

TRANSCENDENTALIZMUS A JEHO VÝCHODISKÁ¹

MIROSLAV MARCELLI, Katedra filozofie a dejín filozofie FFUK, Bratislava

MARCELLI, M.: Transcendentalism and Its Principles
FILOZOFIA 49, 1994, No 3, p. 138.

Transcendentalism is an alternative for philosophy to justify its competence in examining knowledge in the era of science. In the first part of the paper attention is paid to several philosophical and scientific conceptions, which meet on the platform of transcendentalism. The second part deals with Kant's understanding of transcendental knowledge and apriori judgements and concepts. Finally, in the third part transcendentalism is defined in terms of such concepts as reason, rule and limit, what enables us to understand, how the quest for conditions of possible knowledge ended in historical *apriori*.

I. Zdá sa, že pozícia transcendentalizmu stále filozofii poskytuje dostatok možností, ako vo veku vedy obhájiť svoju kompetenciu v problematike poznania. Transcendentalizmus núka východisko, ktoré dovoľuje hovoriť o vede filozoficky a pritom rešpektovať osobitosť a nezastupiteľnosť jej výsledkov a metód. Ukazuje sa tu cesta, ako uniknúť tej scientifickej redukcii, ktorá filozofii ponúka perspektívu „zvedečtenia“ len za cenu sebazbavenia sa a konverzie, a nepodľahnúť pritom zvodom povýšeneckého postoja k vedeckému poznaniu. Transcendentalizmus sa od vedeckého poznania nijako neodvracia, naopak, ono tvorí aj keď nie jediný, tak aspoň preferovaný predmet jeho záujmu; nechce poučovať, čím by veda mala či mohla byť, keby sa nebola spreneverila tomu či onomu poslaniu; až na niektoré výnimky sa nepodujíma na riskantné predpovede o budúcnosti vedy; nepokúša sa vede v mene nejakého ideálu vnucovať ciele a úlohy, o ktorých by inak netušila. A jednako so svojím predmetom nespľýva a dokáže voči nemu zaujať odstup: hľadá to, čo je mimo konkrétneho poznania a zároveň v ňom samom, hľadá podmienky jeho možnosti. Tým je daná základná orientácia transcendentalizmu, ktorá potom pripúšťa viaceré rozšírenia i špecifikácie: poznanie možno zúžiť na vedecké poznanie, alebo rozšíriť na celú sféru vedenia a skúsenosti, podmienky môžu variovať v širokom rozsahu od kategórií až po sociálne *a priori*, k možnosti niekedy pristúpi platnosť a pod.

¹ Táto práca je prepracovanou verziou príspevku, ktorý som predniesol v rámci seminára *K problémom filozofie vedy* (Filozofický ústav SAV, november 1993). Čiastočne nadväzuje na výsledky publikované v [1], pri vymedzovaní transcendentalizmu ich však nielen dopĺňa, ale aj koriguje.

Najskôr sa pokúsím naznačiť, z akých rozmanitých východiskových pozícií sa dnes filozofi a vedci dostávajú k transcendentalizmu. V druhej časti sa zameriam na Kantovo chápanie transcendentálneho poznania, aby som potom v záverečnej časti mohol pristúpiť k charakteristike transcendentalizmu pomocou troch základných pojmov.

Transcendentalistické prekračovanie poľa vedeckých výskumov nevyvoláva nedôveru medzi tými, čo na ňom každodenne pracujú. Vzniká dojem, akoby išlo o celkom prirodzené prekročenie jedného horizontu vedenia a vyjadrenie epistemologických východísk samej vedy. Takýto dojem museli nadobudnúť všetci tí, čo počas prvého ročníka sympózia *Veda a filozofia pri formovaní modernej európskej kultúry* (Bratislava, 1992) počúvali vystúpenie Jeana Petitota, príznačne nazvané *Transcendentálna filozofia v modernej fyzike*. S kompetenciou, ktorá je tak v exaktných vedách, ako aj v epistemológii pokladaná za nespornú, vyslovil Petitot požiadavku objektívnej epistemológie, aby vzápätí poukázal na krízu, do ktorej túto epistemológiu priviedol antikantovský logický objektivizmus predstaviteľov pozitivizmu. Na pôde fyziky musel pozitivistický projekt „logickej rekonštrukcie reality“ stroskotat, pretože vzťah matematiky k empirickej realite nie je analogický so vzťahom „jazyka“ k empirickému „svetu“. Východisko z tejto krízy nemôže poskytnúť čiste kognitívna epistemológia. Takže: „Objektívna fyzikálna realita je bezpochyby nezávislou ontologickou realitou. Jednako je to pravdivá objektívnosť. Na druhej strane je fyzika oveľa viac než jednoduchá nominalistická systematizácia fenoménov. Aký však môže byť filozofický status takejto objektívnosti, ktorá nie je ani ontológiou, ani čirou konceptuálnou systematizáciou? Je jasné, že tento problém je transcendentálny“ ([2], 3). A Petitot potom v nadväznosti na kvantovú mechaniku presadzoval pojem „slabej“ objektívnosti, ktorá je objektívnosťou v transcendentálnom zmysle. Jeho pripomenutie žartovného výrazu „königsbergská interpretácia kvantovej mechaniky“ bolo dobrým prechodom k časti venovanej aktualizácii transcendentálnej filozofie. Aj v niektorých iných disciplínach sa pokusy o transcendentálny výklad prezentujú ako prirodzené domyslenie vlastných predpokladov vedeckého bádania. Niekedy je zdanie prirodzenosti také presvedčivé, že podnecuje úsilia „naturalizovať“ transcendentálne predpoklady tým, že ich umiestnime do orgánu a o predchádzaní začneme uvažovať v genetických súvislostiach. Dnes už priam klasickým príkladom takéhoto prisvojenia si transcendentálnej perspektívy je Lorenzov pokus vyjadriť apriórne ako funkciu orgánu. Podľa Lorenza, ktorý svoju kantovskú inšpiráciu nijako neskýva, rozumové a priori spočíva vo funkcionálnej zákonitosti nejakého orgánu ([3], 83). Rovnakým právom by sme by sme za klasické mohli pokladať riešenie Léviho-Straussa, v ktorom prvky transcendentalizmu tiež nachádzajú svoje miesto v orgáne a jeho fungovaní. Štrukturalizmus, ktorý vo svojich rozličných podobách nikdy nemal ďaleko k transcendentalizmu, sa sa v tomto podaní zblíži s naturalistickým výkladom predpokladov poznania.

Kant varoval pred tým, aby sme transcendentálnu logiku chápali ako organon všeobecného a neobmedzeného používania; podľa neho by mala byť iba kánonom empirického používania. Ako vidno, pre niektorých vedcov sa spätosť logiky s reálne danými podmienkami poznania stala výzvou umiestniť jej základy do orgánu a jeho fungovania. Zvláštny návrat koncepcie, ktorá chcela byť kritikou „hyperfyzického používania rozumu“!

Pre variabilitu možností, ktoré sa na pôdoryse transcendentalizmu otvárajú, je príznačné, že pripúšťajú aj odmietnutie pojmu transcendentálneho subjektu. Je pravda, že Kant urobil zo syntetickej jednoty apercepce „najvyšší bod, o ktorý sa musí opierať každé používanie umu, dokonca aj celá logika a po nej transcendentál-

na filozofia, lebo táto schopnosť je dokonca sám um“ ([4], 126, pozn. 1). Keď zistil, že spontánna povaha aktivít poznávajúceho subjektu sa prejavuje v syntézach nazeranej rozmanitosti, opýtal sa, čo je predpokladom jednoty týchto syntéz, čo je „ešte vyššie“, a tam vzápätí našiel transcendentálnu jednotu sebauvedomenia. Tá je podľa neho podmienkou všetkého poznania: ak pri hľadaní odpovede na otázku, ako je možné objektívne poznanie, stúpame po stupňoch predpokladov, nevyhnutne dospejeme k vedomiu všeobecne a jeho jednote. Bez toho by objektívna syntéza rozmanitosti nebola možná. Tento najvyšší a posledný bod sa v Kantovej koncepcii stáva zároveň základom a prvým predpokladom každého poznania. Kant je presvedčený, že v syntéze rozmanitosti musí existovať transcendentálny **základ**, jednota vedomia, ktorá **predchádza** všetkým dátam nazerania a bez ktorej nemôže vzniknúť nijaké spojenie a nijaká skúsenosť ([4], 515). Čisté, identické a nemeniteľné vedomie, ktoré Kant nazýva transcendentálnou apercepciou, nám takto ukazuje, že postup k najvyššiemu bodu je prenikaním k základu a navyše odhaľovaním toho, čo je prvé a čo všetkému predchádza. V pojme transcendentálneho Ja sa spája všetko, čo Kant vyžaduje od produktu transcendentálneho poznávania: je nadradené nad empirickú rozmanitosť, zároveň jej poskytuje objektívny základ a predchádza jej ako apriórna podmienka.

A jednako sa práve tento najvyšší bod a najhlbší základ objektívnych poznávacích syntéz stáva sporným miestom, a to tak v očiach odporcov, ako i stúpencov transcendentalizmu. Rozdiel je len v tom, aké poučenie zo „smrti“ transcendentálneho subjektu vyvodíme. Všimnime si úvahy K.-O. Apela, ktorý je výrazným predstaviteľom druhej skupiny a ktorý hlása, že práve z modernej kritiky Kantovho hypostazovania transcendentálneho subjektu treba vytážiť podnet pre transformáciu filozofie v smere transcendentalizmu. Apel upozorňuje, že „vedomie všeobecne“, chápané ako záruka objektívnosti poznania, je svedectvom toho, že Kantova transcendentálna logika sa pri všetkom úsilí o prekonanie Humovho empirizmu dostatočne neodpútala od psychologického základu úvah o poznaní. Moderná „logic of science“ bola oveľa radikálnejšia a namiesto „psychologických rekvizít“ Kantovej transcendentálnej logiky postavila logickú syntax a sémantiku jazyka vedy. Ako Apel pripomína, na tomto základe sa potom Wittgenstein mohol cítiť oprávnený nazvať v *Traktáte* logiku jazyka transcendentálnou a subjekt (niečo, čo „nepatrí k svetu“) stotožniť s ohraničujúcou funkciou logiky. No problémy, na ktoré program syntaktickej a sémantickej analýzy jazyka narážal napr. pri pokusoch o riešenie problému verifikácie, viedli nakoniec k uvedomeniu si potreby vziať do úvahy aj pragmatickú dimenziu interpretácie znakov. Neskorý Wittgenstein koriguje svoje predchádzajúce názory a vytvára teóriu jazykových hier, ktorá je akýmsi transcendentálnym konvenacionalizmom. Môže sa zdať, že sa tým odvrátil od kantovského transcendentalizmu, Apel nás však nabáda, aby sme „s Wittgensteinom vystúpili nad Wittgensteina a aj tu našli cestu ku kantovskej transcendentálnej filozofii“ ([5], II, 161-2). Táto cesta vedie cez pochopenie, že Wittgenstein síce nebol naklonený pripúšťať nejaký transcendentálny princíp, ktorý by nezávisel od praktického uplatnenia, no to ešte neznamená, že by prijatie pravidla v jazykových hrách prenechával subjektívnej svojvôli. Z intersubjektívnej záväznosti, ktorú so sebou prináša uplatnenie pravidla v jazykových hrách, chce Apel vytážiť „regulatívny princíp“ v podobe idey všeobecného

dorozumenia. V pozadí pluralizmu jazykových hier je predpoklad, že so všetkými z nich možno komunikovať, pretože každá z nich v konkrétnych a vždy obmedzujúcich podmienkach realizuje transcendentálne pravidlo dorozumenia. Apel nás takto chce presvedčiť, že Wittgensteinov konvencionalizmus nás cez pravidlo a jeho záväznosť v danom komunikačnom spoločenstve privedie k idej, ktorej bude možné pripísať apriórnu povahu ako podmienke možnosti a platnosti dorozumenia. Predpokladom vstupu do reálnych a nie celkom konzistentných jazykových hier je „transcendentálna“ jazyková hra ([5], 163).

Apel posúva pragmatický konvencionalizmus ku kantovskému transcendentalizmu, zároveň však upozorňuje, že „táto cesta nevedie k historickému Kantovi a ani k novokantovstvu v štýle 19. storočia, ale skôr k jazykovo analytickej alebo semiotickej transformácii transcendentálnej filozofie“ ([5], 163). Zohľadnenie úlohy intersubjektívnych faktorov komunikácie, ktoré dovolilo prekročiť hranice syntaktickej a sémantickej analýzy jazyka, zbavuje transcendentalizmus viazanosti na vedomie a zameriava ho tak, že jeho „najvyšším bodom“ bude teraz jednota dorozumenia zabezpečená konzistentnou interpretáciou znakov v neobmedzenom intersubjektívnom konsenze.

K požiadavke transformovať filozofiu prijatím transcendentalistického prístupu sa Apel dostáva aj cez hermeneutickú inšpiráciu. Poukazuje v tejto súvislosti na hermeneutickú „predštruktúru“ tej transcendentálnej filozofie, ktorá sa odvracia od Kantovho „vedomia všeobecne“ v prospech poznania, že sme „apriórne odsúdení k intersubjektívnemu dorozumievaniu“ ([5], I, 59-60).

Obidve línie filozofovania, tak analyticko-jazyková a semiotická, ako i hermeneutická, nás pod Apelovým dohľadom napriek zdanlivej odľahlosti svojich východísk svorne privedú k transformácii transcendentalizmu. V jednom i v druhom prípade dospievame k záveru, že pri argumentácii vždy vstupujeme do reálneho komunikačného spoločenstva s predpokladom, že nás pochopia, a teda aj s istým a priori argumentatívneho dorozumenia. Apel túto transcendentálnu reflexiu podmienok možnosti a platnosti dorozumievania neváha nazvať akýmsi „karteziánskym bodom posledného odôvodnenia filozofie“ ([5], 62). Do individuálnych aktov argumentácie tu preniká predpoklad spoločenstva a jeho pravidiel; zároveň sa konkrétna spoločenská realita spája s predstavou ideálu, čo Apelovi dovoľuje štruktúru a priori rozvinúť aj v historickej rovine ako dialektiku cieľa a prostriedkov, ideálneho a reálneho, normatívneho a empirického a pod.

Apel nám sugeruje predstavu, že ak z transcendentalizmu odstránime transcendentálny subjekt a súbežne v ňom rozvineme hermeneutické a semioticko-analytické transformácie, poskytne nám pôdu na syntézy veľkého rozsahu, aké sú dnes z iných filozofických pozícií už sotva možné. Nebudem sa teraz zaoberať perspektívou týchto syntéz, aspoň nie priamo, a zameriam sa radšej na to, z čoho vychádzajú, t. j. na pojem transcendentalizmu.

II. Asi bude najlepšie, keď sa vrátíme priamo ku Kantovmu chápaniu transcendentálneho poznania. Podľa často citovaného, takpovediac kanonického vyjadrenia z *Kritiky čistého rozumu* je transcendentálne to poznanie, „ktoré sa nezaobrá predmetmi, ale spôsobom nášho poznávania predmetov, pokiaľ má byť apriórne možné“ ([4], 69). Požiadavka nezaoberať sa predmetmi vyjadruje Kantov zámer postupovať

inak ako tradičná metafyzika, ktorej pokusy riadiť naše poznanie predmetmi a spoznať v nich niečo nevyhnutné, čo by im *osebe* patrilo, pokladá za odsúdené na neúspech. V druhej časti vymedzenia je predmet transcendentálneho poznania uvedený pozitívne: naše apriórne poznanie predmetov. Na rozdiel od empirickej koncepcie poznania predmetov, ktorá nachádza len indukzívne zovšeobecnenia, Kant uznáva apriórnu povahu vedeckých poznatkov a pýta sa, ako je toto *a priori* možné. Transcendentálna otázka bude znieť: ako je možné toto zvláštne apriórne poznanie (napr. čistá matematika)?

Transcendentálne skúmanie sa takto situuje na jednej strane oproti ontologickým nárokom tradičnej metafyziky a na druhej strane oproti empirickému splošteniu poznania. Medzi metafyzikou a empirizmom objavuje Kant terén pre transcendentálne výskumy. Je to terén apriórneho poznania. Dodajme, že apriórne poznatky sú nielen predmetom, ale aj výsledkom transcendentálneho skúmania; Kant hľadá to, čo je nepostrádateľné pre možnosť apriórneho poznania, inými slovami, hľadá jeho *a priori*. Odpoveďou na otázku, ako je možná geometria s jej apodiktickými vetami, bude výklad priestoru ako nevyhnutnej apriórnej predstavy.

Transcendentálne poznanie teda hľadá apriórne predpoklady, z ktorých sa dá odvodiť možnosť apriórnych poznatkov. Čo je však apriórne, kedy môžeme hovoriť o apriórnosti poznatku? Kant uvádza dva „spôľahlivé a od seba neoddeliteľné znaky“ apriórneho poznania: nevyhnutnosť a prísnu všeobecnosť ([4], 59). Práve prítomnosť týchto navzájom sa podmieňujúcich znakov nás upozorňuje, že odvolávanie sa na empirické zdroje nám neposkytne uspokojivé vysvetlenie povahy celého poznania. Zo skúsenosti totiž nikdy nezískame poučenie o tom, čo je nevyhnutné, ale iba o tom, aké niečo je; skúsenosť je vždy náhodná, pripúšťa zmenu a protiklad, a nedá sa z nej teda odvodiť istota nevyhnutného pravidla; akokoľvek budeme skúsenosť rozširovať o ďalšie a ďalšie prípady, dosiahneme len „komparatívnu“, a nie prísnu všeobecnosť.

Keď Kant poukazuje na to, že skúsenosť je iba zdrojom náhodných poznatkov, pretože nijako nevylučuje opačný prípad, a keď proti tomu stavia nevyhnutnú a všeobecnú platnosť niektorých viet, robí z toho, či niečo môže byť aj inak, kritérium apriórnosti. H. Vaihinger v *Komentári ku Kantovej Kritike čistého rozumu* v tejto súvislosti hovorí o nemožnosti byť iný („Nicht-anders-sein-können“) a rozlišuje jej dve navzájom späté podoby: kvalitatívnu, ktorou je nevyhnutnosť, a kvantitatívnu, ktorou je prísna všeobecnosť ([6], I, 201 a n.). Nemožnosť byť iný sa vzťahuje na poznatky a vety a ak je neprípustné, aby niečo bolo inak, než to tvrdí nejaká veta, je to znakom jej apriórnosti.

Podľa Kanta sa však dá uvažovať aj o apriórnosti pojmov a všeobecne predstáv. V *Kritike čistého rozumu* nás vyzýva, aby sme vo svojom skúsenostnom pojme telesa vynechali všetko empirické; keď odstránime z neho farbu, tvrdosť alebo mäkkosť, váhu i nepreniknuteľnosť, ostane nám priestor, ktorý už odstrániť nemôžeme ([4], 59, 76). To, čo po tejto operácii vylučovania, vynechávania, abstrahovania ostane, má apriórny pôvod. Svedectvom apriórnosti je v tomto prípade nemožnosť vynechať niečo, niektorú časť konkrétnej predstavy bez toho, aby nezmizla sama možnosť predstaviť si nejaký predmet. Táto diferenciacia predstáv a pojmov podľa kritéria „odmysliteľnosti“ a jej predpoklady (napr. možnosť rozložiť predstavy a pojmy na

navzájom nezávislé prvky) by si zaiste zaslúžili bližšie skúmanie, teraz však ostanme pri tom, že nemožnosť vynechať nejakú časť predstavy je podľa Kanta znakom apriórnosti. Zatiaľ čo znakom apriórnosti viet bola nemožnosť byť iný („Nicht-anders-sein-können“), apriórnosť predstáv sa vyznačuje „neodmysliteľnosťou“ („Nicht-Hinweg-Denkbarkeit“) (podľa [6], I, 222, II, 201).

Súhrnne povedané, transcendentálny prístup k poznaniu by sa mal vyznačovať tým, že sa zameriava na odhaľovanie tých zložiek poznania, ktoré tvoria apriórny predpoklad jeho možnosti, a teda nepripúšťajú ani to, že by ich nejaké nové poznatky mohli vyvrátiť, ani to, že by sme od nich mohli abstrahovať.

III. Sotva sa dá predpokladať, že transcendentalizmus sa k modernej vede priblížil univerzalistickým nárokom, ktorý sa skrýva v Kantovom chápaní znakov apriórnosti. Ak už nič iné, tak vznik neeuklidovských geometrií musel vyvolať pochybnosti o princípoch, ktoré nedovoľujú uvažovať o tom, že by to mohlo byť aj inak, a vopred vylučujú akúkoľvek transformáciu východísk vedeckej teórie. Na druhej strane treba povedať, že toto spochybnenie a ním vyvolané epistemologické otázky nijako neodrádzali od ďalších pokusov postaviť poznanie na transcendentálny základ. Skôr naopak, podnecovali ich. Ako je známe, novokantovstvo sa nielenže dokázalo vyrovnáť s neeuklidovskými geometriami, ale našlo v nich dokonca potvrdenie svojich východísk. Je vcelku pochopiteľné, ak v krajine vedenia prebudia seizmické procesy niekoho z dogmatického spánku a podnietia v ňom úvahy o pôde, po ktorej dovtedy chodil bez toho, aby si ju všimol. Základ poznania spravidla začneme reflektovať až vtedy, keď sa nám zdá, že sa spreneveril svojmu „prirodzenému“ poslaniu poskytovať spoľahlivú oporu. Potom si odrazu uvedomíme, že poznanie má okrem svojej bezprostredne prítomnej a vedeckej racionalite dostupnej stránky aj niečo iné, niečo, čo ho zásadným spôsobom podmieňuje, konštituuje a vymedzuje. Stáva sa z neho nesamostatná časť celku, ktorý treba zrekonštruovať prenikaním ku skrytým predpokladom. Pole, na ktorom sa odohráva každodenná produkcia vedenia, sa včlení do perspektívy, ktorá za jeho okrajom načrtáva neznáme priestory. A hneď je zrejmé, že akokoľvek sa toto pole bude kultivovaním čoraz väčších plôch rozširovať, nezbaví sa parciálnosti, ohraničenosti a podmienenosti.

Reakciou na túto situáciu však ešte nemusí byť práve príklon k transcendentalizmu. Upresníme teda, že v jeho prípade nejde o tú parciálnosť a podmienenosť, s ktorou sa moderné vedecké poznanie zmierilo v deň, keď sa zbavilo scientistických ilúzií devätnásteho storočia a uvedomilo si, že mu nie je súdené vyriešiť všetky záhady, a že každé nové riešenie zároveň s odstránením jedného problému nastoľuje dva ďalšie. Je neukončenosť, ktorá poznanie upozorňuje na to, že vždy pred ním bude stáť výzva nepoznanej reality, nevyriešeného problému, neuzavretého sporu; ako hovorí nie veľmi originálna téza, proces poznávania je nekonečný. A je druhá neukončenosť, ktorá rovnako principiálne stavia pred vedecké poznanie hranice, no nie preto, aby vytýčila perspektívu nekonečného postupu k nepoznanému, ale s cieľom odôvodniť jeho podmienenosť, sprostredkovanosť nepoznaným. Reflexia hraníc poznania potom preniká do jeho vnútra, k jeho obsahom, ktorých podmienenosť nespočíva na presvedčení, že skôr či neskôr budú prekonané novými poznatkami a teóriami. Úvahy o postupe poznania budú teraz smerovať k tomu, čo predchádza

dzalo ako neuvedomené východisko a nesformulovaná podmienka. Slovom, transcendentálna reflexia podmienok poznania je na rozdiel od procesualistických koncepcií zameraná „dovnútra“ a „pred“.

Všimnime si teraz, aké pojmové prostriedky má transcendentalizmus k dispozícii pre uskutočnenie tohto zámeru. Aké pojmy stavia ako komplement a podmienku k vedeckému poznaniu a napokon aj k skúsenosti alebo vedeniu všeobecne?

Prvým z nich je pojem **základ, dôvod** (nem. *Grund*). Keď Kant v transcendentálnej estetike dokázal, že priestor je podmienkou možnosti javov, a nie určením od nich závislým, tvrdí, že priestor je „základom každého vonkajšieho nazerania“, „základom vonkajších javov“ ([4], 78). Podobne v transcendentálnej analytike: kategórie, ktoré predpisujú zákony javom, tu vystupujú ako základ nevyhnutnej zákonitosti prírody ([4], 142); a keďže kategória už predpokladá spájanie, treba v hľadaní základu jednoty postúpiť ešte vyššie, až k tomu základu, ktorým je syntetická jednota apercepcie. Dá sa teda povedať, že transcendentálny program hľadania podmienok možnosti vedy a skúsenosti Kant nasmeroval k odhaľovaniu základu: kategórie sú základom možnej skúsenosti a základom tohto základu je transcendentálna jednota apercepce.

Základ, dôvod určuje, podmieňuje, funduje; na ňom spočíva možnosť dôsledku, odôvodneného alebo účinku. Meiers, ktorého príručku Kant používal vo svojich prednáškach, tento vzťah vyjadruje takto: „To, z čoho nejakú vec, či už je to poznať, alebo jeho predmet, možno spoznať, je jej **dôvod** (ratio), a to, čo z tohto dôvodu možno spoznať, je jeho **dôsledok** (rationatum)“ (cit. podľa [7], XVI, 91). Zatočila sa Kantova poznámka, ktorá je svedectvom jeho úsilia rozlišovať a obmedzovať sa na rovinu poznania: „Nesmieme tu hovoriť o dôvode vecí, ale poznania“ ([7], 93). Sám predpoklad dôvodu-základu však prezrádza, že tento typ uvažovania má zmiešaný pôvod. Ak by sme postup k základu-dôvodu dôkladnejšie analyzovali, asi by sme v ňom našli amalgám skladajúci sa z gnozeologických, logických, a dokonca ontologických prvkov. No pre pochopenie tohoto pojmu a jeho miesta v transcendentálnej perspektíve je potrebné všimnúť si práve to, čo by sa po takejto analýze nepochybne vytratilo: zjednocujúcu funkciu. Základ-dôvod je takou podmienkou možnosti poznania, ktorá rozmanité, zvláštne a premenlivé privádza k jednotnému, všeobecnému a stálemu. Týmto spôsobom u Kanta všetko, čo poznaniu vtlača pečať jednoty, všeobecnosti a stálosti, nachádza fundament v subjekte. Postup od podmieneného k takému podmieňujúcemu, akým je základ, vyústi do transcendentálneho subjektu ako fundamentu apriórnych zložiek poznania.

Zdá sa preto pochopiteľné, že keď si fenomenológia slovami svojho zakladateľa vytýčila ako cieľ absolútne odôvodnenie vedy ([8], 13), uvedomila si zároveň potrebu rozlíšiť psychologické a transcendentálne. Ja a budovať svoju stavbu na transcendentálnej skúsenosti. Ako je to však s tými pokusmi o transcendentálne vysvetlenie, ktoré sa od transcendentálneho subjektu odvracajú? Kde bude potom zakotvená požiadavka fundovať vedenie? Nuž, treba si všimnúť, že už u Kanta ju zabezpečuje nielen základ, ale aj **pravidlo**. Tento pojem zaujíma v inventári prostriedkov transcendentálnej analytiky nesporne jedno z najdôležitejších postavení. Nevyhnutnosť a prísna všeobecnosť sa dá vyjadriť ako taká usporiadanosť, ktorá je dielom jednotného uplatňovania pravidla. Bez pravidla by skúsenosť bola len „rapsódiou vne-

mov“, jeho uplatnením však nadobúda podobu syntetickej jednoty javov. „Základom skúsenosti“, zhrnuje Kant, „sú teda princípy jej apriórnej formy, totiž všeobecné pravidlá jednoty v syntéze vnemov, ktorých objektívna realita sa dá v skúsenosti, ba aj v jej možnosti vždy dokázať ako ich nevyhnutná podmienka“ ([4], 158).

Z pravidla a jeho uplatňovania odvodzuje Kant povahu pojmového poznania. Každý všeobecný pojem je predstava, ktorá je chápaná ako pravidlo. Kantovo vymedzenie pravidla sa potom kryje s vymedzením pojmu: „Niečo je pravidlom, keď rozmanité treba chápať rovnakým spôsobom“ ([9], 42). A um potom nie je nič iné ako schopnosť predstavovať si podľa pravidiel. Kant to rozvádza do tejto zaujímavej úvahy: „Všetko v prírode sa usiluje udržať sa. Teda aj um, a síce tak, že koná podľa pravidiel. Ak mu zoberieme pravidlá, zoberieme mu život“ ([9], 42). Dá sa potom ešte stále tvrdiť, že všetky naturalistické vyústenia transcendentalizmu sa nedohľadne vzdialili od východísk Kantovho filozofovania? Dôležitejšou sa mi však teraz javí skutočnosť, že keď podmienku skúsenosti vyjadríme ako pravidlo, neimplikuje to prijatie transcendentálneho Ja. Z tejto pozície sa dá uvažovať o kultúrnych a spoločenských štruktúrach, ktoré zabezpečujú prijatie a uplatňovanie pravidla.

Dielo Léviho-Straussa prináša početné príklady výskumov, ktoré v pravidle nachádzajú kľúč ku kultúrnym aktivitám spoločností. Jeho prvú veľkú prácu *Elementárne štruktúry príbuzenských vzťahov* by sme mohli nazvať rozpravou o pravidle. A že jeho pozícia nie je vzdialená od transcendentalizmu, o tom svedčí povedzme toto tvrdenie: „Vzťah výmeny je daný pred vymieňanými vecami a nezávisle od nich“ ([10], 161). Všeobecne sa dá povedať, že cez pojem pravidla sa klasický štrukturalizmus zbližuje s duchom transcendentalizmu. A tento štrukturalizmus ukázal, že oproti psychologickému Ja s jeho individuálnymi a neopakovateľnými prejavmi a schopnosťami nemusí stáť iba transcendentálny subjekt, ale že záruku uplatňovania pravidla poskytne skôr spoločenstvo. Je známe, aké inšpiratívne bolo pre štrukturalistov Saussurovo chápanie jazyka ako sociálnej inštitúcie (na transcendentálne aspekty *Kurzu všeobecnej lingvistiky* upozorňuje v komentári T. De Mauro (pozri [11], 360, pozn. 56)).

Tretím pojmom, ktorý nám pomôže situovať transcendentálne východisko skúmania vedenia, je **hranica**. Vyjdime z Kantovho chápania, aby sme mohli naznačiť prípadné korekcie, ktoré priniesol neskorší vývoj transcendentalizmu. Hranicu vytyčuje Kant predovšetkým tam, kde sa končí skúsenosť, tam, kde sa za zmyslovým svetom, obsahujúcim len javy, začína svet vecí osebe. Transcendentálny zámer, ktorý nás vedie od podmieneného k podmienkam, nevyhnutne smeruje k tejto hranici. V istom zmysle ho dokonca vedie aj za ňu, pretože v zmyslovom svete rozum nikdy nenájde posledné odôvodnenie a najvyšší celok. Pri všetkom porozumení pre prirodzené sklony, z ktorých vychádza potreba metafyzického odôvodnenia, musí Kant rozum varovať pred prekročením hraníc skúsenosti: transcendentálne idey mu nikdy neposkytnú dovŕšené poznanie, po ktorom túži. Môže prísť až k tejto hranici, ale za ňou ho čaká len dialektika klamu. Kant pritom zdôrazňuje, že hranica poznania nie je niečo negatívne: je pozitívna v tom zmysle, že patrí aj k priestoru, ktorý je za ňou, a jej poznanie je skutočným pozitívnym poznatkom ([12], § 59, 504).

Odhaľovanie predpokladov možnosti poznania je takto zároveň odhaľovaním hraníc poznateľného. Z dnešného odstupu je zrejmé, že takéto chápanie hranice je

len jednou z možností, ako parcelovať terén vedenia zo stanoviska transcendentalizmu. Okrem pokusov vytýčiť demarkačnú líniu medzi poznateľným a nepoznateľným, vyjadriteľným a nevyjadriteľným, vedeckým a mimovedeckým (ktoré niekedy vyúsťujú až do negatívneho chápania hranice) vidno aj úsilie posunúť hranicu do vnútra vedenia a tým diferencovať jeho pole. Hranica potom už nebude korešpondovať ani s deľbou práce medzi vedami a metafyzikou, ani so zameraním nejakých základných schopností mysle, akými boli u Kanta um a rozum. V záverečnej úvahe *Prolegomen*, nazvanej *O hraniciach čistého rozumu*, Kant napísal: „Pokiaľ je rozumové poznávanie rovnorodé, nemožno si myslieť, že by malo nejaké hranice. Ľudský rozum poznáva síce v matematike a prírodovede obmedzenia, no nijaké hranice, t. j. poznáva, že je niečo mimo neho, kde sa nikdy nedostane, nepoznáva však, že sa jeho vlastný vnútorný postup dá niekde zavŕšiť“ ([12], § 57, 500). Kant je presvedčený, že v matematike i prírodovede možno donekonečna rozširovať poznatky, a pritom neopustiť sféru javov; metafyzické i morálne pojmy sú úplne mimo sféru javov, vedy s nimi nemajú nijaký „styčný bod“. Ale čo ak vedecké poznávanie nie je rovnorodé, čo ak pole jeho historických podob brázdia prery, zlomy, ruptúry? Čo ak myšlienku o plynulom a neohraničenom procese rozširovania sféry poznania opustíme v prospech uznania diskontinuit, divergentných vývinových línií a komplementárnych stratégií? Čo sa stane, ak monolit poznania stratí svoju súdržnosť a začne sa rozpadávať na regióny? Zdalo by sa, že transcendentalizmus pri konfrontácii s historicky alebo kultúrne roztriešteným vedením môže reagovať iba tak, že uvedie do chodu všetky procedúry zjednocovania a posledného odôvodňovania; a nemáme dôvod pochybovať, že nájde pozíciu, odkiaľ sa stále bude dať obhajovať predpoklad, že v pozadí mnohorakých, navzájom oddelených a vnútorne uzavretých usporiadaní je predsa len spoločné východisko (všimli sme si, ako Apel za pluralitou jazykových hier našiel univerzálnu „predštruktúru“, *a priori* komunikačného spoločenstva). Nezabúdajme však, že to nie je jediná reakcia primeraná metóde a východiskám transcendentalizmu. Transcendentalistickou odpoveďou na stav, kedy veľké, univerzálne *a priori* prestáva poskytovať hodnoverný základ jednotlivým formám vedenia, môže byť aj pokus odôvodniť „malé“, kultúrne a historicky limitované *a priori*.

K takémuto pokusu sa odhodlal M. Foucault. V *Slovách a veciach* sa na rozdiel od tých dejín ideí, ktoré vychádzajú z individuálnych tvorivých výkonov, zameriava na hľadanie pozitívneho fundamentu poznatkov, historického *a priori* vedy alebo, ako to v tejto knihe nazýva, *epistémy*. Epistéma je tým miestom, kde „poznatky, skúmané mimo každého kritéria ich racionálnej hodnoty alebo objektívnej formy, potvrdzujú svoju pozitivitu, a tak ukazujú dejiny, čo nie sú dejinami ich vzrastajúcej dokonalosti, ale skôr dejinami podmienok ich možnosti“ ([13], 49). Vo Foucaultovom prístupe k vedeniu sa dá zreteľne identifikovať tak smerovanie k podmienkam možnosti, ako i vytyčovanie hraníc, tentoraz, pravdaže, vo vnútri terénu vedenia. Na premenách epistemologického poľa môžeme sledovať, čím preňho bol základ: spočiatku epistémou, ktorá striktnie určovala modus bytia predmetov, možné vedenie o nich a podmienky diskurzu, ktorý bude pokladaný za pravdivý; neskôr, keď sa vzdal pojmu epistémy pre jeho striktnú homogénnosť, sa na parcelách tohto poľa začali objavovať nielen regularity, ale zároveň s nimi a v nich aj náhodné udalosti. História sa dnes neodvracia od udalosti, tvrdí Foucault vo svojej inauguračnej reči

a vyslovuje požiadavku určiť podmienky možnosti náhodných sérií a „zovrieť zrnko udalosti“ ([14], 39). Procesy, ktoré sa na týchto historických výsekoch vedenia odohrávajú, sa nebudú dať začleniť do jednotnej epopeje vzostupu ľudského ducha; budú to skôr rozmanité a navzájom nezredukovateľné „hry pravdy“ (čo je Foucaultov obľúbený výraz) a úlohou historickej analýzy je rozpoznať ich pravidlá.

Základ, pravidlo a hranica – tieto tri pojmy, v ktorých sa špecifikujú podmienky možnosti, otvárajú, ako verím, prístup k takým odlišným koncepciám, akými sú na jednej strane Kantovo nadčasové odôvodňovanie nevyhnutnosti vo vedeckom poznaní a na druhej strane Foucaultova historická delimitácia epistemologických polí, spojená s včleňovaním náhodného. Navyše dovoľujú načrtnúť spoločný priestor rozmanitých foriem moderného transcendentalizmu vo vedách a filozofii, o ktorých čiastočne už bola reč. Nemienim, pochopiteľne, stierať rozdiely: raz ide o potvrdenie nevyhnutnosti, inokedy o oprávnenie statusu náhodnej udalosti; niekedy sú cieľom univerzálne platné predpoklady, potom zasa parciálne východiská usporadúvania; niekomu subjekt poskytuje záruku istoty, iný chce práve subjekt rozložiť atď. Stretávajú sa tu navzájom priamo protikladné tendencie, ale vo vzťahu k svojmu predmetu, k vedeniu a jeho rozličným podobám, napriek tomu prejavujú niečo spoločné: chcú ho obkolesiť, podmieniť, chcú – ak si smiem vypožičať Foucaultov výraz – zovrieť jeho zrnká. Základom, aby sa ukázalo, že tieto zrnká potrebujú pôdu, ktorá je mimo nich, a jednako z nej pochádzajú. Pravidlom, aby bolo zrejmé, že sa v nich špecifikuje niečo, čo má širšiu platnosť. Napokon hranicou, ktorá ich zviaza a pritom, presne podľa Kantovho chápania, za istých predpokladov umožňuje pohyb po svojej línii.

Tieto predpoklady spĺňa ten, kto vie, že k vede patrí aj to, o čom ona sama nehovorí. Končím tvrdením, že transcendentalizmus, ktorého hlavnými pojmovými nástrojmi sú základ, pravidlo a hranica, pristupuje k vedeckému poznaniu ako k metonymii.

LITERATÚRA

- [1] MARCELLI, M.: Nevyhnutnosť ako ľudská záležitosť. In: Text 1/1993.
- [2] PETITOT, J.: Transcendental philosophy in modern Physics. Príspevok na konferencii Veda a filozofia pri utváraní modernej európskej kultúry. Bratislava 1992. Vyjde v pripravovanom zborníku.
- [3] LORENZ, K.: Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie. In: Gesammelte Arbeiten. Mníchov-Zürich 1978.
- [4] KANT, I.: Kritika čistého rozumu. Bratislava 1979.
- [5] APEL, K.-O.: Transformation der Philosophie I-II. Frankfurt nad Mohanom 1991.
- [6] VAHINGER, H.: Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft I-II. Stuttgart 1881.
- [7] Kant's gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe, Berlín, Leipzig 1902 a n.
- [8] HUSSERL, E.: Karteziánske meditácie. Praha 1968.
- [9] KANT, I.: Vorlesungen über Enzyklopedie und Logik. Zv 1. Berlín 1961.
- [10] LÉVI-STRAUSS, C.: Les structures élémentaires de la parenté. Paríž 1967.
- [11] SAUSSURE, F. de: Kurs obecné lingvistiky. Praha 1989.
- [12] KANT, I.: Prolegomena. In: Antológia z diel filozofov. Zv. VI, Bratislava 1970.
- [13] FOUCAULT, M.: Slová a veci. Bratislava 1987.
- [14] FOUCAULT, M.: Rád diskurzu. In: Za zrkadlom moderny. Bratislava 1991.