

ROZPORNÉ CESTY KONKRETIZACE KANTOVSKÉHO TRANSCENDENTÁLNÍHO TÁZÁNÍ

✠ JOSEF CIBULKA, Bratislava

CIBULKA, J.: Controversial Ways of Concretizing Kant's Transcendental Questions
FILOZOFIA 53, 1998, No 4, p. 203

The paper discusses the issues approached already in the author's paper in *Filozofia* 1997/6. Based on Heisenberg's recollection of his discussing with Einstein and Bohr of "the principle of indeterminacy", it argues, that Kant's transcendental questions render everything positively definable problematic. Taking into account Scheler's objections against Kant's moral autonomy it examines the ability of reason and love to transcend the positive standards. Further, it describes various forms of the fascination by the notion of realizability applied already in fenomenology, by Wittgenstein and in "linguistic turn". Contrary to this intuition the paper aims at outlining the original Apel's conception of transcendental pragmatic as the basis of transcendental validity.

Úvod. První část této studie (*Filozofia* 1997/6)¹ vyústila myšlenkou, že tím nejvýznamnějším v Kantově transcendentálním tázání je to, že problematizuje vše pozitivně vymežitelné.

Teprve v údobí, kdy tato první část mého textu už vyšla, se mi dostal do ruky sborník *Jediný rozum a pluralita racionalit*, vydaný loni K.-O. Apellem a M. Kettnerem [1]. Některé z příspěvků tohoto sborníku úzce souvisejí s problematikou, o níž jednal můj text z *Filozofie* 1997/6.

Některé příspěvky tohoto sborníku mi jsou podnětem k této druhé části studie *Rozporné cesty kantovského transcendentálního tázání*.

U příležitosti pohřbu princezny Diany citoval ve svém smutečním projevu britský premiér Blaire Ježíšovu myšlenku, že dobro prokazované bez lásky není ničím. Miliony televizních diváků na celém světě si tak v situaci chvíle rozloučení byli nuceni ve vši naléhavosti uvědomit, že plnit morální povinnost není totéž co opravdu se podělit s trpícím o jeho utrpení, jak činila matka Tereza [48]. To bylo podnětem k do-datečnému napsání kapitoly *Rozum a cit*, uvažující o známé kritice, kterou Friedrich Schiller a Max Scheler vznesli proti Kantově pojetí mravní autonomie člověka.

Studie bude obsahovat tyto kapitoly:

1. Kantovské transcendentální tázání jako universální destruktér;
2. Rozum a cit;
3. Moment proveditelnosti a Apelova idea transcendentální pragmatiky;

O sborníku *Jediný rozum a pluralita racionalit* už ve *Filozofii* vyšla recenze.² Proto ve svých úvahách jen volně navazuji na hlavní myšlenky jen některých sborníkových příspěvků.

¹ V této studii ve *Filozofii* 1997/6 je tisková chyba. Na straně 371 je v 26. řádku položeným písmem vytištěno "matematizované". Má být: **netematizované**.

² Recenze E. Farkašové (*Filozofia* 1997/4).

1. Kantovské transcendentální tázání jako universální destruktér. Heinrich Heine nazval Kanta "universálním destruktérem" ("Alleszermaier", ([2], 110)) a jeho kritiku racionální teologie, Huma atd. přirovnával k Robespierrovu terorismu.

Dle Kantovy *Kritiky čistého rozumu* je náš rozum pouze negativním poukazováním ("... negative Unterweisung" ([3], A 709, B 737)), nikoli transcendentální obdobou algoritmů ([4], 214). Lidský rozum je pronásledován otázkami, jež nemůže odmítnout, protože mu je ukládá sama podstata rozumu, ale není ani s to na ně odpovédět, protože překračují všechny schopnosti lidského rozumu ([3], AVII, 11). Nejsme s to ani částečně poznat, jak jsou věci o sobě uzpůsobeny ([3], A44, B61 a n.). Vyhotovujeme pouze mapu našeho přibližování skutečnosti ([3], A 727, B 755). Kant ale odmítá pojetí, že konstrukce o skutečnosti jsou naší dohodou; to by znamenalo dle Kanta připustit, že principy rozumu nejsou autonomní ([5], 145). Je nezbytné, abychom rozum uvažovali striktně jako pouhou čirou schopnost síťovitě postihovat komplexy problematiky ([6], 145, 164), jako propletení vytyčovaných paradigmat ([6], 144, 164).

Rozum - to nejsou určitá pravidla či standardy, ale spíše perspektiva, jakou zaujímáme, užíváme-li standardů. Rozum v sobě zahrnuje, Kantovými slovy, i praktickou soudnost. Praktický rozum je dán především jako určitá kultura pronikání do problémů ([50], 70 a n.).

To, co Hegel nazývá v úvodu ke své *Fenomenologii ducha* "mocí negativity", se projevuje vzájemným proplétáním rozličných heuristických hledisk a přístupů i praktik těchto přístupů ([8], 304 a n.).

Jak v procesu vzniku nových vědeckých teorií působily společnou silou Kantovo hledání "mapy" našeho přibližování skutečnosti a Hegelovo uplatňování "moci negativity", je výrazně patrné ve vzpomínkách Wernera Heisenberga [7].

Heisenberg zde líčí ve formě zapsaných dialogů své osobní diskuse s Einsteinem, Bohrem a dalšími předními fyziky koncem 20-tých let. Einstein sám vytýčil program vycházet z pozorovatelných veličin. Ale když mu roku 1926 v jeho bytě v noci Heisenberg vykládal svoji radikalizaci tohoto Einsteinova přístupu, Einstein Heisenbergovi oponoval takto: "... je nesprávné chtít založit teorii na pozorovatelných veličinách. Neboť ve skutečnosti to je přesně obráceně. Teorie rozhoduje o tom, co se dá pozorovat... Tváříte se, jako byste na straně pozorování mohl nechat všechno tak, jako dosud, to znamená, jako byste mohl dosavadním jazykem mluvit o tom, co fyzikové pozorují." ([7], 78, 80-181). Einstein dále tehdy Heisenbergovi vytýkal, že hovoří o tom, že skrz komoru pozoruje "dráhy elektronů" "Ale v atomu nemají být podle Vás už žádné dráhy." ([7], 81).

Heisenberg dále líčí, jak asi po roce si o půlnoci připomněl loňské Einsteinovy námitky a chodil po Kodani v noci po parku, protože nemohl usnout: "Vždy jsme lehkomyšlně říkali: dráha elektronu v mlžné komoře se dá pozorovat. Ale snad bylo toho, co se dalo pozorovat, méně. Snad jsme mohli vnímat jen diskrétně sled nepřesně určitých míst elektronu. Vždyť ve skutečnosti vidíme jen jednotlivé kapičky vody v komoře, které jsou mnohem rozměrnější než elektron." ([7], 93).

Heisenberg, jak vidíme, se původně chtěl opírat o nové zjištěná fakta a chránit to, co experimentálně zjistil, proti teoretické interpretaci vůbec. Einstein ho však upozornil, že takový program radikálního empirismu nekriticky přejímá z dosavadní fyzikální

teorie její "jazyk", kupř. pojem "dráhy" elektronu. Výsledkem Heisenbergova přemýšlení o Einsteinově varování bylo, že znovu reflexivně zvažoval, co svými experimenty opravdu zjistil, co "opravdu viděl".

Výsledkem tohoto střetu původní Heisenbergovy pozice radikálního empirismu experimentů s Einsteinovým upozorněním, že právě v momentu radikálního empirismu se skrývá nepozorovaný dogmatismus staré pojmové výbavy, bylo, jak víme, vytyčení a všestranné rozpracování "principu neurčitosti".

Jak vidíme, syntéza rozličných momentů badatelovy tvůrčí skepse na "mikroúrovni" vyhodnocování **jednotlivého** experimentu se naprosto nekryje s "makropohledem" boje starého paradigmatu s prvky nového paradigmatu, jež zkoumá Thomas Kuhn [8]. Ona "makroúroveň" boje starého a nového paradigmatu uvažuje z hlediska globálních tendencí vědeckého přístupu; Kuhn zevrubně líčí jednotlivé konkrétní případy, kdy se vzájemně pronikají staré a nové paradigma jako ilustrace tohoto boje. Ale je to propletení paradigmat, jež bezprostředně předznačuje konkrétní postupy vědecké práce ([1], 11).

Heisenberg ve své reflexi o tom, jaký je filosofický dosah jeho novátorských experimentů, se stal skeptickým i vůči svému vlastnímu původnímu postoji radikálního empirismu. Nebyl to pohyb impulzů "shora", z "makroroviny" globálního boje paradigmat, jenž ho dovedl k vyostření sebereflexe o tom, co "opravdu viděl", co opravdu experimentálně zjistil. Byl to spíše sediment neustálé tvůrčí skepse na "mikrorovině" jednotlivých experimentů, kantovské problematizující apriori,³ fungující napříč paradigmat, jež Heisenbergovi neustále stavělo před oči: Není možné i jiné teoretické vyhodnocení výsledku mého experimentu?

Onora O'Neill dává své úvaze o Kantovi provokativní, leč meritorně výstižný podtitul *Kantův anti-racionalismus* ([4], 206). Co se prosazuje v teorii i praxi jako kantovské apriori, není nějaké pozitivní universální jádro oné reálné positivity, jež se empiricky vyskytuje. Právě naopak, je to protipól všeho pozitivně vymežitelného, transcendentálního tázání, jež - svou konkretizací v podobě Popperova postulátu falzifikovatelnosti - problematizuje vše pozitivně vymežitelné.

Jestliže Richard Rorty polemizuje proti kantovskému fundování morálních principů jako proti pozůstatku idealistických absolutních idejí v podmínkách sekularizace [9], je to absurdní nedorozumění. Rortyho znepokojuje teprve způsob universalistického filosofického vyjádřování, jako by stereotypy dobové morálky nebyly represivní, i pokud se otevřeně hlásí ke konzervativní společenské ideologii. Kupř. Hubert Dreyfus pronikavě odhaluje tento moment: "Jakmile máte přátele... pro svoji kariéru, získal jste určitý nový druh přátelství, jež má technicky racionální povahu. Domnívám se, že vždy mohlo docházet a také docházelo k tomu, že tento nový druh přátelství nahrazoval původní přátelství. Lidé by se dokonce už nikdy nemuseli dozvědět, co skutečně přátelství bylo..." ([10], 897).

Kantovo transcendentální hledání svobody člověka obnažuje nejen rozličné racionalistické teoretické ideje o svobodě jako apologii nesvobody - obnažuje tuto úlohu

³ O "problematizujícím" apriori viz můj článek ve *Filozofii* 1997, č. 6.

i u pozitivních standard společenské praxe, jež Rorty ponechává bez kritické pozornosti.

2. Rozum a cit. Kant se snažil emancipovat autonomii morální povinnosti vůči nahodilosti nálad jednotlivých lidí. "Býti dobročinnými, kde můžeme, je povinností, a nad to je mnoho tak sdílně naladěných duší, že i bez pohnutky ješitnosti aneb zřetelnosti shledávají vnitřní potěšení v tom rozšiřovati radost kolem sebe... Ale tvrdím, že v takovém případě... jednání... nemá pravé mravní hodnoty..." ([14], 15-16). Mravní hodnota jako taková se v Kantově dalším rozvíjení tohoto motivu projevuje právě naopak u takového člověka, u něhož nešťastný osud udusil veškerý soucit a jenž vykoná dobro bez jakékoli citové potřeby.

Tato Kantova snaha vytyčit morální povinnost jako nezávislou na nahodilosti citových sklonů člověka se pochopitelně setkala s kritikou už u Friedricha Schillera. "Doba je osvícená, to jest, byly nalezeny a veřejně rozdány vědomosti... Rozum se očistil od smyslových klamů i od podvodné sofistiky a sama filosofie, která nás zprvu od přírody odpuzovala, nás volá naléhavě zpátky do jejího klínu - kde to vězí, že jsme ještě stále barbary?... Rozum vykoná, co vykonat může, když najde zákon a zřídí jej, provádět jej musí statečná vůle a živý cit. Má-li pravda zvítězit v boji se silami, musí se napřed sama stát silou, a vedení své věci v říši javů svěřit pudu, neboť pudy jsou jediné hybné síly v citícím světě..." ([15], 38-9). Srdce, jež se uzavírá před pravdou, a pudy, jež nechtějí pravdě sloužit, a nikoli rozum, jsou na vině, že jsme dosud barbary ([15], 39).

Dle Rombachovy filosofické interpretace Friedricha Schillera to je "vnitřní vznikání", jež je způsobem pohybu svobody. Díky tomuto "pohybu svobody" sám jednající člověk ještě teprve vzniká, ještě neexistuje jako pevně vymezený subjekt jednání. Závisí od budoucího průběhu, jak budeme reinterpretovat dřívější úseky již uskutečněného jednání ([20], 59 a n.).

Celá tato anti-dimense kritiky kantovské morální autonomie - se s vulkanickou silou rozvíjí ve filosofickém díle Maxe Schelera.

H.-G. Gadamer psal o Maxu Schelerovi, že byl satansky posedlý filosofií, že proti fenomenologii jako husserlovské teorii podstat vytyčil jinou podobu fenomenologie jako extase, vrhající se do toku života ([56], 15). Helmuth Kuhn nazýval Maxe Schelera Faustem, jenž se vrhá do náručí ducha doby jako do náručí žen ([57], 30).

Jan Patočka uvádí, že podobně jako u Augustínova "řádu lásky" a Pascalova "řádu srdce" není u Maxe Schelera láska jen soukromým emocionálním stavem, ale principem veškeré duchovní komunikace ([58], 15).

Východiskem Schelerovy filosofie je pojetí osoby jako nepoznané, individuálně prožívané jednoty všech aktů ([17], 68). "Co to je svoboda, tomu rozumíme jen zevnitř našeho volného života, nikdy cestou teoretické úvahy ([17], 157). Prostor možnosti roste tím, že prakticky zvládáme situace, v nichž jsme se ocitli." "Člověk je tím nepochopitelnější, čím více je on i jeho život vysvětlitelný." ([17], 160).

Schelerův filosofický interpret Paul Good ukazuje, jak filosofie Maxe Schelera je protipólem současného poznání, zprostředkovaného znaky. Good tvrdí, že Kantova kritika poznání dnes funguje jako kritika řeči ([55], 111). Zákonitostí znaku dnes

určují, jaká skutečnost vůbec může být pokládána za existující ([55], 111). Dle Gooda je filosofické poznání svojí podstatou asymbolickým poznáním, hledá bytí, jaké je v sobě samém, a zejména fenomenologická filosofie je nepřetržitou desymbolizací světa. Morální hodnoty čerpají v Schelerově výkladu svůj obsah a svůj nárok na platnost výlučně ze své konstituce v zakoušejícím vědomí.

Za osobní podobou neexistuje podle raného křesťanství žádná "idea", s níž by měla být porovnávána, měla-li by být uznána za svatou. Kristus "nemá" pravdu, Kristus "je pravda" ([18], 22). Jen milujícími jsou otevřeny oči; Magdalena uviděla Krista, když vstal z mrtvých, jiným Bůh zastřel zrak ([18], 23).

Morální jádro Ježíšovy osobnosti bylo dáno jen jeho učedníkům a vyznavačům, otevírá se aktem lásky. Otec ztraceného syna si nestanovil jako podmínku své lásky k němu, aby syn litoval své hříchy, ale věřil, že jeho, otcova láska odplaví zlo ze synovy duše a podnítí synovu lítost ([17], 60).

V protikladu ke své filosofii lásky označoval Scheler Kantovu morální autonomii za projev farizejské pýchy ([17], 64). Proti filosofii morální povinnosti Max Scheler vytýčuje lásku jako pokoru: "Pokora (humilitas) je stálým niterným pulsováním duchovní pohotovosti ke službě v jádru naší existence." ([18], 23).

Srovnáme si však Schelerovo volání po pokoře s Dostojevského obrazem Ježíše.

Ve svých *Bratřech Karamazových* Dostojevskij vkládá do úst Ivanu Karamazovi vizi setkání velkého inkvizitora s Ježíšem. Velký inkvizitor v noci před tím, než hodlá dát Ježíše upálit, vytýká Ježíšovi, že chtěl lidi osvobodit: "Říkám Ti, že nic člověka nesoúží víc než starost, aby našel toho, komu by rychle odevzdal dar svobody, se kterým se ten nešťastný tvor rodí." ([47], 293). "Žádal sis svobodnou lásku člověka, aby Tě následoval svobodně... Ale což jsi vskutku nepomyslel na to, že bude-li člověk utlačován tak strašným břemenem, jako je svobodná volba, nakonec zavrhne i Tvou pravdu?" ([47], 293). "Opravili jsme Tvůj velký čin a založili jsme jej na zázraku, tajemství a autoritě. A lidé se zaradovali, že jsou zas vedeni jako stádo..." ([47], 296). "...dáme jim tiché pokorné štěstí... Ty jsi je naučil pýše... ve strachu se k nám budou tisknout jako kuřátka ke kvočně..." ([47], 298).

Velký inkvizitor tedy v protikladu k Schelerovi vytýká i Ježíšově bezmezné lásce, že v ní je moment svobodné volby, nesplnitelných požadavků vůči bližním, a hlásá pokoru jako manipulační potřebu církevní vlády nad lidmi. Ježíšovu lásku líčí jako sílu svobody a pýchy.

Dostojevského rozhovor inkvizitora s Ježíšem takto varuje před takovým vrhnutím se do živlu pokory, jaké sugeruje Max Scheler.

Démonizace údajné nesmiřitelné propasti mezi dimenzí lásky a dimenzí autonomní morální povinnosti je mystifikující.

Taková propast je nesmiřitelná, jen pokud interpretace lásky a pokory trvá na své iracionalitě, jak činí Max Scheler, a pokud přívrženec kantovské autonomie morality vytýčuje pozitivní morální povinnosti, podobné standardům, vzniknuvším z tradice. Uzurpují-li farizejové pozitivní standardy jako dimenzi toho, co si činí nárok na Kantovu morální autonomii, potom je Kant slovy Onory O'Neill (viz o tom závěr 1. kapitoly) "anti-racionalistou". Podřízení morálního citění takovým racionalisticky sublimovaným

positivním standardům ve smyslu puritánské morálky povinnosti je obdobným nepřitelem Kantovy morální autonomie, jakým je náladovost soucitného člověka.

Dimenzí kantovské morální autonomie je výlučně moment pohotovosti rozumu i lásky k překračování a k problematizaci pozitivních standardů.

3. Moment proveditelnosti a Apelova idea transcendentální pragmatiky. Celé dějiny recepce kantovského kriticismu v západoevropské filosofii jsou charakterizovány napětím mezi transcendentálním tázáním a fascinací motivem proveditelnosti a procedurálnosti.

Už v Husserlově fenomenologické filosofii je možnost intuitivně nazírat "evidenci" logické struktury svou vlastní efektivní proveditelností ([21], 137). Tato názorová proveditelnost vytváří sugesci, jako by efektivní proveditelnost eo ipso implikovala svoji platnost. Sepětí mezi faktickou názorovou proveditelností a mezi evidencí platnosti se pro Husserla stává rozhodujícím transcendentálním argumentem.⁴ Takto Husserl fakticky spojuje transcendentalismus s "transcendentálním pozitivismem" ([23], 116), s názorovým operacionalismem na půdě transcendentální pozitivity.

Tak se i uvnitř dimenze transcendentalismu projevuje tendence, kterou Imre Lakatos charakterizuje slovy, že konceptualizuje i ty aspekty teorie, jež jsou spíše jen jejím znázorněním ([24], 3).

Tema transcendentálního aspektu řeči vytýčil před třiceti lety Karl-Otto Apel. Apel rozvíjel "transcendentální pragmatiku", podstatně transformující novokantovský přístup k řeči.

U novokantovských filosofů se řeč jevila jako jakási inkarnace logizujícího postoje k realitě. Předem hotové významy jako by se pouze presentovaly v lingvistických útvech, jako by takto řeč byla pouhou realizací vět a slov uvnitř větních jednotek významu. Učinit něco srozumitelným takto znamenalo nabídnout řečovou logizující interpretaci toho, čemu třeba porozumět. Logizující forma řeči je invariantní vůči libovolnému množství kontextů užití. Illokutivní komponenta živé řeči, jež vytváří aktuální vztah mezi hovořícím a poslouchajícím, jež zakládá způsob užití mluveného obsahu, se jevila jako druhotná.

Takováto podoba novokantovsky viděné inkarnace logu do řeči převracela fakt, že slova mají význam díky tomu, že prvotní je aktualita hovoru ([26], 63). Nebrala ohled na to, že - jak dávno zdůrazňovali Herder, Humboldt a Haman - logizace je odvozeným momentem živé řeči.

Ona krystalizace logu, již je řeč, se jevila jako pozitivní inkarnace logu.

Lingvistické útvary sice jsou ideálními útvary, ale vytvářejí iluzi obdobné dovršené positivity, jakou se vyznačují empirické jevy skutečnosti.

Ve skutečnosti však nemůžeme pochopit, jak se slova vztahují k věcem, nechápeme-li podstatu aktivity, jež je dovádí k tomu, aby se vztahovaly vůči věcem ([26], 116).

⁴ I pokud kupř. nejsme s to prožívat, že některé matematické věty jsou zřejmé, naše vědomí - ve světle Husserlovy transcendentální fenomenologie - obsahuje ideu "možného" vědomí, v němž by ony matematické věty byly zřejmé ([22], 32).

K.-O. Apel vytváří jiné, zcela opačné pojetí semiotické transformace transcendentálních motivů v logice. Inspirací mu je Heidegger, Heideggerův přístup nedívat se na život *ex post*, z hlediska té významové artikulace, které život již nabyl, ale jako na "žítí dopředu" ([29], 29). Ch. S. Peirce Apel nazývá "Kantem americké filosofie" a Noama Chomského "Newtonem teorie ducha" ([30], 164; [30], 2. kniha, 274 a n.). Vystupuje proti hegemonii hermeneutické filosofie v Německu, vytýká jí, že nedosahuje Hegelova zprostředkování bytí reflexí ([28], 11). Mostem mezi paradigmatickým transcendentální filosofie čirého vědomí a mezi paradigmatickým analytické řečové teorie vědy má být dle Apela transcendentální řečová pragmatika ([49], 283-326).

Wittgensteinova filosofie řeči, podle níž je významem slova jeho užití v řeči ([40], 216), se Apelovi jeví jako vrcholné uplatnění heideggerovského "žítí dopředu", heideggerovského sepětí zakoušení a logu v teorii významu a v teorii řeči. "Řečová hra" jako životní forma u Wittgensteina předchůdně řídí užívání slov a vět uvnitř tkaniny možných kladení cílů a možných jednání. Zvolání "Desku!" znamená ve wittgensteinovském kontextu praktického jednání "Podej mi desku!" ([25], 124). Nárok na obecnost a na striktní zdůvodnění jako by v této optice totálního splynutí normy s fakticitou řečové hry vyrůstal z pravidla, které etablovalo samo sebe jakožto fakticitu svého aktuálního uplatnění ([52], 92). V tom před třiceti lety Apel spařoval vtělení transcendentální reflexe do řeči jako do svého vlastního media ([32], 312 a n.).

Ještě výrazněji interpretoval obrat k procedurální stránce dimenze řeči Jürgen Habermas, jenž užil formulace, že teprve "lingvistický obrat" poskytl pojmové prostředky, jimiž možno analyzovat, jak je rozum ztělesněn v komunikativním jednání ([25], 51-2).

Dnes Apelův pokračovatel, spolueditor jejich společného sborníku Matthiass Kettner kritizuje zvláště Habermasovu fascinaci procedurální stránkou řeči. Poukazuje, že v Apelově pojetí společenství hovořících definuje samo sebe jako normativní společenství ([43], 432).

Apel ovšem už před třiceti lety upozorňoval, že Wittgensteinovo pojetí řečových her uzavírá člověka do určité aktuálně probíhající životní formy, prezentuje formy užívání řeči jako monadicky uzavřené ([36], 422 a n.). Obdobně píše představitel popperovského racionalismu Hans Albert, že Wittgenstein rozvíjí své řečové hry tak, jak se mu nabízejí, bez kritické analýzy, tak, jak jsou ([37], 229). Přední heideggeriánský filosof Walter Schulz užívá formulace, že každá řečová hra je pro Wittgensteina svou vlastní dovršenou skutečností ([53], 70). Pokračovatel Gadamera Rüdiger Bubner píše, že Wittgenstein redukuje postihování smyslu na okamžitý praktický konsensus hovořících, daný jejich okamžitou společnou situací ([38], 97).

Ale toto vše stále ještě dostatečně ostře neodhaluje paradoxnost oné glorifikace Wittgensteinovy filosofie řeči, jež před třiceti lety charakterizovala Apelovy formulace.

Filosofické jádro problému se nám ozřejmí, porovnáme-li Wittgensteinovo paradigma "pravidla" s paradigmatickým "kódem", jímž lingvistické myšlení před Wittgensteinem plodně inspirovalo uzrávání strukturalistické vlny. Podnětnost lingvistické inspirace pro rozmach strukturalismu vychází z její intuice permanentní přeložitelnosti, jež je koncentrována v této klíčové kategorii kódu. Zatímco tematem přírodovědce

bádání jsou znaky v přírodě se vyskytujícími předměty, tematem lingvistovy práce jsou znaky, jež hovořící vysílá dle určitého kódu ([44], 275; [45], 53).

Na tuto intuici permanentní přeložitelnosti může navazovat Derridova intuice generování smysluplnosti z momentů, jež samy o sobě nejsou smysluplné [54].

Naproti tomu Wittgensteinova intuice "pravidla", zakládající Wittgensteinovo propletení logu a řeči, je intuicí fungování bez generování, intuicí technické normy pro proceduru řečové hry, intuicí dovršené pozitivní normy technické proveditelnosti. Je protipólem transcendentálního tázání, problematizujícího jakoukoli pozitivně etablovanou proceduru.

Sám Wittgenstein píše, že technická pravidla užití řeči musí být slepá ([41], par. 129, 210), a doznává, že jsme v zajetí našich vlastních pravidel ([41], par. 125, 69).

M. Kettner poukazuje, že plný význam řečového pravidla vyrůstá teprve ze všech oblastí, v nichž je toto pravidlo uplatňováno ([43], 428). V jakých konkrétních souvislostech lze nějakého pravidla řeči fakticky užít, to nestanoví ono minimum významu, jež pravidlo, jak se zdá, samo ze sebe přináší. To plyne z nepředvídatelných kontingencí praxe užívání pravidel, která samy o sobě jsou pouhou symbolickou technikou zajištění invariance ([43], 429). Je zavádějící bezděčná představa, jako by jednota rozumu byla podobná universálním gramatickým pravidlům ([43], 432).

"Lingvistický obrat" právě znemožňuje, abychom vypreparovali invariantní pravidla, platná pro problematiku řeči. Je ("lingvistický obrat") produktivní revolucí uvnitř kantovské transcendentální orientace filosofické problematiky řeči. Nikoli především proto, že desubjektivizuje dimenzi řeči, jak zdůrazňoval v 60-tých letech Apel, ale proto, že teprve díky jeho metodologii můžeme pronikat k transcendentální platnosti ve stavu zrodu. Artikulovaný smysl je takto doveden k platnosti a z této podoby své quazi úplné platnosti se vrací ([43], 424). V tomto smyslu je argumentace uzlovým bodem celé problematiky transcendentální platnosti a celé problematiky transcendentální pragmatiky.

V tomto smyslu je Apelem iniciovaná transcendentální pragmatika jako disciplína⁵ trajektorií zrodu a dynamiky transcendentální platnosti. Dle Apela reflexe člověku umožňuje rozumět i jiným životním formám, než v kterých žije. "... filosofické reflexi musíme bezpochyby rozumět hermeneuticky na základě kontinua lidského rozhovoru. Filosofie dosáhla nového stupně reflexe o řeči. "Hermeneutická" filosofie (Heidegger, Gadamer) už není s to pochopit tento nový stupeň filosofie." ([36], 426).

LITERATURA

- [1] Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten. (Ed.: K. O. Apel, M. Kettner). Frankfurt n/M., Suhrkamp 1986.
- [2] HEINE, H.: Zur Geschichte der Religion und Philosophie. Werke sv. 5, Berlín 1978, citováno dle ([1], 226).
- [3] KANT, I.: Kritik der reinen Vernunft. Werke I. Frankfurt n/M 1974.

⁵ Viz o tom práci Wolfganga Kuhlmann *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg - Mnichov 1985.

- [4] O'NEILL, O.: Aufgeklärte Vernunft über Kant's Anti-Rationalismus. In: [1].
- [5] KANT, I.: Was heisst: Sich im Denken orientieren? In: Werke VIII,
- [6] WELSCH, W.: Vernunft und Übergang (zum Begriff der transversalen Vernunft). In: [1].
- [7] HEISENBERG, W.: Část a celek. Rozhovory o atomové fyzice. Olomouc, Votobia 1996.
- [8] KUHN, T.: Štruktúra vedeckých revolúcií. Bratislava 1981.
- [9] RORTY, R.: Relativizmus: Nachádzať a vytvárať. In: Filozofia 1997, č. 6, s. 394-405.
- [10] DREYFUS, H.: Udržování racionalizovaných praxí. In: Filosofický časopis 1993, č. 5, s. 891-900.
- [11] WEBER, M.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1968.
- [12] WEBER, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1980.
- [13] GERT, B.: Substantionelle Rationalität. In: [1].
- [14] KANT, I.: Základy k metafyzice mravů. Praha, Laichter 1910.
- [15] SCHILLER, F.: Estetická výchova. Praha, Hendrich 1992.
- [16] SCHELER, M.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung II. Halle, M. Niemayer 1913.
- [17] SCHELER, M.: Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit. In: Schriften aus dem Nachlass, Gesammelte Werke I. sv. Bern, Franke 1957.
- [18] SCHELER, F.: Rád lásky. Praha, Vyšehrad 1971.
- [19] Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie. Ed. P. Good. Bern a Mnichov, Franke Verlag 1975.
- [20] ROMBACH, H.: Die Erfahrung der Freiheit. In: [19].
- [21] GRÜNEWALD, B.: Der phänomenologische Ursprung des Logischen. Kastellau 1977.
- [22] PATZIG, G.: Kritische Bemerkungen zur Husserls Theorie über das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz. In: Phänomenologie und Sprachanalyse. Neue Hefte für Philosophie. Ed. R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, I. sešit.
- [23] SZILASI, W.: Einführung in die Phänomenologie E. Husserls. Tübingen 1954.
- [24] LAKATOS, I.: Proofs and Refutation. Cambridge 1976.
- [25] HABERMAS, J.: Nachmetaphysisches Denken, 3. vyd. Frankfurt n/M., Suhrkamp 1989.
- [26] TAYLOR, CH.: Bedeutungstheorien. In: Negative Freiheit. Frankfurt n/M, Suhrkamp 1988.
- [27] HABERMAS, J.: Vorstudien. Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt n/M 1984.
- [28] APEL, K.-O.: Transformation der Philosophie (2 díly). Frankfurt n/m., Suhrkamp 1973.
- [29] APEL, K.-O.: Heideggers philosophische Radikalisierung der Hermeneutik. In: [16].
- [30] APEL, K.-O.: Von Kant zu Peirce. Die semiotische Transformation der transzendentalen Logik. In: [16].
- [31] APEL, K.-O.: Das Leibapriori der Erkenntnis. In: Neue Anthropologie, 7. sv. Stuttgart 1976.
- [32] APEL, K.-O.: Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion. In: ([3], sv. II).
- [33] APEL, K.-O.: Szientismus oder transzendente Hermeneutik. In: Hermeneutik und Dialektik. H. G. Gadamer zum 70. Geburtstag, ed. R. Bubner, K. Cramer, R. Wihl. Tübingen, J. C. B. Mohr 1970.
- [34] APEL K.-O.: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. In: ([28], II. sv.).
- [35] APEL, K.-O.: Der transzendentalphilosophische Begriff der Sprache. In: 28, II. sv.
- [36] APEL, K.-O.: Sprache und Reflexion. In: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien 1969.
- [37] ALBERT, H.: Der Mythos der totalen Vernunft. In: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Darmstadt-Neuwied, 9. vyd. 1979.

- [38] BUBNER, R.: Dialektik und Wissenschaft. Frankfurt n/M. 1973.
- [39] BUBNER, R.: Wohin tendiert die analytische Philosophie. In: Philosophische Rundschau 1987/4.
- [40] WITTGENSTEIN, L.: Über Gewissheit. Frankfurt n/M. 1970.
- [41] WITTGENSTEIN, L.: Philosophische Untersuchungen. Frankfurt n/M. 1967.
- [42] KETTNER, M.: Einleitung. In: [1].
- [43] KETTNER, M.: Gute Gründe. Themen zur diskursiven Vernunft. In: [1].
- [44] JAKOBSON, R.: Selected Writings II, World and Language. Haag-Manton 1971.
- [45] HOLENSTEIN, E.: Roman Jakobsons phänomenologischer Strukturalismus. Frankfurt n/M., Suhrkamp 1975.
- [46] WALDENFELS, B.: Wertqualitäten oder Erfahrungsansprüche? In: Intentionalität, Werte, Kunst. Praha, Filozofia 1995.
- [47] DOSTOJEVSKIJ, F. M.: Bratři Karamazové. Praha 1965.
- [48] SRHOLEC, A.: Cirkev, akú je ochotný priať dnešný svet. In: Sme 10. 9. 1997.
- [49] APEL, K-O.: Zur Idee einer transzendentalen Sprach-Pragmatik. In: Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie. Ed. J. Simon, Freiburg-Mnichov 1974.
- [50] KAMBARTEL, F.: Die Vernunft und das Allgemeine (Zum Verständnis rationaler Sprache und Praxis). In: ([1], 58-72).
- [51] KUHLMANN, W.: Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik. Freiburg-Mnichov 1985.
- [52] ADOLPHI, R.: Drei Thesen zum Typus einer Rationalitätstheorie nach Weber. In: [1].
- [53] SCHULZ, W.: Wittgenstein. Die Negation der Philosophie. Pfullingen, Neske 1967.
- [54] DERRIDA, J.: Diférence. In: Texty k dekonstrukci. Bratislava, Archa 1993.
- [55] GOOD, P.: Anschauung und Sprache. Vom Anspruch der Phänomenologie auf asymbolische Erkenntnis. In: [19].
- [56] GADAMER, H.-G.: M. Scheler - der Verschwanderer. In: [19].
- [57] KUHN, H.: Scheler als Faust. In: [19].
- [58] PATOČKA, J.: Předmluva k českému vydání Schelerova *Místa člověka v Kosmu*. Praha, Academia 1968.

† PhDr. Josef Cibulka, CSc.

Astrová 50

821 01 Bratislava

SR