

Sandra Zákutná

Editoriál (Slovak/English)	3
---	---

Štúdie

Tomasz Kupś

Kant about Poles, Poles about Kant. The hidden reception of German philosophy in Poland in the early 19th century	7
---	---

Kristina Bosáková

Obraz človeka u Kanta, Blumenberga a Patočku. Kantovský vplyv na fenomenologickú antropológiu	29
--	----

Dmitriy V. Mamchenkov, Anna D. Malyutina

Kantian Heritage in Radical Constructivism	45
---	----

Eseje

Lukáš Arthur Švihura

Audire aude! Alúzia na Kantovu Odpoveď na otázku: Čo je osvietenstvo?	56
--	----

Recenzie

Ondrej Marchevský

Recenzia mimoriadneho čísla <i>Filosofického časopisu</i> „The Spectres of Selfhood. The Philosophy of Individualism in the Interwar Czechoslovakia“ (Jakub Čavalka (Ed.), 1/2021)	61
---	----

Andrea Miškocová

Recenzia knihy <i>Cosmopolitanism: From the Kantian Legacy to Contemporary Approaches</i>. (Cristina Foroni Consani, Joel T. Klein, Soraya Nour Sckell (Eds.), 2021)	66
---	----

Za Ľubomírom Belásom	69
-----------------------------------	----

Nachruf auf Ľubomír Belás	72
--	----

Za Janou Soškovou	76
--------------------------------	----

Recenzenti	79
-------------------------	----

Table of Contents

STUDIA PHILOSOPHICA KANTIANA

Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie
1/2022, Volume 11

Sandra Zákutná	
Editorial	3
 <i>Articles</i>	
Tomasz Kupś	
Kant about Poles, Poles about Kant. The hidden reception of German philosophy in Poland in the early 19th century	7
Kristina Bosáková	
Picture of the Human in Kant, Blumenberg and Patočka. Kantian Legacy in Phenomenological Anthropology	29
Dmitriy V. Mamchenkov, Anna D. Malyutina	
Kantian Heritage in Radical Constructivism	45
 <i>Essays</i>	
Lukáš Arthur Švihura	
Audire aude! An allusion to Kant's Answer to the question: What is Enlightenment?	56
 <i>Reviews</i>	
Ondrej Marchevský	
Review of the special issue of <i>Filosofický časopis</i> „The Spectres of Selfhood. The Philosophy of Individualism in the Interwar Czechoslovakia“ (Jakub Chavalka (Ed.), 1/2021)	61
Andrea Miškocová	
Review of <i>Cosmopolitanism: From the Kantian Legacy to Contemporary Approaches</i> (Cristina Foroni Consani, Joel T. Klein, Soraya Nour Sckell (Eds.), 2021)	66
 Obituary of Ľubomír Belás	69
Nachruf auf Ľubomír Belás	72
Obituary of Jana Sošková	76
Reviewers	79

Vážené čitateľky, vážení čitatelia,

tento editoriál sa nepíše ľahko. Jeho zakladateľ Ľubomír Belás, ktorý nás pred vyše desiatimi rokmi na jednom stretnutí pri káve zanietil pre myšlienku založiť na Slovensku časopis venovaný filozofickému dedičstvu Immanuela Kanta, nás 30. marca 2022 opustil. Veľmi nás vtedy o zmysluplnosti tejto myšlienky presviedčať nemusel, tí, ktorí ste ho poznali, si určite viete predstaviť, ako to muselo dopadnúť, keď sa pre niečo nadchol. Aj keď už v poslednom období nepôsobil na pozícii šéfredaktora, časopis *Studia Philosophica Kantiana* rovnako ako dlhodobý orientovaný kantovský výskum by bez jeho zanietenia na Slovensku neboli.

Profesor Belás zorganizoval na Prešovskej univerzite v Prešove trinásť medzinárodných vedeckých kantovských konferencií, na ktorých vystúpili renomovaní kantovci z Európy a mnohí z nich ste členmi redakčnej rady tohto časopisu. Systematicky školil doktorandov, ktorí sa venujú výskumu Kantovej filozofie dodnes, a postaral sa o to, že skúmanie Kantovej filozofie na Prešovskej univerzite v Prešove bude môcť pokračovať aj naďalej. Úspešne viedol vedecké projekty zamerané na viaceré oblasti Kantovej filozofie a nám sa úspešne podarilo na túto tradíciu nadviazať a na roky 2022 – 2024 získať vedecký projekt VEGA 1/0725/22 *Kantova praktická filozofia – potenciál a perspektívy*, čo je výbornou správou aj pre tento časopis.

Pre mňa a mojich kolegov je ctou môcť pokračovať v odkaze profesora Ľubomíra Belása a budeme robiť všetko preto, aby časopis kvalitatívne rástol a obhájil svoje miesto medzi vedeckými časopismi aj v budúcnosti.

Spomienka na profesora Belása je v slovenskom a nemeckom jazyku v závere tohto čísla časopisu. Žiaľ, na jeseň minulého roka Prešovská univerzita v Prešove stratila aj ďalšiu významnú osobnosť, profesorku Janu Soškovú, ktorá sa vo veľkej miere venovala skúmaniu Kantovej estetiky. Spomienku na ňu taktiež publikujeme.

Časopis tento rok vstupuje do svojho jedenásteho ročníka a v tomto čísle Vám prináša anglickú štúdiu Tomasza Kupśa o recepcii Kanta v Poľsku na začiatku 19. storočia, štúdiu Kristíny Bosákovej, ktorá skúma obraz človeka u Kanta, Blumenberga a Patočku, štúdiu D. V. Mamchenkova a A. D. Malyutiny ku kantovskému dedičstvu v radikálnom konštruktivizme a esej Lukáša Arthura Švihuru, v ktorej sa zamýšľa nad odkazom osvietenstva v dnešnej dobe.

Prajem Vám inšpiratívne čítanie a ďakujem Vám za podporu.

Sandra Zákutná
jún 2022

Dear readers,

This editorial is not easy to write. Its founder Lubomír Belás, who more than ten years ago inspired us for the idea of founding a journal in Slovakia dedicated to the legacy of Immanuel Kant, passed away on March 30, 2022. He didn't have to convince us very long of this idea, those of you who knew him can certainly imagine how it must have turned out when he got excited about something. Although he had not held the position of editor-in-chief for a while, the journal *Studia Philosophica Kantiana*, as well as long-term oriented Kantian research, would not have existed in Slovakia without his enthusiasm.

Professor Belás organized thirteen international Kantian scientific conferences at the University of Prešov, at which renowned Kantians from Europe spoke, and many of them are members of the editorial board of this journal. He systematically led doctoral students who are engaged in the research of Kant's philosophy to this day and ensured that the research of Kant's philosophy at the University of Prešov will be able to continue. He successfully led scientific projects focused on several areas of Kant's philosophy and we have continued this tradition and succeeded in submitting the scientific project VEGA 1/0725/22 *The Potential and Perspectives of Kant's Practical Philosophy* for the years 2022 – 2024, which is excellent news for this journal as well.

It is an honour for me and my colleagues to be able to continue the legacy of Professor Lubomír Belás and we will do everything to ensure that the journal grows qualitatively and defends its place among scientific journals in the future.

The obituary of Professor Belás is published in Slovak and German in this issue. Unfortunately, in the autumn of last year, the University of Prešov lost another important personality, Professor Jana Sošková, who was largely devoted to researching Kant's aesthetics. We also publish an obituary of her.

This year, the journal enters its eleventh year and this issue brings an English article by Tomasz Kupś on Kant's reception in Poland in the early 19th century, an article by Kristína Bosáková examining the picture of the human in Kant, Blumenberg and Patočka, an article by D. V. Mamchenkov and A. D. Malyutina on Kant's legacy in radical constructivism and an essay by Lukáš Arthur Švihura, in which he reflects on the legacy of the Enlightenment today.

I wish you inspiring reading and thank you for your support.

Sandra Zákutná

June 2022

Tomasz Kupś

Nicolaus Copernicus
University in Toruń**Kant about Poles, Poles about Kant.
The hidden reception of German
philosophy in Poland
in the early 19th century¹**

Abstract: The paper aims to present the specifics of the first reception of Kant's philosophy in Poland. Unfortunately, it is mainly an account of obstacles and failures. The paper presents the most important episodes of this history and formulates hypotheses concerning their causes: starting by presenting Kant's ambivalent attitude towards Poles, explaining the 'Polish motif' in Kant's essay *Toward perpetual peace* (*Zum ewigen Frieden*) and the achievements of the first Polish supporters of Kant's philosophy, and eventually, presenting the Polish opponents of Kant's philosophy and explaining the reasons for their criticism of transcendental philosophy. The paper intends to characterize a hitherto insufficiently researched part of the history of Polish philosophy, the period of the late Enlightenment, in which Poles attempted to develop science despite lacking their own nation state. The struggle to preserve national sovereignty was reduced to a concern to preserve the identity of their own culture. Between the modern scholasticism of the late 18th century and the romanticism and messianism of the 19th century, there lies a still little-known part of the cultural and educational history of the area which today is occupied by countries such as Poland, Belarus, Ukraine, Lithuania, and Russia. The Polish Enlightenment (1740 – 1822) took place in special political and cultural circumstances and was mainly the work of the clergy and Francophiles. One of the greatest achievements of this period was the education reform carried out by the National Education Commission (1773 – 1794), and one of the most important assumptions of the reform was the dissemination of natural sciences, for which the philosophical justification was given by sensualism and empiricism. The success of what was understood in Poland by "Enlightenment" was to be achieved thanks to a careful selection of philosophical inspira-

¹ The present publication is the result of research financed by the National Science Center, Poland as part of the research project No. 2017/27/B/HS1/00330, entitled "Johann Heinrich Abicht's philosophy and his scientific and didactic activity at the Imperial University of Vilnius (1804-1816)".

tions. Speculative philosophy, especially German, was treated as an obstacle not only to the success of the education reforms, but also as a threat to the cultural identity of the Polish nation. That is why the reception of German philosophy at the beginning of the 19th century was unofficial and even underground.

Key words: Education. Enlightenment. Immanuel Kant. Johann Heinrich Abicht. Józef Władysław Bychowiec. Politics. *Toward perpetual peace*.

Kant o Poliakoch, Poliaci o Kantovi. Skrytá recepcia nemeckej filozofie v Poľsku na začiatku 19. storočia

Abstrakt: Cieľom príspevku je predstaviť špecifiká prvej recepcie Kantovej filozofie v Poľsku. Nanešťastie ide najmä o opis prekážok a neúspechov. Príspevok predstavuje najdôležitejšie epizódy tejto histórie a formuluje hypotézy o ich príčinách: počnúc predstavením Kantovho ambivalentného postoja k Poliakom, vysvetlením „poľského motívu“ v Kantovej eseji *K večnému mieru* (*Zum ewigen Frieden*) a úspechov prvých poľských stúpencov Kantovej filozofie. Príspevok končí predstavením poľských odporcov Kantovej filozofie a vysvetlením príčin ich kritiky transcendentálnej filozofie. Jeho cieľom je charakterizovať doteraz nedostatočne preskúmanú časť dejín poľskej filozofie, obdobie neskorého osvietenstva, v ktorom sa Poliaci pokúšali rozvíjať vedu napriek tomu, že nemali vlastný národný štát. Boj o zachovanie národnej suverenity sa redukoval na záujem o zachovanie identity vlastnej kultúry. Medzi modernou scholastikou konca 18. storočia a romantizmom a mesianizmom 19. storočia sa nachádza stále málo známa časť kultúrnych a vzdelávacích dejín oblasti, ktorú dnes zaberajú krajiny ako Poľsko, Bielorusko, Ukrajina, Litva a Rusko. Poľské osvietenstvo (1740 – 1822) prebiehalo za zvláštnych politických a kultúrnych okolností a bolo predovšetkým dielom duchovenstva a frankofilov. Jedným z najväčších úspechov tohto obdobia bola reforma školstva, ktorú uskutočnila Národná vzdelávacia komisia (1773 – 1794), a jedným z najdôležitejších predpokladov reformy bolo šírenie prírodných vied, ktorých filozofické zdôvodnenie poskytoval senzualizmus a empirizmus. Úspech toho, čo sa v Poľsku chápalo ako „osvietenstvo“, sa mal dosiahnuť vďaka starostlivému výberu filozofických inšpirácií. Špekulatívna filozofia, najmä nemecká, sa považovala nielen za prekážku úspechu reforiem školstva, ale aj za hrozbu pre kultúrnu identitu poľského národa. Preto bola prvotná recepcia nemeckej filozofie na začiatku 19. storočia neoficiálna až undergroundová.

Kľúčové slová: Immanuel Kant, Johann Heinrich Abicht, Józef Władysław Bychowiec, *K večnému mieru*, osvietenstvo, politika, vzdelávanie

Introduction²

To us today, Kant's philosophy seems an integral part of the heritage of the Enlightenment. In the past, however, it was not always perceived in this way. Although it is difficult to imagine it nowadays, Kant's contribution to what we consider the culture of the Enlightenment was also questioned. I would like to focus on a certain episode in the history of the European Enlightenment, and at the same time an important chapter in the history of Polish philosophy.

"There was no Poland on the map between 1795 and 1918"³ Perhaps for the historian this fact does not stand out against the background of similar historical disasters. States have constantly interfered in the fate of other states. Time and again in history great empires have disappeared and nations have lost their sovereignty and political autonomy. From the perspective of Poles, however, this event has retained fundamental significance for the sense of national identity to this day. Perhaps this is because the identity of contemporary Poles was formed mainly in the process of a prolonged struggle to regain political independence throughout the 19th century, leading to the creation of an independent Polish state as late as 1918.

Today's Poland is nothing like the Polish state of 300 or even 200 years ago. First of all, it was not Poland, but the Polish-Lithuanian Commonwealth, a multinational country with a multilingual and multireligious population, which came into being in 1569 as a result of the union of the Polish Kingdom (the so-called Crown) and the Grand Duchy of Lithuania. This country was a real European power with an area of one million square kilometres exceeding the combined area of present-day France, Germany, the Netherlands and Belgium. This state existed until 1795, when it disappeared from the map of Europe as a result of partitions by Russia, Austria, and Prussia.

Regrettably, our modern terminology is not suitable for discussing events that took place over 200 years ago. Today we think of Europe as a community of nation states whose borders have remained relatively unchanged since the Second World War. What I am about to describe took place in completely different circumstances. I am referring to events that not only took place a long time ago, but also outside the geographical borders of what we now call Poland, in a country that in no way resembles contemporary Poland. It was not with-

² The article was presented on April 21, 2022, as a part of Lecture Series entitled "Philosophical Sources of European Identity" (University of Antwerp / YUFE).

³ Porter-Szűcs, B.: *Poland in the Modern World: Beyond Martyrdom*. West Sussex: Wiley, 2014, p. 6.

out reason that the French historian Pierre Chaunu wrote: “Beyond the Oder, in the lands of Poland and Russia, begins an archaic world of nebulous states, simple federations of great domains with nine-tenths of the population beyond the reach of the great currents of trade”.⁴ It is hard to imagine today how much further these “nebulous states” must have remained outside the mainstream exchange of ideas.⁵

Of course, the Enlightenment, like every other epoch in the history of European culture, was not homogeneous. The ideas of the Enlightenment did not progress everywhere at the same pace and did not have the same effects, with the result that the boundaries of what we call the Enlightenment are blurred. Although, we can speak of the Enlightenment as a certain epoch only if we define its certain borders, different in France, different in Scotland, in Germany, and so on. In the case of the Polish Enlightenment, these boundaries are defined by two dates: 1740 and 1822. In 1740, the Collegium Nobilium was founded in Warsaw. It was the first Polish secular school educating young noblemen. It was founded by Stanisław Konarski (1700–1773), a priest, member of the Piarist order and one of the reformers of Polish education. This, then, is one of the most important features of the Polish Enlightenment. The Polish Enlightenment was primarily the work of Catholic clergy, who did not hesitate to introduce educational reforms in the spirit of the secular state. The founding of the Collegium Nobilium and later the Knights’ School (1765) and the Commission of National Education (1773), the first centralised educational authority in Europe, were among the many events that determined the character of the Polish Enlightenment. If I were to reduce the specific character of the Polish Enlightenment to a single idea, I would say that the Enlightenment in Poland was a comprehensive project of educational reform. The Enlightenment in Poland began late, but it also ended late, in 1822. Also, this date is symbolic. In 1822, in Vilnius, Adam Mickiewicz published a volume of poetry entitled *Ballads and Romances*. For every Pole, the poems written by this former student of Vilnius University are a symbol of a new era: Romanticism. In the words of the poems, every Polish reader will recognise an allusion to the Vilnius professor of mathematics and astronomy, Jan Śniadecki, a great supporter of Scottish empiricism and a critic of Kant’s philosophy. It is this last episode that I want to refer to in this paper. It takes place at the beginning of the 19th century, at a time when the Polish Enlightenment was coming to an end; on the frontiers of Europe, in Vilnius,

⁴ Chaunu, P.: *Cywilizacja wieku Oświecenia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1989, p. 134. Own translation.

⁵ Cf. Kupś, Tomasz, Dalius Viliunas and Joanna Usakiewicz, eds., 2017. *Konkurs na katedrę filozofii w Uniwersytecie Wileńskim w roku 1820*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2017, p. 119.

in a city which at that time was within the borders of the Russian Empire, but which nevertheless remained the true capital of Polish culture and science.

The question arises: what determined the identity of the state whose existence ended in 1795? In the first place, of course, the political system with the king as head of state, as well as the legal system and culture. To a lesser extent religion, language, or ethnicity. Unfortunately, much of what formed the cultural identity of this complex state organism at that time was the cause of its downfall. In any case, contemporary historians' assessments are consistent on this matter. Much has been written about the defects of the Polish-Lithuanian Commonwealth. Many of these defects survived even after the collapse of that state. Immanuel Kant also wrote about them.

Kant on the Poles⁶

What did Kant write about the Poles? In a nutshell: the truth. Up until the third partition in 1795, the borders of the Republic of Poland ran in the vicinity of Königsberg. Poles were the closest foreigners for Kant, with whom he could also come into contact outside the university. It is usually said that Kant never left Königsberg. This, however, is not true. The Polish-Lithuanian Commonwealth was the only country to which Kant travelled abroad.⁷ Of course, later on, during his work at the university and in his private life, Kant repeatedly came into contact with many foreigners, including Poles and the Polish Mazurians living in East Prussia. For example, in a treatise from 1764 entitled *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (*Essay on the Maladies of the Head*), Kant mentions a certain Jan Pawłowicz Komarnicki, who lived in the area of Königsberg. Komarnicki, called by the people "the goat prophet", was a shepherd living in symbiosis with nature. Kant describes Komarnicki as an example of a man living according to the principles described by Jean-Jacques Rousseau.

In the second half of the 18th century, the University of Königsberg was the closest university to the inhabitants of Pomerania and Prussia. At the time when there was, as yet, no university in Warsaw,⁸ many inhabitants of the northern areas of the former Republic of Poland chose to study in Königs-

⁶ This part refers to the findings of historians of Polish philosophy presented in a number of works in Polish and German. Above all, I draw on the publications of Mirosław Żelazny as well as on my own published works (cf. bibliography).

⁷ The first time was during his stay in Braniewo. The second time, when travelling through Warmia to the estate of Bernard Friedrich von Hülser in Jarnołtów (Arnsdorf) near Morąg, where after 1750 he worked for a time as tutor.

⁸ The University of Warsaw was not founded until 1816.

berg.⁹ Polish names are preserved in documents, although not all of them belonged to Poles. For instance, Kant's biographers, Wasiański or Borowski, had typically Polish surnames, but were not Polish. On the other hand, many students may have been Polish, although they did not bear Polish surnames. Many of them were subjects of the Prussian king, inhabitants of East Prussia, speaking Polish and considering themselves Poles. The most famous among them was Krzysztof Celestyn Mrongowiusz (1764–1855). Everyone researching Kant's philosophy knows this name, as Mrongowiusz is the author of one of the finest collections of notes from Kant's lectures. Mrongowiusz published an original selection of these notes in Polish translation in 1854.¹⁰ It was also the first edition of Kant's lectures on morality. It was published not in German, but in Polish.

Thus, it should not come as a surprise to us that in Kant's lectures on *Anthropology* we also find characterizations of the national qualities of Poles. The content of these notes is almost invariably critical and largely in line with analogous criticisms formulated by Polish authors of the time. In one of the notes we read, amongst other things:

Not so long ago, the principle of barbaric freedom prevailed in Poland, until it became a mere slogan, because no laws were enforced, and the one who was stronger had supreme power. A nation that has fallen into barbaric freedom will not find its way out of it on its own. It is so sweet to it that it would rather succumb to other circumstances than be deprived of uninterrupted freedom. Such a nation must be taught by force. Free nations are boastful and lazy in their freedom, and this laziness makes them more boastful. They have no desire to work because nothing compels them, and they regard as slaves those who work.¹¹

⁹ This was still the case at the beginning of the 19th century. Cf. Święcicki, J.: *Listy z Królewca*, ed. T. Kupś. Toruń Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2014.

¹⁰ Kant, I.: *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności miana przez Immanuela Kanta a na język polski przełożona przez Mrongowiusza, kaznodzieję przy kościele św. Anny i kawalera Orderu Orla czerwonego IV klasy*. Gdańsk/Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 1854/2006.

¹¹ *Die Anthropologie nach denen Vorlesungen des Herrn Professor Kant gelesen nach Baumgartens empirischer Psychologie zu Königsberg in Preußen*. The National Library of Russia, Saint-Petersburg, sign. Q. III No. 168, p. 271. Own translation. I am quoting from Żelazny, M.: Kant und die 'polnische Frage'. In: L. Kais, ed.: *Das Daedalus-Prinzip. Ein Diskurs zur Montage und Demontage von Ideologien*. Steffen Dietzsch zum 65. Geburtstag. Berlin: Parerga, 2009, p. 177. Of course, Kant's lectures contain many more references to Poles. I only give some examples here.

Kant writes here that in Poland the principle of barbaric freedom prevailed until quite recently.¹² Thus, Kant sees that for a while something has been happening in Poland that offers some hope for change. In all likelihood, Kant is referring to the political changes introduced by the reformers gathered around the Polish king.

Unfortunately, Kant is sceptical about the chances for success of the reforms of the Polish state. He believes that there is no independent social group among Poles that would be capable of effecting positive reforms. We find the most on this subject in a fragment of a lecture on anthropology given by Kant on 3 March 1792:

[Poland] is a peculiar country. In a way, it has only one real state, namely the nobility. They alone constitute the state. Of course, there are also free craftsmen. But they have never attained the rank of citizens of the state. They demand freedom, power, but not power over themselves. They want a state of nature and freedom, namely that everyone can kill another with **impunity**, and yet they demand the law. Poles are described as reckless, unstable people, incapable of firm decisions. They incur debts without thinking about payment. However, this does not happen out of principle, but because they are bad stewards. They are disorderly and have great wealth, but many debts. They are rich, but they lack almost everything – shoes, glasses, etc. They cry out for freedom, but seek it for themselves and not for the state. Since there is no middle class, they have little culture either in the arts or in the sciences. For culture usually originates from the middle class. It is not easy to find among Poles someone who would be particularly meritorious in some science. It is true that some are regarded as such, but wrongly. They completely lack the heart for community benefit that the English have (public spirit). For everyone considers himself to be some kind of sovereign. From what is **now** taking place among the Poles, nothing can be concluded with certainty for the future.¹³

¹² The Polish-Lithuanian Commonwealth used the name *respublica*, the very same name that Kant considered the best form of political system (cf. *Toward perpetual peace*). However, it was a *respublica* in which nothing was *publicum*. In fact, there was no community of free citizens in the Polish Republic at that time. “The serfs were subjects of the Polish-Lithuanian Republic, while the nobles were citizens. Revealingly, as late as the early 20th century the Polish word *obywatel* could be translated as both ‘citizen’ and ‘noble landowner.’” (Porter-Szűcs, B.: *Poland in the Modern World: Beyond Martyrdom*, *ibid.*, p. 33). The culmination of the position the nobility gained in the Republic was the ‘golden liberty’, protecting the nobility’s interests against changes that would not receive universal consent: *nihil novi nihil comune consensu* (nothing new without universal consent). This destructive power of a single dissenting vote (*liberum veto*) is what Kant arguably calls ‘barbaric liberty’. It was this barbaric freedom that was one of the causes for the downfall of this state.

¹³ Kant, I.: *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kant*, hrsg. von Arnold Kowalewski. München und Leipzig: Rösl & Cie., 1924, pp. 357–358. Own translation.

Unfortunately, the assessment of the political situation in Poland at the end of the eighteenth century presented here is accurate. This is hardly surprising, as Kant is commenting on current events that were taking place in a neighbouring country. What are these events? First of all, the Constitution of May 3 1791, enacted in Warsaw. It was the first constitution in Europe and the second in the world (after the Constitution of the United States of America). Unfortunately, the adoption of the Constitution did not mean an immediate change in the political system of the country. Reforms of the state proceeded with the greatest difficulty. The ambitious plans of a small intellectual elite met with resistance from the conservative part of society.

Kant realised how difficult it was to create new foundations for a political system. That is the reason he remained sceptical when assessing events in the Republic. Unfortunately, Kant's scepticism proved to be well-founded. Just a few weeks after Kant's lecture, the work of the reformers was destroyed by foreign military intervention, as a result of the activities of a group of opponents of reform, who are now called traitors to their homeland in Polish school textbooks. Two years later, the Polish state ceased to exist.

Polish motif in *Toward perpetual peace*

In the last years of his work, Kant published several treatises on the philosophy of politics, history, and law. This does not mean that Kant speaks directly about current political events in his writings. As a loyal subject of the King of Prussia, Kant had to exercise caution. Not surprisingly, nowhere does Kant explicitly write about the French Revolution, although today we rightly believe that some of his treatises are commentaries on this event.¹⁴ Therefore, we may also assume that Kant indirectly commented on events that took place in the closest vicinity of Königsberg; in the Republic of Poland. Such suppositions were already formulated in Kant's time.

In 1794 (i.e., between the second and third partition of Poland) a German treatise was published anonymously in Warsaw, entitled *Untersuchung über die Rechtmäßigkeit der Theilung Polens* (*Reflections on the legitimacy of the partitions of Poland*). In the treatise, the author criticizes the official propaganda of Prussia on the partition of Poland, referring to arguments from the field of law, religion, and morality. The whole text is written in

¹⁴ I am referring primarily to *Zum ewigen Frieden* (*Toward perpetual peace*) and *Der Streit der Fakultäten* (*The Contest of Faculties*).

excellent German and shows a very good knowledge of Kant's philosophy. The anonymous author disagrees with the view that by introducing a system of liberty and equality, the security and prosperity of Europe will be threatened. In support of his arguments, he also quotes Kant's *Religion within the boundaries of mere reason* (1793). The author cites Kant as a defender of civil liberty:

I admit that I am not comfortable with this way of speaking, which even clever men are wont to use: "A certain people (intent on establishing civil freedom) is not ripe for freedom"; "The bondmen of a landed proprietor are not yet ripe for freedom"; and so too, "People are in general not yet ripe for freedom of belief." For on this assumption freedom will never come, since we cannot *ripen* to it if we are not already established in it (we must be free in order to be able to make use of our powers purposively in freedom). To be sure, the first attempts will be crude, and in general also bound to greater hardships and dangers than when still under the command, but also the care, of others; yet we do not ripen to freedom otherwise than through our *own* attempts (and we must be free to be allowed to make them). I raise no objections if those in power, being constrained by the circumstances of the time, put off relinquishing these three bonds far, very far, into the future. But to make it a principle that those who are once subjected to them are essentially not suited to freedom, and that one is justified in keeping them from it for all time, this is an intrusion into the prerogatives of Divinity itself, which created human beings for freedom. It certainly is more convenient to rule in state, household, and church, if one succeeds in imposing such a principle. But is it also more just?¹⁵

Certainly, Kant's position on the partition of Poland must have been similar to the position of a considerable number of Germans living in Poland and Prussia at that time. As neighbours or fellow-citizens of the Republic, they knew better than anyone else the defects of the Republic's system. It is therefore not surprising that they were sceptical about the final results of the Polish Revolution. Of course, as Kant believed, the future course of history cannot be predicted. However, the feudal system in Poland, like that in France before it, had to be changed, even if that entailed the risk of temporary anarchy, and even if the effects of that change initially seemed doubtful.

¹⁵ Kant, I.: *Religion within the boundaries of mere reason* (AA 6:188). In: Kant, I.: *Religion and Rational Theology*, A. W. Wood, G. Di Giovanni, eds. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 204–205.

On October 1, 1794 (that is in the year of the publication of *Untersuchung über die Rechtmäßigkeit der Theilung Polens* in Poland), the Prussian Minister for Education and Culture, Johann Friedrich Wöllner, sent an official letter to Kant on behalf of the King.¹⁶ Wöllner draws Kant's attention to the impropriety of the statements contained in *Religion within the boundaries of mere reason*. It seems, however, that the religious issues are only a pretext for censorship on more serious grounds. Most likely the political context is at issue. Perhaps the above-mentioned dissertation, published in Warsaw, also had some influence on the decision of the Prussian authorities?¹⁷

It is understandable that Kant could not ignore the key political and social events that were taking place at that time. It is not without reason that the treatise *Toward perpetual peace* from 1795 is commonly assumed to have been written as a commentary to the peace of Basel concluded the same year between Prussia and France. The fact that already in 1796 a translation of this treatise into French was published in Königsberg (and this was extended with new passages written by Kant, which were not published in German until the following year, in the second edition of this essay), shows that the matter of the French Revolution was of great interest to Kant and that he wished his voice in this matter to be heard in France.

In the fifth preliminary article of *Toward perpetual peace*, Kant states unequivocally that the annexation of sovereign states and interference by force with the reforms carried out in these states is contrary to the elementary principles of international law. The following is the most important passage:

'No state shall forcibly interfere in the constitution and government of another state.' For what can justify it in doing so? Perhaps the scandal that one state gives to the subjects of another state? It can much rather serve as a warning to them, by the example of the great troubles a people has brought upon itself by its lawlessness; and, in general, the bad example that one free person gives another (as *scandalum acceptum*) is no wrong to it. But it would be a different matter if a state, through internal discord, should split into two parts, each putting itself forward as a separate state and laying claim to the whole; in that case a foreign state could not be charged with interfering in the constitution of another state if it gave assistance to one of them (for this is anarchy). But as long

¹⁶ Kant, I.: *The Conflict of the Faculties*, trans. M. J. Gregor, R. Anchor. In: Kant, I.: *Religion and Rational Theology*, A. W. Wood, G. Di Giovanni, eds. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

¹⁷ Presumably, the treatise was written in the circle of Polish and German Jacobins. Hypotheses on the authorship of this work are presented by Mirosław Żelazny in: Żelazny, M.: *Kant i rozbiory Polski. Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 2004, 52(4).

as this internal conflict is not yet critical, such interference of foreign powers would be a violation of the right of a people dependent upon no other and only struggling with its internal illness; thus it would itself be a scandal given and would make the autonomy of all states insecure.¹⁸

On what basis can we assume that the above passage refers to the partitions of Poland?

According to Kant's comments quoted above, the Republic could indeed be a country whose system provided a bad example to the subjects of neighbouring states. Kant, however, emphasizes that such "bad example" and its bad effects can at most serve as a warning, and thus they can perform a positive educational role. Therefore, no armed intervention in the internal affairs of another state can be interpreted as a defence against the spreading political "illness".

Russian and Prussian propaganda denied that military intervention against the Republic was an interference in the internal affairs of a sovereign state. This intervention was presented as assistance to one of the centres of power. It was argued that the purpose of this assistance was solely to defend the state against anarchy.

The fragment of *Toward perpetual peace* quoted above was probably written by Kant before the third partition of Poland (1795), as a commentary to the events taking place in the Republic. It is true, says Kant, that when a system of government in a country breaks down, a neighbouring country, preventing the spread of anarchy, may support one of the warring factions. However, in the last years of the Republic's existence, there can be no talk of such ultimate anarchy. On the contrary, we are dealing here rather with what Kant called a "not yet critical"¹⁹ dispute. The Polish state is struggling with its "internal illness" and the resulting consequences, about which "nothing can be concluded with certainty for the future."²⁰ In this situation Kant writes "such interference of foreign powers would be a violation of the right of a people dependent upon no other and struggling only with its internal illness; thus, it would itself be a scandal given

¹⁸ Kant, I.: *Toward perpetual peace* (AA 8:346). In: M. J. Gregor, ed. *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975/2012, pp. 319–320. Klemme, H. F. ("Wstęp". In: I. Kant. *O porządku: To może być słuszne w teorii...*, transl. Mirosław Żelazny. Toruń: Comer, 1995, p. 105) annotates this passage with the following comment: "It is about Poland. First and foremost, the first and second partitions of Poland (1772, 1793) are regarded here as the great evil which, according to Kant, Poland brought upon itself through a state of lawlessness. The interventionist policy of the three partitioning powers (Prussia, Austria, and Russia) reached its climax in 1795 and led to the third (and total) partition of the country. The fifth preliminary article judges these practices, and thus takes a position on a highly topical issue".

¹⁹ Kant, I.: *Toward perpetual peace* (AA 8:346), *ibid.*, p. 320.

²⁰ Kant, I.: *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kant*, *ibid.*, p. 358.

and would make the autonomy of all states insecure”²¹

Kant's various statements about Poles, as well as the facts indicated above, confirm that the treatise *Toward perpetual peace*, not only presents Kant's position on the partition of Poland, but also gives a quite precise answer to the question as to what Kant thought about the fate of the Polish nation.

The beginnings of the reception of Kant's philosophy in Poland (Józef Władysław Bychowiec and Johann Heinrich Abicht)

The beginnings of the Polish reception of Kant's philosophy remain in close relation to what has been said thus far. Kant's political writings could be seen as a voice in defence of the interests of the Poles and the sovereignty of their state. Kant's philosophy thus gained the potential to inspire the interest of Poles. Why was this potential not realised? The answers are many. I will present only two examples of people who, at an early stage of the 19th century, sought in various ways to implement the programme of transfer of German philosophy, including Kant's philosophy, into Polish science and culture. The first is Józef Władysław Bychowiec (1778–1845), philosopher, translator, and soldier. The second was Johann Heinrich Abicht (1762–1816), a German professor of philosophy, employed at the Imperial University of Vilnius in 1804. Each of them pursued the programme of popularising German philosophy among Poles in a different manner. Each of them, in his own way, tried to overcome institutional, mental, political, or linguistic obstacles that hindered this task. I would like to highlight some of these obstacles.

The language of instruction for traditional Polish education prior to the reform of the Commission of National Education was Latin. However, the elite always followed the taste of their ruler and his court.²² Therefore, French dominated in the 18th and 19th centuries, not only as the main means of communication, but also as a source of philosophical knowledge. The German language was known to only a few scholars. I mention this because the first reception of Kant's philosophy in Poland falls on a period when Latin begins to be treated as a synonym of scholastic metaphysics, while French as a synonym of the culture of the Enlightenment.²³

An interesting confirmation of the connection between the widely used Lat-

²¹ Kant, I.: *Toward perpetual peace* (AA 8:346), *ibid.*, p. 320.

²² Tazbir, J.: *W pogoni za Europą*. Warszawa: Sic!, 1998, p. 158.

²³ Latin, which had hitherto not only distinguished the intellectual elites of Polish society, but also brought unity to the multinational state across ethnic and religious divides, began to be seen in time as an obstacle to the implementation of further stages of the Enlightenment.

in language in Polish science in the 18th century and the reception of Kant's philosophy is the episode described by the Lithuanian historian of philosophy Dalius Viliunas. Viliunas discovered the first mention of Kant in the writings of a Polish author. This mention dates back to 1764 and can be found in Kazimierz Narbut's Latin lectures on metaphysics.²⁴ What is important in this case is the date and the fact that Narbut refers to Kant's Latin pre-critical treatise. Viliunas poses an important question and offers an excellent answer:

Why did Lithuanian and Polish thinkers first forget about Kant and then rediscover him at the end of the 18th century? The answer to this question may be surprisingly simple: because Kant had ceased to write in Latin. This is because Polish-Lithuanian philosophy was initially practised mainly in Latin and then in French. On the other hand, the knowledge of German was poor, and most philosophers did not use German originals at all, which is confirmed by the later famous criticism of Kant by Jan Śniadecki, Rector of the University of Vilnius.

I think that this view explains much of the complexities of the reception of Kant's philosophy, especially among Francophile Poles. In this situation, I consider translations into Polish to be crucial to the success of the process of reception of works of German philosophy. The interest of Poles in Kant's philosophy emerged when it became clear that Kant was also interested in the fate of the Poles.

Kant's treatise *Toward perpetual peace* was the first work to be translated into Polish. As early as in 1797, a Polish translation of this treatise appeared in Warsaw, based on the French version published in 1796 in Königsberg.²⁵ The Polish translation is not strictly accurate, but it certainly served an important purpose in popularising the work. Historical sources tell us that even before 1802, the same treatise by Kant was translated from German into Polish and published in Königsberg by Józef Władysław Bychowiec. Who was Bychowiec?

²⁴ *Institutiones Philosophiae ecklecticae [...] a patrae Casimiro Narbuti. Dombrovicae, anno 1764 in 1765.* Cf. Viliunas, D.: *Od kiedy krytykujemy Kanta? Wersja litewska*, ibid.

²⁵ *Projekt wiecznego pokoju. Rozwaga filozoficzna przez Emanuela Kanta. Z języka Francuskiego przełożona z nowemi Autora dodatkami. Drukowana w Królewcu R. 1796. Za pozwoleniem Zwierzchności w Warszawie 1797.* [*The project for perpetual peace. A philosophical reflection by Emanuel Kant. Translated from French with new additions by the Author. Printed in Königsberg in the year 1796 with the permission of the Authorities in Warsaw 1797*]. The fact that already in 1796 a translation of this treatise into French was published in Königsberg (extended with new passages written by Kant, which were published in German only a year later, in the second edition) shows that Kant was very interested in the French Revolution and that he wanted his voice in this matter to be heard in France.

Józef Władysław Bychowiec first studied at the University of Vilnius, then at the University of Frankfurt on the Oder, and finally, in 1799, began his studies in Königsberg.²⁶ Bychowiec was one of the few Poles who knew Kant personally.²⁷

In Königsberg, Bychowiec published the Polish translation of Kant's essay *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Idea for a universal history with a cosmopolitan aim*) and translated two other works by Kant touching on the philosophy of politics: *Der Streit der Fakultäten* (*The contest of faculties*) and the already mentioned essay *Zum ewigen Frieden* (*Toward perpetual peace*).²⁸ One may wonder whether the selection of treatises earmarked for translation did not have an immediately political purpose and was not consulted with or inspired by Kant himself.²⁹ We know that both before and afterwards Bychowiec was involved in politics. He took part in the Kościuszko Uprising, joined the Napoleonic expedition to Moscow, translated a lot into Polish and published his own works. When the University of Warsaw was founded in 1816, he applied for a professorship of philosophy, and was the most respectable candidate. He did not receive the post only because he was considered a Kantian who promoted German philosophy too much.

Unfortunately, a number of Bychowiec's translations were lost. No copy of his translation *Toward perpetual peace*, which Bychowiec still had in his

²⁶ "Bychowice Joh. nobil. Polonus Francofurta ad Viadrum adventa matricula instructus".

²⁷ "HE. Graf von Byctowitz aus Warschau will mich mor gen nach 12 Uhr besuchen und ist willens künftig sich beim diplomatischen Corpus in Berlin ansetzen zu lassen" ("Count Bychowiec from Warsaw wishes to visit me tomorrow after 12 and would like to be assigned to the diplomatic corps in Berlin in the future". Zentrales Archiv der Akademie der Wissenschaft der DDR, Nachlaß Erich Adickes U 5/11 [= Loses Blatt 18 der Berliner Staatsbibliothek]. This refers to the extract that Adickes prepared for the final, never published, part of "Handschriftlicher Nachlaß. Akademie Ausgabe". This information is given by Mirosław Żelazny after Werner Stark (cf. Żelazny, M.: Kant i rozbiory Polski, *ibid.*). Obviously, Bychowiec did not listen to Kant's lectures, because in 1799 Kant no longer delivered them. On the other hand, he most probably frequented Kant's home. For decades it was claimed that another important populariser of German philosophy among the Poles, Józef Kalasanty Szaniawski, was a student of Kant. This hypothesis has never been confirmed. Szaniawski was also credited with the authorship of the afore-mentioned German treatise (*Rechtmassigung...*). This hypothesis, too, has never been confirmed.

²⁸ In Teofil Glücksberg's *Universal Encyclopaedia* published in 1838 in Vilnius under the entry "Bychowiec" (vol. 3, p. 739). To date, only extensive fragments of the translation of *The contest of faculties* have been found (Kaśkiewicz, K. and T. Kupś: The first Polish translation of Kant's *The contest of faculties* in the collections of Vilnius University Library. *Problemos* (94), 2018, pp. 134–143).

²⁹ Cf. M. Żelazny's hypotheses, Żelazny, M.: Kant i Polska. *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, (13), 2007, p. 42.

possession in 1843, has survived. He wrote about it in a letter sent to Józef Ignacy Kraszewski. The following is one of the most interesting extracts from that letter:

You will find there [Bychowiec writes to Kraszewski] at the very beginning three writings by Kant translated into Polish. In the first years of my youth, I did this while studying at the University of Königsberg. I wanted to see if Kant's philosophy could be planted in Poland. I had only 300 copies of the book printed in Königsberg; they circulated, but did not make a strong impression on people's minds. This enterprise was heavily opposed by Jan Śniadecki, an otherwise excellent intellectual.³⁰

Here Bychowiec mentions, among other things, the reason for the failure of his own attempts to popularise Kant's philosophy. In this context, he mentions only one name: Jan Śniadecki. Before I answer the question of who Jan Śniadecki was and what role he played in the Polish reception of Kant's philosophy, I will briefly present the situation of Polish academia at the beginning of the 19th century.

At the beginning of the 19th century, Vilnius University was not only the most important university providing instruction in Polish, but also the largest scientific institution in the Russian Empire.³¹ The high position of Vilnius University was the result of reforms of the Commission of National Education and favourable political circumstances. Of course, after the partitions of Poland, the entire Polish administration, including the governance of education and science passed into the hands of Prussia, Austria, and Russia. The University of Lviv was completely Germanised by the Austrians. The University of Krakow was on the decline, and there was still no university in Warsaw at all. Of course, the educational reforms initiated at the end of the 18th century by the Commission of National Education were halted, but Russia needed an efficient and loyal administration in the new territories. Hence, in 1803, Emperor Alexander I of Russia approved the legal framework of the new university in Vilnius and gave permission to commence academic work and teaching.³² As a result, the search for professors

³⁰ Letter from Bychowiec to Józef I. Kraszewski dated 21 March 1843, Biblioteka Jagiellońska, Kraków, Ref. no. 6456 IV, p. 36.

³¹ Beauvois, D.: *Wilno – polska stolica kulturalna zaboru rosyjskiego 1803–1832*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2012, p. 270 et seq.

³² *Ustawy, czyli ogólne postanowienia Imperatorskiego Wileńskiego Uniwersytetu* [Statutes, or general provisions of the Imperial Vilnius University].

willing to work at the new university began.

The plan to create a truly cosmopolitan centre of modern academia in Vilnius was implemented by the rector Hieronim Strojnowski, a Catholic bishop who represented the old Polish elites of the Enlightenment era. Administrative supervision over the University of Vilnius and the entire academic district was exercised by Prince Adam Czartoryski, a diplomat, supporter of foreign scholars, Minister of Foreign Affairs of Russia (1802–1806), and educational officer of the Vilnius school district (1804–1824). From the very beginning, the search was on for people who truly represented Europe. Thus, it was obvious that, in the first place, representatives of Western culture were being sought after. Not surprisingly, when choosing a professor of philosophy, letters were sent to Western universities (Göttingen, Berlin, Leipzig, Stuttgart, Jena, Halle, Frankfurt, Heidelberg, Erlangen, etc.), but the nearest university in Königsberg was omitted. Kant did not seem European enough, certainly not Western enough.³³ In the end, it was decided to hire a German, Johann Heinrich Abicht, a follower of Kant's philosophy, as a professor of philosophy, working at the University of Erlangen at the time. This choice was determined both by Abicht's great output (he was the author of more than 30 works at the time) and by recommendations (Abicht was personally supported by Nicolaus Fuss, an influential member of the Academy of Sciences in St. Petersburg).

Abicht initially taught logic and metaphysics drawing on authors he knew (Kant, Reinhold, and others)³⁴ and used his own textbooks. However, Abicht did not know the Polish language and never obtained permission to teach in German, which he repeatedly sought. He delivered all his lectures in Latin on the basis of notes which have been preserved in their entirety (several thousand pages) in the National Library of Ukraine in Kyiv.³⁵ The extremely complicated lectures were a torture for students who had little knowledge of Latin. Meticulous divisions and incomprehensible terminology caused Abicht to be called the "Heraclitus" of Vilnius, and his philosophy "Abichtology". As a result, Abicht, who had published more than 30 voluminous books prior to his arrival in Vilnius, published only one Latin booklet in Vilnius, summarising a fragment of

³³ "Kant is the most eastern of all. And Königsberg is on that border." Chaunu, P.: *Cywilizacja wieku Oświecenia*, ibid., p. 56.

³⁴ Bieliński, J.: *Uniwersytet Wileński (1579–1831)*. Kraków: W. L. Anczyc, 1899–1900, (2), p. 398.

³⁵ Cf. Kupś, T.: Uwagi do działalności naukowej Johanna Heinricha Abichta w Wilnie w świetle nowych źródeł. *Ruch Filozoficzny*, 73(4), 2017.

his extensive lectures.³⁶ Perhaps it was just an unfortunate coincidence that for 12 years a talented, but Latin-speaking, and therefore little understood, German taught philosophy in Vilnius.

Abicht found few students interested in German philosophy in Vilnius, and he also failed to win the support of the university authorities. It was not without reason that Jan Śniadecki's aversion to foreigners intensified at that time, especially Germans employed in Vilnius on the initiative of Prince Czartoryski and Rector Strojnowski.³⁷ The escalating conflict can probably be seen as a collision between two visions of science and the university. Śniadecki represented a pragmatic approach to science. He believed that the university should educate people capable of developing the country economically. Prince Adam Czartoryski was a typical cosmopolitan who saw the need to develop culture beyond the limitations of national divisions and narrow practical skills.

Conclusion: The first criticism of Kant's philosophy in Poland

I have mentioned Jan Śniadecki's name on several occasions and in different contexts. As an excellent astronomer, mathematician, geographer, and teacher, Śniadecki was one of the founders of educational reform in the Polish-Lithuanian Commonwealth. He put into practice his programme for the modernisation of Polish education, first at the University of Krakow and later at the Imperial University of Vilnius. Śniadecki's merits are unquestionable, both as a scholar, as a populariser of the Polish language and, above all, as an administrator of Polish education.

Śniadecki remained faithful to those ideas of the Enlightenment which could be reconciled with the development of natural and exact sciences. This is why Śniadecki was a follower of empiricism, especially of Scottish philosophy; he represented the philosophical minimalism and eclecticism typical of Polish philosophy of that period. Śniadecki's prag-

³⁶ Kupś, T., Viliunas, D. and J. Usakiewicz, eds.: *Konkurs na katedrę filozofii w Uniwersytecie Wileńskim w roku 1820*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2017, pp. 139–140.

³⁷ In the correspondence of Prince Adam Czartoryski we find a description of the Śniadecki brothers, who are "contemptuous of everything that is not connected with the sciences" and obsessively oppose the employment of foreigners at the university: "Apart from the struggle between the sciences and literature, we see here also contempt for foreigners and the conviction of their uselessness, which, combined with the self-important conviction that in our country we have many people excelling in every field of science, is harmful". Letter from Adam Kazimierz Czartoryski to Adam Jerzy Czartoryski from Sieniawa, dated 5 September 1807. B. Cz. Ew. 1046, p. 425. Cited after Beauvois, D.: *Wilno – polska stolica kulturalna zaboru rosyjskiego 1803–1832*, *ibid.*, pp. 68–69.

matic approach to science and university education lent his activities an almost positivist character. However, Śniadecki went down in the history of Polish philosophy above all as an opponent of metaphysics, as he claimed that “it is most dangerous for a country that is beginning to learn properly”³⁸. Śniadecki’s aversion to metaphysics and speculative philosophy was combined with an obsessive hostility towards German philosophy, in particular towards Kant’s philosophy and the whole post-Kantian idealistic philosophy. Of course, Śniadecki’s anti-Kantianism was directly provoked by “Polish Kantianism”, which, however, was not Kantianism in the strict sense. It was indeed a philosophizing maintained in the spirit of the controversy between empiricism and rationalism of the age of the Enlightenment. In this sense it was indeed philosophizing in the old metaphysical paradigm. Certainly no one understood Kant “adequately” at that time until the rise of neo-Kantianism, not even authors such as Reinhold or Abicht.

Jan Śniadecki wrote several treatises refuting metaphysics, German philosophy, and Kant’s philosophy. The first of these treatises was published during Abicht’s lifetime, in 1814. These were not original writings. They were not even based on the reading of German texts. In fact, they contained a repetition of arguments that Śniadecki found in the popular French textbook *Degerando*. However, the purpose of Śniadecki’s polemics was not strictly philosophical. They were rather manifestos of a concerned teacher and academic who defended Enlightenment empiricism, the achievements of science, and the Polish language. Śniadecki’s activity partially brought the intended effect. Śniadecki successfully limited the official influence of German philosophy and sparked a discussion about the tenure policy of the Imperial University of Vilnius. However, Śniadecki could not stop the unofficial interest in German philosophy that was already taking place on a larger scale in Galicia (in Lviv and Krakow). Many authors responded to Śniadecki’s criticism. Anonymous polemics were published in Polish, Russian, and German.³⁹ In fact, these

³⁸ Kupś, T., ed., 2014. *Recepcja filozofii Immanuela Kanta w filozofii polskiej w początkach XIX wieku*. Cz. 1: “Józef Władysław Bychowiec, Anna z Zamoyskich Sapieżyna, Jan Śniadecki, Franciszek Wigura”. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, p. 151. Own translation.

³⁹ Krouglov, A., Kupś, T., Specht R. and A. Kondrat, eds. *Recepcja filozofii Immanuela Kanta w filozofii polskiej w początkach XIX wieku*. Część 3: *Polemiki z Janem Śniadeckim*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2016.

are the only Polish works on Kant's philosophy from that time.⁴⁰ This is why one might even talk about the "Śniadecki paradox". If it were not for Śniadecki's critique of German philosophy, many Polish treatises on Kant's philosophy might not have been written at all. These anonymous polemics reveal the actual – albeit "unofficial" – popularity of Kant's philosophy among Poles.⁴¹

Bibliography

- [ANONYMUS], *Die Anthropologie nach denen Vorleßungen des Herrn Professor Kant gelesen nach Baumgartens empirischer Psychologie zu Königsberg in Preußen*, The National Library of Russia, Saint-Petersburg, sign. Q. III No. 168.
- BEAUVOIS, Daniel, 2012. *Wilno – polska stolica kulturalna zaboru rosyjskiego 1803–1832* [*Vilnius – the Polish cultural capital of the Russian partition 1803–1832*], transl. Ireneusz Kania. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- BIELIŃSKI, Józef, 1899–1900. *Uniwersytet Wileński (1579–1831)* [*Vilnius University (1579–1831)*]. Kraków: W. L. Anczyc.
- CHAUNU, Pierre, 1989. *Cywilizacja wieku Oświecenia* [*Civilization of the Enlightenment*], trans. Eligia Bąkowska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- DANILKINA Natalia, Tomasz KUPŚ, 2015. Kant, Königsberg i Albertina: iz pisem polskiego studenta [Kant, Koeningsberg and Albertina. The Letters of a Polish Student]. *Kantowski Sbornik*, 52(2), pp. 109–123.
- GLÜCKSBERG, Teofil, 1838. *Encyklopedia powszechna* [*Universal Encyclopedia*]. Wilno: August Emmanuel Glücksberg & Teofil

⁴⁰ Heone-Wroński's publications on Kant's philosophy already existed at that time. Given the fact that Heone-Wroński wrote only in French, his works do not really belong to the history of Polish philosophy.

⁴¹ Research into what I call here the 'unofficial' reception of Kant's philosophy in Poland is ongoing. Many explorations have not yet been completed. When almost five years after Abicht's death, in 1820, the application process for the post of professor of philosophy at the Imperial University of Vilnius was re-announced, all the dissertations submitted were 'Kantian' in character. The decision to choose the winning dissertation was difficult. The submitted manuscripts were "unofficially" reviewed by Jan Śniadecki, who was not the rector at that time, but still had great authority. The complete documentation of the application process was published in: Kupś, T., Viliunas, D and J. Usakiewicz, eds.: *Konkurs na katedrę filozofii w Uniwersytecie Wileńskim w roku 1820*, *ibid*.

- Glücksberg.
- KANT, Immanuel, 1793/1996. Religion within the Boundaries of Mere Reason, trans. G. Di Giovanni. In: A.W. Wood and G. Di Giovanni, eds. *Religion and Rational Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39–216.
- KANT, Immanuel, 1798/1996. The Conflict of the Faculties, trans. M.J. Gregor, R. Anchor. In: A.W. Wood and G. Di Giovanni, eds. *Religion and Rational Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 233–328.
- KANT, Immanuel, 1854/2006. *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności miana przez Immanuela Kanta a na język polski przełożona przez Mrongowiusza, kaznodzieję przy kościele św. Anny i kawalera Orderu Orła czerwonego IV klasy* [A philosophical treatise on religion and morality written by Immanuel Kant and translated into Polish by Mrongowiusz, a preacher at St Anne's Church and a knight of Fourth Class Order of the Red Eagle]. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- KANT, Immanuel, 1924. *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kant*, hrsg. von Arnold Kowalewski. München und Leipzig: Rösl & Cie.
- KANT, Immanuel, 1975/2012. Toward Perpetual Peace. In: M. J. Gregor, ed. *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 311–352.
- KAŚKIEWICZ Kinga and Tomasz KUPŚ, 2018. The first Polish translation of Kant's The contest of faculties in the collections of Vilnius University Library. *Problemos*, (94), pp. 134–143.
- KLEMMER, Heiner F., 1995. Wstęp [Introduction]. In: I. Kant. *O porządku: To może być słuszne w teorii...*, transl. Mirosław Żelazny. Toruń: Comer, pp. XXIX–LXX.
- KROUGLOV, Alexei, Tomasz KUPŚ, Roman Specht and Aleksandra KONDRAT, eds., 2016. *Recepcja filozofii Immanuela Kanta w filozofii polskiej w początkach XIX wieku. Cz. 3: "Polemiki z Janem Śniadeckim"* [The reception of Immanuel Kant's philosophy in Polish philosophy at the beginning of the 19th century. Part 3: "Polemics with Jan Śniadecki"]. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- KUPŚ, Tomasz, 2014. Die Philosophie von Kant in den Auseinandersetzungen von Wissenschaftlern über die Universitätsausbildungsmöglichkeiten auf den Gebieten der Ersten Polnischen Republik zu Beginn des 19 Jhs. *Studia Philosophica*

Kantiana: Filozofický časopis pre kriticko-rekonštrukčné uvažovanie, 3(1), pp. 23–39.

- KUPŚ, Tomasz, ed., 2014. *Recepcja filozofii Immanuela Kanta w filozofii polskiej w początkach XIX wieku. Cz. 1: "Józef Władysław Bychowiec, Anna z Zamoyskich Sapieżyna, Jan Śniadecki, Franciszek Wigura"* [The reception of Immanuel Kant's philosophy in Polish philosophy at the beginning of the 19th century. Part 1: "Józef Władysław Bychowiec, Anna z Zamoyskich Sapieżyna, Jan Śniadecki, Franciszek Wigura"]. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- KUPŚ, Tomasz, 2015. Między oświeceniem a scholastyką: wybrane problemy recepcji filozofii Kanta w polskiej filozofii na początku XIX wieku i perspektywy nowych badań [Between the Enlightenment and Scholasticism: Selected Problems of the Reception of Kant's Philosophy in the Polish Philosophy of the Early Nineteenth Century and the Perspectives of New Research]. *Kultura i Wartości*, (15), pp. 127–143.
- KUPŚ, Tomasz and Marta Agata CHOJNACKA, ed., 2015. *Recepcja filozofii Immanuela Kanta w filozofii polskiej w początkach XIX wieku. Cz. 2: "Hoene-Wroński Józef Maria, Filozofia krytyczna odkryta przez Kanta, oparta na ostatecznej zasadzie poznania"* [The reception of Immanuel Kant's philosophy in Polish philosophy at the beginning of the 19th century. Part 2: "Hoene-Wroński Józef Maria, A critical philosophy discovered by Kant, based on the ultimate principle of knowledge"], transl. Marta Agata Chojnacka. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- KUPŚ, Tomasz, Dalius VILIUNAS and Joanna USAKIEWICZ, eds., 2017. *Konkurs na katedrę filozofii w Uniwersytecie Wileńskim w roku 1820* [Competition for the chair of philosophy at Vilnius University in 1820]. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- KUPŚ, Tomasz, 2017. Uwagi do działalności naukowej Johanna Heinricha Abichta w Wilnie w świetle nowych źródeł [Some Remarks on Johann Heinrich Abicht's Scientific Activity in Vilnius in the Light of New Sources]. *Ruch Filozoficzny*, 73(4), pp. 65–78.
- KUPŚ, Tomasz, 2018. "Die erste Rezeption der Philosophie von Kant in Polen im Lichte neuer archivalischer Entdeckungen". In: V. L. Waibel, M. Ruffing, D. Wagner, eds.: *Natur und Freiheit: Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin: De Gruyter, pp. 3677–3684.
- PORTER-SZŰCS, Brian, 2014. *Poland in the Modern World: Beyond Martyrdom*. West Sussex: Willey.

- ŚWIĘCICKI, Jan, 2014. *Listy z Królewca* [*Letters from Königsberg*], T. Kupś, ed. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- TAZBIR, Janusz, 1998. *W pogoni za Europą* [*In pursuit of Europe*]. Warszawa: Sic!.
- VILIUNAS, Dalius, 2015. Od kiedy krytykujemy Kanta? Wersja litewska [When did we become critical of Kant? The Lithuanian version]. *Studia z Historii Filozofii*, 1(6), pp. 87–97.
- ŻELAZNY, Mirosław, 2004. Kant i rozbiory Polski [Kant and the Partition of Poland]. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 52(4), pp. 111–124.
- ŻELAZNY, Mirosław, 2007. Kant i Polska [Kant and Poland]. *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*, (13), pp. 27–43.
- ŻELAZNY, Mirosław, 2009. Kant und die ‘polnische Frage’. In: L. KAIS, ed.: *Das Daedalus-Prinzip. Ein Diskurs zur Montage und Demontage von Ideologien. Steffen Dietzsch zum 65. Geburtstag*. Berlin: Parerga, pp.175–187.

prof. dr hab. Tomasz Kupś

Nicolaus Copernicus University in Toruń
Faculty of Philosophy and Social Sciences
Toruń, Poland
kups@umk.pl
ORCID ID: 0000-0001-6773-1180

Kristína
Bosáková

Univerzita
Pavla Jozefa Šafárika
v Košiciach

Obraz človeka u Kanta, Blumenberga a Patočku. Kantovský vplyv na fenomenologickú antropológiu

Picture of the Human in Kant, Blumenberg and Patočka. Kantian Legacy in Phenomenological Anthropology

Abstract: The human being as a whole represents a central topic as much in Blumenberg's as in Patočka's philosophy. The aim of this paper is to explore the picture of the human in the philosophy of Kant and to show its reach into phenomenological anthropology. Phenomenological philosophy is, in its reception of the human, definitely inspired mainly by Kant, but not exclusively, by the picture of the human as a subject of knowledge with all the opportunities and limits that consciousness has. The human in his practical life orientation is not only a rational and spiritual, but also corporal being that does not only live in space and time and has created a relationship to the objects of the outside world, but is above all related to other subjects with the same practical orientation in the living world. Therefore, every I needs another subject, a You, which, from its subjective position, perceives this apparently obvious I as an object and in its feedback enables this I better self-knowledge and more adequate self-understanding.

Keywords: Blumenberg. Intersubjectivity. Kant. Patočka. Phenomenological anthropology.

Abstrakt: Človek ako celok je u Blumenberga rovnako ako u Patočku kľúčovou témou. Tento príspevok si preto kladie za cieľ presnejšie preskúmať celkový obraz človeka v Kantovej filozofii a jeho presah do fenomenologickej antropológie. Fenomenologická filozofia sa vo svojom pohľade na človeka inšpiruje Kantom predovšetkým, no nielen pri vnímaní človeka ako poznávajúceho subjektu so všetkými možnosťami a obmedzeniami, ktoré poznávajúce vedomie prináša. Vo svojej praktickej životnej orientácii nie je človek len mysliacou, ale aj telesnou bytosťou, ktorá funguje nie-

len v čase a v priestore vo vzťahu k objektom vonkajšieho sveta, ale predovšetkým vo vzťahu k ďalším subjektom s rovnakou praktickou orientáciou v prirodzenom svete. Preto každé Ja potrebuje aj ďalší subjekt, nejaké Ty, ktoré tým, že z pozície subjektu nazerá na to zdanlivo samozrejmé Ja ako na objekt, umožňuje tomuto Ja spätnú väzbu, a tým aj lepšie sebazpoznanie a adekvátnejšie sebaepochopenie.

Kľúčové slová: Blumenberg, fenomenologická antropológia, intersubjektívita, Kant, Patočka

Úvod

Človek ako celok je u Blumenberga rovnako ako u Patočku kľúčovou témou. Tento príspevok si preto kladie za cieľ presnejšie preskúmať celkový obraz človeka v Kantovej filozofii a jeho presah do fenomenologickej antropológie. Táto problematika nie je úplne nová, autori ako Otfried Höffe,¹ Michaël Foessel,² Vida Pavesich,³ José Luis Villacañas Berlanga⁴ alebo Alison Ross⁵ sa podrobne zaoberajú Kantovým vplyvom na Blumenbergovu filozofiu. Riešia predovšetkým Blumenbergove a Kantove chápanie metafory ako vyjadrenia celku, ktorý sa nedá úplne pochopiť, úlohu metafory pri motivácii k morálnemu konaniu alebo Kantov vplyv na Blumenbergovu fenomenológiu dejín pojmov, aby sa vyhol slabým miestam metafyziky, keďže podľa Foessela sa transcendentálna filozofia musí vždy pokúšať o nový začiatok, lebo cíti svoj blížiaci sa koniec. Ani jeden z autorov ale netematizuje obraz človeka ako celku, ktorý sa vytvára v Kantovej filozofii a ďalej presahuje do Blumenbergovho myslenia. Podobne je tomu aj u Patočku. Aj tu vidíme viaceré dôležité publikácie, zaoberajúce sa prítomnosťou a vplyvom Kanta v Patočkových textoch, ide však najmä o oblasť poznania.⁶

¹ Höffe, O.: *Kant's Critique of Pure Reason. The Foundation of Modern Philosophy*. Amsterdam: Springer, 2009.

² Foessel, M.: Les Temps modernes et le tournant transcendantal. Blumenberg, Kant et la question du monde. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2012, 1, s. 95–109.

³ Pavesich, V.: The Anthropology of Hope: Rethinking Kant's Third and Fourth Questions with Blumenberg and McCarthy. *Thesis Eleven*, 2011, 104(1), s. 1–20.

⁴ Villacañas Berlanga, J. L.: Kant, lector de Blumenberg. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 2005, 32, s. 291–308.

⁵ Ross, A.: Moral Metaphorics, or Kant after Blumenberg: Towards an Analysis of the Aesthetic Settings of Morality. *Thesis Eleven*, 2011, 104(1), s. 40–58.

⁶ Čapek, J.: O povinnosti člověka vůči sobě samému: Patočka, Kant a Charta 77. *Filosofický časopis*, 2009, 57(4), s. 491–506.

Kantova koncepcia človeka a fenomenologická antropológia

Nie je žiadnym tajomstvom, že Kant vo svojej filozofii nikdy explicitne nesformuloval žiadnu ucelenú koncepciu človeka. Aj *Antropológia z pragmatického hľadiska* je skôr súborom čiastkových záverov, ktoré sa človeka síce bytostne týkajú, ale jeho celkový obraz nenačrtávajú ani v nejasných obrysoch. Štvrtá kantovská otázka, otázka: „Čo je človek?“, tak zostáva v Kantovej filozofii zdanlivo nezodpovedaná. Opak je však pravdou. Napriek skutočnosti, že sa Kant významne inšpiroval prírodnými vedami (bol, ako je známe, najmä obdivovateľom Isaaca Newtona) je celá jeho filozofia jedným veľkým a komplexným učením o človeku, o možnostiach a limitoch poznania, o hraniciach slobody človeka a povinnosti neustále sa o ňu usilovať, o tom, aká dôležitá je ľudská dôstojnosť a jej zachovanie za každých okolností.

Práve prudký rozvoj prírodných vied, ktorý prináša obrovské množstvo nových poznatkov aj o človeku, a osvietenský optimizmus spolu s vierou v ľudský rozum a schopnosť človeka určovať a utvárať si slobodne svoju budúcnosť motivuje Kanta k pokusu nanovo formulovať otázky a odpovede o podstate človeka a možnostiach plnohodnotného ľudského života. Kantovský záujem o človeka sa sústreďí primárne v oblasti poznania, no tam sa nekončí a sama *Antropológia z pragmatického hľadiska* si kladie za cieľ ukázať, ako je možné vedomosti a závery z oblasti teórie poznania aplikovať v každodennej praxi ľudského života. Kantova antropológia sa sústreďí hlavne na oblasť morálky a praktickej filozofie, nie je empirickou vedou v prísnom zmysle slova, ale jedným so základných stavebných kameňov filozofie, a to aj napriek tomu, že stále zostáva podriadená kritickej filozofii, ktorá ako jediná dokáže podľa Kanta komplexne formulovať otázku o ľudskej podstate.

V súvislosti s úvahami niektorých filozofov o tom, či Kantova antropológia nepredstavuje konečný cieľ a završenie jeho kritickej filozofie, sa zdá, že sa *Antropológia z pragmatického hľadiska* svojím obsahom vzďaľuje od programu kritickej filozofie.

Z hľadiska svojho vzťahu k celému systému filozofie poukázal Kant viackrát na to, že idea praktickej alebo morálnej antropológie je koncipovaná pre úlohu, aby morálne princípy, vytýčené čistou praktickou filozofiou, dokázala použiť na špecificky ľudskú prirodzenosť, ktorá je poznateľná len empiricky, a aby vedela vypozerovať ľudské vlastnosti a druhy konania v ich vzťahu k morálke (Sittlichkeit) a k praktickej slobode človeka.⁷

⁷ Becker, W.: Kants pragmatische Anthropologie. In: I. Kant. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Stuttgart: Reclam, 2008, s. 13.

Kantova *Antropológia z pragmatického hľadiska* sa preto pokúša o komplexnú charakteristiku človeka zvonku aj zvnútra, pričom rovnako ako fenomenologická antropológia prízvukuje bytostnú prepojenosť oboch týchto častí a poukazuje na to, že človek aj v momente, keď sa jeho rozhodnutia zdajú byť čisto subjektívne, koná vo vzťahu k prirodzenému svetu vždy za nejakým účelom.⁸ Vo svojej praktickej životnej orientácii nie je človek len myšliacou, ale aj telesnou bytosťou, ktorá funguje nielen v čase a v priestore vo vzťahu k objektom vonkajšieho sveta, ale predovšetkým vo vzťahu k ďalším subjektom s rovnakou praktickou orientáciou v prirodzenom svete. Nie je preto nijako prekvapujúce, že to, čo Kant vo svojich *Kritikách* považuje za čistý rozum, nazýva v *Antropológii* zdravým rozumom a dôkladne analyzuje príklady takzvaných patológií rozumu, ktoré človeku zabráňujú adekvátne sa orientovať v prirodzenom svete.

U Kanta je tak človek nielen racionálne poznávajúcim subjektom so všetkými svojimi možnosťami a obmedzeniami, ale aj subjektom cítiacim a poznávajúcim prostredníctvom zmyslov a skúsenosti, je telesným človekom v intersubjektívnych vzťahoch, je svetoobčanom, ktorý si môže a musí aktívne konštituovať svoj *kozmpolis* a v rámci neho sa snažiť o naplnenie svojho intelektuálneho a ľudského potenciálu. Človek u Kanta musí mať odvahu používať svoj vlastný rozum, vziať plnú zodpovednosť za svoje konanie a neustále sa snažiť o slobodu, ktorá prevzatie tejto zodpovednosti umožňuje a predpokladá.

Rovnako ako Kant, aj Blumenberg a Patočka povyšujú otázku človeka na centrálny motív svojej filozofie a rovnako ako Kant ani oni neformulujú žiadnu ucelenú odpoveď na otázku: „Čo je človek?“. Podľa Blumenberga totiž nejedná o jednotnú a nemennú ľudskú podstatu a aj podľa Patočku má podstata človeka dynamický charakter, najvýstižnejšie vyjadrený tromi pohybmi existencie. Fenomenologická antropológia preberá od Kanta dôraz na praktickú životnú orientáciu človeka v prirodzenom svete spolu s predpokladom, že človek ako bytosť nadaná vedomím si uvedomuje seba samého ako nejaké Ja a následne vždy premieta do svojho chápania sveta aj zdanlivo samozrejmé, no predsa nedokonalé a nedostatočné poznanie seba samého. Preto každé Ja potrebuje aj ďalší subjekt, nejaké Ty, ktoré tým, že z pozície subjektu nazerá na to zdanlivo samozrejmé Ja ako na objekt, umožňuje tomuto Ja spätnú väzbu, a tým aj lepšie sebaopoznanie a adekvátnejšie sebaopochopenie. Toto je moment, ktorý fenomenologická antropológia reflektuje a zapracováva do svojej kritickej reakcie na Husserlovo značne zúžené chápanie človeka. Podobne ako Kant, aj Blumenberg a Patočka venujú

⁸ Ibid., s. 15.

pozornosť otázkam, do akej miery je človek determinovaný svojou telesnou existenciou, kde sa nachádzajú hranice ľudskej slobody a prečo sloboda ide vždy ruka v ruku s povinnosťou a do akej miery je vôbec možné objektívne poznanie skutočnosti, ak opustíme oblasť transcendentálneho ega a pohne-
me sa smerom k živému, subjektívnemu človeku.

Hans Blumenberg

Vo svojej knihe *Opis človeka (Die Beschreibung des Menschen)* sa Hans Blumenberg venuje nielen charakteristike človeka ako takého, ale predovšetkým obrane antropológického prístupu vo filozofii. Tento text je teda akým-
si pragmatickým zhrnutím celkového obrazu človeka vo jeho fenomenológii a zároveň snahou o uznanie antropológie ako plnohodnotnej a legitímnej filozofickej disciplíny. Blumenberg, podobne ako Kant, poukazuje na závislosť akéhokoľvek poznania od poznávajúceho subjektu, no na rozdiel od Kanta poukazuje po vzore Heideggera na skutočnosť, že poznávajúci nie je akýmsi neutrálnym vedomím (*Bewußtsein*), ale je pobytom, tu-bytím (*Dasein*), čiže subjektom, ktorý zo svojej pozície nielen poznáva, ale dáva tomuto poznaniu zmysel. Blumenberg priznáva, že človek síce nie je centrom vesmíru, ale zároveň nevidí dôvod na to, aby sa človek nestal centrom záujmu pre človeka, obzvlášť preto, lebo na rozdiel od prírody a univerza je človek vo svojom prirodzenom svete (*Lebenswelt*) schovaný pod rúskom *samozrejmosti*.⁹

Človek je tvor, ktorý je obklopený *samozrejmostou (Selbstverständlichkeit)*. Nemohol by žiť, keby musel spracovávať všetko, na čom spočíva možnosť jeho existencie. Prichádza zo vzdialenej samozrejmosti, ktorá sa v jazyku biológie nazýva prispôbením, a po tom, čo sa jej musel vo veľkom vzdať, si zabezpečuje stále novú, a to v pravidlách a umelých formách spoľahlivosti svojej kultúry.¹⁰

Blumenberg kritizuje redukciu človeka na poznávajúci subjekt, ktorého hlavnou charakteristikou je dar rozumového myslenia, a na príklade Husserla poukazuje na to, že fenomenologický výskum človeka má v skutoč-

⁹ Na rozdiel od Gehlena ale Blumenberg nehovorí o *samozrejmom konaní (selbstverständliche Handlung)*, ktoré bráni človeku v tom, aby sa mohol skutočne realizovať, ale má skôr na mysli samozrejmosť v chápaní seba samého a s tým súvisiacu pragmatickú orientáciu človeka v prirodzenom svete. Táto pragmatická orientácia je však rovnako u Kanta, ako aj vo fenomenologickej antropológii považovaná skôr za výhodu.

¹⁰ Blumenberg, H.: *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, s. 656.

nosti viesť k poznaniu intersubjektivity,¹¹ teda k akceptovaniu iného, odlišného Ja. Redukovanie človeka na čisto rozumovú bytosť, u ktorej aj rozum je vlastne faktom si, a tu sa Blumenberg opäť odvoláva na Kanta, protirečí s morálnou zodpovednosťou človeka a slobodou vôle, ktorá sa pri rozhodovaní v oblasti morálky musí prejavíť.¹² Rozum tak získava nielen možnosť, ale dokonca povinnosť sebareflexie, jeho úlohou je potvrdzovať alebo vyvracať zistenia umu a zároveň dôkladne a disciplinovane kontrolovať seba samého. Tu možno namietat, že toto tvrdenie neplatí v prípade takzvanej *patológie rozumu*, no podľa Blumenberga má Kant ošetrený aj tento prípad:

Že existuje patológia rozumu, vieme až od čias Kanta; ale nie toto bolo jeho desivé odhalenie, ale to, že nikde ani zďaleka neexistoval pre ňu žiaden iný terapeut ako rozum sám... Patológia rozumu produkuje a odhaľuje stále nové obrazy ochorenia ako inštrumentálny rozum, formálny rozum, meštiacky rozum. V týchto syndrómoch je vypočítavý, despotický, keď (a pretože) vidí, ako málo si môžeme dovoliť, keď ide o sebazáchovu. Všetky problémy dejinného vedomia osvietenstva pre jeho nepopierateľnú dejinnú patológiu spočívajú v paradoxe, že: *rozum vždy existoval, len nie vždy v rozumnej forme*. Ak sa zjaví nová osobnosť filozofie, ktorá má ešte so sebaurčením svojej koncepcie vo vzťahu k rozumu značné ťažkosti, bude sa musieť pýtať a nechať si vyšetriť, či starí patologickí známi nevystupujú u nej pod novými menami a nepodieľajú sa na nej.¹³

Čistý rozum tak musí byť predovšetkým zdravým rozumom.

Kantov človek zároveň podľa Blumenberga nie je redukovaný na čistý rozum, na myslím, teda som, ale v záujme sebazachovania rozumu je potrebné, aby ľudský rozum svoju vlastnú rozumovú dimenziu prekročil, rozšíril svoju skúsenosť aj na iné oblasti a umožnil tak nutnú sebareflexiu.¹⁴ Fenomenológia nadväzuje na tento kantovský naratív tým, že to, čo je zrejmé a jasné, je vo vedomí vždy späté aj s jeho reflexiou.¹⁵ To však nie je všetko. Blumenberg si uvedomuje, že na Husserlovu predstavu o rozdelení človeka na konečné jednostranné vedomie a nesmrteľné transcendentálne ego, kto-

¹¹ Ibid., s. 22. Pozri tiež Husserl, E.: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–1935. In: I. Kern, Hg. *Husserliana*. Bd. XV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

¹² Blumenberg, H.: *Beschreibung des Menschen*, ibid., s. 34. Pozri tiež Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 04: 412–414.

¹³ Blumenberg, H.: *Beschreibung des Menschen*, ibid., s. 38–39.

¹⁴ Ibid., s. 41.

¹⁵ Ibid., s. 42.

ré ponesie nároky fenomenológie aj po ukončení života jednotlivého, smrteľného človeka, ak je niečo také vôbec možné, a, ako neskôr uvidíme, podľa Blumenberga ani podľa Patočku to možné nie je, nepostačí jednoduchý akt sebareflexie, ale je naopak potrebná aj prítomnosť ďalších subjektov s ich vlastným vedomím.¹⁶ Blumenberg tu opäť hovorí o Kantovi:

Spomíname si, ako bol u Kanta vystavaný postulát nesmrteľnosti čistého praktického rozumu: čo nie je možné v podmienkach sveta v rámci času jedného života, nemôže byť preto vôbec nemožné, pretože si to vyžaduje praktický rozum, ktorý nie je obmedzený na konečné predpoklady. Čo vznikne, keď sme sa už dali na toto vyvodzovanie plurality transcendentálnych subjektov? V prvom rade ešte stále primáť subjektu, ktorý toto odvodzovanie vykonáva. Pretože to spočíva výlučne v absolútnej potrebe jediného a osamelého subjektu, vo vzťahu ku ktorému fenomenológ – hoc aj s nedorozumením – hovorí ako o »ja«. Bohu nemôže byť upreté to, čo je jeho podstatou, alebo v mytologickom jazyku to, čo ručí za jeho bezstarostnosť. Garancia bezstarostnosti musí predovšetkým znamenať, že svet nemôže minúť ani ho stratiť, nemôže to byť žiadne *Solus ipse* čistej subjektivity myslených obsahov – bez rozlíšenia medzi bytím (*Sein*) a zdaním (*Schein*), danosťou (*Gegebenheit*) a fikciou (*Fiktion*), svetom (*Welt*) a snom (*Traum*), teóriou (*Theorie*) a práním (*Wunsch*).¹⁷

Ani bezstarostnosť Boha však nemôže byť absolútna, pretože by, ako správne konštatuje Blumenberg, viedla k úplnému zničeniu sveta a strate zmyslu jestvovania čohokoľvek mimo absolútneho subjektu. Boh teda na to, aby mohol byť Bohom, potrebuje materiálny, objektívne jestvujúci svet, ktorý bude protikladom jeho samého ako absolútneho subjektu.¹⁸ Tento vzťah tvorí základ fenomenologického chápania intersubjektivity. Človek si uvedomuje seba samého ako subjekt prostredníctvom objektívnej telesnej existencie iného subjektu, druhého človeka. Blumenberg ide dokonca ešte ďalej, keď tvrdí, že u Husserla na rozdiel od Schelera je nám vedomie existencie druhého a priori dané a predchádza dokonca vedomiu nás samých. Tento primáť vedomia fyzickej existencie druhého predstavuje spôsob, ako sa vyhnúť platónskemu vnímaniu tela ako väzenia duše, pretože len jedna duša bez veľkého množstva ďalších, iných duší je len osamotenou entitou a ne-

¹⁶ Ibid., s. 102.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Blumenberg tu spomína Hegelovo tvrdenie o tom, že bez sveta nie je Boh Bohom (*Ohne Welt ist Gott nicht Gott*). Ibid.

môže naplniť podstatu svojej existencie podobne ako Boh bez sveta.¹⁹ Tu začína byť Blumenberg k Husserlovi opäť kritický, keď poukazuje na to, že tento pluralizmus duší síce vysvetľuje to, že sme, ale bez prepojenia na skutočné, fyzické telo nedokáže vysvetliť, ako je možné, že sme práve tým, čím sme, keďže v tradičnom metafyzickom chápaní má naša konkrétna, fyzická podoba len akcidentálny význam.²⁰

A potom je tu ešte otázka našej fyzickej konečnosti, ktorá priam vylučuje dvojaké chápanie fenomenológie ako dočasného a večného poznania.

V historickom prípade: Ako sa dá nekonečnosť (*Unendlichkeit*) vôbec predstaviť v konečnosti (*Endlichkeit*), v konečnosti svetského *cogito*? To neplatí pre svet až vtedy, keď sa môžeme pýtať na jeho konečnosť alebo nekonečnosť; platí to preň až potiaľ, pokiaľ je súhrnom predmetov, pričom sám sebe nemôže byť predmetom a povedané o ňom, že je iba ideou – »transcendentálnou ideou«, a tým už u Kanta pochádzajúcou z rozumu samého –, nijako nevysvetľuje jeho pôvod. Ako prichádza fenomenológ k chápaniu svojej úlohy ako niečoho nekonečného? Ako znesie konečné ja to, že nikdy a v žiadnom prípade si nebude môcť užívať pokrok v riešení svojej úlohy? Nie to, že stále budú musieť nastúpiť noví na jej zdolanie, prináša náhľad do jej nekonečnosti, ale náhodné vedomie (*Kontingenzbewußtsein*) každého svetského subjektu o perspektívnej možnosti jeho premiestnenia a nahradenia inými subjektami alebo zaujatia miesta iných subjektov v rámci časopriestorovej indiferentnosti. Takto vzniká reflexívna evidencia, že sotva jestvuje dokonalá a uzavretá skúsenosť.²¹

Chápanie úlohy fenomenológie ako večného poznávania tak môže byť založené len na slede konečných a jednotlivých skúseností konkrétnych ľudí v ich telesnej, časovo obmedzenej existencii.

Toto zistenie zákonite vyvoláva otázky, týkajúce sa telesnej existencie človeka v čase a priestore, ako aj otázky, týkajúce sa intersubjektivity. Blumenberg kritizuje pôvodné tvrdenie fenomenológie o podradnom postavení telesnej existencie iného subjektu (*die Präsenz eines Leibes*) a podotýka, že Husserl neskôr svoje tvrdenia o intersubjektívnej skúsenosti na základe transcendentálnej dedukcie doplní o podmienku skúsenosti s iným, cudzím, pričom práve telesná prítomnosť toho iného umožňuje absolútny subjekt vôbec. Zároveň si tu Blumenberg kladie otázku, či vôbec dokáže

¹⁹ Ibid., s. 103.

²⁰ Ibid., s. 104.

²¹ Ibid., s. 120.

transcendentálne ja jestvovať mimo konkrétnej skúsenosti, či teda môže byť niečím iným než stelesnením človeka so všetkým náhodným, čo k tejto telesnej skúsenosti patrí.²² Rovnako ho zaujíma, či intersubjektivitu ako takú nemožno jednoducho zameniť za časopriestorové zmeny (*Selbstversetzung*), ktorými človek počas svojho života prechádza. Má na mysli predovšetkým skutočnosť, že jedno a to isté ja môže mať nielen rozdielne umiestnenie v priestore, ale že dokonca aj naše vnímanie času sa vždy viaže na priestor, čo sa dá vynikajúco demonštrovať napríklad na spomienkach, ktoré sa okrem času takmer vždy viažu aj na nejaké presné miesto. Táto skúsenosť platí aj napriek tomu, že Kant na rozdiel od Leibniza už po objavoch Newtonovej fyziky pripúšťa aj prázdny priestor. Pohyb nejakého telesného subjektu v čase a priestore ale podľa Blumenberga nedokáže nahradiť skutočnú intersubjektivitu, keďže skôr než vzťah medzi Ja a iným Ja – Ty predstavuje vzťah medzi ty a ono, a to tak na úrovni osobnej, ako aj dejinnej.

Blumenberg ale nepreberá Kantove názory nekriticky a na viacerých miestach sa voči nemu vyhraňuje. Platí to predovšetkým v otázke poznania a intencionality vedomia, kde zdôrazňuje omnoho aktívnejšiu úlohu poznávajúceho vedomia, než tomu je v prípade Kanta, keď tvrdí, že úlohou vedomia nie je jednoducho nazerať predmety, ktoré sú v ňom už dopredu zoradené, ale že vedomie samo si určuje perspektívu, priority náhľadu, ale aj možnú prítomnosť svojich predmetov.²³ Podobne Kantovi neprisuduje len prínosy do oblasti fenomenológie, ale poukazuje aj na momenty, keď sa podľa neho Husserl mýlil, ak sa až príliš spoliehal na Kanta. „Husserl“, hovorí Blumenberg,

vo svojom pátose nového začiatku filozofie ako protiklade k prepadu do psychologizmu odmietol následky dejín ako to, čo tento prepad do psychologizmu ešte stále umožňovalo. To platí predovšetkým pre jeho vzťah ku Kantovi. Inak by nemohol pripísať skúsenosti seba samého také zisky, na aké fenomenológia stavila. Každý musí uznať, že cena, ktorú musela fenomenológia zaplatiť za to, že sa nechala poučovať Kantom, bola vysoká. Stačí si spomenúť na to, že čas bol u Kanta definovaný v orientácii na fyzikálny pojem času ako *formy* vnútorného zmyslu. »Forma vnútorného zmyslu«, to znamená: podmienka každého možného vnemu, vonkajšieho aj vnútorného, ako *podmienka*, avšak nie ako *predmet*.²⁴

²² Ibid., s. 126. Pozri tiež Blumenberg, H.: *Zu den Sachen und zurück*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, s. 44–46.

²³ Blumenberg, H.: *Beschreibung des Menschen*, ibid., s. 146.

²⁴ Ibid., s. 162.

Podobne problematický, a podľa Blumenberga práve Schopenhauerom nesprávne interpretovaný, je Kantov objav skúsenosti človeka so sebou samým ako morálnou bytosťou. Blumenberg tu poukazuje predovšetkým na nemožnosť prisúdenia pôvodu morálnych obsahov čistej sebareflexii, čo spôsobuje, že naša morálna skúsenosť nemôže vychádzať len z nás samých, ale na jej potvrdenie je nutná aj prítomnosť iných subjektov mimo nás samých. Morálna povinnosť je potom faktom, ktorý vychádza z rozumu, a naša sloboda tak nepredstavuje skúsenosť v rámci morálneho konania, ale je skôr následkom správneho rozhodnutia. Otázka, ktorú si Blumenberg kladie potom, znie, do akej miery je to ja-myslím, ktoré má na základe logických súvislostí prirodzene prepájať všetky obsahy, prítomné vo vedomí, schopné reflexie aj v prípade seba samého, avšak bez toho, aby pritom stratilo to Ja. Na tomto mieste Blumenberg kritizuje Schopenhauera a jeho nesprávne pochopenie Kantovho pojmu Ja. Schopenhauer neverí tomu, že by ja, ako to tvrdí Kant, mohlo skutočne sprevádzať všetky predstavy vo vedomí, pretože samo o sebe je nevyriešenou a neriešiteľnou záhadou. Práve tu sa ale Schopenhauer mylí, keď subjekt stotožňuje s vôľou (*Wille*) a akýkoľvek prejav subjektivity má potom u neho výlučne formu ja chcem (*ich will*). Úplné poznanie ja nie je pre Blumenberga potrebné na to, aby sme pripustili možnosť, že ja môže po celý čas sprevádzať predstavy vedomia, keďže človek nie je len subjektívnym prejavom vôle, ale vo svojej komplexnosti je aj živým telom schopným intersubjektívnych vnemov a vzťahov.²⁵

Kant významne inšpiroval Blumenberga aj pri jeho teórii metafory, a to predovšetkým v prípade vkusu a jeho tak etickej, ako aj pragmatickej funkcie.²⁶ Blumenbergova metaforológia, teda učenie o praktickom a kognitívnom význame metafory, vychádza z tvrdenia o neoddeliteľnosti estetickej, kognitívnej a praktickej funkcie metafory. Blumenberg rozdeľuje metafory na prenesené, rudimentárne, ktoré sa ako analógie dostali k nám prostredníctvom tradície, a absolútne, ktoré sú síce obraznými vyjadreniami, no nie je možné vysvetliť a vyjadriť ich jazykom logiky.²⁷ Praktický význam metafory je zreteľný v Blumenbergovej reakcii na Kanta, predovšetkým na jeho *Antropológiu z pragmatického hľadiska*. Podobne ako Kant aj Blumenberg opisuje človeka ako bytosť, ktorá sa v snahe o prežitie

²⁵ Ibid., s. 164.

²⁶ K tomu pozri Ross, A.: *Moral Metaphorics, or Kant after Blumenberg: Towards an Analysis of the Aesthetic Settings of Morality*, ibid. Pozri tiež Mičaninová, M.: O metaforách podľa Hansa Blumenberga. *Filozofia*, 2012, 69(7), s. 592–601.

²⁷ Ibid., s. 595.

a sebazáchovu dokáže výborne prispôbiť na telesnej a duchovnej úrovni.²⁸ V telesnej oblasti hovoríme o evolúcii, v duchovnej o kultúre. Ako príklad používa Kantov opis zmyslových vnemov, najmä čuchu (*Geruch*) a chuti (*Geschmack*). Zatiaľ čo čuch skracuje skutočnú, fyzickú vzdialenosť medzi tým, kto pach vysiela, a tým, kto ho prijíma, čím dovoľuje človeku identifikovať prítomnosť nebezpečenstva ešte pred tým, než sa k nám reálne fyzicky priblíži, chuť nám bráni skonzumovať niečo, čo pre nás nie je prospešné a čo nás môže aj ohroziť na živote. Ak však hovoríme, že nám nejaká činnosť nevoní, používame tento pôvodne zmyslový vnem metaforicky v oblasti kultúry, avšak prostredníctvom nemenného pudu sebazáchovy. Podobne je to aj s chuťou, ktorá v nemčine znamená aj vkus a má u Kanta nielen estetický, ale aj etický význam. Etickej funkcii vkusu sa Kant v *Antropológii* venuje predovšetkým v druhej knihe v kapitolách, *Vkus obsahuje tendenciu vonkajšej podpory morálky* (*Der Geschmack enthält eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität*) a *Antropologické komentáre k vkusu* (*Anthropologische Bemerkungen über den Geschmack*). V dvoch spomenutých kapitolách už Kant nehovorí o chuti (*Geschmack*) ako podmienke prežitia, ale vkusu (*Geschmack*) prisudzuje okrem estetickej aj etickú funkciu. Dobrý vkus tak nie je len vyjadrením toho, čo sa nám subjektívne páči, ale poukazuje aj na objektívny stav spoločnosti, na jej kultúrnu a morálnu úroveň.²⁹ Blumenberg spolu s Kantom tu zdôrazňuje, že človek je v biologickej a v kultúrnej oblasti omnoho citlivejší a vnímavejší na to, čo nie je chutné ani vkusné. Biológia sa takto pretavuje do oblasti kultúry a priame, telesné vnemy získavajú charakter rudimentárnej metaforu.³⁰

Jan Patočka

Patočka je ďalším predstaviteľom fenomenologickej antropológie. Aj on sa zaoberá otázkou, do akej miery človeka definuje jeho vlastná skúsenosť so živým telom. Patočka kritizuje Kantovo vnímanie ľudského tela, pretože nezohľadňuje jeho subjektívny charakter. Ja je u Kanta vystavené objektívnemu pôsobeniu vnemov a dojmov, pod ich vplyvom, avšak bez predchádzajúcich subjektívnych predispozícií človeka sa formuje ľudská skúsenosť, ktorá má u Kanta rýdzo duševno-duchovný charakter. Telo tak nie je subjektom, ale len produktom skúsenosti. Táto kritika ale nie je celkom oprávnená, keďže, ako sme videli pred chvíľou u Blumenberga, vzťahuje sa Kantov pojem skú-

²⁸ Pozri Kant, I.: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Stuttgart: Reclam, 2008, s. 70–80.

²⁹ Ibid., s. 183–191.

³⁰ Pozri Kant, I.: *Kritik der Urteilskraft*, AA 05: 189–192; 219–228.

senosti aj na oblasť fyzickú a biologickú. Kant síce v súlade so svojimi predchodcami pripisuje zmyslovému vnímaniu a vkusu nižšiu hodnotu ako rozumovému poznaniu, ale rozhodne mu neupiera kognitívnu funkciu. Práve naopak, ako Patočka, tak aj on zastáva názor, že väčšina ľudskej skúsenosti je naviazaná práve na oblasť subjektívneho, živého tela.

Personální jsoucno není jsoucno jako věc, ale vztahování k sobě, které, aby tento vztah realizovalo, musí jít oklikou přes cizí jsoucno. Vztahujeme se k sobě tím, že se vztahujeme k jinému, k dalším a dalším věcem a koneckonců k univerzu vůbec, a tím sebe umísťujeme do světa. Zní to spekulativně, metafyzicky, když Heidegger říká, že existence je něco, co se ve svém jsoucnu vztahuje ke svému jsoucnu. Ale ukážeme, že běží o deskriptivně vykazatelné věci. Vztahování k sobě implikuje subjektivní tělo tím, že jedna z jeho základních funkcí je udávat, že někde jsme a kde jsme. To nemůže ryze spirituální já – to nemůže být nikde. Jeho vztahování k sobě by mohlo mít reflexivní povahu; v já je původní schopnost reflexe. Ale co by zachycovalo jiného než já samo? U ryze spirituálního já nelze zdůvodnit, proč by zachycovalo něco jiného. – Kantova doktrína umísťuje takové já do prostoru, ale skrze objektivní tělo.³¹

V *Antropológii z pragmatického hľadiska* navyše Kant dokazuje, že oblasť zmyslového a telesného nemožno redukovať len na biologické prežitie, ale že aj fyzická oblasť v najširšom zmysle slova môže mať ontologický charakter a byť cenným zdrojom skutočného poznania. Patočka odmieta Husserlove transcendentálne Ego ako jednu z hlavných podmienok objektívneho poznania, a tým po vzore Kanta vytyčuje hranice zdanlivo všemocnému ľudskému rozumu. Patočka kritizuje Husserlovu snahu o pochopenie skúsenosti ako ničím nepodmieneho celku vo vedomí, celku, ktorý dokáže spojiť a včleniť do seba všetky špecifické a heterogénne aspekty čiastkových konkrétnych skúseností. Napriek tomu Patočka nepovažuje individuálnu skúsenosť za čosi izolované a úplne neprenosné. Práve naopak, prostredníctvom intersubjektivty môžeme naše skúsenosti vo vonkajšom svete nielen zdieľať s ostatnými, ale môžeme im dať spoločný zmysel, a to je práve to, na čom záleží.

Celkovo svet pre Patočku nie je svetom objektov, ale je svetom zmyslu a zmyslov. Zmyslové vnímanie, senzibilita, pocity a emócie nielenže nie sú

³¹ Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 27. Pozri tiež Patočka, J.: *Problém přirozeného světa*. In: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1992, s. 177–178.

v Patočkovej fenomenologickej antropológii opisované negatívne, ale práve naopak sú vnímané ako niečo veľmi pozitívne a dôležité, ako samotný zdroj zmyslu. Toto pozitívne chápanie neoslabuje ani pôvod pocitov a emócií v telesnosti človeka, čím Patočka na rozdiel od väčšiny príslušníkov západnej filozofickej tradície neznižuje, ale naopak rehabilituje kognitívnu hodnotu zmyslového poznania. Zmysly a emócie nijako neredukujú a neznižujú našu ľudskosť ani z nás, ako sa niektorí nazdávajú, nerobia zvieratá. Je to celkom naopak, práve vďaka nim sa stávame ešte ľudskejšími a o to významnejšie môžeme svet okolo nás obohatiť. Stačí si spomenúť na ľudí, ktorí vďaka svojej senzibilite dokážu vidieť veci, ktoré ostatní prehliadajú, pretože im zostávajú skryté.

Dokonca aj to, že sme osobami, môže byť podľa Patočku vyjadrené rôznymi emóciami, ktoré sa premietajú do našich postojov. Jednou z takýchto určujúcich kategórií je nálada. Byť v nejakej náladе znamená zároveň zaujať nejaký postoj, byť nejakým druhom osoby. Ide o podobný princíp, aký Blumenberg opisuje pri zmyslových vnemoch, ktoré sa neskôr vplyvom evolúcie prenášajú vo forme metafory aj do oblasti duchovnej a kultúrnej napríklad pri čuchu a chuti. Náladа pritom podobne ako čuchové a chuťové vnemy nemusí byť nijakou komplikovanou emóciou a často ju nejde ani presne špecifikovať. A predsa, ak ju aktívne zažívame, umožňuje nám toto naše duševné rozpoloženie konfrontovať sa so sebou samým, no nie takým spôsobom, akým sa konfrontujeme s tými druhými, teda nie ako Ja a Ty, ale ako Ja.

Náladа úzce souvisí s tělesností. V náladě tkví náš postoj. Postoj prozrazuje naši náladu. To dosvědčuje i jazyk: stoupající náladа, deprese – termíny postihující souvislost mezi náladou a tím, jak se držíme. Náladа nás brzdí nebo otevírá. Postihujeme ji tělesně, pocítujeme ji na naší dynamice. Postihujeme v ní určité možnosti; někdy žijeme v modu proti všem, navzdory, jindy lehce, okřídleně. Tělesný, dynamický subjekt tkví v této poloze. Další komponenty toho, jak se máme – např. slast, bolest – jsou tělesné stavy v rámci sobě rozumějícího prožívání. Z těchto situačních stavů vyrůstá naše aktivita jdoucí do světa, do možností, do kterých jsme vložili, většinou nevědomě, své bytí, a které tedy představují naše zájmy. Žít znamená realizovat možnosti, žít zaujatě, žít v zájmech.³²

Pre Patočku sme omnoho autentickejšími v naladení, než sme v racionálnej reflexii. Depresia alebo útlak sa často zdajú byť stavmi mysle, ale v skutoč-

³² Patočka, J.: 1995. Tělo, společenství, jazyk, svět, ibid., s. 59.

nosti majú ako pocity telesný pôvod, a preto patria k živému telu, čo je aj prípad lásky.

Ako ľudia, ako konečné, telesné bytosti sme časovo a priestorovo limitovaní práve našou telesnou existenciou, no zároveň nám táto telesnosť umožňuje byť aktívnymi a vykonávať rôzne druhy pohybu, či už v priestore, keď meníme miesto, alebo v čase, keď meníme svoj postoj a celkové nastavenie. To druhé Patočka nazýva pohybom existencie a vo svojej fenomenologickej antropológii rozlišuje tri pohyby existencie, ktoré charakterizujú ľudské bytie vo svete.

Máme-li vysvětlit pohyb naší existence, její základní pohybovou rozmanitost, musíme se odvolat na trojinu pohybů, které se navzájem předpokládají, pronikají, jejichž základní vztahy by bylo třeba fenomenologicky prozkoumat: 1) pohyb zakořenění, zakotvení – instinktivně-afektivní pohyb naší existence; 2) pohyb sebezprodlžování, sebeprojekce – pohyb našeho vyrovnávání se s realitou, kterou zpracováváme, pohyb odehrávající se v oblasti lidské práce; 3) pohyb existence v užším smyslu slova, který vůči prvnímu a druhému pohybuje charakterizován tím, že těmto předcházejícím oblastem, rytům se snaží dát celkové uzavření a celkový smysl.³³

Tieto tri druhy pohybu v sebe zahŕňajú pohyb smerom k svetu a pevné ukotvenie v ňom po narodení, pohyb smerom k iným ľuďom v pragmatickom a vzťahovom význame, ktorý podmieňuje naše prežitie vo svete, a v neposlednom rade pohyb smerom k našej vlastnej konečnosti a k zmiereniu sa s touto konečnosťou.

Pohyb smerom k druhému človeku v sebe zahŕňa moment intersubjektivity, moment, keď Ja ako subjektívne, živé telo vnímam prítomnosť toho druhého, nejakého, akéhokoľvek Ty rovnako, ako vnímam fyzickú prítomnosť akéhokoľvek iného objektu. To platí aj opačne, od toho druhého, iného Ja smerom ku mne ako Ty.

Náš život se odehrává v personálním poli, a tedy skrze tělesnost. Neboť personální pole není možné jinak nežli skrze tělesnost. Druhého nikdy neprožívám, musím ho mít v podobě objektu, jakožto tělo. Skrze nápor do objektivity se odehrává návrat do subjektivity. Struktura personálního pole je předpokladem našeho konkrétního – kontakt s objektivitou se odehrává v poli já-ty-ono.³⁴

³³ Ibid., s. 104.

³⁴ Ibid., s. 57–58.

Ja je preto pre Patočku vždy telesným Ja.³⁵ Na to, aby sme mohli byť situovaní vo svete, potrebujeme byť uznaní a akceptovaní ako subjektívne, živé telo ďalšími subjektami. Tento proces vzájomného uznania sa deje práve z dôvodu našej telesnosti. Sme situovaní v priestore prostredníctvom nášho vzťahu k neživým objektom, ale naše miesto vo svete môže byť determinované len vo vzťahu k iným ľuďom. V spoločenstve s inými ľuďmi môžeme komunikovať a porozumieť našim skúsenostiam, lebo zdieľame jeden svet.

Záver

Fenomenologická filozofia sa vo svojom pohľade na človeka inšpiruje Kantom predovšetkým pri vnímaní človeka ako poznávajúceho subjektu so všetkými možnosťami a obmedzeniami, ktoré poznávajúce vedomie prináša. Zároveň sa ale neboja poukázať na momenty, v ktorých predovšetkým Husserlova fenomenologická filozofia ponúka obraz človeka, ktorý je do istej miery zredukovaný. Práve v tom im veľmi pomáha Kantova *Antropológia z pragmatického hľadiska* a jej široký záber problémov, týkajúcich sa najrôznejších oblastí ľudského života. Blumenbergovi a Patočkovi pomáha Kantov komplexný náhľad na človeka prekonať redukciu človeka na poznávajúci subjekt alebo transcendentálne ego. Prekonávajú tak fenomenologickú sústredenosť na oblasť ľudského vedomia a pomáhajú uviesť do praxe problematiku intersubjektivity, ktorej sa Husserl síce dlhodobo a intenzívne teoreticky venoval, ktorej ale práve kvôli nedostatočnému kontaktu medzi transcendentálnym egom a telesnou existenciou človeka nedokázal zaistiť pokračovanie v praxi ľudského spoločenstva. V Blumenbergovej a Patočkovej fenomenológii tento deficit významne kompenzuje prítomnosť Kantovej rozsiahlej odpovede na otázku: Čo je človek?

Bibliografia

- BECKER, Wolfgang, 2008. Kants pragmatische Anthropologie. In: I. KANT. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Stuttgart: Reclam, s. 9–26.
- BLUMENBERG, Hans, 2002. *Zu den Sachen und zurück*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BLUMENBERG, Hans, 2006. *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

³⁵ Ibid., s. 60.

- ČAPEK, Jakub, 2009. O povinnosti člověka vůči sobě samému: Patočka, Kant a Charta 77. *Filosofický časopis*, 57(4), s. 491–506.
- FOESEL, Michaël, 2012. Les Temps modernes et le tournant transcendantal. Blumenberg, Kant et la question du monde. *Revue de Métaphysique et de Morale*, (1), s. 95–109.
- HÖFFE, Otfried, 2009. *Kant's Critique of Pure Reason. The Foundation of Modern Philosophy*. Amsterdam: Springer.
- HUSSERL, Edmund, 1973. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–1935. In: I. KERN, Hg. *Husserliana*. Bd. XV. Den Haag: Martinus Nijhoff, s. 1–483.
- KANT, Immanuel, 1788. Kritik der Urteilkraft. In: *Gesammelte Schriften* Bd. 5. Preussische Akademie der Wissenschaften, s. 165–487.
- KANT, Immanuel, 1799. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: *Gesammelte Schriften* Bd. 4. Preussische Akademie der Wissenschaften, s. 385–446.
- KANT, Immanuel, 2008. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Stuttgart: Reclam.
- MIČANINOVÁ, Mária, 2012. O metaforách podľa Hansa Blumenberga. *Filozofia*, 69(7), s. 592–601.
- PAVESICH, Vida, 2011. The Anthropology of Hope: Rethinking Kant's Third and Fourth Questions with Blumenberg and McCarthy. *Thesis Eleven*, 104(1), s. 1–20.
- PATOČKA, Jan, 1992. Problém přirozeného světa. In: *Tělo, společnost, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, s. 127–202.
- PATOČKA, Jan, 1995. Tělo, společnost, jazyk, svět. In: *Tělo, společnost, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, s. 9–125.
- ROSS, Alison, 2011. Moral Metaphorics, or Kant after Blumenberg: Towards an Analysis of the Aesthetic Settings of Morality. *Thesis Eleven*, 104(1), s. 40–58.
- VILLACANAÑAS BERLANGA, José Luis, 2005. Kant, lector de Blumenberg. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 32, s. 291–308.

doc. PhDr. Kristína Bosáková, PhD.

Pavol Jozef Šafárik University in Košice

Faculty of Arts

Košice, Slovakia

kristina.bosakova@upjs.sk

ORCID ID: 0000-0002-7017-6867

Dmitriy V.
Mamchenkov,
Anna D. Malyutina

Peoples' Friendship
University of Russia

Kantian Heritage in Radical Constructivism

Abstract: The article examines various historical and philosophical premises of radical constructivism. The three most appropriate philosophical concepts for this role are: ancient skepticism, subjective idealism, and Kantian transcendental idealism. It is shown that radical constructivism cannot be attributed to ancient skepticism or subjective idealism. It is transcendental idealism that should be considered as the main forerunner of this concept. The key point is that inheriting the fundamental points of Kantian theory, in particular, the principle of activity of the subject of knowledge, radical constructivists inevitably inherit the contradiction caused by it. The “thing-in-itself” contradiction will haunt radical constructivism as well as transcendental idealism. It is not possible to overcome this difficulty without going beyond the framework of the theory under consideration (as in the case of Kantian transcendentalism, as the history of philosophy shows).

Keywords: Contradiction of thing-in-itself. Glaserfeld. Principle of activity of subject. Radical constructivism. Transcendental idealism.

Kantovo dedičstvo v radikálnom konštruktivizme

Abstrakt: Článok skúma rôzne historické a filozofické východiská radikálneho konštruktivizmu. Tri najvhodnejšie filozofické koncepcie pre túto úlohu sú: antický skepticizmus, subjektívny idealizmus a kantovský transcendentálny idealizmus. Ukazuje sa, že radikálny konštruktivizmus nemožno priradiť k antickému skepticizmu alebo subjektívnemu idealizmu. Za hlavného predchodcu tejto koncepcie treba považovať práve transcendentálny idealizmus. Kľúčové je, že prevzatím základných bodov kantovskej teórie, najmä princípu aktivity subjektu poznania, radikálni konštruktivisti nevyhnutne preberajú aj ním spôsobený rozpor. Rozpor „veci osebe“ prenasleduje radikálny konštruktivizmus rovnako ako prenasleduje transcendentálny idealizmus. Túto ťažkosť nie je možné prekonať bez toho, aby sme prekročili rámec skúmanej teórie

(ako je to v prípade kantovského transcendentizmu, na čo poukazujú dejiny filozofie).

Kľúčové slová: Glasersfeld, princíp aktivity subjektu, radikálny konštruktivizmus, rozpor veci osebe, transcendentálny idealizmus

Introduction. Radical constructivism and its prerequisites

In the late 70s-early 80s of the 20th century, a trend that claims to radically rethink reality declared itself. Radical constructivists express their approach in two main theses: knowledge is actively constructed by the cognizing subject; cognition serves to organize the empirical world, but not to discover ontological reality.¹ These theses serve as the basis for the “reconstruction of the concept of knowledge”, in which constructivists propose to abandon the search for truth as an illusion of cognition of objective reality.²

The “sensational” nature of radical constructivists’ statements encourages their critical reflection and the definition of their historical and philosophical context. The question of such a genealogical relationship is important both for supporters of this trend and for its opponents: the former justify their principles, the latter seek a basis for criticism.

In its historical and philosophical justification, radical constructivism mentions many names and trends: ancient skepticism, Descartes, Locke, subjective idealism, Kantian criticism, functionalism, pragmatism, etc.³ However, as E. Smith noted in his review, Glasersfeld is quite adept at dealing with the works of ancient and modern thinkers, building their arguments in such a way that the statements of radical constructivists seem historically inevitable. “Glasersfeld does not, of course, claim that all supported his view of knowledge; rather he selects from their writing in such a way as to create a historic argument whose momentum would seem to make his conclusions all but inevitable.”⁴

Such a selection of authors has pros and cons for radical constructivism: on the one hand, the “titans” of philosophical thought are recognized as their

¹ Quale, A.: Radical Constructivism, and the Sin of Relativism. *Science & Education*, 2007, 16(3–5), pp. 231–266.

² von Glasersfeld, E.: An Exposition of Constructivism: Why Some Like it Radical. In: R. B. Davis, C. A. Maher, & N. Noddings, eds. *Monographs of the Journal for Research in Mathematics Education #4*. Reston, VA: National Council of Teachers of Mathematics, 1990, pp. 19–29, here p. 22.

³ Smith E.: Review: Constructing the Individual Knower. *Journal for Research in Mathematics Education*, 1997, 28(1), pp. 106–111.

⁴ Ibid., p. 108.

predecessors. According to the logic of this historical and philosophical justification, radical constructivism stands on the shoulders of giants, but does what they did not dare – radically reject any claim to find the truth and comprehend being:

Radical Constructivism [...] decidedly steps out of the epistemological tradition [...] What differentiates Radical Constructivism from the tradition, is the proposal unequivocally to give up the notion that knowledge ought to be a veridical ‘representation’ of the world as it ‘exists’ prior to being experienced that is, ontological reality.⁵

On the other hand, radical constructivism gives the impression of a superficial acquaintance with the ideas of its “predecessors”. For example, it can hardly be said that Descartes, with the doctrine of substances, rejects the possibility of knowing the truth and constructing any ontology.⁶ Secondly, defining itself as the heir and successor of their ideas, radical constructivism does not see that it “inherits” not only the theses and principles that make it possible, but also the contradictions of its predecessors, sometimes insoluble.

Defining context of radical constructivism

In modern research, three main points of view can be fixed regarding the historical and philosophical context of constructivism: one of which relates radical constructivism to ancient skepticism, another to subjective idealism, and the third to Kantian criticism. Let’s look at them in more detail and determine the most justified variant of genealogical kinship.

In one of his works, E. von Glasersfeld writes that ancient skepticism is the starting point of the development of radical constructivism:

The original seed of constructivist ideas was undoubtedly the sceptics’ realization that we can have no certain knowledge of the real world, because, even if we could discover how our knowledge is derived from experience, there is no way of discovering how our experience might be related to what there is before we experience it.⁷

⁵ von Glasersfeld, E.: Knowing without Metaphysics: Aspects of the Radical Constructivist Position. In: F. Steier, ed. *Research and Reflexivity*. London: Sage Publications, 1991, p. 4.

⁶ Olssen, M.: Radical Constructivism and Its Failings: Anti-Realism and Individualism. *British Journal of Educational Studies*, 1996, 44(3), pp. 275–295.

⁷ von Glasersfeld, E.: Knowing without Metaphysics: Aspects of the Radical Constructivist Position, *ibid.*, p. 13.

M. Olssen in his criticism of radical constructivism also places it next to ancient skepticism: “In rejecting realism, constructivist theories of learning adopt a sceptical position. They reject the a priori assumption that objective knowledge constitutes a description of that which is known”⁸

A researcher of radical constructivists, S. A. Tsokolov, argues in a similar way. He writes that this trend is a kind of modern skepticism and continues to develop theses about the impossibility of reliable knowledge.⁹ In his opinion, radical constructivism “for the first time linked the modern concepts of natural sciences and a number of humanities and the empirical material obtained by them with the ancient philosophical tradition of skepticism into a unitary epistemology of radical constructivism”.¹⁰

However, how justified are such “kinship” ties? Note that the conceptual constructions of radical constructivists are based on cybernetics and neurobiology,¹¹ at the same time, ancient skepticism rejects any dogmatic knowledge. Moreover, as E. Smith writes, the question of the nature of radical constructivists seems to be extremely important (“In this volume, however, as in his other works, Glasersfeld places a primary emphasis on the nature of knowledge, with the process of obtaining/constructing knowledge playing a supportive role”,¹² whereas an ancient skeptic would have refused to solve such problems at all.

How can a philosophy close to ancient skepticism be connected, as Tsokolov writes, with some kind of “empirical material” if the thesis about the fundamental unreliability of sensory experience is the starting point for skepticism? We cannot find either the “epoche” or the desire for “ataraxia” in the teaching of radical constructivists: instead of “serenity”, the desire for a radical restructuring of the concept of knowledge, science, and pedagogy. Therefore, the comparison of radical constructivism with ancient skepticism should not go too far.

According to the second point of view, radical constructivism goes back to Berkeley’s subjective idealism. V. I. Zhilin and S. V. Efimova can be mentioned as representatives of this position. In their opinion, it was Berkeley who “laid

⁸ Olssen, M.: *Radical Constructivism and Its Failings: Anti-Realism and Individualism*, *ibid.*, p. 279.

⁹ Tsokolov, S.: *Diskurs radikalnogo konstruktivizma. Tradicii skepticizma v sovremennoj filosofii i teorii poznaniya*. Munich: Phren, 2000.

¹⁰ *Ibid.*, p. 49.

¹¹ *Ibid.*, p. 133.

¹² Smith E.: *Review: Constructing the Individual Knower Reviewed*, *ibid.*, p. 107.

the fundamental foundations of constructivism”.¹³ Such a relationship is established by the authors due to the fact that Berkeley and the radical constructivists believe that “nothing exists except personalities. All other things are modes of existence of personalities”.¹⁴ The authors also believe that “radical constructivists, like Berkeley, are convinced of the possibility of changing the outside world with their thoughts at their discretion”.¹⁵

However, do Berkeley and the radical constructivists really believe that “nothing exists except personalities”? Moreover, do radical constructivists really believe that it is possible to construct anything you want?

To begin with, Berkeley recognized God as the source of sensations. On this basis alone, it is difficult to put the English philosopher on a par with the radical constructivists. The radical constructivists themselves, despite the mention of Berkeley in the ranks of their predecessors, repeatedly “disavowed” subjectivist interpretations of their epistemology. So, Foerster gives proof called “the gentleman with the bowler hat”: if the solipsist

insists that he is the sole reality, while everything else appears only in his imagination. However, he cannot deny that his imaginary universe is populated with apparitions that are not unlike himself. Hence, he has to concede that they themselves may insist that they are the sole reality and everything else is only a concoction of their imagination. In that case their imaginary universe will be populated with apparitions, one of which may be he, the gentleman with the bowler hat.¹⁶

Foerster believes that this leads to the absurd and thus proves that radical constructivism is never reduced to solipsism.

E. von Glasersfeld, speaking about the goal of reconstructing the concept of knowledge, sets the frames beyond which radical constructivism should not go; it is necessary not only to get away from realism, but at all costs to avoid solipsism. “Some reconstruction is needed because, on the one hand, one can no longer maintain that the cognizing activity should or could produce a true representation of an objective world, and on the other, one does not want to end up with a solipsistic form of idealism”.¹⁷

According to another radical constructivist, A. Quale, the accusations of

¹³ Zhilin, V. I. and S. V. Efimova: I. Kant protiv konstruktivistov. *The Science of Person: Humanitarian Researches*, 2014, 18(4), pp. 10–16.

¹⁴ Ibid., p. 13.

¹⁵ Ibid., p. 14.

¹⁶ Watzlawik, P., ed.: *The Invited Reality*. New York: W.W. Norton & Company, 1984, p. 59.

¹⁷ von Glasersfeld, E.: An Exposition of Constructivism: Why Some Like it Radical, *ibid.*, p. 22.

solipsism do not bear criticism. Standing on the point of common sense, he admits that the position of solipsism is false: “To start with, it is almost trivial (as has been remarked by many) to repudiate the position of solipsism, simply by pointing out that the world clearly does not always conform to our personal desires – a fact that is amply experienced by every one of us, every day”¹⁸ and the solipsist position is also epistemically self-defeating.

To emphasize the demarcation with solipsism, radical constructivism in the person of Quale, as it seems to us, violates its own principles and speaks of a certain “human nature”, the essence of which is to inevitably assume the existence of other people and an independent common “empirical world”:

It is in our nature to assume that the world that each of us experiences is in fact there to be experienced. In other words: we all accept as a given ontological assumption that we share an experiential world with other people, and that it is accessible for us to act on this world, and to interact with each other in it...¹⁹

Of course, it would not be entirely correct to refer Berkeley to solipsism; however, the only thing that keeps both Berkeleyan and Fichtean versions of subjective idealism from the Solipsistic extreme is the idea of God, which is completely alien to the philosophy of radical constructivism. In addition, as we demonstrate, for radical constructivism, the presence of certain objects outside the subject’s consciousness is fundamental, which essentially contradicts subjective idealism in any interpretation. Thus, we cannot attribute radical constructivism to either ancient skepticism or subjective idealism.

Kant and radical constructivism

From our point of view, the most consistent version seems to be the genealogical relationship between constructivism and transcendental idealism. Thus, Kant justified the inaccessibility of non-experience reality, pointed out the fundamental importance of the activity of the subject in relation to the given object of cognition and experience.

The Kantian principle of the activity of the subject is decisive for radical constructivism: the human world is an empirical world constructed by man, the knowledge of which does not claim to be true as a correspondence to ontological reality: “Following Kant, constructivism holds that the mind

¹⁸ Quale, A.: *Radical Constructivism, and the Sin of Relativism*, *ibid.*, p. 242.

¹⁹ *Ibid.*, p. 243.

actively processes the raw material of sensory impressions and the objects of knowledge produced are called experience which is organized in terms of constructs put together by individuals as they operate upon the world”²⁰

However, according to the *Critique of Pure Reason*, a certain primary source precedes the constructing activity: the “thing in itself” affects sensuality and thereby triggers the process of constructing an object in the transcendental consciousness. Actually, in Kant’s philosophy it creates an insoluble contradiction: how is it possible to postulate a thing in itself if only the phenomenal world is available in cognition?²¹

Radical constructivism inherits this contradiction along with the principle of the activity of the subject. Formally, radical constructivism postulates the thesis of cognition exclusively of the phenomenal world, refusing to talk about anything beyond experience. However, in the texts of Glasersfeld, Roth, and Quale there are such provisions that allow us to conclude about the inevitable postulation of the “thing in itself”, and therefore about the inheritance of the Kantian contradiction.

On the one hand, Glasersfeld, speaking about the adaptation of the cognitive organism, argues that the environment negatively manifests itself by weeding out non-viable constructs. He refuses to talk about a certain entity or a certain subject, about a certain “nature” that breaks out from the outside into the experience of the cognitive organism. According to Glasersfeld, “adaptation” should be understood as follows: knowledge – conceptual structures – are viable if they give the cognitive organism the expected results.²²

However, let’s consider one example that Glasersfeld gives, illustrating this position.²³ Let’s assume that there is a cognitive organism, for example, a baby. The baby has already constructed a cognitive scheme in which rattles make sounds. The baby discovers the spoon. From the point of view of an adult – according to his cognitive scheme – this object is a spoon, “but from the infant’s perspective at that point, the item is a rattle, because what the infant perceives of it is not what an adult would consider the characteristics of a spoon but just those aspects that fit the rattling scheme”.²⁴ Trying

²⁰ Olssen, M.: *Radical Constructivism and Its Failings: Anti-Realism and Individualism*, *ibid.*, p. 279.

²¹ Barbashina, E. V.: *Minimizaciya protivorechij ucheniya o veshchi samoj posebe v ramkah filosofii I. Kanta*. *Kantian Journal*, 2005, 25(1), pp. 14–34.

²² von Glasersfeld, E.: *Cognition, Construction of Knowledge, and Teaching*. *Synthese*, 1989, 80(1), pp. 121–140.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 127.

to extract sounds from a spoon, the child comes to an unexpected result for him: obvious absence of sounds. Glasersfeld comments on this as follows: this cognitive organism finds itself in a situation where the expected result does not occur: the absence of sounds “generates a perturbation (‘disappointment’), and perturbation is one of the conditions that set the stage for cognitive change”.²⁵ In this case, a new cognitive scheme will be formed – the “spoon” scheme. According to Glasersfeld, the “rattle” scheme turns out to be unviable at the moment of the baby’s experience, it is discarded and a new one is formed instead – the “spoon” scheme. The same is the case with the rest of knowledge, including scientific, and with every worldview.

But Glasersfeld, emphasizing the constructive activity of the subject, ignores the fact that the inability of the spoon to make sounds does not depend on this activity. In other words, there is “something” behind cognitive schemas and experiences that prompts the cognitive organism to discard old cognitive schemas and construct new ones. It seems impossible for Glasersfeld to admit the existence of this “something”: it would weaken the “radicality” of his statements.

Another radical constructivist, A. Quayle, as already mentioned, defending radical constructivism from accusations of solipsism, allows himself to make a judgment about a certain “human nature” and comes to the need to recognize the general empirical world. In other words, he comes to the conclusion that the existence and cognition of a person is based on the acceptance of the “fundamental” premise of the existence of an independent reality.

G. Roth, having come to a number of unsolvable paradoxes of radical constructivism,²⁶ speaks of the logical necessity to admit a transphenomenal reality in addition to the constructed reality.²⁷ So, attempts to cognize, for example, the “real” brain turns into another construction, which implies its division into a “real”, but inaccessible, and a “real”, cognizable brain.

In other words, “blinded” by the discovery of the constructive role of the subject in his cognition and existence, constructivists with the pathos of radicalism reject the truth and existence of the transphenomenal world. However, they come to the need to postulate it.

²⁵ Ibid.

²⁶ Lectorsky, V. A.: Kant, radikalnyj konstruktivizm i konstruktivnyj realizm v ehpiistemologii. *Voprosy Filosofii*, 2005, 8, pp. 11–21.

²⁷ Tsokolov, S.: *Diskurs radikalnogo konstruktivizma. Tradicii skepticizma v sovremennoj filosofii i teorii poznaniya*, ibid.

Conclusion

What significance does this Kantian contradiction of the thing-in-itself have for radical constructivism? The history of philosophy shows us that after the shaky ontological substantiation of the thing in itself by Kant (applying the categories of reason, defining it as a demarcation concept or as a transcendental idea), other philosophers – I. G. Fichte or Neo-Kantians²⁸ – tried to get rid of the thing in itself. Of course, the philosophy of the German Romantics and Neo-Kantians was not in danger of going into solipsism.²⁹ What cannot be said about radical constructivism: the rejection of the thing-in-itself makes impossible the requirement of E. Glasersfeld – making a “reconstruction of the concept of knowledge”, to get away from both realism and solipsism.³⁰ However, the need to admit a certain analogue of the thing in itself makes meaningless the “radical” statements of this direction. Therefore, G. Jacobi’s well-known remark about the contradictory role of the thing in itself in transcendental idealism can be reformulated in relation to radical constructivism: without breaking with transphenomenal reality, it is impossible to enter the philosophy of radial constructivism, but it is also impossible to completely get rid of it.

Bibliography

- BARBASHINA, E. V., 2005. Minimizaciya protivorechij ucheniya o veshchi samoj posebe v ramkah filosofii I. Kanta [Minimization of contradictions of the doctrine of things in itself in the framework of I. Kant’s philosophy]. *Kantian Journal*, 25(1), pp. 14–34.
- BELOV, V. N., 2006. The system of critical idealism by H. Cohen. *Voprosy Filosofii*, 4, pp. 144–150.
- von FOERSTER, Heinz, 2008. Computing a Reality. Lecture at the A.U.M Conference in 1973. *Constructivist Foundations*, 4(1), pp. 62–69.
- von GLASERSFELD, Ernst, 1990. An Exposition of Constructivism: Why Some Like it Radical. In: R. B. Davis, C. A. Maher, & N. Noddings, eds. *Monographs of the Journal for Research in Mathematics Education* #4. Reston, VA: National Council of Teachers of Mathematics, pp. 19–29.

²⁸ Sokuler Z. A.: Hermann Cohen and His Idea of the Logic of Pure Knowledge. *RUDN Journal of Philosophy*, 2021, 25(3), pp. 378–393.

²⁹ Belov, V. N.: The system of critical idealism by H. Cohen. *Voprosy Filosofii*, 2006, 4, pp. 144–150.

³⁰ von Glasersfeld E.: An Exposition of Constructivism: Why Some Like it Radical, *ibid*.

- von GLASERSFELD, Ernst, 1989. Cognition, Construction of Knowledge, and Teaching. *Synthese*. 80(1), pp. 121–140.
- von GLASERSFELD, Ernst, 1991. Knowing without metaphysics: Aspects of the radical constructivist position. In: F. STEIER, ed. *Research and reflexivity*. London: Sage Publications, pp. 12–29.
- von GLASERSFELD, Ernst, 1996. Aspects of Radical Constructivism. In: M. PAKMAN, ed. *Construcciones de la experiencia humana*. Barcelona, Spain: Gedisa Editorial, pp. 1–17.
- KANT, Immanuel, 1998. *Critique of Pure Reason* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant). P. Guyer and A. Wood, eds. Cambridge: Cambridge University Press.
- LECTORSKY, V. A., 2005. Kant, radikalnyj konstruktivizm i konstruktivnyj realism v ehpistemologii [Kant, Radical Constructivism and Constructive Realism in Epistemology]. *Voprosy Filosofii*, 8, pp. 11–21.
- LECTORSKY, V. A., ed., 2008. *Constructivism in the theory of knowledge*. Moscow: IPHRAS.
- MARTÍNEZ-DELGADO, A., 2002. Radical Constructivism: Between Realism and Solipsism. *Science Education*, 86(6), pp. 840 – 855.
- OIZERMAN, T. I., 2002. Mnogoznachnost ponyatiya veshchi-v-sebe v filosofii I. Kanta [Polysemous nature of the concept of things in themselves in Kant's philosophy]. *Kantian Journal*, 1, pp. 17–47.
- OLSEN, Mark, 1996. Radical Constructivism and Its Failings: Anti-Realism and Individualism. *British Journal of Educational Studies*, 44(3), pp. 275–295.
- QUALE, Andreas, 2007. Radical Constructivism, and the Sin of Relativism. *Science & Education*, 16(3–5), pp. 231–266.
- SMITH, Erick, 1997. Review: Constructing the Individual Knower. *Journal for Research in Mathematics Education*, 28(1), pp. 106–111.
- SOKULER, Zinaida, A., 2021. Hermann Cohen and His Idea of the Logic of Pure Knowledge. *RUDN Journal of Philosophy*, 25(3), pp. 378–393.
- WATZLAWIK, Paul, 1984. *The Invited Reality*. New York: W.W. Norton & Company.
- TSOKOLOV, Sergej, 2000. *Diskurs radikalnogo konstruktivizma. Tradicii skepticizma v sovremennoj filosofii i teorii poznaniya* [The discourse of radical constructivism. Traditions of skepticism in modern philosophy and theory of knowledge]. Munich: Phren.
- WATZLAWICK, Paul, 1976. *How real is real? Confusion, disinformation, communication*. New York: Vintage Books.

ZHILIN, V. I. and S. V. EFIMOVA, 2014. I. Kant protiv konstruktivistov [Kant against constructivists]. *The Science of Person: Humanitarian Researches*, 18(4), pp. 10–16.

Dmitriy Valerjevich Mamchenkov, Ph.D

Peoples' Friendship University of Russia
Department of Ontology and Theory of Knowledge
Moscow, Russian Federation
mamchenkov-dv@rudn.ru
ORCID ID: 0000-0003-0484-2232

Anna Denisovna Malyutina

Peoples' Friendship University of Russia
Department of Ontology and Theory of Knowledge
Moscow, Russian Federation
1032211963@rudn.ru
ORCID ID: 0000-0002-3291-1373

Audire aude!

Alúzia na Kantovu *Odpoveď*
na otázku: *Čo je osvietenstvo?*¹

Lukáš Arthur
Švihura

Prešovská univerzita
v Prešove

Audire aude! An allusion to Kant's *Answer to the question: What is Enlightenment?*

Abstract: The author reflects on the presuppositions of the Enlightenment indicated by Kant, which include freedom and courage to use one's own reason without the guidance of others and to use it publicly, and focuses on the changes that have taken place since publishing Kant's essay *An answer to the question: What is Enlightenment?* in the growth of freedom, the transfer of the public into virtual space, and the new possibilities for the public use of reason. He suggests the difficulties of Enlightenment assumptions in the context of the present and points out that we are not yet able to deal with them adequately, from which he concludes that we are not yet ready for the autonomous use of reason. Therefore, he proposes adding something to the presuppositions of the Enlightenment from which the present is moving away. This is the willingness to listen to the voices of those who know how to use reason autonomously in their own domains of competence.

Key words: Enlightenment. Freedom. Kant. Public. Reason.

Abstrakt: Autor reflektuje Kantom naznačené predpoklady osvietenstva, medzi ktoré patrí sloboda a odvaha používať vlastný rozum bez vedenia inými a jeho verejné používanie. Všíma si zmeny, ku ktorým došlo od Kantovej *Odpovede na otázku: Čo je osvietenstvo?* v náraste slobody, presune verejnosti do virtuálneho priestoru a s tým spätých nových možností verejného používania rozumu. Naznačuje úskalia predpokladov osvietenstva v kontexte súčasnosti a poukazuje na to, že s nimi ešte nedokážeme adekvátne narábať, z čohovывodzuje záver, podľa ktorého na autonómne používanie rozumu ešte nie sme pripravení. Preto k predpokladom osvietenstva navrhuje pridať jeden, od ktorého sa súčasnosť značne vzdáľuje. Ide o ochotu naslúchať hlasom tých, ktorí vo svojich doménach pôsobnosti rozum autonómne používať vedia.

Kľúčové slová: Kant, osvietenstvo, sloboda, rozum, verejnosť

¹ Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA 1/0725/22 *Kantova praktická filozofia – potenciál a perspektívy*.

„Keď sa teraz pýtame: Žijeme teraz v osvietenom veku? Odpoveď znie: Nie, žijeme však vo veku osvietenstva“.² Takto odpovedal na položenú otázku v roku 1784 Immanuel Kant, jasne naznačujúc procesuálny charakter osvecovania, ktoré, blížiac sa ku koncu 18. storočia, bolo skôr na počiatku než vo svojom triumfálnom závere. Tento počiatok pripomínal pootvorenie košiara, z ktorého sa mohlo ľudské stádo presunúť za obmedzenú líniu rozumovej paše, v ktorej ho od temných čias udržiavali jeho svedomití pastieri.

Prekročenie stanovených línií malo byť prvým, zato však významným krokom na ceste nášho *lux mentium*. Malo byť krokom do nového priestoru, ktorý definovali skôr možnosti slobodného pohybu než ohraničenie. A práve táto *sloboda* mala predstavovať kľúčovú podmienku postupu osvietenstva, ktoré je samo v nadekrétovaných hraniciach rozumu nemysliteľné. Königsbergský filozof nás totiž učí, že jeho najbyťostnejším výrazom je schopnosť *používať vlastný rozum bez vedenia inými*.³ Túto schopnosť však možno nadobudnúť len tým, že sa *odvážime* vyjsť z nášho pohodlného košiara, čím sa pred nami roztvorí nové priestory výživných pasienkov bez hrozby ovčiarских psov.

Ak je to tak, že úspech osvietenstva je závislý od *slobodného priestoru*, ktorý ho umožňuje, potom nemožno prehliadnúť, že za 238 rokov sa od Kantovej *Odpovede* zmenilo nesmierne veľa. Naše moderné spoločnosti si za ten čas prešli takými individualizačnými procesmi, ktoré v dejinách ľudstva nemajú obdobu. Vďaka nim sa nám podarilo povaliť hranice košiara, spútajúce naše mysle v podobe početných predsudkov, stereotypov a inkorporovaných presvedčení, predtým neprístupných svetlu rozumu a hniúcich vo vlhkých a tmavých útrobach idolov jaskyne. Zbavili sme sa strachu a nastúpili sme na vzrušujúcu cestu *autonómie*, ktorá nás po viac než dvesto rokoch nabáda Kantovu otázku revitalizovať: Žijeme *teraz* v osvietenom veku? Alebo *stále* žijeme vo veku osvietenstva? Dokážeme *konečne* používať vlastný rozum s istotou a *správne* bez vedenia iných?

Skôr než sa nám vynoria náznaky odpovedí na otázku, či v osviet(en)skom veku žijeme a či vlastný rozum *náležite* používame, podotknime, že ho dnes takto používať smieme, a navyše chceme. Už nie sme *leniví*, ba ani *zbabelí*,⁴ ako za čias Kanta. Naučili sme sa vzoprieť a vytrvalo vzdorovať pastierom, poručníkom a samozvaným vládcam nášho rozumu. Stali sme sa jeho zvrchovanými suverénmi. A výsledky tejto autonómie si nenechávame pre seba. Naopak, definuje nás neobyčajná pasia ich verejnej prezentácie, ktorej prospieva ďalšia fundamentálna podmienka postupu osvietenstva. Okrem

² Kant, I.: *Odpoveď na otázku: Čo je osvietenstvo? Kritika & Kontext*, 2006, (32), s. 25.

³ Ibid., s. 22.

⁴ Porov. *ibid.*

slobody je to totiž *verejný charakter používania rozumu*, ktorý v časoch, keď niekdajšie agory vystriedal infinitný a neregulovateľný priestor globálneho zdieľania a konfrontovania myslí, dosahuje svoj historický vrchol.

Žeby sa tak osvietenstvo, charakterizované slobodným a verejným používaním rozumu, završovalo virtuálne? Práve toto nové, pre súčasníkov však prirodzené prostredie, permanentne nám prístupné v akomkoľvek privátnom priestore vďaka našim technologickým „červím dieram“, sa stalo symbolom a „miestom“ realizácie verejnosti. „Tu“, nech je to kdekoľvek, zakúšame slobodu plynúcu z možnosti odpútať sa od okov našich občianskych povolaní, sociálnych statusov a rolí, od potreby dbať na záujmy štátneho celku aj integrity spoločenstva, od tiaže zodpovednosti. „Tu“ si dovoľíme aktívne zasievať semeno kritickej dištancie od nášho súkromno-pasívneho používania rozumu. „Tu“ je skutočne prítomná naša autonómia. „Tu“ zbierame šľavnaté plody slobody, nechávajúc ich kvasiť dovtedy, kým sa nimi ako virtuálni bakchanti dosýta neopojíme.

„Tu“ sa tiež do poslednej kvapky žmýka oná Kantom nastolená diferenciacia súkromného a verejného používania rozumu. Už aj niektorí z našich pastierov pochopili, že, vystupujúc zo svojej odbornosti a vstupujúc do prostredia verejnosti, majú tým, že sa rozhodli verejným používaním rozumu dištancovať od jeho súkromného používania, historickú šancu zanechať signatúru na prezenčnej listine procesu osvietenstva. Na recipientov verejného rozumovania by pritom naozaj mohla táto zjavná disonancia pôsobiť ako prvok stimulujúci ich zvedavosť, podnecujúci ich zvažovať diferencie a alternatívy a vyvodzovať racionálne konzekvencie. Mohla by ich naučiť kritickému prístupu a odstupu, ochote dozvedieť sa viac, neustále sa vzdelávať a precizovať schopnosti vlastného rozumu. Mohla by ich primäť postupne a svedomito osvecovať to, čo *pre nich* doposiaľ predstavovalo *terra incognita*. Mohla by byť stimulátorom osvietenstva.

Čoho sme však svedkami? Pokiaľ je pre nás nekonečný priestor verejnosti prítomný všade a navyše v každom čase, pokiaľ je v ňom neustále prítomná stimulujúca disonancia súkromného a verejného používania rozumu, očakávaná symfónia opojného množstva sa nám napokon zlieva do rámusu, ktorého masívnosť nás čoskoro začína ohlušovať. Ba čo viac, v rámuse slobody a verejnosti utícha hlas, ktorý by sme chceli počuť najviac – ten náš. A tak keď rámus nedokážeme autonómny rozumom spracovať, keď sme sa ho nenaučili vyladovať, spejúc k postupnej harmonizácii prehovárajúcich hlasov, začneme postupovať tak, že *niektoré* hlasy svedomito a systematicky zo svojej pozornosti vylúčime alebo ich utlmíme. Lúbeznejšie nám pritom budú znieť zvuky, ktoré považujeme za hlasy slobody, verejne prezentovanej autonómie, s ktorými náš

autonómny rozum a jeho akustické prejavy samy tak intímne rezonujú. Budú to hlasy nových pastierov, ktorých však ako pastierov nebudeme vnímať, lebo sa tak prestali verejne štylizovať, čím nás nevedomky začali uchvacovať. Utlmiť či vylúčiť z našej pozornosti sa preto rozhodneme posledné hlasy neslobody, reprezentované tými, ktorí sa k žiadnemu disonantnému používaniu rozumu v prostredí verejnosti nezaviazali. Hlasy, ktoré nám explicitne porúčajú, ktoré nás chcú ovládať, ktoré túžia po moci. Hlasy našich otrokárov. My už predsa dávno vieme používať vlastný rozum, *ako si navrávame*, a tak spoločné dobro, ktoré nám tieto hlasy často deklarujú, sme sa naučili demaskovať ako iluzórne. Naučili sme sa od autorít udržiavať *kritický odstup*, ktorý sa teraz učíme – a ide nám to skvele – pretavovať do absolútnej hluchoty voči nim. Týmto našich ambiciózných poručníkov, vládcov našej mysle, našich pastierov, odstavíme od moci. Sme predsa na ceste slobody, na ceste autonómie rozumu, na ceste *iluminácie*.

Na tejto ceste sa v priestore slobody už od útleho detstva pripravujeme na utlmovanie hlasov autorít. Často sa dokonca naši pastieri zámerne utlmujú sami, čím nás chcú pripraviť na dospelé používanie rozumu už v raných fázach ontogenézy. Z prvotných symbolov autorít sa tak v záujme rozvoja autonómneho rozumu stávajú prvky facilitácie, akoby predpokladali, že je čo facilitovať. Vedie to k absencii *relevantných záchytných bodov*, ktoré sú popri slobode a verejnom používaní rozumu nevyhnutným komplementom osvietenstva, hoci sme sa od nich naučili udržiavať si *kritický odstup*. Nie však v onom pozitívnom zmysle dištancie za účelom objektívneho porozumenia, preskúmania, zváženia a rozhodnutia, ale v negatívnom zmysle nadobudnutia takej kritickej vzdialenosti, z ktorej sa tieto záchytné body javia už iba ako nepatrné zrnko prachu, miznúce z dohľadu. A tak aj žneme plody našej slobody a autonómie, pričom ich úroda je najbohatšia v ťažkých časoch, ktoré vďaka nim oťažievajú ešte o čosi viac. Príkladom z obdobia ostatných rokov je pandémia infekčného ochorenia COVID-19, ktorá úplne nanovo, no celkom v súlade s duchom doby definovala, čo za hlasného sprievodu verejného používania rozumu excentrických odborníkov, majúcich predsa svoje občianske povinnosti, znamená zomrieť ako slobodný a s prispením autonómneho použitia vlastného rozumu.

Mýlil sa teda Kant, keď slobodu a verejné používanie rozumu vymedzil ako teritórium osvietenstva a heslo „*Sapere aude!* Odváž sa používať vlastný rozum!“ ako jeho „volebné heslo“⁵ Isteže nie! Mýlime sa my, keď ho ešte stále vyslovujeme priskoro a bez adekvátneho porozumenia, keď volíme nerozvážne,

⁵ Ibid., s. 22. Pojem *Wahlpruch* preložil do slovenčiny ako „volebné heslo“ František Novosád. Hoci by sme ho mohli prekladať aj ako „slogan“ alebo „motto“, ponechávame si kvôli ďalšej štruktúre eseje Novosádov preklad, ktorý je podnecujúcejší.

keď nečítame jeho „volebný program“. Nepostrehli sme, že rozvinutými podmienkami slobody a verejného používania rozumu sa vytvára len akási *maya*, prepožičiavajúca nám ilúziu osvietenstva ešte pred jeho skutočnou realizáciou. Tieto podmienky aj naše vlastné sily sme vďaka nej príliš skoro precenili. Ak je totiž osvietenstvo procesom dospelosti, potom k nej ako zrejmí adolescenti ešte stále musíme dospieť. Urputne sa snažíme zbaviť skutočnosti, že sme ešte nedospelí a nevhodne – ako sa na adolescentov patrí – sa o našej dospelosti snažíme presvedčiť všetkých navôkol, čím len dlhšie zotrávame v stave jej opaku, ktorý si perpetuálne zaviňujeme sami. Jeho príčinou už nie je *nedostatok rozumu*, ale *impulzívna rozhodnosť a nekritická odvaha* používať svoj rozum bez počúvania a zvažovania iných.

Adolescenti však stále potrebujú poručníkov, aspoň pokiaľ nedospeli. Preto by vráta košiara mali byť permanentne otvorené a mali by nám umožňovať slobodný pohyb von aj dnu, aby sme sa mali z rozľahlého a hlučného priestoru stále kam vracat'. A aby sme sa tam vracat' zároveň chceli, vediac, že z neho možno kedykoľvek slobodne vyjsť. Je však celkom možné, ba dokonca vysoko pravdepodobné, že v niektorých oblastiach, do ktorých iní dospeli už dávno, nedospejeme *ako autonómne jednotky* nikdy, či už pôjde o oblasť kultúry, vedy, umenia, zdravia, morálky či obchodu, občianstva alebo politiky. Je tu však jeden spôsob. Pred dospetím k dospelosti v ktorejkoľvek oblasti sa totiž žiada utlmiť sa sám a počúvať hlasy tých, ktorí už k dospelosti dospeli. *Audire aude!* Odváž sa počuť! Tak znie heslo *predvolebnej* kampane osvietenstva.

Bibliografia

KANT, Immanuel, 2006. Odpoveď na otázku: Čo je osvietenstvo? *Kritika & Kontext*, 2006, (32), s. 22–25.

Mgr. Lukáš Arthur Švihura, PhD.

University of Prešov

Faculty of Arts

Prešov, Slovakia

lukas.svihura@unipo.sk

ORCID ID: 0000-0003-4085-445X

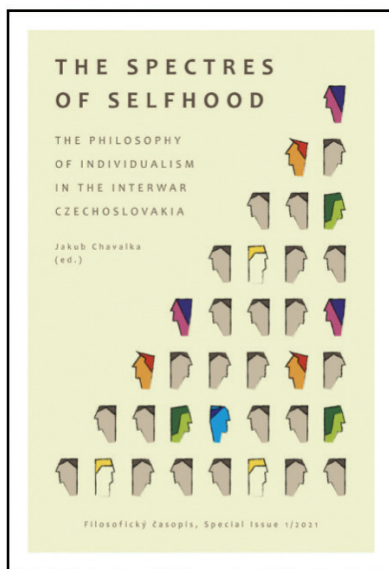
Ondrej
Marchevský

Prešovská univerzita
v Prešove

**Keď sa spolupráca podarí...
je z toho individualizmus
(ako kantovská alternatíva¹)²**

Jakub Chavalka (Ed.): Mimoriadne číslo *Filosofického časopisu* „The Spectres of Selfhood. The Philosophy of Individualism in the Interwar Czechoslovakia“. 1/2021. 221 s.

V anglickom jazyku sa čitateľom ponúka výsledok systematickej práce a zároveň aj spolupráce trinástich českých a slovenských kolegov. Rozmer spolupráce je zostavovateľom tohto mimoriadneho čísla doktorom Jakubom Chavalkom akcentovaný vo viacerých rozmeroch. Jedným z nich je spolupráca vnímaná ako tvorivý príbeh postavený na heuristike (do pozornosti tu možno dať časť *Bibliography*, ktorá nie je len sumárom použitých zdrojov), intenzívnom štúdiu východiskových textových materiálov, mapovaní intelektuálnej atmosféry medzivojnového obdobia a dôb, ktoré mu predchádzali. Je príbehom vzájomných konfrontácií medzi autormi, aj ich intenzifikácie počas konferencie, organizovanej Slovenským filozofickým združením pri SAV 9. – 11. októbra 2019 na pôde UPJŠ v Košiciach. Je potešujúce, že fi-



¹ Tento výraz s použitím úvodzoviek vzťahuje J. Chavalka na tvorbu Františka Mareša (s. 13). Recenzia sa tomuto motívu bude bližšie venovať.

² Recenzia vzniká ako súčasť realizácie projektu VEGA 1/0725/22 *Kantova praktická filozofia – potenciál a perspektívy*.

lozofické fórum, ako je toto, dokáže prispieť k formovaniu tvorivých snáh filozofickej komunity, ktorú zostavovateľ Dr. Jakub Chavalka a taktiež Dr. Jakub Marek okolo seba združujú.

Je možné povedať, že myšlienka i texty, ktoré sú prístupné čitateľom, bývajú len zriedkavo výsledkom takého procesu *dozrievania*, aké manifestuje toto kolektívne dielo.

Spolupráca je zostavovateľom zdôrazňovaná nielen v úvodnom predslove zostavovateľa (*A Word from the Editor*), avšak práve na tomto mieste je badateľné, že spoluprácu vníma J. Chavalka aj ako nevyhnutný prípravný proces. Proces, v ktorom má svoje nezastupiteľné miesto pôsobenie prekladateľov, jazykových redaktorov, dbajúcich na kultúru prejavu, a v neposlednom rade tiež vedeckých recenzentov. Poslední menovaní zostávajú neraz, ba žiaľ často nespomenutí. Pritom slová vďaky bývajú často (bárs by to tak nebolo v tomto prípade) jediným *honorárom* ich kritického pohľadu ako autentického tvorivého úsilia. J. Chavalka na nich nielen nezabúda, no venuje ich práci to, čo im patrí – vďaka a uznanie.

Recenzované mimoriadne číslo predstavuje precízne zostavené kolektívne dielo, ktoré svoje zámery a ciele dokáže nielen jasne formulovať, cizelovať, no aj dôsledne naplniť. Možno zo striktné funkčne vnímaného čitateľského pohľadu by bolo vhodnejšie umiestnenie abstraktov a kľúčových slov pred samotné štúdie, nie do izolovanej časti na konci (*Summaries*).

„Žiadny z mysliteľov, ktorým je tu venovaná pozornosť, sa nikdy explicitne neidentifikoval ako individualista, ani netvrdil, že jeho myslenie je na individualitu zamerané. Pravdepodobne to bol výsledok Masarykovho odmietnutia radikálneho individualizmu, ktorý podľa jeho názoru stelesňovali Stirner a Nietzsche.“ Hoci by citovaná myšlienka J. Chavalku zo strany 9, akéhosi druhého vstupu k tejto kolektívnej práci (*Political and Philosophical Individualism. A Brief Introduction to the Problem*), mohla nabádať skôr k opaku, než k systematickému uchopeniu pojmov ako individuum, osoba, individualita, podľa zostavovateľa je možné práve v pozíciách T. G. Masaryka badať, v čom, resp. kde spočíva jadro problému individualizmu ako problému filozofického. Posudzujúc postoje Masaryka z jeho rozpravy *Otázka sociální*, kde sa o sebe zmieňuje ako o individualistovi, no tiež podotýka, že individualizmus nie je možné zamieňať s egoizmom, Chavalka odhaľuje povahu tohto problému ako perspektívy pre dobové reflexie i súčasné skúmania. Tu je možné hľadať aj odpovede na možné kontroverzie, ktoré by mohla prvoplánovo iniciovať citovaná pasáž.

Aktuálnosť predstavených skúmaní dokazuje aj ich schopnosť prehĺbiť poznanie doby, tvoriacej aktívne väzby medzi ideami individualizmu, po-

litickej slobody, utvárajúcej fundamenty demokracie v procese hľadania umiernennej pozície medzi dvoma extrémnymi polohami: subjektivismom a kolektivismom. Práve na tieto okolnosti s prepojením na motív individualizmu sa sústreďí vo svojej štúdii J. Marek (*Philosopher on the Throne. Edvard Beneš and the Philosophical Foundations of Practical Activity*). Presnejšie tak činí v tretej časti svojej štúdie s názvom *The Concept of Individualism in E. Beneš*. Snaha preklenúť tieto dve extrémne pozície je náležitou platformou pre pochopenie ústredného motívu (individualizmu), ktorému dáva J. Marek prívlastok šťastného streda. Prispieva tak aj k ozrejmeniu postavenia i vplyvu ideí Herdera na Beneša.

Recenzovaná kolektívna práca prispieva k poznaniu doby, ktorá ovplyvnila život (a to nielen politický) v našom priestore, históriu a tiež našu identitu. Prispieva k tomu napríklad vplyv tvorivých prostredí, akými boli časopisy *Ruch filozofický*, *Česká mysl* a činnosť ich redakcií.³ Širší kontext je prítomný naprieč viacerými textami, ktoré toto kolektívne dielo obsahuje.

Podľa slov zostavovateľa by sa mal čitateľ pripraviť na niekoľko medzníkov, častí alebo skupín štúdií. Vymedzuje tri časti a trom začiatočným textom i dvom štúdiám, ktoré sa nachádzajú na konci recenzovaného diela, udeľuje vlastné postavenie v obsahovej štruktúre.

Samostatnou časťou je tá, ktorá je venovaná mysliteľom ako Ferdinand Pelikán, Karel Vorovka či Vladimír Hoppe, filozofom, ktorých činnosť súvisela s *Ruchom filozofickým*. Mimoriadnu pozornosť púta štúdia *Ferdinand Pelikán: The Philosophy of Personality as a Cure of Fictionalism*, ktorej autorom je Adam Vostarek.

Pohľady Svätopluka Štúra a Gejzu Vámoša ako zástupcov slovenského filozofického myslenia tvoria samostatnú časť. V podobe ďalšej samostatnej časti vystupuje prezentované skúmanie filozofickej tvorby Ladislava Klímu. Štúdie J. Matouška (*Existentialism in the Journal Letters and the Following Debate of 1947 – 1948*) a už spomenutá štúdia J. Mareka majú vlastné postavenie v záverečnej časti mimoriadneho čísla *Filozofického časopisu*.

Ako osobitý fragment – obsahovú časť, uvádza J. Chavalka tri vstupné štúdie: *Will and Feeling. Individualism in the Philosophy of František Mareš* zostavovateľovho autorstva; K. Sváčková ponúka štúdiu s názvom *A Dead End of Modern Philosophy? The Reception of H. Bergson's Philosophy in Czechoslovak Thinking*; J. Potoček sa prezentuje štúdiou *Rád's Criticism of the*

³ Uvažovanie o podiele dobových periodík na formovaní filozofickej kultúry je možné v priestore tejto tvorivej komunity vnímať aj širšie. Dovolil by som si dať do pozornosti text, ktorý odznel počas VI. Slovenského filozofického kongresu SFZ pri SAV Holodňák, R.: Ke 115. výročí Volné myšlenky u nás. In: Gáliková Tolnaiová, S. a kol., eds.: *Myslieť inak – iné v myslení*. Bratislava: SFZ pri SAV, 2021, s. 129–140.

Czech Individualist Inter-War Philosophy.

Na tomto mieste by ale bolo možné vstúpiť do polemiky s prezentovanou koncepciou víziou. Nie preto, žeby tieto texty spolu nesúviseli, no jeden z nich má osobité postavenie nielen vo vzťahu k ďalším dvom, no vôbec k obsahovému naladeniu celého kolektívneho diela.

Naše čítanie nadobúda tento dojem, pričom si určite neuzurpuje jedinú prípustnú náležitosť exegézy daného obsahu, resp. obsahov, výsledkov skúmaní názorového spektra medzivojnového myslenia. Netvrdíme, že všetky ostatné štúdie na ňu bezprostredne nadväzujú, no viažu sa priamo na otázky, ktoré sú ňou nastolené, a prístupy riešenia, ktoré stanovuje, a to aj kriticky. Máme na mysli štúdiu, ktorú J. Chavalka venoval Františkovi Marešovi ako tvorcu *kantovskej alternatívy* (s. 13) v československom myslení.

O tomto profesorovi fyziológie, ktorý bol členom profesorského zboru aj počas štúdia Gejzu Vámoša na Lekárskej fakulte v roku 1918, referuje J. Chavalka na pozadí jeho širšieho vnímania či konceptualizácie vedy. Tá sa stáva reakciou na dobový prístup k človeku ako čistému materiálu. Tvorba F. Mareša v danom ohľade predstavuje snahu prepojenia fyzickej a mentálnej stránky človeka. Vytvára tak priestor pre opätovné zakomponovanie, prinavrátenie metafyziky (zameranej na človeka) do medicíny i ďalších vied.

Spojenie medzi fyzickou, telesnou stránkou a medzi mentálnymi dispozíciami (vrátane chcenia a pociťovania) človeka ako unikátneho organizmu sa stáva určujúce pre všetku možnú skúsenosť. V týchto úvahách sa podľa autora manifestuje interakcia F. Mareša s filozofickým hľadaním odpovede I. Kanta na otázku: Čo je človek? Pociť a pociťovanie sú v uchopení F. Mareša integrálne spojené s uvažovaním o transcendentálnom subjekte vo vymedzení I. Kanta. Toto uvažovanie sa snaží F. Mareš *alternatívne* posúvať ďalej. Pýtaním sa, ktoré môže generovať text J. Chavalku v prostredí zainteresovaných čitateľov, je úspešnosť tejto snahy – posunu F. Mareša.

Ak bolo spomenuté, že otázky problematizované F. Marešom rezonujú naprieč všetkými štúdiami, a zároveň bolo zdôraznené uvažovanie o *kantovskej alternatíve*, za detailnejší pohľad stojí štúdia, ktorú venoval A. Vostarek F. Pelikánovi. Štúdia zachytáva jedného zo zakladateľov a dlhoročného redaktora časopisu *Ruch filozofický* v pozícii filozofa, uvažujúceho o (ne)relevantnosti aktualizujúcich presahov motívu *veci osebe*. Opierajúc sa o habilitačnú prácu F. Pelikána *Fikcionalismus novověké filosofie zvláště u Kanta a Huma*, predstavuje Kanta (spoločne s odkazom D. Huma) ako kulminačný bod progresu modernej filozofie. Približuje taktiež osobité pojmoslovie (fikcionalizmus), ktorým sa F. Pelikán snaží zotrvať v preferovanej diskurzívnej rovine (filozofie osobnosti), no zároveň nechce riskovať zaradenie

k tým, ktorí by boli z pozícií vlastných T. G. Masarykovi predmetom kritiky (stúpenca učenia M. Stirnera).

Konkludujúc recenzné postrehy, žiada sa prinavrátiť k momentu tvorivej filozofickej spolupráce, ktorá je vlastná autorom recenzovaného špeciálneho čísla a ktorá predstavuje nielen prístup, ale aj osobnostný vklad J. Chavalku a J. Mareka. Vklad, ktorý niektorí môžu v akomsi omyle považovať za samozrejmosť. Ich prístup ako vklad spočíva v utváraní živých a intenzívnych väzieb medzi učiteľmi a študentmi, študentmi ako kolegami a spolutvorcami hodnotného počinu, akým tento recenzovaný súbor štúdií nepochybne je. Ide o prístup, ktorý nie je všeobecne rozšírený. Môžeme ho dokonca poňať ako jednu z vlastných výziev, ktoré toto kolektívne dielo prináša. Z pohľadu autora recenzie ide o detail, ktorý zanecháva silný dojem, zároveň tiež vedie k prehodnocujúcemu *pozastaveniu sa*. Ide o moment, nad ktorým by sme sa dnes mali zamyslieť pri tvorbe konceptov výuky filozofie a príprave tých, ktorí budú vyučovať filozofiu, a obzvlášť tých ambicióznejších, ktorí sa rozhodnú vyučovať filozofiou.

doc. Mgr. Ondrej Marchevský, PhD.

University of Prešov

Faculty of Arts

Prešov, Slovakia

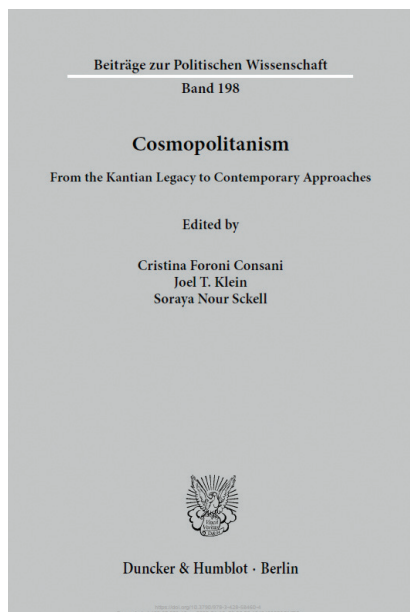
ondrej.marchevsky@unipo.sk

ORCID ID : 0000-0002-3951-7053

Cristina Foroni Consani, Joel T. Klein, Soraya Nour Sckell (Eds.), 2021. *Cosmopolitanism: From the Kantian Legacy to Contemporary Approaches*. Berlin: Duncker & Humblot. 326 s. ISBN 978-3-428-18460-6 (Print). ISBN 978-3-428-58460-4 (E-Book).

Kozmopolitizmus má v otázkach sociálnej a politickej filozofie svoje presvedčivé miesto, na čo poukazuje aj tento zborník. Jeho predmetom sú otázky, týkajúce sa migrácie, stretu kultúr alebo svetovej pandémie a jej dopadu na spoločnosť. Objavujú sa aj nové fenomény ako „glokalizácia“ (globálne v lokálnom) alebo budovanie svetoobčianstva naprieč hranicami. Zborník je technicky rozdelený na dve sekcie, pričom prvá sa sústreďuje na analýzu moderných teórií kozmopolitizmu, aplikovaných na otázky bohatstva, trvania mieru, práva cudzincov a pod. Druhá časť skúma kozmopolitizmus z perspektívy súčasných filozofických a interdisciplinárnych koncepcií

(Habermas, Dworkin), pričom samostatné kapitoly sa venujú aj súčasným globálnym témam, ako napr.: pandémia, migrácia, klimatické zmeny či chudoba. Tematicky sú príspevky charakterizované podľa piatich koncepcií svetoobčianstva, a to, odpovedajúc na otázky o pozícii ľudskej identity



vo verejnom živote, hľadanie cesty obohatenia lokálnej demokracie o kozmopolitný horizont či o možnostiach, ako posunúť ľudstvo nad národné občianstvo, ak nedisponujeme prostriedkami pre akékoľvek formálne kozmopolitné občianstvo.

Prvá dimenzia uvažovania, zaoberajúca sa otázkou ľudskej identity, ponúka pre svetoobčianstvo koncepcie, ktoré zohľadňujú jeho problémové vzťahy v súvislosti s nacionalizmom, rasizmom či sexizmom v špecifickom kontexte vzniku násilia ako donucovacieho dôsledku exkluzívnych identít tých občanov, ktorí sa hlásia k spoločenskej nálepke „my“, pričom dochádza k vylúčeniu ostatných jednotlivcov. Príspevky z tejto oblasti sa pohybujú na rozhraní hodnôt: uvažujeme buď v sfére verejného priestoru, ktorý odzrkadľuje univerzálne hodnoty s neutrálnym postojom k sociálnym a kultúrnym prvkom, dávame dôraz na uznanie partikularít v záležitostiach spravodlivosti, alebo fungujeme cez tzv. „prenos“, ktorý vytvorí úspešnú komunikáciu bez toho, aby existovali vopred stanovené paradigmy kódov. Významnú rolu tu zohráva otázka etiky: koncept Kantovho prechodu od prirodzeného stavu k svetovej republike bude podľa J. T. Kleina postupovať cez dospievanie a kultúrny rozvoj. Jej funkciou bude regulovať akékoľvek narušenie právnej slobody jednotlivcov a členských štátov, teda nebude sa zaoberať len vojenskými konfliktami medzi federatívnymi štátmi, ale bude regulovať to, čo narúša rovnosť miery slobody, napr. zavedenie minimálnej mzdy pre všetkých členov, regulácia uhlíkových emisií a pod. Každý človek by v tejto svetovej republike mal základné práva a bol by pod rovnakými zákonmi, čo by však neznamenalo homogenizáciu kultúr, ako by sa mohli niektorí domnievať, keďže by išlo len o právny koncept. Všetky štáty by dosiahli taký stupeň rozvoja, pri ktorom by ich občania chápali svoju morálnu povinnosť prekonať divošskú slobodu s cieľom dosiahnuť občiansku slobodu svetoobčana. Otázkou naďalej zostáva, do akej miery je možné dosiahnuť rozvoj tejto morálnej povinnosti v prípadoch, ktoré si najprv vyžadujú budovanie kritického myslenia v spoločnosti plnej dezinformácií.

Dôležitou sekciou je aj tá, ktorá sa venuje otázke zohľadnenia kozmopolitných teórií v lokálnej politike. Pri uvažovaní o kozmopolitnom rozmere lokálnej politiky musíme rozmyšľať o hodnotách, ktoré rešpektujú prostredie a práva občana bez ohľadu na jeho občianstvo, a to aj pre budúce generácie. Riešenie, ktoré nám zborník ponúka, je v *kozmpolitizácii lokálnej politiky*, ktorá zohľadní politické práva všetkých občanov, žijúcich na jej území, nehľadiac na ich občianstvo (ako *posolstvo* svetoobčianstva). Nezabúdajúc na otázku migrácie, príspevky svojím obsahom konštruujú vznik novej formy občianstva – tzv. *sieťového občianstva*, ktoré by posunulo kozmopolitizmus

ku *kozmpolitike*. Tá sa však sústreďuje viac na politickú spoluúčasť ako na konsenzus. Pri súčasnom vzostupe komunikácie cez sociálne siete či pri robotizácii (nehovoriac o umelej inteligencii) je táto myšlienka dôležitá pre nasledujúce vývojové etapy sociálnej či politickej sféry občianstva, ktoré budú v nasledujúcom období podrobené problematickým otázkam o potrebe svojho sebaurčenia či svojej redefinície.

Myšlienka kozmopolitného zákona so sebou prináša zohľadnenie menšinových práv, environmentálneho zákona či dedičstva ľudskosti. Takýto zákon sa od medzinárodného zákona odlišuje v rozsahu svojej pôsobnosti: zaručil by občanovi právo ohradiť sa voči štátu či medzinárodným fóram, voči jednotlivcom bez ohľadu na štátnu príslušnosť. Existujú prípady, v ktorých je subjekt medzinárodného práva plne kompatibilný s jednotlivcom štátnej teórie medzinárodného práva, no vyžaduje sa dôsledná revízia celej legislatívy, aby sa vylúčili odchýlky v prípadoch, pri ktorých ku spomínanému stotožneniu nedochádza. Výhodou kozmopolitného práva je aj jeho kritérium legitimacy v otázkach výkonu kozmopolitného občianstva, keď má toto právo moc *delegitimizovať* tie združenia, pri ktorých dochádza ku utláčaniu ich členov alebo vylučovaniu ostatných, čo by mohlo predstavovať účinný prostriedok aj v boji proti pozitívnej diskriminácii. Nemenej dôležitou je aj dimenzia, ktorá sa v zborníku zaoberá víziou univerza, v ktorom má každý prírodný fenomén svoje miesto, teda mieri k otázkam životného prostredia a ku vzťahu medzi človekom a prírodou. Konzum spoločnosti má čoraz širší dosah na ekológiu, preto je potrebné uvažovať o environmentálnom svedomí či environmentálnych zločinoch.

Zborník pútavo poukazuje na otázky kozmopolitizmu, ktoré sa ozývajú vo sférach politickej či sociálnej filozofie, a prináša reflexiu potrebnú pre znovuvytvorenie doteraz vyčerpaných odpovedí. Kozmopolitizmus stojí so svojimi koncepciami pred fenoménmi, ktoré menia súčasnú politiku rapídny tempom, preto považujem zborník za hodnotné dielo nových perspektív Kantovho svetoobčianstva.

Mgr. Andrea Miškocová

University of Prešov

Faculty of Arts

Prešov, Slovakia

andrea.miskocova@smail.unipo.sk

ORCID ID: 0000-0002-9662-5085

Za Ľubomírom Belásom

Prof. PhDr. Ľubomír Belás, CSc.

(9. 7. 1957, Považská Bystrica – 30. 3. 2022, Prešov)

Vo veku nedožitých 65 rokov nás opustil profesor Ľubomír Belás. Filozofická obec na Slovensku stratila významného historika filozofie, zameraného na výskum filozofického dedičstva Immanuela Kanta. Prešovská univerzita stratila profesora, ktorý sa zapísal do pamätí mnohých svojich študentov a kolegov a ktorý na jej pôde publikoval množstvo štúdií a kníh. Časopis *Studia Philosophica Kantiana* stratil svojho zakladateľa a dlhoročného šéfredaktora.

Profesor Belás pochádzal z Milochova pri Považskej Bystrici, jeho pôsobenie však bolo spojené s Prešovom, kde v rokoch 1976 – 1981 študoval a kde sa následne spolu s manželkou usadili. Po štúdiu na Filozofickej fakulte Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Prešove ostal na fakulte pracovať ako asistent, a od roku 1984 ako odborný asistent. Celý jeho pracovný život až do odchodu do dôchodku, ktorý sa udial len nedávno, bol spojený s odborom filozofia na Filozofickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove. V roku 1995 mu bol na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave po obhajobe práce *Filozofia dejín Immanuela Kanta* udelený titul CSc. V roku 1999 získal na



Filozofickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove vedecko-pedagogický titul docent v odbore dejiny filozofie s témou habilitačnej práce *Dejinný rozmer filozofie osvietenstva* a v roku 2012 obhájil titul profesor v odbore systematická filozofia po inauguračnej prednáške *Kantova filozofia kultúry a fenomén multikulturalizmu*. Na Inštitúte filozofie FF PU v Prešove pôsobil do roku 2019 na pozícii riaditeľa.

Okrem pozície šéfredaktora v časopise *Studia Philosophica Kantiana* pôsobil vo vedeckých radách zahraničných časopisov *Con-textos Kantianos* a *Studies in the History of Philosophy*. Bol členom vedeckej spoločnosti Stowarzyszenie Filozofów Krajów Słowiańskich. Pôsobil ako školiteľ viacerých doktorandov, ktorí sa dodnes venujú Kantovej filozofii, ako oponent dizertačných a habilitačných prác, ako člen mnohých dizertačných, habilitačných a inauguračných komisií a ako recenzent vedeckých článkov a knižných publikácií. Aktívne vystupoval na vedeckých podujatiach doma aj v zahraničí a na jeho publikácie je množstvo ohlasov. Bol garantom študijného programu učiteľstvo filozofie v prvom a v druhom stupni štúdia a grantom študijného programu systematická filozofia a dejiny filozofie v treťom stupni štúdia.

Jeho výskumným zameraním bola renesančná a novoveká filozofia človeka a spoločnosti s dôrazom na filozofiu osvietenstva a hlavným zameraním aj celoživotným záujmom bol výskum filozofie Immanuela Kanta. Pri analýze Kantovho filozofického dedičstva sa zameriaval najmä na praktickú filozofiu a Kantove idey k otázkam človeka, dejín, spoločnosti, kultúry, štátu a práva. Bol autorom množstva štúdií, šiestich monografií (*Kant a Machiavelli*, 2013; *Kultúra, dejiny a politika vo filozofickom odkaze I. Kanta* In: *Návraty ku Kantovi*, 2011; *Machiavelli dnes*, 2007; *Dejiny a politika*, 2006; *Dejinný rozmer filozofie osvietenstva*, 1998; *Kantova filozofia dejín*, 1994), editorom dvanástich kantovských zborníkov, autorom i spoluautorom viacerých učebných textov. V rámci dejinno-filozofického výskumu napísal významné práce, ktoré prinášajú komparáciu Kanta s Machiavellim, Rousseauom, Humom a Heglom. Dlhodobu sa venoval problematike filozofického odkazu osvietenstva a upozorňoval na potrebu opätovného premyslenia tohto odkazu, ktorý sa neviaže len na obdobie, ale je aj spôsobom myslenia, ku ktorému je potrebné dospieť a o ktorom hovoril aj Kant. Poukazoval na dôležitosť filozofickej reflexie obzvlášť pri skúmaní spoločenských javov. Kant mu bol inšpiráciou pri filozofickom skúmaní politiky, štátu, práva, ale aj kultúry a morálneho formovania (*Bildung*). Bol neúnavným kritikom, ale podobne ako Kant upozorňoval na to, že zmenu v spoločnosti nie je možné dosiahnuť revolúciou, ale postupnou a premyslenou reformou. V ostat-

nom období sa venoval filozofickej analýze súčasnej spoločnosti založenej na myšlienkach Kantovej praktickej filozofie so zameraním na analýzu základných sociálnych problémov súčasnosti a poukazovaním na aktuálnosť Kantových myšlienok v dnešnom filozofickom myslení.

Svojím systematickým prístupom k skúmaniu Kantovho dedičstva vybudoval na Inštitúte filozofie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove pracovisko, ktoré je dnes centrom kantovského výskumu na Slovensku. Vedením šiestich výskumných projektov, orientovaných na odkaz Kantovho filozofického dedičstva, a organizovaním trinástich medzinárodných kantovských vedeckých konferencií, kde boli pozvaní špičkoví odborníci na Kantovu filozofiu, dostal Prešov do povedomia kantovského výskumu v zahraničí. Založenie časopisu *Studia Philosophica Kantiana*, ktorý v minulom roku oslávil svoju desaťročnicu, bolo vyvrcholením jeho dlhoročných skúseností a skúmaní, do ktorých dlhodobo a systematicky zaškoľoval svojich mladších kolegov a doktorandov, čím vytvoril výborné podmienky na kontinuálne pokračovanie kantovského výskumu.

Profesor Belás bol milujúcim manželom a otcom, starostlivým synom a bratom, veľkým a aktívnym milovníkom futbalu. Mal rád pravidlá a poriadok, bol skromný a nemal veľa nesplnených prianí. Bol človekom, ktorý sa vedel rozdať pre svoju rodinu a blízkyh, medzi ktorých zaraďoval aj svojich študentov, ktorých v duchu Kantovej zetetickej metódy nechcel niesť, ale viesť a pomáhať im, aby na poli filozofie kráčali vlastnými silami. V tom nám bol všetkým nápomocný a s úctou a vďakou na neho spomíname.

Česť jeho pamiatke.

Sandra Zákuťná

Nachruf auf Ľubomír Belás

Prof. PhDr. Ľubomír Belás, CSc.
(9. 7. 1957, Považská Bystrica – 30. 3. 2022, Prešov)

Mit dem unvollendeten 65. Lebensjahr hat uns Professor Ľubomír Belás verlassen. Die philosophische Gemeinde der Slowakei hat im Gebiet der Philosophiegeschichte ihren bedeutenden Fachmann verloren, dessen Forschungen das philosophische Erbe Immanuel Kants zum Gegenstand hatten. Universität Prešov betrauert seinen Professor, der auf ihrem Boden eine Menge von Aufsätzen und Büchern veröffentlicht und sich als Lehrer und Forscher in das Gedächtnis vieler seiner StudentInnen und KollegInnen tief eingeprägt hat. Das Periodikum *Studia Philosophica Kantiana* beklagt seinen Gründer und langjährigen Chefredakteur.



Professor Belás stammte aus Milochovo bei Považská Bystrica, sein Wirken war jedoch mit Prešov verbunden, wo er 1976 – 1981 studierte und wo er sich danach mit seiner Gattin niederließ. Nach dem Studium der Fächer Philosophie und Geschichte an der Philosophischen Fakultät der Pavel Jozef Šafárik-Universität zu Prešov war er als Assistent, seit 1984 als

Oberassistent der Fakultät tätig. Sein ganzes Berufsleben bis hin zum Ruhestand, in den er nur noch unlängst ging, war mit der Fachrichtung Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Universität Prešov verknüpft. Nachdem er seine Doktorarbeit *Geschichtsphilosophie Immanuel Kants* an der Philosophischen Fakultät der Komenius-Universität in Bratislava 1995 verteidigt hatte, erlangte er der Titel CSc. (PhD.). Im Jahre 1999 habilitierte er sich anhand einer Abhandlung über *Die geschichtliche Dimension der Aufklärungsphilosophie* an seiner Heimatfakultät und wurde Dozent für das Fach Philosophiegeschichte, 2012 war das Jahr seiner erfolgreichen Inauguration im gleichen Fach mit dem Vortrag *Kants Kulturphilosophie und das Phänomen Multikulturalismus*, auf Grund derer er zum Universitätsprofessor ernannt wurde. Den Posten des Institutsdirektors an der hiesigen Fakultät hatte er bis 2019 inne.

Neben der Funktion des Hauptredakteurs von *Studia Philosophica Kantiana* arbeitete er in wissenschaftlichen Gremien der ausländischen Zeitschriften *Con-textos Kantianos* und *Studies in the History of Philosophy*, darüber hinaus war er Mitglied der polnischen wissenschaftlichen Gemeinschaft Stowarzyszenie Filozofów Krajów Słowiańskich. Er betreute eine Reihe DoktorandInnen, die sich gegenwärtig der Philosophie Kants widmen, begutachtete mehrere Doktorarbeiten und Habilitationsschriften, arbeitete als Mitglied zahlreicher Kommissionen für Promotions-, Habilitations- und Inaugurationsverfahren; aus seiner Feder stammen viele Rezensionen von wissenschaftlichen Aufsätzen und Büchern. Seine aktive Teilnahme auf Fachtagungen im In- und Ausland und die veröffentlichten Arbeiten fanden in unserer Fachwelt breiten Widerhall. Ihm wurde der Posten eines Garanten im Studienprogramm Lehramt Philosophie von Bachelor- und Magisterstudium sowie der eines Garanten im Studienprogramm Doktorandenstudium für die Fächer Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte anvertraut.

Seine Forschungsaktivitäten wurden auf die Philosophie des Menschen und der Gesellschaft in der Periode der Renaissance und der Neuzeit mit Nachdruck auf der Aufklärungsphilosophie gerichtet, wobei im Brennpunkt seines lebenslangen Interesses die Erforschung der Philosophie Kants stand. In der Analyse seines philosophischen Erbes konzentrierte sich L. Belás vor allem auf die praktische Philosophie Kants und dessen Ideen zu Fragen des Menschen, der Geschichte, der Kultur, des Staates und des Rechts. Belás verfasste eine große Anzahl von Aufsätzen, sechs Monografien (*Kant und Machiavelli*, 2013; *Kultur, Geschichte und Politik im philosophischen Vermächtnis Kants*, in: *Rückkehr zu Kant*, 2011; *Machiavelli*

heute, 2007; *Geschichte und Politik*, 2006; *Die geschichtliche Dimension der Aufklärungsphilosophie*, 1998; *Kants Geschichtsphilosophie*, 1994; alle slowakisch), gab insgesamt zwölf Kant-Sammelbände heraus, als Autor und Mitautor verfasste er mehrere Hochschulschriften. Im Rahmen seiner philosophiegeschichtlichen Forschung veröffentlichte er bedeutende Arbeiten, in denen die Vergleiche zwischen Kant und Machiavelli, Rousseau, Hume und Hegel angestellt worden sind. Langfristig widmete er sich dem Problembereich des philosophischen Vermächtnisses der Aufklärung und hat auf das Bedürfnis einer nochmaligen Überprüfung dieses Vermächtnisses hingewiesen, das nicht bloß die Periode betrifft, sondern auch eine Denkweise darstellt, zu der zu gelangen ist und worüber sich auch Kant geäußert hatte. Belás hat die Bedeutsamkeit der philosophischen Reflexion insbesondere bei der Erforschung der gesellschaftlichen Erscheinungen hervorgehoben. Er selber wurde von Kant bei der philosophischen Erforschung der Politik, des Staates, des Rechts, aber auch der Kultur und der Moralbildung angeregt. Belás wurde hierbei zum unermüdlichen Kritiker, doch ähnlich wie Kant, machte er darauf aufmerksam, dass eine Veränderung in der Gesellschaft nicht durch Revolution erreichbar ist, sondern die erstere einer allmählichen und durchdachten Reform bedarf. In letzter Zeit widmete er sich der auf den Ideen der praktischen Philosophie Kants beruhenden philosophischen Analyse der gegenwärtigen Gesellschaft, wobei im Mittelpunkt seiner Betrachtungen die Analysen der sozialen Grundprobleme der Gegenwart sowie die Aktualität der Ideen Kants für das philosophische Denken von heute stehen.

Durch seine systematische Herangehensweise an die Erforschung des philosophischen Erbes von Kant am Institut für Philosophie in Prešov hat Professor Belás dieses zu einer Arbeitsstätte aufgebaut, die heute zum Zentrum der Kant-Forschungen in der Slowakei wurde. Dank seinen sechs auf das Vermächtnis des philosophischen Erbes Kants gerichteten und verwirklichten Forschungsprojekten, in dessen Verlauf er dreizehn internationale wissenschaftliche Kant-Fachtagungen unter Teilnahme der namhaften Fachleute organisierte, hat sich Prešov einen guten Namen im Ausland gemacht. Die Gründung des Periodikums *Studia Philosophica Kantiana*, dessen Jahrzehnt 2021 gefeiert wurde, stellte den Höhepunkt der Forschungen und Erfahrungen unseres Philosophen dar, in die er seine jüngeren KollegInnen und DoktorandInnen jahrelang und systematisch eingeweiht hatte. Dadurch hat er die besten Voraussetzungen für einen kontinuierlichen Ablauf von Kant-Forschungen geschaffen.

Professor Lubomír Belás war ein liebender Ehemann und Vater, besorgter Sohn und Bruder, ein aktiver Fußballfreund. Er liebte Regeln und Ordnung, war bescheiden und hatte nicht allzu viele unerfüllte Wünsche. Er war ein aufopferungsvoller Mensch seiner Familie und seinen Mitmenschen gegenüber, zu denen er auch seine StudentInnen zählte, die er – im Geiste der zetetischen Methode Kants – sie nicht tragen, sondern leiten und ihnen zur Hilfe stehen wollte, damit sie sich in der Philosophie schon selber mit eigenen Kräften weiterentwickeln könnten. Darin war er uns allen sehr behilflich, wofür wir ihm stets ein ehrendes und dankbares Andenken bewahren werden.

Sandra Zákutná

Übersetzung: *Ladislav Sisák*

Za Janou Soškovou

Prof. PhDr. Jana Sošková, CSc.
(23. 11. 1950, Prešov – 18. 10. 2021, Prešov)

Jednou z charakteristických črt vyspelosti kultúry každého národa je sústavná **reflexia vlastných dejín** [zvýraznil L. M.], vrátane dejín uvažovania a ich výsledkov napríklad v podobe názorov, prezentovaných verejne v tlači – v časopisoch a knihách. Druhou, nie menej podstatnou črtou je skúmanie a chápanie významu myšlienok a názorov vedomej tvorby predstaviteľov predchádzajúcich generácií, ktoré v určitej interpretácii a chápaní sú aktualizované, či už akceptované, alebo kritizované v následných obdobiach. Iba tak je možné viesť **dialóg s minulosťou** [zvýraznil L. M.] ako predpokladom pochopenia významu minulosti pre prítomnosť a možných výhľadov pre budúcnosť (Sošková, 2017, s. 4).

Touto myšlienkou začína Jana Sošková svoju poslednú knižnú publikáciu *Estetika a filozofia umenia Svätopluka Štúra* a zároveň bilancujúco rámcuje svoju 41 rokov dlhú akademickú kariéru – svoj život. Reflexia dejín a dialóg s minulosťou boli významné stratégie jej teoretického písania, ale s minulosťou a minulými autormi či myšlienkami vždy komunikovala z pozície súčasníka. Aktualizácia myšlienok, ich preverovanie a dialóg s nimi, dialóg, na ktorý treba vždy dve strany, boli preto v jej teoretickom písaní určujúce.

Jana Sošková, profesorka filozofie (od roku 2004), spoluzakladateľka Inštitútu estetiky a umeleckej kultúry,



zakladateľka edície *Studia Aesthetica* (doteraz bolo publikovaných 20 knižných publikácií), iniciátorka a dlhoročná predsedníčka *Spoločnosti pre estetiku na Slovensku* (SPES), zakladateľka a dlhoročná šéfredaktorka časopisu *Espes: The Slovak Journal of Aesthetics*, zomrela 18. októbra 2021 vo veku nedožitých 71 rokov. Za svoju kariéru, ktorú od roku 1974 zasvätila Filozofickej fakulte Prešovskej univerzity (predtým Filozofickej fakulte v Prešove Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach), ale hlavne a predovšetkým estetike a filozofii umenia, publikovala 6 monografií, editovala 11 zborníkov, zorganizovala 12 vedeckých konferencií medzinárodného dosahu a pravidelne sa zapájala do domácich a zahraničných diskusií a širšieho odborného diskurzu. Zároveň bola školiteľkou ôsmich úspešných doktorandov, ktorým poskytla neoceniteľné rady.

Teoretické zameranie Jany Soškovej vychádzalo z presvedčenia, že estetika je filozofickou disciplínou, komunikujúcou s filozofickými, historickými a umenovednými disciplínami, čo vyústilo do pomerne častých analýz interdisciplinárnych pozícií estetiky (napr. zborník *Súčasnú umenie v medzidisciplinárnej komunikácii*, 2009) alebo skúmania hraníc estetiky a filozofie a do dlhodobého cieľa písania estetiky umenia a filozofie umenia ako dvoch kooperujúcich sfér spoločnosti.

Jana Sošková sa do estetiky zapísala výrazným a osobitým prístupom k analyzovaným problémom, ktorý staval na filozofických východiskách, ale prinášal estetickú argumentáciu a bol rámcovaný štyrmi témami: Immanuel Kant a jeho *Kritika súdnosti*, Michal Greguš a slovenská estetika, súčasné umenie a produktivnosť estetiky ako filozofickej disciplíny. V rozhovore pre časopis *ESPES* (Bandurová, 2021) spomína, akým spôsobom ju zasiahlo čítanie Immanuela Kanta a neskôršie „stretnutie“ s Michalom Gregušom. Kantova pozícia a teoretická bohatosť boli asi najsilnejším vplyvom a impulzom k budovaniu estetiky v Prešove a v celom jej publikačne aktívnom živote sa skôr či neskôr objavila reflexia, nadstavba alebo aktualizácia kantovskej línie. V jednom z posledných textov *Estetika umenia ako teoretická prevencia a eliminácia tzv. „koncov umenia“* (2019) opäť pripomenula svoju „príslušnosť“ ku Kantovmu učeniu. Koniec umenia je len výsledkom voľby metodológie, pripomína v texte, a práve voľba I. Kanta nedopustí, aby bol nejaký (akýkoľvek) koniec umenia pripustený alebo nastolený. V každom prípade, uvažovanie v kontexte s Kantom aj pri voľbe inej metodológie zabezpečí, aby bol koniec umenia len „prechodným stavom“ dejín umenia.

Druhý najvýznamnejší teoretik jej života Michal Greguš sprostredkoval Kantove myšlienky na prešovskom evanjelickom kolégiu vo svojom *Compendium Aestheticae*. Sošková ale opakovane zdôrazňovala, že jeho myslenie

bolo moderné, originálne, neeklektické a vždy prinášalo vlastnú a tvorivú transformáciu pôvodných myšlienok. Gregušovi venovala viaceré publikácie, za najvýraznejšiu môže byť považovaná *Estetika Michala Greguša* (1998) a kapitola „Pojem znaku a estetická analýza umenia v koncepcii Michala Greguša“ z monografie *Od teoretickej ku aplikovanej estetike: Problémy filozofie dejín estetiky na Slovensku* (2001). Samostatnú monografiu venovala aj Svätoplukovi Štúrovi (2017), ktorého taktiež považovala za „zabudnutý“ klenot slovenskej estetiky, keďže podľa nej „neuväznil umenie do dobových, spoločenských, ideových kontextov, za ktorými sa „umenie“ ako tvorenie skrývalo“ (s. 285).

Jana Sošková mala talent vidieť za očividné skutočnosti a upozorniť na detail, skutočnosť alebo problém, ktorý nebol taký jednoznačný, a pomocou teoretickej skratky bez redukcie významu dospieť k priam analytickému skúmaniu. Jej prístup bol historizujúci a vždy smeroval k reflexii a ku konceptualizácii vecí do širších súvislostí, aby sa odhalili väzby a siločiarly teoretických problémov aj empirických estetických skutočností. Neustále smerovala k diskusii (v osobnom či teoretickom kontakte) a komunikácii minulosti a súčasnosti, ktorá bola v jej očiach kľúčová pre aktualizáciu a „životaschopnosť“ jednotlivých teoretických konštruktov. Mala schopnosť hľadať zanedbávané a na prvý pohľad zanedbateľné témy (napr. *Škaredosť banálnych právd*, 2003) a pre slovenských (a aj českých) estetikov ostane v pamäti ako osobnosť zodpovedná za rozpracovanie a zviditeľnenie slovenskej estetiky (okrem iného napr.: *Concepts of "Aesthetics of arts" in Slovak aesthetics of the 19th century and Kant's conception of "harmonization"*, 2015). Teoretickú, ale aj geografickú, kultúrnu, konfesijnú, umeleckú a i. situovanosť Slovenska vnímala ako (síce paradoxnú) výhodu; Slovensko vnímala ako križovatku kultúr (metafora požíchaná od J. Bakoša). Zmes impulzov, tendencií, myšlienkových prúdov, umeleckých vplyvov... zabezpečila slovenským teoretikom potenciálne výhodnú situáciu a kreatívne prostredie, ktoré často vyprodukovalo originálne teórie, ktoré predvídali a anticipovali vývoj estetického myslenia v Európe, ale aj vo svete. Anticipujúci charakter slovenskej estetiky bol leitmotívom, ktorého sa držala až do konca.

Lukáš Makky

Recenzenti Reviewers

Doz. Mag. Dr. Georg Cavallar – Universität Wien

Dr. h. c. prof. PhDr. Rudolf Dupkala, CSc. – Prešovská univerzita v Prešove

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

doc. Mgr. Adriana Jesenková, PhD. – Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

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. Mgr. Vladislav Suvák, PhD. – Prešovská univerzita v Prešove

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

