

Kant as an Example of the Intellectual Symbol of Evil in 20th Century Russian Philosophical Thought

Abstract: The paper focuses on Russian reflections on Immanuel Kant's work in the 20th century. It approaches the problem of intellectual symbols in Russian thought and its incompatibility with Russian symbolism in the literary output of the 20th century. As an intellectual symbol, Kant is situated in a number of philosophical and non-philosophical interpretative positions. One of the most philosophically relevant is the symbol of Kant as a demon or devil – a symbol so well known from *Sophia and the Devil* by A. V. Akhutin. The paper more specifically examines such evaluations in two lesser-known Russian thinkers of the 20th century: Vladimir Francevich Ern and Yakov Emmanuilovich Golosovker. Focusing attention on their work is coupled with their need to deal with the work of Immanuel Kant. To overcome Kant's legacy, both create a symbolic demonic representation of Kant, with which they subsequently wage their struggle. The dimension of struggle and fight has multiple layers in their work, which the paper highlights. This makes it possible to understand that they are waging a struggle that has its clear foundations in the strong religiosity of both thinkers. The paper also seeks to analyse other foundations and intentions of their work with Kant and to assess the relevance of their approach. The paper proceeds from the conviction that both Ern and Golosovker and their intellectual legacies represent a remarkable example of the resonances of the legacy of the work of Kant in the Russian intellectual milieu of 20th century.

Keywords: antinomies, Immanuel Kant, intellectual symbol, morality, Vladimir Francevich Ern, Yakov Emmanuilovich Golosovker.

Abstrakt: Príspevok prináša exkurz do prostredia ruských reflexii tvorby Immanuela Kanta v 20. storočí. Približuje problematiku intelektuálnych symbolov v ruskom myslení a jej nekompatibilitu s uchopovaním ruského symbolizmu v literárnej produkcii 20. storočia. Kant je ako intelektuálny symbol situovaný do viacerých filozofických i nefilozofických interpretačných polôh. Jednu z filozoficky relevantných predstavuje symbol Kanta ako démona alebo čerta. Symbol tak dobre známy prácou A. V. Achutina *Sofia a čert*. Príspevok konkrétnejšie skúma takéto hodnotenia u dvoch menej známych ruských mysliteľov 20. storočia: Vladimíra Franceviča Erna a Jakova Emmanueloviča Golosovkera. Sústreďenie pozornosti na ich tvorbu je spojené s priblížením ich potreby vysporiadať sa s tvorbou Immanuela Kanta. V snahe prekonať jeho odkaz obaja ruskí myslitelia vytvárajú symbolické démonické zastúpenie Kanta, s ktorým následne zvädzajú svoj boj. Rozmer boja a zápasu má v ich tvorbe viacero rovín, na ktoré príspevok poukazuje. Umožňuje to pochopiť, že vedú zápas, ktorý má svoje jasné fundovanie, základy. Tie spočívajú v silnej religiozite oboch mysliteľov. Príspevok sa snaží analyzovať aj ďalšie východiská a zámery ich práce práve s Kantom a posúdiť relevantnosť ich prístupu. Príspevok vychádza z presvedčenia, že tak Ern ako aj Golosovker a ich intelektuálne dedičstvo predstavujú pozoruhodný príklad rezonancií odkazu tvorby I. Kanta v ruskom intelektuálnom prostredí danej epochy.

Kľúčové slová: antinómie, Immanuel Kant, intelektuálny symbol, Jakov Emmanuelovič Golosovker, morálka, Vladimir Francevič Ern

Úvod

Immanuel Kant v ruskom intelektuálnom prostredí „existuje“ ako intelektuálny symbol¹ vo viacerých modalitách. Asi tá najznámejšia podoba Kanta je vytvorená Andrejom Belým, ktorý ho promuje ako žandára či policajta, ale aj ako kostlivca filozofie. Často sa pritom zabúda, že Kantov odkaz dokázal Belyj chápať aj v oveľa širších kontextoch.²

¹ Ide o tendenciu vlastnú ruskému intelektuálnemu prostrediu, ktorá dopadá aj na iných mysliteľov, v mimoriadnej miere s G. W. F. Hegela, neobchádza F. M. A. Voltaira, D. Diderota, A. Comta, J. S. Milla či neskôr M. Foucaulta a M. Heideggera. Ich mená zastupujú často západné myslenie danej doby ako také, pričom sa stáva, že k postihovaniu ich pôvodnej tvorby vôbec nedochádza, alebo len v obmedzenej či účelne redukovanej podobe. To je pre fenomén intelektuálnych symbolov signifikantné.

² Podrobnejšie pozri: Belyj, A., 2005. Kriticism i simvolizm. Po povodu stoletija so dnja smerti

Nemenej známou je diabolská symbolika v práci Anatolia Valerianoviča Achutina.³ V práci, ktorá stavia Kanta tvárou v tvár ruskej náboženskej metafyziky, no k jeho pôvodnej tvorbe nepristupuje úplne konzekventne. Démonická obraznosť, selektívny prístup k pôvodnej tvorbe Kanta, duchovné religiózne fundamenty takéhoto prístupu predstavujú motívy, na ktoré naša štúdia priamo nadväzuje. V tvorbe Vladimira Franceviča Erna (1882 – 1917) a Jakova Emmanueloviča Golosovkera (1890 – 1967) upriamime pozornosť na to, že ich nespája len formovanie filozofických pozícií v 20. storočí a to, že ich uvažovanie má silné religiózne fundamenty, ale na to, že ich predovšetkým spája potreba nadobro sa vysporiadať s Kantom. Ich záujem je striktnie viazaný na Kantovu *Kritiku čistého rozumu*, ktorá bude mať kľúčové postavenie pri posúdení ich striktnie odmietavej pozície voči jeho názorom. Oba myslitelia uchopujú Kanta ako démonickú postavu hodnú nenávisti a potupy alebo ako mysliteľa, ktorý je zdrojom toho, čo je pre ľudstvo nebezpečné a fatálne zlé. Mysliteľa, s ktorým je potrebné viesť súboj a poraziť ho.

Kto strieľa z kanónov z „Kant Werke“? Alebo Démonický Kant Vladimira Franceviča Erna

V prípade Erna sa pokúsime poukázať na to, že Kant ako symbol v Ernovom uchopení vysoko prekračuje či inštrumentárne deformuje rámce Kanta ako filozofa. Pre pochopenie tohto prístupu, účelnosti je potrebné predstaviť kontext, do ktorého sú Ernove názory a postoje zasadené, resp. ktoré ich v zásadnej miere určujú.

Pre intelektuálne prostredie Ruska začiatkom 20. storočia je okrem iných intelektuálnych polemík a sporov príznačné zásadné názorové pnutie medzi dvoma myšlienkovými táborami. Jeden tábor bol zjednotený pod krídlami združenia a rovnomenného časopisu *Logos*. Išlo o združenie a redakciu pozostávajúcu prevažne z ruských mysliteľov ako Sergej Josipovič Hessen, Fjodor Augustovič Stepun (študent Wilhelma Windelbanda), Vasilij Vasilievič Radlov či Vladimir Ivanovič Vernadskij. Silným stimulom pre vytvorenie združenia, redakcie a neskôr pre vydávanie samotného časopisu bol Medzinárodný filozofický kongres,

Kanta. In: Abramov, A. I., Žučkov, V. A., eds. *Kant: pro et contra*. Sankt-Peterburg: Izdatelstvo Russkoj Christianskoj humanitarnej akademii, s. 555–564.

³ Akhutin, A. V., 1991. Sofia i chert (Kant pered licom ruskoj religioznoj metafyziki). *Voprosy filosofii*, 1, s. 51–69.

ktorý sa uskutočnil v Heidelbergu v roku 1908.

Základy druhého tábora v ruskej tvorbe, v tomto filozoficky a myšlienkovy napätom ovzduší, by sa dali postaviť na pojmach intuícia a motív zjavenia.

Druhý tábor zjednocovalo moskovské religiózno-filozofické vydavateľstvo Cesta. Členmi tohto vydavateľstva a ideovými vodcami boli myslitelia ako Pavel Alexandrovič Florenskij, Sergej Nikolajevič Bulgakov či Vladimir Francevič Ern. Hlavným predmetom sporov bolo postavenie náboženstva vo formovaní ruskej filozofickej a celkovo duchovnej tradície a kultúry. V názoroch *Cesty* boli filozofia a kultúra určené kresťanským učením a ako také boli výlučne vnútornými cirkevnými otázkami.⁴ *Logos* zastával názor, že náboženstvo a cirkev sú len časťami, elementmi tvoriacimi kultúru. Ako problémy skúmaní sú len časťou kultúrnych skúmaní.

To, že vznikajú myšlienkové strety s jasne pomenovaným protivníkom, môže sugerovať aj názov jednej z Ernových prác: *Boj o Logos*.⁵ Práve na jej stránkach názornejšie vystupujú jeho myšlienky. Na základe tejto práce a reči prednesenej Ernom 6. októbra 1914 na verejnom zasadnutí Nábožensko-filozofickej spoločnosti s názvom *Od Kanta ku Kruppovi* poukážeme na prácu s I. Kantom ako intelektuálnym symbolom.

Ern do tohto sporu aktívne vstupuje a o Freiburgu, Heidelbergu, Marburgu a ďalších univerzitných mestách Nemecka ironicky píše ako o nových Aténach. V súvislosti s pôsobením ruských autorov v tomto prostredí podotýka:

Zásobiac sa tam filozofickým tovarom najnovšej výroby, prišli do Ruska a tu, v obklúčení barbarstvom, sa považovali za nositeľov vysokej kultúry, držiteľov tej jedinej, samej osebe platnej, natoľko precízne v Nemecku rozpracovanej vedeckej filozofie, v mene ktorej sa všetko minulé v Rusku ukazuje ako nie minulé, všetko súčasné ako nie súčasné. Budúcnosť je prípustná len do tej miery, do akej sa filozofické Rusko stihne zásobiť nemeckými fabrikami a prekonať nimi ako akýmsi liekom všetku svoju chaotickosť, živelnú iracionálnosť.⁶

⁴ Gollerbakh, Y., 1994. Religiozno-filosofskoye izdatelstvo Puth (1910 – 1919 gg.) [Религиозно-философское издательство Путь (1910 – 1919 гг.)] *Voprosy filosofii*, 2, s. 123–165.

⁵ Ern, V. F., 1911. *Borba za Logos*. Moskva: Puth, s. 97–652 – 98–206. V prípade tejto práce sme využili pramenný textový zdroj, ktorý netradičným spôsobom uvádza číslovanie strán. Určujúcim pre orientáciu je druhý údaj.

⁶ Ibid., s. 97–755.

Ide o jasné deklarovanie svojich pozícií a otvorene, zámerne hanlivo komentované postavenie protivníka.

Ern vo svojom vzťahu k *Logu* neostáva len v pozícii ironizujúcej kritiky. Svojim ideovým protivníkom vyčíta, že v ich prípade dochádza k zneužívaniu samotného slova *logos*. Svoj postoj precizuje nasledujúcim spôsobom, keď o význame slova *logos* píše: „Je to heslo, ktoré vyzýva filozofiu k návratu od scholastiky a abstrakcie k životu. Neznásilňuje život posmeškami, naopak tým, že ho vníma, sa má stať inšpiratívnym a citlivým výkladom jeho božského zmyslu, jeho skrytej radosti, jeho dôležitých úloh.“⁷ Z naznačených Ernových tvrdení zdôrazňujeme potrebu prinavrátiť sa k životu, k tomu, čo každodenne žijeme, kde sa rozhodujeme a konáme. Ide o jeden z centrálnych a celkovo pre tvorbu Erna určujúcich motívov.

Zásadnosť a v istom zmysle aj zásadovosť Erna jasne dokumentuje aj nasledujúce tvrdenie, ktoré na uvedenom základe vymedzuje chápanie jeho filozofie voči pozíciám, ktoré zastávajú jeho názoroví oponenti, stúpenci myslenia Kanta:

Ak sa racionalizmom nazýva filozofia, ktorá si vedome vyberá za orgán svojho skúmania ratio, t. j. formálny rozum odtrhnutý od plnosti a nekonečnej rôznorodosti života, je prípustné nazvať logizmom takú filozofiu, ktorá odmieta racionalizmus v úplných základoch, ktorá si volí za orgán svojich skúmaní *logos*.⁸

Aj tu Ern dáva dôraz na žitú realitu a na to, že *logos* touto realitou preniká naskrz. Pri tomto definovaní pojmu *logos* sa u Erna jasne črtajú aj obrysy fundamentov jeho chápania filozofie v pomenovaní *logizmus*. Dokladá to aj myšlienka: „Logos je hlavnou a najhlbšou jednotou postihnuteľného a uchopiteľného, jednotou poznávajúceho a toho objektívneho zmyslu, ktorý sa poznáva.“⁹ Ern je presvedčený o tom, že svet okolo nás je skutočnosť a nie imaginácia či javová záležitosť, ktorá sa nám nejako ponúka, javí sa. Ide o pozíciu, ktorá je podobná neskôr koncipovanému Losského intuitivizmu, a to práve v tom, že skutočná realita existuje tak, ako ju vnímame, teda že sa nekonfrontujeme len so svetom akýchsi javov.

⁷ Ibid., s. 97–653.

⁸ Ibid., s. 97–653 – 97–654.

⁹ Ibid., s. 97–654.

V tejto línii formuje svoju interpretáciu Michał Bohun:

Filozofia založená na logu hlása ontologizmus – priznáva ako reálnu existenciu ľudí, prírody, cirkvi, duše a Boha. Čo viac, ide o taký postoj k svetu a prežívanie sveta (lebo Ernov ontologizmus je niečím viac než len filozofickým postojom), ktoré ruší – v dôsledkoch natoľko žalostný – racionalistický rozkol medzi myslením a bytím alebo subjektom a objektom. (Podobný cieľ si stanovili taktiež ruskí intuitivisti na čele s Nikolajom Losským.).¹⁰

Oproti Kantovi je to zásadne odlišné koncepčné východisko. Stručne vyjadruje fundamentálny nedostatok Kanta nasledovným tvrdením: „Medzi svetom javov a svetom vecí osebe neexistuje žiaden most“.¹¹ Ern nachádza filozofické opory svojho presvedčenia v dejinách filozofie. Presnejšie vo filozofii gréckeho helenizmu a predovšetkým vo filozofii založenej na kresťanskej skúsenosti. Na tento moment ako na zásadný fakt poukazuje aj spomínaný poľský historik ruskej filozofie Bohun:

Proti racionalizmu postavil nábožensky orientovaný ontologizmus, považovaný za základ ruskej filozofie, ktorá čerpá z gréckej filozofie prostredníctvom pravoslávnej duchovnosti a raného kresťanstva. Inými slovami, práve v Rusku sa mal zachovať autentický, helenisticko-kresťanský étos filozofovania.¹²

Uvedené tvrdenie je možné chápať ako príspevok a komentár k lepšiemu pochopeniu jadra sporu medzi oboma táborami a zároveň ako hodnotný postreh o východiskách samotnej Ernovej tvorby.

Po myšlienkach, ktoré sme doteraz predstavili, pravdepodobne nebude prekvapovať manifestačná téza Ernovej oddanosti veci a úpornosti v boji proti *Logos* a Kantovi ako opozícii:

Ak by som nevidel v racionalizme – v tom prízraku súčasnosti – smrť a obrovské duchovné nebezpečenstvo, nebojoval by som s ním natoľko vytrvalo a húževnato. Myslím si však, že citlivé ucho aj cez ukrutnosť logického boja začuje aj iné motívy môjho filozofovania: moju vieru a moju lásku.¹³

¹⁰ Bohun, M., 2008. *Oczyszczenie przez burze. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianofile wobec pierwszej wojny światowej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 49.

¹¹ Ern, V. F., 1911. *Borba za Logos*, s. 97–912.

¹² Bohun, M., 2008. *Oczyszczenie przez burze. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianofile wobec pierwszej wojny światowej*, s. 43.

¹³ Ern, V. F., 1911. *Borba za Logos*, s. 97–655.

Vierou a láskou Ern jasne deklaruje nielen svoju inšpiráciu kresťanskou filozofiou, lež svoje vlastné primknutie sa k tomuto táboru. Napokon, deklaruje ju sám.

Pri bližšom pohľade na myšlienkové pnutia a konflikty slavianofilstva a západníctva (okcidentalizmu) a nábožensky a sekulárno-racionalisticky orientovaného myslenia, ktoré sú prítomné v dejinách ruskej filozofie od jej počiatkov, datovaných zvyčajne do prvej polovice, resp. do tridsiatych rokov devätnásteho storočia, možno považovať spor *Logos* vs. *Cesta* za istý invariant spomínaných pnutí.

Tento spor mal na Erna zásadný vplyv, na čo poukazuje Bohun, ktorý vo svojej práci, venovanej tejto problematike a Ernovi, uvádza: „Do konca života zotrval na hlavných ideách, ktoré sformoval v polemike s programovou líniou časopisu *Logos*“.¹⁴ Ak Belyj situuje Kanta do pozície policajta, Ern robí z Kanta delostrelca. Ako môžeme chápať u Erna spojenie Kanta s menom Gustava Kruppa von Bolen a jeho Krupp-Werke v Essene? Odpoveď sa pokúsime dať v nasledujúcich riadkoch.

Pre možnosť zodpovedať si túto otázku čo najkomplexnejšie je potrebné uviesť, že Ern je presvedčený o tom, že každé významné myšlienkové hnutie, každá veľká filozofia či duchovné dedičstvo sa navonok manifestujú v konkrétnych výtvoroch. Gotická katedrála Notre Dame v Paríži predstavuje pre Erna vyjadrenie ideí a hodnôt francúzskeho katolicizmu. Aj Kantovo myslenie nachádza svoje vyjadrenie, a to práve v Kruppovej artilérii: „Nemecký militarizmus je priamym potomkom Kantovho fenomenalizmu“.¹⁵ Ern poukazuje na to, že išlo o rozpriestranenosť tohto myslenia na celú „rasu“, ktorá si dedičstvo Immanuela Kanta vzala za svoje. A následne dodáva: „Kruppove kanóny sú tým najoduševnenejším, najnacionálnejším a najkrvavejším potomkom nemeckého militarizmu. Genealogicky sú teda Kruppove kanóny potomkom potomka, teda vnukmi filozofie Kanta“.¹⁶ V tejto reči nešetří silnými rečami a ostrou kritikou na Kantovu adresu.

Ďalší z viacerých dôsledkov mysliteľského dedičstva opisuje týmito slovami: „Katom starého a živého Boha bol Kant“.¹⁷ Práve Kanta označuje za toho, kto zabil Boha. Nietzsche je pre Erna len akýmsi spravodajcom

¹⁴ Bohun, M., 2008. *Oczyszczenie przez burzę. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowiofile wobec pierwszej wojny światowej*, s. 41.

¹⁵ Ern, V. F., 1991. Ot Kanta k Kruppu. In: Ern, V. F.: *Sochineniya*. Moskva: Pravda, s. 313.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., s. 311

či štatistom, ktorý mapuje toto miesto činu, a Nietzscheho výpovede Ern označuje slovom „anachronické“.¹⁸ V rovnakom duchu odhaľuje v práci *Boj o Logos* svoj postoj ku Kantovi, tentoraz však v miernejšom a vecnejšom tóne: „Čisté ratio v osobe svojho najväčšieho predstaviteľa Kanta považuje Boha za nevyhnutnú ideu rozumu“.¹⁹ Následne o samotnom Kantovi hovorí: „Siaha na dušu kultúry, keďže nemilosrdne trhá väzby medzi kultúrou a tvorivými hĺbkami kozmického života“.²⁰ V súvislosti s prácou *Od Kanta ku Kruppovi* si dovoľíme uviesť, že Ern sa kriticky vzťahuje ku Kantovej *Kritike čistého rozumu*, ktorá pre Erna predstavuje kulminačný bod istej posadnutosti diablom, ktorá zachvátila nemeckú rasu, a má bohatú tradíciu počnúc odkazom Martina Luthera. *Kritika čistého rozumu* je prácou, s ktorou sa skoro výlučne konfrontuje Ern a práve na ňu, skoro výlučne, poukazuje. V tomto momente našej práce ide len o tézovitú poznámku, ktorej význam sa pokúsime objasniť neskôr.

Ern na jednom mieste svojej práce *Boj o Logos* uvádza:

Na to, aby sme mohli určiť podstatu filozofickej pochybnosti, je nevyhnutné v ucelenom, jednotnom a spojenom prežívaní, ktoré realizuje filozofické pochybovanie, rozlíšiť dve stránky: jej obsah a jej vnútornú životodarnú hybnú silu.²¹

Ak by sme sa pokúsili vziať si odkaz tohto tvrdenia za svoj, mohli by sme konštatovať, že sme určili v rozšírených prehľadových tézach obsah Ernovej pochybnosti, ktorá spočíva na kresťanských základoch.

Ruský kritik Immanuela Kanta vidí ako jeden z koncepčných nedostatkov nemeckého filozofa nepriznanú dogmatickosť. Ernovi prekáža, že pôvod svojich východísk Kant nijako relevantne nezakotvuje, alebo toto zakotvenie nechce priznať.

Ern deklaruje svoje základy vo viere v Boha ako nespochybniteľného garanta toho, čo je. Boh garantuje aj to, že všetko, čo je, je nám objektívne a bezprostredne dané pre možnosť poznania. Takýto priamo deklarovaný základ podľa Erna práve u Kanta zásadne absentuje. Ilustruje to na viacerých miestach svojej rozsiahlej práce *Boj o Logos*. Ako príklad nám môže poslúžiť nasledovná myšlienka:

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ern, V. F., 1911. *Borba za Logos*, s. 97–857.

²⁰ Ibid., s. 97–846.

²¹ Ibid., s. 97–731.

Úloha arbitra, ktorú Kant tak rád berie na seba vo všetkých otázkach, zaväzuje hlavného zakladateľa filozofického kriticismu začať svoje skúmanie vyjasnením východiskovej pozície kritického myslenia. No bohužiaľ, pozornosť Kanta sa ani raz nepozastavila nad touto otázkou.²²

Ern je presvedčený, že pre Kanta je táto východisková pozícia natoľko samozrejmá, že sa jej vôbec nijako nevenuje:

Ak sa opýtame, o akom apriórnom poznaní hovorí, ukáže sa nám, že má na mysli apriórne (systematické) princípy jednotlivých odborov poznania (matematika, prírodné vedy, metafyzika). Nech by sa Kant zaoberal akokoľvek touto otázkou a nech by dospel svojou prácou k akýmkoľvek výsledkom, je úplne zřejmé, že počas celého svojho transcendentálneho skúmania ani raz nezapochyboval o reálnej existencii matematiky, prírodných vied a metafyziky.²³

Kant je pre Erna strojený a postulatívny, no bez akejkoľvek opodstatnenosti.

Matematika, metafyzika a prírodné vedy, ktoré zohrávajú svoju úlohu v transcendentálnej analýze v *Kritike čistého rozumu*, existujú pre Kanta „ako fenomén psychického života ľudstva“.²⁴ V týchto kritických poznámkach Erna sa priamo projektuje povaha sporu, ktorú vedie on sám i jeho stúpenci s *Logom*.

Ako sme uviedli, Kant predstavuje pre Erna kulminálny bod istého myšlienkového dedičstva, ktoré bolo vlastné európskej filozofii. Okrem Luthera, o ktorom referuje vo svojej verejnej reči, v práci *Boj o Logos* spomína filozofov ako Davida Huma či Georga Berkeleyho. Táto kulminácia pre Erna spočíva predovšetkým v najväčšom možnom potlačení skutočnej objektívnej existencie sveta, ktorú vykonal Kant svojím fenomenalizmom. „Príroda je pre neho bez výnimky vyčerpaná dvojitém spojením: javov a pravidiel“.²⁵ Práve Kantov fenomenalizmus predstavuje kľúčový moment Ernovej kritiky Kanta, dokonca aj so všetkými doteraz prezentovanými dôsledkami. Kant podľa Erna upiera človeku tento svet a prístup k jeho poznaniu. To je výklad, ktorý príliš reduktívne konkluduje odkaz *Kritiky čistého rozumu*.

Erna možno považovať za účelového vykladača tvorby samotného

²² Ibid., s. 97–873 – 97–874.

²³ Ibid., s. 97–874.

²⁴ Ibid., s. 97–875.

²⁵ Ibid., s. 97–716 – 97–717.

Kanta, čo vidíme pri Ernovom pokuse vymedziť sa voči dobovému hodnoteniu Kanta: „Kant a Fichte sú rovnako vinní za militaristické zámery pruských junkerov ako Shakespeare či Tojstoj, a preto: nech žije Kant a Hegel a nech zhynú teutónske zvery“.²⁶ Nazdávame sa, že takéto prednastavenia k dobovému diskurzu a ku Kantovi tvoria predpoklady, na základe ktorých sa inak než kriticky a hanlivo Kant ani nedá hodnotiť. Ak sme si dovolili tvrdiť, že Ern je zaraditeľný do tábora účelových vykladačov Kanta, svoje tvrdenie opierame aj o to, že Ern je takmer výlučne sústredený na jedinú Kantovu prácu, teda na spomínanú *Kritiku čistého rozumu*. Len na jednom mieste *Boja o Logos* spomína *Kritiku praktického rozumu*, avšak bez zásadnejších implementačných dopadov, ako isté potvrdenie toho, čo tvrdil v *Kritike čistého rozumu*. Nehovoriac o tom, že priame odkazovanie v podobe citácií absolútne absentuje. V tejto línii našich úvah sa nedokážeme zbaviť presvedčenia, že v rámci Ernovej stratégie mohlo dochádzať k zámernému ignorovaniu takých Kantových spisov ako *K večnému mieru*, *Idea k všeobecným dejinám vo svetoobčianskom zmysle*, *Domnelý začiatok ľudských dejín* a iných prác, ktoré predstavujú negáciu akéhokoľvek militarizmu, obzvlášť v horizonte budúcnosti.

Niekoľkokrát sme pri konfrontácii Erna s Kantom akcentovali rozdiely medzi konfrontáciou so samotnou tvorbou Kanta, skoro exkluzívne zastúpenou *Kritikou čistého rozumu*, a Kantom ako intelektuálnym symbolom myslenia, voči ktorému sa Ern vymedzuje. Hoci je relevantné podrobiť tento prístup kritike, považujeme za potrebné podotknúť, že Ernov prístup je pre nás aj stelesnením veľmi špecificky uchopeného prejavu úcty a obdivu ku Kantovej tvorbe.

Ern a jeho ostrá kritika voči Kantovmu odkazu v sebe nesie ostentatívny negatívny náboj, no za radikálne znejúcou a expresívne religiózne určenou rétorikou sa nášmu čítaniu odhaľuje dávka obdivu. Vnímame ju ako špecifický druh úcty ku Kantovi ako k intelektuálnemu súperovi a iniciátorovi negatívnych civilizačných aktivít. Kant sa nám javí ako spravodlivý nepriateľ, je to práve on, kto osnoval v Ernovom pohľade jeden zo svetov. Bol to svet vyčkávací a útočiaci zo zákopov jednej strany bojiska, čím prišiel do otvoreného konfliktu so svetom, v ktorom chcel žiť Ern. Kant zrodil v Ernovom ponímaní svet, ktorý sa chce presadiť na úkor zdecimovania sveta hodnôt autentického živého kresťanstva, kresťanstva východného. Nazdávame sa, že nenávisť, ktorú Ern ku Kantovi prechováva, je vyjadrením toho, že Kant je vážnou

²⁶ Ern, V. F., 1911. Ot Kanta k Kruppu, s. 308.

postavou. Postavou, s ktorou je potrebné vysporiadať sa ako s lídrom jednej tradície myslenia.

Nenávisť nie je povrchným, lež ušľachtilým citom. Nenávisť nie je bežná antipatia či intolerancia, nesympatickosť. Nemožno nenávidieť človeka, ktorý nám je ľahostajný. Nenávisť v sebe nesie demonštráciu toho, že nám je niekto minimálne seberovný. Často však vypovedá ešte viac, prisudzuje nenávidenej strane dôležitosť. Robí z nej nositeľa postoja, ktorý nás zasiahne natoľko, že raneným sa stáva naše najvlastnejšie vnútro. Nenávidený sa tak stáva niekým, kto v nás dokáže ťať do živého, do priestoru, ktorý dokáže byť rezistentný voči postojom všetkých tých z nereferenčného okolitého davu. To by bolo možné vzťahovať aj na širší rámec konfrontácií medzi národmi – Kantovým a Ernovým.

Uvedomujeme si, že ide o posúdenie s charakterom úvahy nad stanoveným problémom. Nazdávame sa, že niet lepšieho priestoru, kde by sme mohli naše videnie problematiky čitateľovi predstaviť. Uvedomujeme si, že takéto pozície je potrebné vnímať v kontexte premenných, ktoré sú neustále prítomné. Uvažujúc o povahe Ernovej (ne)úcty, nemôžeme nereflektovať iný dejinno-filozofický fakt, čiže odvolávať sa na Kanta bolo populárne. To je obzvlášť dôležité preto, že tento často strojený postoj môže mať súhlasný rozmer, ale aj rozmer populárneho objektu kritických poznámok, čo nie je zanedbateľné pri nami zvolenej optike. Odvolávaním sa na Kanta, ako sme poznamenali, sa v ruskom prostredí odvolávame na osobnosť myslenia, ktorá je všeobecne, ba všetkými mysliteľmi známa. To nemožno opomenúť.

Práve v prípade postojov Erna a výrazových prostriedkov, ktoré použil predovšetkým v reči zo 6. októbra 1914 *Od Kanta ku Kruppovi*, môže osobitú premennú tvoriť to, že išlo o platenú prednášku. Bola to prednáška, ktorej výťažok mal pomôcť obetiam 1. sv. vojny, a bola prednesená v dobe, keď tento konflikt zúrila v Európe i vo svete a ruské prostredie ním bolo zasiahnuté na viacerých úrovniach. Je možné, že sa snažil zaujať aj po rétorickej stránke. Podľa nášho názoru je možné relevantne uvažovať o jednom z jej zámerov ako o terapii v marazme prežívaných udalostí. Snaží sa určiť, diagnostikovať zdroj „nákazy“ a predstaviť spôsob duchovnej liečby minimálne v možnom horizonte konečného víťazstva toho autentického nad chladným racionálnym germánskym kalkuľom.

Diabolská antitéza v bojovnej otázke Jakova Emmanueloviča Golosovkera

„Tu bojuje Antitéza s Tézou, bitevným poľom je román Dostojevského (*Bratia Karamazovci*, pozn. OM)“.²⁷ Vari žiadneho čitateľa práce ruského literáta, prekladateľa a filozofa Jakova Emanueloviča Golosovkera *Dostojevskij a Kant. Úvahy čitateľa o románe Bratia Karamazovci a traktáte Kanta Kritika čistého rozumu* toto tvrdenie nenechá chladným.

Aby bola Golosovkerom naznačená dramatická fabula jasná, je nevyhnutné ozrejmiť si miesto Kanta v týchto úvahách a jeho postavenie k Dostojevského románu *Bratia Karamazovci*. Prirodzene, tak, ako to vidí Golosovker. Presnejšie povedané tak, ako to chce vidieť: „Kdekoľvek by sa vydal mysliteľ po filozofickej ceste, musel by prejsť po moste, ktorý má názov Kant“.²⁸ Tvorba Kanta je preňho „jeden zo siedmich divov racionálneho konštruktivismu“.²⁹ Ako si ukážeme, práve vlastný tvorivý prístup a písanie bude podľa samotného Golosovkera v určení vzťahu Dostojevskij a Kant výsostné a dominantné.

V špecifikom *Doslove*, ktorý je z meritórnej stránky *Predslovom* či *Úvodom*, sa stretávame s výkladom, ktorý vo svojich dôsledkoch vykazuje vnútorný rozpor. Na jednej strane Golosovker sugeruje prenikavý záujem Dostojevského o Kanta. Vehementný záujem Dostojevského o lektúru *Kritiky čistého rozumu* tu podopiera zmienkou z listu Fiodora Michajloviča Dostojevského jeho bratovi Michailovi Michajlovičovi Dostojevskému z 22. februára 1854, v ktorom uvádza, že mu prišla vhod *Kritika čistého rozumu*. No na margo tej istej korešpondencie dodáva: „Kant – to nie je len nemecký filozof Kant. Kant reprezentuje v románe európsku filozofiu vôbec, obzvlášť kritickú filozofiu, a s ňou sa Dostojevskij na stránkach románu vedome dostáva do súboja, a zároveň nevedomene do súboja so sebou samým“.³⁰ Možno by bolo správne povedať, že on je len tým symbolom, no nie Kantom ako takým.

²⁷ Golosovker, Y. E., 1963. Dostoyevskiy i Kant. Razmyshleniye chitatelya nad romanom Brat'ya Karamazovy i traktatom Kanta Kritika chistogo razuma. [Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума»] Moskva: Izdatelstvo akademii nauk SSSR, s. 82.

²⁸ Ibid., s. 35.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid., s. 96.

Golosovkerov dôvetok boja so sebou samým, ktorý sa prirodzene viaže na Dostojevského, vyznieva mimoriadne vágne. Rovnako ako nasledovné zdôvodnenie „prítomnosti“ Kanta v nedokončenom Dostojevského románe: „Poukázanie na *Kritiku čistého rozumu* sa v románe nachádza: to nevraživé a jedovaté slovo, tak spestrujúce román – kritika“.³¹ Ale to je akoby v rozpore s tým, že Kant je ako symbol z inej časti tohto záveru, ktorý je vlastne úvodom. Zdá sa nám, že do tohto čítania *Kritiky čistého rozumu* je Dostojevskij „dotlačený“ Golosovkerom.

Je badateľné, že tu môžu byť aj iné inšpirácie. V už spomínanom liste totiž Dostojevskij píše bratovi aj o potrebe diel iných filozofov, ako napríklad G. Vica či G. W. F. Hegela. Nechceme byť uštipační, no ak by tieto svoje tvrdenia predstavil už v úvode, kde by náležite patrili, asi by odhalil svoje karty natoľko, že by odradil časť svojich čitateľov.

Stalo by sa mu to, čo asi veľkej časti čitateľov niektorých kriminálnych príbehov, keď nezmyslené vyvrcholenie neguje hodnotu celého príbehu a zápletky. Ak by čitateľ nahliadol na vyústenie, čítať by vari ani nezačal. Nebolo by to ale spôsobené zistením, kto je hľadaným páchatelom.

V prípade Golosovkera by došlo k odhaleniu toho, že nejde o konfrontáciu Dostojevského s Kantom, ale že ide o konfrontáciu metafyzických postojov Golosovkera so symbolom, či, vernejšie povedané, dramatizujúcou ilúziou Kanta a scény tvorenej Dostojevského románom. Práve tak by bolo možné označiť platformu pre vyniknutie Golosovkerových vlastných úvah.

To, ako sa podľa Golosovkera Dostojevskému prvá kritika hodila, môžeme odčítať aj z vysvetlenia názvu, teda že nie je zatitulované *Kant a Dostojevskij* ale *Dostojevskij a Kant*: „Nejde tu o vplyv komplexného učenia Kanta na Dostojevského, ale len o *Kritiku čistého rozumu* a o spisovateľa-mysliteľa Dostojevského ako čitateľa tejto práce Kanta, práve o to, ako čítal Kanta Dostojevskij“.³² Kľúčovú pozíciu zastáva nasledovné tvrdenie: „Dostojevskij sa s antitetikou *Kritiky čistého rozumu* nielen oboznámil, ale ju aj premyslel“.³³ Práve to „premyslenie“ sa javí ako výsostný produkt Golosovkera a určuje celú jeho prácu. Zdá sa totiž, že je to Golosovker, kto toto konkrétne „premyslenie“ realizuje. Robí tak zarputilo dramaticky.

³¹ Ibid., s. 97.

³² Ibid., s. 39.

³³ Ibid., s. 38.

Produktom tejto nadstavby Golosovkera je s vysokou pravdepodobnosťou deklarácia vzťahujúca sa priamo na Dostojevského prácu s Kantom: Dostojevskij „urobil Kanta, či presnejšie antitétzu jeho antinómií, symbolom všetkého toho, proti čomu bojoval (v sebe samom aj s protivníkmi) ako spisovateľ, publicista a mysliteľ. Okrem toho, sám sa pustil do súboja s Kantom-antitézou“.³⁴ Je otázne, do akej miery je tento spor sporom vyfabulovaným Golosovkerom. Dovoľme si konštatovať, že je vyfabulovaným v zásadnej, či dokonca výlučnej miere.

Podobne ako v prípade Ernovej nedôslednosti a účelnosti s Kantovou prácou *Kritika čistého rozumu* si dovoľme tvrdiť, že predmetom autentického záujmu Golosovkera nielenže nie je antitetika Kanta, nejaví autentický záujem ani o všetky štyri antinómie čistého rozumu, zaujíma ho len jedna a to aj v podobe, ktorú formuluje, takpovediac, na obraz svojho učenia.

„Je boh a stvoriteľ sveta? Nie je boh ani stvoriteľ sveta?“³⁵ Toto je údajné Dostojevského uchopenie tejto otázky: „Téza. K svetu patrí niečo, čo je alebo ako jeho časť, alebo ako jeho príčina naskrze nevyhnutnou bytosťou“;³⁶ „Antitéza. Nikde, ani vo svete, ani mimo neho nejestvuje naskrze nevyhnutná bytosť ako jeho príčina“.³⁷ V tomto Golosovkerovom prístupe sa skrýva zásadný problematický moment formálno-logického charakteru alebo tiež prisúditeľný teórii rečových aktov. Súvisí s formuláciou tézy a antitézy v podobe otázky. Problém spočíva v tom, do akej miery môže byť otázka akceptovaná ako téza, resp. antitéza. Z pohľadu formálnej logiky by to bolo neprijateľné. Súvisí to s tým, že z pohľadu formálnej logiky otázka nemôže byť, podobne ako preskriptívne výroky, považovaná za výrok. Je totiž minimálne dosť problematické pripisovať otázkam – hoci len predpokladané – pravdivostné hodnoty, z ktorých by bolo následne možné posudzovať pravdivosť alebo nepravdivosť výrokov napríklad vo vzťahoch kontradiktorkosti alebo kontrárnosti či subalternácie. Teda vo vzťahoch, ktoré sa pre posúdenie Kantovej antitetiky javia ako náležité. Aby sme priblížili mieru Golosovkerovho redukcionizmu, bolo by možné poukázať na širší kontext antitetiky, taký, aký ponúka dvojica autorov z univerzity v Heidelbergu Peter

³⁴ Ibid., s. 38–39.

³⁵ Ibid., s. 39.

³⁶ Kant, I., 1979. *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda, s. 299.

³⁷ Ibid., s. 300.

McLaughlin a Oliver Schlaudt,³⁸ ktorí sa snažia skúmať antitetiku Kanta prostredníctvom logického hexagónu.

Ak Golosovker vychádza z nejakej alternatívnej podoby logiky, ktorá by pripúšťala, že otázky či rozkazy sa reprezentujú pomocou rovnakých konštrukcií ako propozície (či pripúšťal otázky ako výroky určitého jazyka, ako napríklad v prípade *dynamic epistemic logic*), neinformuje o tom. Podľa nášho úsudku však o túto alternatívu nejde.

Ak odhliadneme od problému formulovania tézy ako otázky, aj keď ide o zásadný formálno-logický problém, silným impulzom v nami naznačenom prístupe je Golosovkerovo hodnotenie povahy antinómií ako problematiky, ktorá stojí v Kantovom učení bez jasných zdôvodnení a ktorá akoby bola jediným predmetom Kantovho záujmu, kulminačným bodom jeho tvorby. To je dôsledok Golosovkerovho „upnutia“ sa výlučne na *Kritiku čistého rozumu*.

Širší kontext, ktorý by nám mohol na zásadne bohatejšej bibliografickej základni pôvodnej Kantovej tvorby dopomôcť k správne pochopeniu, priniesol Sadiq Jalal Al-Azm.³⁹ Ten rekonštruuje postoje Kanta aj z takých diel ako *Prolegomena ku každej budúcej metafyzike, ktorá sa bude môcť nazývať vedou* či z korešpondencie s Marcusom Herzom a Christianom Garvem.

Určite by sme mohli uviesť celý rad ďalších prác, ale to nie je našim zámerom. Sme presvedčení, že ide o dostatočný exkurz pre meritórne umocnenie podozrenia, že Golosovker k problematike antinómií pristupuje zámerne selektívne. Pre Kanta sú antinómie východiskovou problematikou, usmerňujúcim stimulom, ako to zachytáva Al-Azm, nie konečným výsledkom jeho uvažovania, ktorý by mal viesť k nejakému nevyhnutnému marazmu v postihovaní sveta. Motív antinómií sa tak stáva len „fabulotvorným“, dramatizujúcim Golosovkerov výklad.

Natíska sa otázka, či touto kritikou Golosovker len nedláždi cestu svojmu osobitému konceptu *imaginatívneho absolútna*. Môžeme sa s ním stretnúť v jeho *Fragmentoch v Logike mýtu*.⁴⁰ Je to práve *imaginatívne absolútno*, ktoré stojí nad prírodným i kultúrnym v človeku, určuje ho, no nie je ani prírodou prirodzeným a ani plodom kultúry. To je možno to, čo je skutočným zdrojom bojovej drámy s použitím antinómií čistého rozumu Kanta. Tu sa možno nachádza

³⁸ McLaughlin, P., Schlaudt, O., 2020. Kant's Antinomies of Pure Reason and the Hexagon of Predicate Negation. *Logica Universalis*, 1, s. 51–67.

³⁹ Al-Azm, S., 1972. *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford: Oxford University Press.

⁴⁰ Golosovker, Y. E., 1987. *Logika mifa*. [Логика мифа] Moskva: Nauka.

Golosovkerova identifikácia Dostojevského ako kladného vzoru riešení či hľadania sily, ktorá by démonického Kanta či jeho symbol dokázala prekonať.

Poznámka na záver

Ako pre Erna, tak aj pre Golosovkera je vlastné, že ich uvažovanie je určené, ba až fundované v rozpore, tenzii, spore či otvorenom konflikte. Konflikt ako zápas, boj a vojnový spor sa u Erna objavuje bezprostredne v historickom kontexte jeho doby, doby určenej prvou svetovou vojnou. Golosovker rozmer boja vytvára ako súčasť vojnovnej drámy s prvkami kriminálky, ktorou sa snaží prezentovať svoje pozície. Situuje tak v rovnakej miere Kanta ako aj Dostojevského do pozícií postáv, hercov, symbolov, ktorí zvädzajú nevedomý boj na život a smrť.

Pre Erna má boj a zápas aj rozmer vnútorný. Je určený sporom medzi *Bojom o Logos* a *Cestou*. Sporom medzi defektne zvráteným a nebezpečným, a tým skutočne hodnotným a autentickým.

Uvedené okolnosti sa stávajú (určite nechcenou, no, žiaľ, dramaticky prítomnou) alúziou na našu dobu, dobu, keď sú v permanencii horúce linky veľkých geopolitických hráčov, keď potreba cvičiť a zosúlaďovať bojové činnosti, sústredená do blízkosti citlivého rusko-ukrajinského pohraničia, prerástla do krvavého vojenského konfliktu. Konfliktu, v ktorom sa štandardné prvky odlišenia medzi my a oni vytratili, stratili svoju funkciu a museli byť nahradené literami na technike a farebnými páskami na rovnošatách súperiacich strán. V dobe, ktorá akoby rezignovala na to, že pochopenie medzi veľkými hráčmi je možné, a tí malí sa musia zmieriť s osudom svojej malosti alebo mu urputne a s nasadením životov vzdorovať.

Tieto udalosti posúvajú predstavené pýtanie Erna do pozície iného reflektujúceho pýtania, ktoré je vysoko aktuálne, a to s prívlastkom žiaľ: nekonvertoval Ern svet, ktorý chcel tak urputne brániť, v to, proti čomu chcel pôvodne bojovať?

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

Bibliografia

- Akhutin, A. V., 1990. Sofia i chert (Kant pered licom ruskoj religioznoj metafyziki) [София и черт. (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)]. *Voprosy filosofii*, 1, 51–69. ISSN 0042-8744.
- Al-Azm, S., 1972. *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0198243755.
- Belyj, A., 2005. Kriticism i simvolizm. Po povodu stoletija so dnja smerti Kanta. [Критицизм и символизм. По поводу столетия со дня смерти Канта] In: Abramov, A. I., Žučkov, V. A., eds. *Kant: pro et contra*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkoj Christianskoj gumanitarnoj akademii, s. 555–564. ISBN 978-5-88812-221-1.
- Bohun, M., 2008. *Oczyszczenie przez burze. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianofile wobec pierwszej wojny światowej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. ISBN 978-83-233-2493-5.
- Bohun, M., 2012. Nowa ontologia czy „prywatna metafizyka”? Kilka uwag na marginesie „syntezy krytycznej” Fiodora Stiepuna. In: Augustyn, L., Bohun, M., Czardybon, B., eds. *Postneokantyzm – ontologizm*. Kraków: Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 295–307. ISBN 978-83-62196-81-4.
- Ern, V. F., 1911. *Borba za Logos*. [Борба за Логос] Moskva: Puth, s. 97–652 – 98–206.
- Ern, V. F., 1991. Ot Kanta k Kruppu. [От Канта к Круппу] In: Ern, V. F.: *Sochineniya*. Moskva: Pravda, s. 308–318.
- Ern, V. F., 2005. Kritika kantovskogo ponyatiya istiny. [Критика кантовского понятия истины] In: A. I. Abramov A. I., Žučkov, V. A., eds. *Kant: pro et contra*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkoj Christianskoj gumanitarnoj akademii, s. 728–739. ISBN 978-5-88812-221-1.
- Ern, V. F., 2005. Sushchnost nemetskogo fenomenalizma. [Сущность немецкого феноменализма] In: Abramov, A. I., Žučkov, V. A., eds. *Kant: pro et contra*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Russkoj Christianskoj gumanitarnoj akademii, s. 740–749. ISBN 978-5-88812-221-1.
- Gollerbach, Y., 1994. Religiozno-filosofskoye izdatel'stvo Puth (1910 – 1919 gg.) [Религиозно-философское издательство Путь (1910 – 1919 гг.)]. *Voprosy filosofii*, 2, s. 123–165. ISSN 0042-8744.

- Golosovker, Y. E., 1963. *Dostoyevskiy i Kant. Razmyshleniye chitatelya nad romanom Bratya Karamazovy i traktatom Kanta Kritika chistogo razuma*. [Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума»] Moskva: Izdatelstvo akademii nauk SSSR.
- Golosovker, Y. E., 1987. *Logika mifa*. [Логика мифа] Moskva: Nauka. ISBN 978-5-98712-045-3.
- Kant, I., 1979. *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda.
- McLaughlin, P., Schlaudt, O., 2020. Kant's Antinomies of Pure Reason and the Hexagon of Predicate Negation. *Logica Universalis*, 1, s. 51–67. ISSN 1661-8297.

doc. Mgr. Ondrej Marchevský, PhD.

University of Prešov

Faculty of Arts

Institute of Philosophy

Prešov, Slovakia

ondrej.marchevsky@unipo.sk

ORCID ID: 0000-0002-3951-7053