 18. st. Immanuel Kanta pozná filozofická aj široká verejnosť skôr vďaka jeho morálnej či politickej filozofii. Témy, ktorým sa venujú jeho najznámejšie spisy, patria predovšetkým do politického diskurzu, preto sa Clewisova snaha o podanie Kantových textov, orientovaných na filozofiu humoru, zdá celkom odvážna, no na druhej strane sa tým snaží odbúrať zaužívaný predpoklad o „nudnom Kantovi“. Clewis vo svojom diele čitateľovi odhaľuje pohľad na mysliteľa, ktorý sa detailne zaoberal humorom v jeho základoch, ktoré súvisia s človekom ako ľudskou (a teda spoločenskou) bytosťou.

Celé Clewisovo dielo je rozdelené do troch častí. Prvá časť je venovaná teoretickému rozboru Kantovej teórie humoru, čomu Clewis venuje tri samostatné podkapitoly. Ako významný prínos pre lepšie pochopenie Kantovej filozofie chceme vyzdvihnúť Clewisov detailný opis významných teoretických koncepcií, ktoré sú známe v oblasti výskumu humoru, a jeho následné po-



rovnanie s Kantovým špecifickým druhom humoru, ktorý čitateľovi prináša lepšie porozumenie Kantových vtipov či anekdot, nachádzajúcich sa v tretej časti tohto diela.

Clewis čitateľovi prináša analýzu Kantovho humoru, ktorú označuje ako „teóriu hry“. V predhovore, ktorý predchádzal Clewisovu štúdiu, Noël Carroll zvyrazňuje Kantovu známu ideu humoru: „*Smiech je prejav emócie, ktorý vzniká z náhlej premeny vysokého očakávania na nič*“. Dôraz je tu kladený na vzťah medzi očakávaním a ilúziou niečoho, čo človek očakáva, no takáto anticipácia sa v konečnom dôsledku konfrontuje s ničotou, a tak je výsledkom ľudský smiech, teda prejav humoru. Clewis zdôrazňuje, že Kant oddeľuje dobromyseľný smiech od toho zlomyseľného. Dobromyseľný smiech je význačný svojou etickou prípustnosťou, pričom Kantova dominancia sa sústreďuje na tzv. „strednú cestu“, ktorá k trom elementom humoru pridáva štvrtý, tzv. voľnú hru, ktorú autor opisuje ako imaginárnu hru s neporozumením.

Prínos Kantových textov je viditeľný vo viacerých vedeckých disciplínach, no ani jeho humor nezabúda na etickú stránku, ktorá priamo súvisí s Kantovým kategorickým imperatívom. Housokou charakterizuje Kantovo umenie humoru ako element, ktorý ovplyvňuje nielen telo, ale teší aj ľudskú intelektuálnu stránku. Veľmi prínosnou časťou Clewisovho textu je aj časť, zaoberajúca sa tromi umeniami, ktorými sa dá dosiahnuť smiech. Patria medzi ne inteligencia (dôvtip), „naiveté“ a „caprice“. Inteligenciu je možné nájsť v Kantovom humore vo forme istej rozporuplnosti či nemiestnosti, pričom sa často spája s rozumom a pravdou. *Naiveté* zase charakterizujú vtipy či anekdoty, ktoré sú nezámerne vtipné. Ako uvádza Clewis, *naiveté* sa dá definovať ako „*odpor čestnosti proti umeniu pretváranky*“ (s. 33). Tretí druh umenia, *caprice*, Kant označoval aj pojmom *Laune*, pričom ide podľa Clewisa o čudácky či výstredný štýl humoru. Clewis upozorňuje, že u Kanta v realite prebiehajú súčasne všetky tri časti naraz, čo dodáva relevantnosť celej Kantovej schémy anekdot a vtipov, keďže, ako samotný autor upozorňuje, nie všetky vtipy, ktoré čitateľ u Kanta nachádza, musia byť pre neho implicitne považované za „vtipné“.

Tretia kapitola knihy sa venuje samostatnej charakteristike etiky Kantovho humoru, pričom ju Clewis definuje ako „ľahkú etiku“ a spája ju s morálnou stránkou človeka, čo môže indikovať aj Kantovu myšlienku svetoobčianstva (kozmpolopolitizmu). Clewis tak zobrazuje dôležitosť Kantovho humoru aj z pozície aplikácie Kantovej morálky: humor vytvára priestor, v ktorom máme možnosť zdokonaľovať sa a vytvárať tak morálnu spoločnosť. Zapojenie do vtipu totiž vyžaduje, aby sme mysleli z perspektívy iných, pričom sa kladie dôraz na hlavnú myšlienku etiky, a to nespôsobí druhým bolesť vlastným humorom a držať sa dôstojnosti a rešpektu. Túto myšlienku podľa Clewisa

Kant pri svojich vtipoch a anekdotách dodržiava a apeluje na význam kontextu či načasovania pri otázkach etickej aplikácie určitých vtipov, ktoré časť spoločnosti môže vnímať ako nemiestne (rasistické či sexuálne vtipy).

Posledná časť knihy je venovaná Kantovým vtipom a anekdotám, ktoré sú doplnené o živé ilustrácie. Vďaka Clewisovej podrobnej štúdii, ktorú čitateľovi predstavil v predošlých dvoch kapitolách, tak má čitateľ pri samotnej analýze Kantových vtipov dostatočný základ pre lepšie pochopenie Kantovho humoru. Za význačný prínos knihy považujeme aj snahu o detailné prepojenie poznatkov z oblasti výskumu humoru, ktorému sa možno nie vždy dostáva dostatočná pozornosť, a taktiež jeho súvis s Kantovými filozofickými koncepciami z oblasti etiky či politickej filozofie, ktoré môžu byť viditeľné aj v jeho anekdotách. Ponúkajú sa nám tak možnosti na prehodenie Kanta, často vyobrazенého ako „smutného a nudného“ filozofa. Clewis svojím dielom naznačuje dôležité prepojenie ľudskosti v jej širšom zábere na poliach rôznych diskurzov, čo je významný doplňujúci element pre novodobé pochopenie komplexnosti Kantových myšlienok.

Mgr. Andrea Miškocová

Filozofická fakulta

Prešovská univerzita v Prešove

andrea.miskocowa44@gmail.com

Kantov druhý život v Rusku očami Slováka

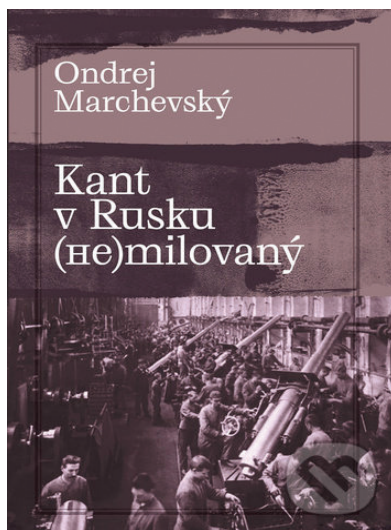
Marián
Ambrozy

MARCHEVSKÝ, Ondrej, 2020. *Kant v Rusku (ne)milovaný*. Červený Kostelec: Pavel Mervart. ISBN 978-80-7465-446-6.

Špecifickému problému reflexie o Kantovi v Rusku sa vo svojej knihe venuje Ondrej Marchevský. V podstate sa tu autor zaoberá takmer celým diapazónom reflexií o Kantovi v dejinách ruskej filozofie. Ide o pokus o zachytenie ruských kantovských interpretačných tendencií, ako hovorí sám Marchevský. Nota bene, v zábere autora mimo posudzovanej knihy boli aj reakcie iných, neruských autorov na Kanta, napr. Mateja Szlávika.¹

Prvý autor, o ktorom sa náš autor zmieňuje, je S. A. Nižnikov. Jeho čítanie „zohľadňuje kritérium metafyziky viery“ (s. 25) v Rusku. Podľa Nižnikova je problémom Kantovo imperatívne vnímanie Boha namiesto jeho „živej“ prítomnosti v ľudskej duši.

Autor si všima podiel ruských štúdií v zásadných filozofických časopisoch, najmä v *Kant-Studien*. V dlhšom období išlo vyložene o príspevky zo strany emigrantov, kým nedošlo v 70. rokoch 20. storočia k uvoľneniu situácie. Ruská reflexia o Kantovi v 19. storočí nie je určovaná iba novokantovstvom, hoci v Rus-



¹ MARCHEVSKÝ, O.: Matej Szlávik's analysis of Kant's moral philosophy. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 2016, 4, s. 147–157. [online]. [cit. 2021-04-21]. Dostupné z: <https://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/194>

ku mala prívržencov najmä bádenská škola, ktorej vlajkovou loďou bol časopis *Logos*. Častou témou diskusií v časopise bolo postavenie náboženstva v ruskej kultúre.

Kant sa v 2. polovici 19. storočia a začiatkom 20. storočia tešil záujmu ruského univerzitného prostredia. Tradície čerpalo moskovské filozofické prostredie z Kyjeva. Aktivitu vyvíjala Moskovská psychologická spoločnosť spojená s časopisom *Problémy filozofie a psychológie*. Ako príklad na kvalitnú štúdiu možno uviesť text od E. P. Sitkovského o vplyve Kanta na Hegela. Už po rozpade ZSSR publikovala zaujímavú štúdiu napr. O. P. Panafidina, štúdiá sa venuje periodizácii dejín filozofie v kontexte úlohy I. Kanta.

Niekoľko zaujímavých článkov bolo venovaných súvislostiam medzi Kantom a prírodnými vedami. Medzi také patrí štúdiá V. A. Kolpakova, ktorá dokazuje, že práve Kant si uvedomil význam Newtonových diel ako jeden z prvých. Publikované boli aj príspevky o Kantovom prínose pre formovanie matematiky a fyziky, dokonca i článok o Kantovom vplyve na geografiu. Štúdiá A. S. Arseneva rozpracúva Kantov prínos pre základy kozmogónie. Niekoľko kantovských štúdií venovali autori aj metafyzike. Pozoruhodné štúdie v tomto smere pripravil častý dopisovateľ časopisu, T. I. Ojzerman. Ide o jeho štúdiu o antropologickej metafyzike (1992) a o ďalšiu štúdiu (1996), ktorá sa usiluje v zmysle redukcie metafyziky vnímať charakter transcendentálneho idealizmu ako metafyziku slobody. Niekoľko štúdií obracia pozornosť aj na otázky etiky a filozofie práva. Kant v rámci svojich názorov na revolúciu zaujal pozornosť Bluma a Golikova. O etickom odkaze Kanta reflektuje O. G. Drobnickij (1974), pokúšajúci sa podľa Marchevského rekonštruovať tie problémy etickej a morálnej filozofie, ktoré ako prvý odhalil Kant. Zdôrazňuje, že Kant odmietol vnímať prírodu ako základ morálky. Autor reflektuje o gnozeologických štúdiách T. I. Ojzermana a V. S. Švirijeva venovaných Kantovi, pričom Ojzermanovu štúdiu hodnotí ako hlbšiu, dôkladnejšiu. Upozorňuje, že Ojzerman mal schopnosť písať tak, aby čitateľ mohol odčítať marxistické myšlienky ako cudzorodý element, ktorý je len nutným predpokladom pre možnosť publikovania v časopise. Zachránil tým zmysel štúdie a jej leitmotív. T. I. Ojzerman sa výrazne podpísal pod kantovské skúmania v spomínanom časopise, tvrdí Marchevský.

Náš autor opisuje aj vydavateľský projekt *Ruská cesta: pro et contra*. Je to vydavateľský počin s cieľom skúmať špecifiká ruského kultúrneho povedomia. Medzi spracovanými osobnosťami sa našli i také, ktoré sú relevantné pre ruské východiská reflexie o Kantovi a jeho tvorbe. Projekt má niekoľko línií, vo štvrtjej je zväzok venovaný Kantovi. V pilotnej štúdii k zväzku tvrdí jej autor Žučkov (2005), že téma pôsobenia Kanta v Rusku je nesmierne široká, s čím Marchevský súhlasí. Kant mal i priamy vzťah k Rusku, 7 rokov bol ruským poddaným a bol aj

zahraničným členom Cárskej akadémie vied. V tomto zväzku absentuje reflexia o Kantovi od niektorých autorov, ktorých Marchevský pokladá za zaujímavých. Sú medzi nimi Bakunin a Čičerin. Náš autor sa to v monografii usiluje aspoň čiastočne napraviť.

Štvrtá kapitola sa v uvedenom duchu usiluje priblížiť reflexiu o Kantovi od B. N. Čičerina. Náš autor sa už k tejto téme vyjadril.² Čičerin bol filozof, ktorý mal bohatú politickú prax. Hoci je pokladaný za hegeliana, v etických názoroch sa opieral skôr o Kanta. Tento mysliteľ bol filozofom, právnikom, politickým praktikom, čo sú u neho neoddeliteľné roly. Vo filozofii práva prichádza Čičerin k názoru, že zákonodarcu má viesť filozofia. Význam vidí v metafyzickom ukotvení spoločenských vied. Človek v sebe nesie vedomie absolútne. Človek je metafyzickou bytosťou. Rozum je podľa Čičerina nielen bránou k absolútnu, ale aj indikátorom spoločenského života. Hlavným cieľom života je šťastie. Základné právo je sloboda, ako hovoril Kant, ostatné práva z neho vychádzajú. Čičerin rozoznáva vnútornú slobodu vlastnú každému človeku a vonkajšiu slobodu ohrozenú zákonmi. Človek má slobodnú vôľu a morálny zákon je všeobecný. Zákony tvorí stredná trieda, charakterizovaná ako spojenie vzdelania a majetku. Za základné väzy pokladá rodinu, cirkev a občiansku spoločnosť. Čičerin pochybuje, že by mohol jestvovať stav večného mieru. Marchevský konštatuje, že Čičerin prijíma Kanta v mnohom, no je voči nemu kritický a niekedy je prijatie Kanta iba v rovine inšpirácie.

Ďalšia kapitola rozoberá vzťah M. A. Bakunina ku Kantovi. Autor sa zaoberá polemikou o hĺbke Bakuninového uchopenia Kanta. Venuje sa i translatickému aspektu Bakuninových prekladov Kantových pojmov do ruštiny. Bakunin vyzdvihol, že Kant odhalil nezodpovedateľnosť niektorých kardinálnych otázok. Z toho vychádza Bakuninov antináboženský postoj, náboženstvo považuje za prostriedok zotročenia ľudí. V zaujímavom texte „O filozofii“ podrobne Kantu kritikuje. Jeho kategoriálnemu systému vyčíta, že je závislý od Aristotela a nepreukázal, že nemôžu jestvovať aj iné kategórie než tie, ktoré postuloval. Marchevský poukazuje na Bakuninovu kritiku Kanta, ktorá bola vedená v podstate z materialistických pozícií. Filozofia je podľa Bakunina úsilie o poznanie absolútnej pravdy. Autor hodnotí Bakuninovu kritiku ako objektívnu, pripisujúcu Kantovi solipsizmus i to, že Kant oddeľuje človeka a prírodu. Návrat ku Kantovi vidí autor cez Bakuninovi sympatický Kantov náboženský agnosticizmus, autor jeho kritiku z Bakuninového pera neprijíma.

Nasledujúca kapitola oboznamuje čitateľa s reflexiou o Kantovi od L. M. Lo-

² MARCHEVSKÝ, O.: Kant v filozofii práva B. N. Čičerina. *Filosofskoje obrazovanie: naučno-obrazovatelnyj žurnal*, 2011, 23(1), s. 28–38.

patina. Tento autor sa usiluje zachytiť to, čo má trvalú hodnotu. Pre neho je to Kantov etický odkaz, pochopiteľný len cez jeho epistemológiu. Poznanie však musí byť spojené s morálkou, intelekt spojený so zlou vôľou plodí veľké zlo. Snaha vedecky uchopiť Boha je vopred neúspešná, najmä ak má ísť o exkluzívne a vyčerpávajúce uchopenie. Klamstvo je skôr nefunkčné než zlé; ak by všetci klamali, nik z klamárov nedosiahne svoj cieľ. Kantova morálka má hodnotu bez toho, či je nám také konanie pocitovo príjemné, zdôrazňuje Lopatin, reproduktujúc Kanta. Veľmi si cení Kantovo nahliadanie na človeka ako na cieľ. Túto formuláciu vnímal Lopatin ako hodnotnejšiu než okrídlenú prvú formuláciu kategorického imperatívu. Viera v nutnosť byť dobrým sa podľa Lopatina nedá úplne racionálne vysvetliť. Rovnako aj sloboda je tým, v čo možno len veriť. Podľa neho ide len o akýsi neurčitý pocit, osciluje okolo intuicionizmu. Lopatin kritizuje Kanta, že sa neodvážil otvorene priznať k tomu, v čo veril, čo však skrýval za dichotomickosť apórií. Kantove postuláty sú podľa Lopatina bytostne spojené s vierou. Napriek tomu možno pokladať podľa Lopatina mnoho z Kanta za plnohodnotné. Keby sme Kanta iba kritizovali, pochováme jeho úvahy o priestore a čase, o prírodných určeníach vedy s úlohou podobnosti a analógie v poznaní, o dostupnosti prírody len cez matematické a mechanické analýzy. V niektoré Kantove postuláty možno podľa Lopatina veriť, alebo neveriť. Pri všetkej úcte ku Kantovi varuje Lopatin pred kantovskou idololatriou.

Ďalšiu kapitolu venuje autor P. I. Novgorodcevovi. Marchevský už čiastočne vzťah menovaného autora ku Kantovi rozobral.³ Tento autor sa snaží pracovať s pôvodnou Kantovou tvorbou, no Marchevský ho usvedčuje z plagiátorstva. Jeho záujem tkvie v etickej a sociálnej Kantovej filozofii. Za dôležitú pokladá konfrontáciu etiky so životom a životnými skúsenosťami. Filozofia má byť maják na vedenie života. Oceňuje na Kantovi, že vystríha pred príliš ambicióznymi myšlienkovými experimentmi. Upozorňuje, že nie každý zvládne Kanta pochopiť, oceniť, prijať. V diele „*Kantovo učenie o práve a štáte*“ vníma Novgorodcev nedostatky v Kantovej sociálnej filozofii. Vyčíta mu, že nenašiel uspokojivé prepojenie práva a etiky. Autor spomína zaujímavé nadviazanie Zelizňakovej na Novgorodceva v tom, že ide o komplementárny vzťah etiky a práva. Novgorodcev hodnotí depriváciu spojenia morálky a práva negatívne. Legálnosť ako posudzovanie práva nespája s moralitou. Upozorňuje, že v iných segmentoch Kantovho rozsiahleho diela ako „*Učenie o práve*“ možno nájsť medzi nimi prepojenia. Novgorodcev sa pokúša Kanta dotvoriť, napr. v tom, že „morálny aj právny zákon sa

³ MARCHEVSKÝ, O.: P. I. Novgorodcev o prínose Immanuela Kanta v oblasti morálnej a sociálnej filozofie. *Studia Philosophica Kantiana. Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie*, 2019, 8(2), s. 3–19.

vzťahuje k vnútornej podstate človeka, oba sú nasmerované k jeho vôli“ (s. 152).

Náš autor sa venuje i prezentácii Kanta v podaní V. I. Vernadského. Tento univerzálny vedec, blízky spolupracovník legendárneho strojára a zvérača E. O. Patona, bol aj filozofom. Bol známym kritikom pozitívizmu. Uvedomoval si, že svetonázor nemožno vystať iba z vedy. Tento názor zastával navzdory scientocentrizmu. Vernadskij venoval pozornosť Kantovým úvahám o večnom mieri. Z biosféry sa podľa neho stáva noosféra. Je to proces transformácie cez mysliaceho človeka na geologickú silu. Vernadskij uvažoval o Kantovi aj ako o učiteľovi filozofie, štúdium Kanta vníma ako dobrú školu filozofie, zároveň ho berie ako filozofujúceho človeka. O Kantovi uvažuje aj ako o vedcovi, keď ho charakterizuje ako vedca budúcnosti. Vo svojej veľkosti nebol spoznaný súčasníkmi, ale až budúcimi generáciami.

Nasledujúca kapitola je zameraná na reflexiu o Kantovi u A. Belého. Ide o kritický prístup ku Kantovi z pozície symbolizmu. Spomínaný autor je ovplyvnený najmä Schopenhauerom, ktorý mal tiež kantovský základ. Belyj vníma Kanta cez prizmu generačných názorových rozdielov. Uvažuje o dogmatizme, ktorý môže byť pozitívny i negatívny. Filozofia by však nemala byť doktrínou, v tom súhlasí s Cohenom. Vysoko hodnotí Kantov kriticismus ako hranicu medzi symbolizmom a dogmatizmom. Rozvíja úvahy o poznávacích funkciách umu a rozumu. Myslí si, že hľadanie vzťahov medzi javmi u Kanta je štartovací bod pre neskoršie myšlienky pozitívizmu. Belému sa pozdáva cesta Schopenhauera, ktorou kráča po stopách Kanta. Kladne hodnotí vstup vôle do procesu poznávania. Symbolizmus vníma ako okno k večnosti. Kant je akási brána k duchovnému rozvoju.

Posledným, o ktorého reakcii na Kanta uvažuje Marchevský, je V. F. Ern. Tento filozof bol členom religiózne orientovaného vydavateľstva Cesta. Hovorí o návrate od scholastiky a abstrakcie ku každodennému životu. Vymedzuje sa voči logicizmu, čím myslí odtrhnutosť od plnosti a rôznorodosti života. Ern postavil proti racionalizmu nábožensky orientovaný ontologizmus. Za dedičstvo Kantovho fenomenalizmu pokladá nemecký militarizmus. Považuje Kanta za kata živého Boha. Podľa Marchevského Ern vykladá Kanta účelovo a urobil si z neho symbol, s čím plne súhlasíme. Tento záver však autor na konci problematizuje a považuje za otvorené, či je takéto hodnotenie Erna možné.

V apendixe si kladie autor otázku o povahe ruského osvietenského myslenia, konštatuje, že dejiny predmetného časového výseku ruskej filozofie, prítomné v prekladoch do našich jazykov, nevenujú obdobiu žiaducu pozornosť. Tú možno hodnotiť skôr ako fragmentárnu. Marchevský sa snaží doplniť reflexie Florovského a Masaryka. Vlastní ruskí historici volia iba systematický prístup alebo historický prístup. Autor venuje pozornosť najmä T. G. Masarykovi. T. G. Masaryk kritizuje vzdelanostnú úroveň ruského cárskeho dvora. Zlom v prístu-

pe k osvieteniskému mysleniu vidí vo francúzskej revolúcii. Marchevský s Ma-sarykom nesúhlasí. Autor za kľúčovú mienkotvornú osobnosť považuje Kata-rínu Veľkú. Dominantnými vzdelanostnými centrami boli Moskva, Petrohrad a Kyjev. Cez Poľsko a Kyjev prúdili do Ruska osvieteniské myšlienky zo Západu. Ruská šľachta mala záujem o filozofiu. Osvietenstvo sa v Rusku šírilo i cez vplyv slobodomurárstva. Autor pokladá osvietenstvo v Rusku za pokus realizovať vý-sledky rozumu v praktickom živote.

Písanie v duchu pro et contra, ktoré si autor zvolil – inšpirovaný skúma-niami vplyvu osobností na ruskú kultúru, prinieslo ovocie v podobe dobrého zmapovania ruskej reflexie o Kantovi. Autor priblížil čitateľovi nielen kantovský rozmer myslenia ruských mysliteľov všeobecne považovaných za ovplyvnených Kantom, ale aj pomerne málo známe roviny myslenia osobností, ktoré sú skôr známe z iných súvislostí, ako Bakunin a Vernadskij. Sprítomnil tým zaujímavé momenty z dejín ruskej filozofie pre česko-slovenského filozoficky orientovaného čitateľa. Knihu pokladáme za prínos v oblasti kvalitnej prehľadovej literatúry, ktorej úlohou je viesť čitateľa do problematiky. Dovoľujeme si povedať, že možno by bola zaujímavou prehľadovou monografiou aj v eventúálnom preklade pre ruského čitateľa.

Bibliografia

- MARCHEVSKÝ, O., 2020. *Kant v Rusku (ne)milovaný*. Červený Kostelec: Pavel Mervart. ISBN 978-80-7465-446-6.
- MARCHEVSKÝ, O., 2019. P. I. Novgorodcev o prínose Immanuela Kanta v ob-lasti morálnej a sociálnej filozofie. *Studia Philosophica Kantiana. Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie*, 8(2), s. 3–19.
- MARCHEVSKÝ, O., 2016. Matej Szlavík's analysis of Kant's moral philo-sophy. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 4, s. 147–157. [online]. [cit. 2021-04-21]. Dostupné z: <https://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/194>
- MARCHEVSKÝ, O., 2011. Kant v filozofii prava B. N. Čičerina. *Filosofskoje obra-zovanie: naučno-obrazovateľný žurnal*, 23(1), s. 28–38.

doc. PhDr. Marián Ambrozy, PhD., MBA

Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM Slovakia v Prešove
ambrozy@ismpo.sk

Doz. Mag. Dr. Georg Cavallar – Universität Wien

prof. PhDr. Vasil Gluchman, CSc. – Prešovská univerzita v Prešove

prof. dr hab. Tomasz Kupś – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

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

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

doc. Mgr. Ondrej Marchevský, 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.

prof. PhDr. Emil Višňovský, PhD. – Univerzita Komenského v Bratislave