

Hranice fenomenality

JEAN-LUC MARION

MARION, J.-L.: The Limits of Phenomenality

Philosophy has the particularity of not having any fixed limit and of taking on itself the definition of the universal and unconditional of other disciplines too. It has to set its own limits, decide what it can know, and decide what *knowing* can really mean. During its history, for philosophy establishing its own limits has also meant establishing those of experience and recognizing and determining man's finiteness. In this way it has established the limits and confines of the sciences, identifying what – above all – can be determined as an object, down to constituting the three “objects” of metaphysics, namely God, the world and man. These are concepts that have nurtured what has gone beyond them, their very own excess. Thus from the metaphysical concept of God there ends up escaping the excess of the “religious fact”; from the world, the transcendence of nature; from man, the flesh as self-affection and original feeling that attest him to himself as *self*.

Keywords: Phenomenology – Limits – Self – Irreducible – Negative certitudes

1. HRANICE A KONEČNOSŤ

Filozofia má tú zvláštnosť – tak výsadu, ako aj neustále pokušenie –, že v protiklade ku všetkým ostatným vedám a disciplinám nie je nijako fixne ohraničená. Ako by aj mohla byť, keď jej vlastnosťou je nachádzať a stanovovať hranice iným vedám? Ved' sama je poverená tým, aby bola vo vzťahu k iným univerzálna a nepodmienená, keďže treba, aby nejaký diskurz vzal na seba – na vlastné nebezpečenstvo a pre dobro všetkých – nepochybne neľahkú úlohu vymedzovania a architektiky vedenia. A práve preto sa filozofia, keď sa musí konfrontovať s úlohou stanoviť svoje vlastné hranice, cíti osamotená a bezbranná.

Filozofia musí v každej dobe tak či onak rozhodnúť, čo môže poznať, alebo presnejšie, o čom môže premýšľať, či už to pozná, alebo nie. Musí takisto rozhodnúť, čo v skutočnosti pomenúva sloveso *poznať*. Filozofia o tom vsutku počas svojich dejín neprestala rozhodovať, hoci to formulovala rozličným spôsobom podľa toho, či hranica prechádzala medzi nehybným a pohybom (u Platóna, Aristotela a Plótina), medzi večnosťou a časnosťou (u svätého Augustína

a až po svätého Tomáša Akvinského), medzi nekonečnosťou a konečnosťou (od Jána Dunska Scota až po Leibniza), medzi nemožnosťou a možnosťou (od *ontologia*, Clauberga, Wolffa a Kanta až po Schellinga), aby dospela ku skúsenostnému a neskúsenostnému (s modernými pozitivizmami, ale aj s Nietzsche a Husserlom a celou fenomenológiou) a tak ďalej. Aj keď vždy pod inými menami, raz ako „prvá filozofia“, „metóda“, „metafyzika“, „kritika“, „vedecká náuka“, „systém“ či „prísna veda“, sa filozofia pokúšala zastávať a udržať transcendentálny postoj. Povedané pomocou Kantovej definície, zamýšľala určovať podmienky možnosti predmetov skúsenosti, skôr než ich spozná (a preto, aby ich spoznala): „Každé poznanie, ktoré sa nezaobera predmetmi, ale spôsobom *nášho poznania* predmetov, *pokiaľ má byť apriórne možné*, nazývam *transcendentálnym*“ ([7], 69; B 25).

No ak chceme hovoriť o možnosti predmetov skúsenosti, mali by sme tým nakoniec rozumieť ich zhodu s podmienkami skúsenosti osebe, pretože, stále podľa Kanta, „... apriórne podmienky *možnosti skúsenosti* vôbec sú zároveň (*zugleich*) podmienkami *možnosti predmetov skúsenosti*“. No najdôležitejšie ešte len príde: pretože čo máme rozumieť pod „... podmienkami *možnej skúsenosti*“ – pre koho a vo vzťahu k čomu podmieňujú skúsenosť? Kantova veta pokračuje a spresňuje, že ide o „... podmienky ich empirického myslenia v nejakej skúsenosti“ ([7], 160; A 158 / B 197). No opäť akého myslenia? Takého, ktoré potrebuje, ak mu má byť predmet daný, aby „určitým spôsobom pôsobil na myseľ“, čiže prostredníctvom zmyslového nazerania (priestoru a času), keďže definuje možnosť skúsenosti „... aspoň nám ľuďom (*uns Menschen wenigstens*)“ ([7], 75; pridané v B 33). Podmienky predmetov skúsenosti nepadajú z neba, ani nie sú vyryté do večného mramoru: zakladajú ich rozmery a konečnosť nášho ducha. Descartes netvrdil nič iné, keď vravel, že večné pravdy (logické a matematické) sú stvorené rovnako ako náš vlastný duch, a že sa s ním zhodujú tak presne len preto, lebo majú účasť na tej istej konečnosti. Založiť hranice filozofie, čiže hranice skúsenosti, dokonca filozofie vied možno len s pochopením a určením konečnosti človeka. Práve preto, lebo táto konečnosť vopred podmieňuje každú skúsenosť, môžeme z toho získať aspoň túto negatívnu, doslova transcendentálnu výhodu: apriórne predvídať to, čo sa *nikdy nemôže* stať predmetom poznania pre nás, pretože presahuje hranice toho, čo sme schopní prijať a znieť. Takže transcendentálny postoj určuje podmienky možnosti iba tak, že predpokladá pred sebou samým ontickú podmienku svojej vlastnej epistemologickej možnosti: konečnosť sa javí ako možnosť založenia podmienok možnosti skúsenosti vôbec, čiže predmetov. To, že *založenie a podmienenie* sú tu pleonazmus, nie je vôbec bezvýznamné, ale jasne to potvrdzuje zdvojenie samotnej transcendentálnej možnosti možnosťou konečnosti – či skôr samou konečnosťou ako možnosťou *vôbec*.

Ako rozhodujúce sa ukazuje uvažovať o konečnosti: dejiny filozofie azda ani nespočívali v ničom inom než v prehlbovaní a zovšeobecňovaní pojmu konečnosti. Na začiatku s gréckym, prísne negatívnym významom jednoduchej neurčitosti (absencia ukončenia, ohraničenia) sa stala najprv vlastnosťou človeka ako stvorenia oproti pozitívnej nekonečnosti Boha. Potom na základe tejto ohraničujúcej a obmedzujúcej konečnosti mohol Descartes založiť *ego* svojho *cogito* ako pevnú a neochvejnú pôdu a ustanoviť tak prvý transcendentálny postoj. Kant ďalej mohol radikalizovať (mimochodom v priamej nadväznosti na Descartovo „stvorenie večných právd“) konečnosť transcendentálneho *Ja* na konečnosť rozumu, definitívne poznačeného konečnosťou *zmyslového* nazerania. Tým, že prešiel od metódy ku kritike, aby mohol uvažovať o fenoméne ako jednoduchosť predmete, ukotvil transcendentálnu povahu celej filozofie. Heidegger tak mohol (okrem pokračujúcej vernosti Kantovej konečnej fenomenalite) nielen opísať konečnú analytiku *Dasein*, ale keďže prepožičal *Dasein* možnosť odkrývať bytie súcien, odhaliť aj konečnosť *bytia samého*. Odvtedy sa už nemožno vyhýbať otázke, *pokiaľ* ešte možno radikalizovať konečnosť. V skutočnosti sa sústreďuje a radikalizuje v tom zmysle, že sa nedokáže definovať, a nepochybne sa nedokáže ani zavrieť: čo iné by znamenalo, že sa konečnosť dokáže definovať, ak nie kontradikciu v pojmoch? Konečnosť sa už z definície nemôže sama zavrieť. Ako tvorkyňa hraníc filozofie môže iba nadväzovať na podstatnú neurčitost.

2. TO, ČO SA POZNÁVA AKO PREDMET

Uvažujme o konečnosti, ktorá nám poskytuje prístup k predmetom vied. Podľa nepochybne zjednodušujúcej, no tým lepšie zabehnutej praxe, sa vedy rozdeľujú na exaktné a neexaktné. Exaktné vedy (takzvané „tvrdé“) sa držia falzifikovateľných výpovedí, čiže aj verifikovateľných, buď prostredníctvom dôkazu formálnej dedukcie, alebo prostredníctvom uskutočňovania a opakovania usporiadaného procesu v empirickom pokuse, pričom jeden i druhý spôsob dosahuje nevyvrátené evidencie. (Poznamenajme, že bežná kritika kritéria evidencie nemá vôbec zmysel, pretože evidenciu možno kritizovať vždy iba inou evidenciou, pri ktorej predpokladáme ešte väčšmi *index sui* než pri tej predchádzajúcej.) Na druhej strane, vedy, ktoré sa kedysi nazývali „humanitné“ a dnes „spoločenské“ – hoci sa niekedy uchádzajú o údajne vznešenejšie postavenie „kognitívnych“ vied a takisto sa zakladajú na empirických, často nadbytočných a prípadne exaktné kvantifikovaných údajoch –, nemôžu predsa dospieť k tým istým výsledkom ako exaktné vedy: netýkajú sa totiž vytvoriteľných predmetov, teda identicky reprodukovateľných v zmysle predmetov dostupných podľa vôle a takmer večných, ale kontingentných stavov vecí, málo trvácnych celkov, dočasných a takých, ktoré sú vždy v procese hodnotenia. Rozlíšenie medzi týmito dvoma typmi vied (ak po-

držíme jednoznačnosť pojmu, ktorá je v týchto dvoch veľmi odlišných prípadoch vcelku diskutabilná), nespočíva v presnosti procedúr ani metód dokazovania, ale radikálnejším spôsobom v podstatnej odlišnosti časovosti: „tvrdé“ vedy môžu neutralizovať kontingenciu svojich predmetov tým, že ich (princiálne, alebo aspoň približne) identicky reprodujú práve preto, lebo ich dokážu vyčerpávajúco vytvárať, zatiaľ čo iné vedy musia narábať s predmetmi, ktoré nie sú nikdy totožné medzi sebou ani osebe: *data*, ktoré ich nesú, prichádzajú nielen v nezmenom počte, ale aj a hlavne za vŕdy vyvíjajúcich sa a premenlivých okolností v tom zmysle, že môžu iba dočasne zachytiť totožnosť predmetu. Takmer dejinná časovosť ostáva účinná a znemožňuje zavŕšiť predmetnenie.

V tomto zmysle sa tu nachádza zvyšok problémov, ktoré sú vlastné vedám o kontingencii, ako ich opísal Aristoteles, a pre ktoré odoprel vede o φύσις (*nie* našej fyzike) pomenovanie prvá filozofia: vŕdy premenlivé súcno φύσει neprestáva podliehať zneurčujúcemu pôsobeniu látky, ύλη, ktorej úloha spočíva v tom, že je „príčinou náhodného, pretože pri tom, čím je spravidla, môže byť aj niečím iným – ὥστε ἡ ύλη ἔσται αἰτία ἢ ἐνδεχομένη παρὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἄλλως τοῦ συμβεβηκότος“ ([1], 340; *Met.* 1027a13–14).¹ Nerovnaké voči sebe, neustále premenlivé súcno φύσει nikdy nedosahuje trvácnosť predmetu istého poznania. Tento problém brzdil počas stáročí každé úsilie interpretovať lokálne zmeny (pohyby hmotných telies) matematicky a dokonca zabránil kvantifikácii hmotnej prírody vo všeobecnosti. To preto, lebo výsada matematiky – poznať stále ideality, ktoré možno vytvárať a reprodukovať – platila cenu za ich fyzikálnu nereálnosť a preto, lebo ich aplikácia na premenlivé súcna φύσις by protirečila ich zároveň *fyzickej* a neurčiteľnej povahe, ktorá pochádza z ύλη. Ako dobre vieme, bola tu potrebná obchádzka cez kresťanskú teológiu stvorenia, aby sme sa tomuto principiálnemu problému vyhli, ak ho nie aj zrušili, bol potrebný násilný čin, ktorý vykonali Kepler a Galileo: prisúdiť geometrizáciu fyzického sveta samotnému Bohu, geometrizujúcemu stvoriteľovi. Ο Θεός αεί γεωμετρεῖ,² povedané inými, Leibnizovými slovami: „Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus.“³ Snahu o jednoduchšie a pôvabnejšie riešenie začal Descartes najskôr odmietnutím presúvania z jedného rodu na druhý, pričom poprel, žeby matematické pravdy definovali aj Božie myslenie (téza o stvorení večných právd),

¹ [Marion prekladá pasáž z Aristotela trochu odlišne: „požadovanou príčinou, pri ktorej sa náhodné správa inak, než je to bežné“ – *pozn. prekl.*]

² Kepler preberá túto vetu od Plutarcha, ktorý ju prisudzuje Platónovi (*Quæstiones Conviviales* VIII, 2) v *Mysterium Cosmographicum*, II a v *Harmonice Mundi* V, 3 (pozri [8], zv. I, s. 26 a zv. VI, s. 299).

³ Rukopisná poznámka k *Dialogus de connexione inter res et verba et veritatis realitate* podľa ([9], 199).

čím umožnil ľudskému mysleniu, aby sa považovalo za oprávnené geometrizovať fyziku a samotnú $\acute{\upsilon}\lambda\eta$. To mu umožnilo rozvinúť namiesto spomenutého teologického násilného činu prísne epistemologický násilný čin: predpoklad, že poznať znamená z definície poznať s istotou, čiže nasledovať paradigmu matematiky v tom, že v hociktovej oblasti súcna, ktorú sa usilujeme spoznať, treba postupovať ako ona, teda vo svojich *predmetoch* nepripúšťať nič, čo by sa skúsenosťou ukázalo ako neisté („... objectum ita purum et simplex versantur, ut nihil plane supponant quod experientia reddiderit incertum“ [2], 77). Inak povedané, predovšetkým v oblasti fyzikálnych zmien ide vždy o zrušenie neurčitosti látky, $\acute{\upsilon}\lambda\eta$, tým, že sa vypracuje spôsob poznávania, ktorý hmotu odabstrahuje a prekoná tak neurčitosť, ktorú vyvoláva. Matematizovať, či presnejšie matematicky interpretovať fyzikálne súcno znamená *dematerializovať* vec na predmet, ktorý sa stane istým v opačnej úmere k hmote v ňom. Takže (v protiklade k tomu, čo sa neustále opakuje) Descartovi v skutočnosti nejde o to, aby presadzoval matematizáciu prírody, ale jej spredmetnenie: odvtedy išlo iba o poznanie *predmetov*, a preto najmä o ich *vytváranie*.

Táto operácia spočíva v konštituovaní predmetov tým, že uzátvorkuje vec, aby z nej eliminovala $\acute{\upsilon}\lambda\eta$, a podrží si z jej skúsenosti iba prvky, ktoré budú spĺňať výhradnú požiadavku istoty. Povedané karteziánskym jazykom, dve kritériá, ktoré rozhodujú o tom, čo si podržíme z vecí, aby sme mohli konštituovať predmet, sú tieto: *ordo* a *mensura*. Pod *mensura* netreba rozumieť iba to, čo sa naozaj meria (to, čo a čím sa už vpisuje do troch rozmerov euklidovského priestoru), ale všetko, čo sa môže zredukovať na mieru *per analogiam*, prostredníctvom transpozície, predstavivosti alebo akéhokoľvek iného prepisu: napríklad čas, rýchlosť, ktorá kombinuje čas s priestorom, zrýchlenie, ktoré kombinuje rýchlosť druhýkrát s časom, hmotnosť, hustota, no i všetky kvality, rozmiestňujúce sa na stupnici a podobne. K počtu týchto *dimensiones* (Descartes tak nazýva tieto nie bezprostredne priestorové rozmery) sme sa dnes naučili pridávať všetky mysliteľné *parametre*, vrátane tých a hlavne tie, ktoré merajú *nehmotné* činitele (v psychológii, sociológii, ekonómii a ekonometrii, v obchodných a finančných vedách a podobne). Pod *ordo* netreba chápať prírodný (alebo za taký považovaný) poriadok vecí samých, ale *usporiadanie* [*mise en ordre*] parametrov a prvkov predmetu v zmysle, v akom sa predmety organizujú s najväčšou možnou evidenciou pre nás a ako sa konštituujú následne v logike ich ukazovania sa [*mise en évidence*]. Ide teda o to, čo dnes nazývame *modely* predmetu (či „koncept“ technologického alebo obchodného výrobku). Možno sa domnievať, že Kant túto zostavu prevzal, pričom sa obmedzil na jej transformáciu: parametre (Descartove *mensura*, *dimensiones*) odkazujú na priestor (a teda na čas, vnútorný zmysel) a používajú kategórie kvality a ešte viac kategórie kvantity a vzťahu,

zatiaľ čo model (*ordo*) predpokladá predovšetkým čas (a metódu schémy), aby organizoval konštitúciu parametrov do celku. Využíva predovšetkým kategórie modality – presne tie, ktoré privádzajú predmet do mysle, ktorá ich konštituuje. A po Kantovi – treba to vari zdôrazňovať? – sa Descartovo rozhodnutie o podmienkach spredmetnenia vinie celým súčasným myslením: transcendentálnou fenomenológiou, pozitivizmom (logickým či iným), analytickou metafyzikou a podobne. Vo všetkých týchto prípadoch model a parametre definujú vopred a apriórne to, čo v skúsenosti veci samej (osebe) bude môcť uspokojiť požiadavku istoty a aplikuje sa na predmet. Predmet sa fundamentálne líši od veci: nielenže *redukuje* jej skúsenosť do tej miery, do akej sa istota toleruje v prípade kontingencie, ale navyše *nahrádza* vec tým, čo z nej parametre a poriadok umožňujú rekonštituovať. Predmet neposkytuje istú verziu veci, iba upravenú „podľa meradla rozumu – *au niveau de la raison*“ ([3], 14), ale ju nahrádza rekonštitúciou, ktorá je konštituovaná na základe redukcie skúsenosti, ktorú si vynútili kritériá istoty. Ide tu o istotu, ktorú treba vždy považovať za istotu *pre našu myseľ* a istotu jej schopnosti poznávať. Nasledujúc Kantovu „kopernikovskú revolúciu“, spoznávame s istotou predmet len ako taký a doslova do tej *miery*, do akej sa predmet „... (ako objekt zmyslov) riadi (*sich richtet nach*) usposobením našej nazeracej schopnosti“ ([7], 43; B XVII). To, čo je podstatnejšie pre predmet než pre vec, sa nachádza v ňom, či presnejšie *mimo neho*. Je to schopnosť poznať, čo ho konštituuje ako poznateľný – schopnosť transcendentálneho *Ja*, predtým schopnosť *ego cogito*, ktorá z nás robí, z nás ľudí, „... akoby pánov a vlastníkov prírody“ ([3], 45). Jedine odcudzenie veci službou istého poznania umožňuje konštituovať predmet. Predmet zaberá miesto veci len preto, lebo tá tu chyba – preto, lebo úplne prítakáva odcudzeniu vzhľadom k *ego* alebo *Ja*, zatiaľ čo vec, ostávajúc z definície osebe a týkajúc sa len seba samej, mu odoláva. Hovoríť o veci osebe totiž znamená vysloviť iba pleonazmus: vec je z definície osebe, zatiaľ čo predmet je prostredníctvom iného, odcudzuje sa vskutku k inému – je sluhom istoty. Rozdiel medzi predmetom a vecou, tým, čo je odcudzené, a tým, čo je *osebe*, sa začína tam, kde si poznanie vynucuje iný poriadok než existenciu: „... treba uvažovať o veciach ako podriadených nášmu poznaniu celkom inak, než ako sme hovorili o tých istých veciach, ako existujú skutočne – ... aliter spectandas esse res singulares *in ordine ad cognitionem nostram*, quam si de iisdem loquamur *prout revera existunt*“ ([2], 111). Predmet sa neriadi pravdou existencie, ale usporiadaním evidencie.

Jedine táto premena veci na predmet umožňuje rozvinúť vedy, o ktorých sme vraveli ako o exaktných, pretože iba nahradenie veci osebe odcudzeným predmetom umožňuje uspokojiť požiadavku istoty tým, že eliminuje všetko, čo by proti nej kládlo kontingenciu, ako to robí ω . No premýšľať a zdôvodňovať

túto premenu, ktorá v dejinách umožňuje utvorenie každej exaktnej vedy, prináleží filozofii, a nie niektorej z exaktných vied, ktoré sa o ňu mimochodom vôbec nestarajú, keďže sú pohrúžené do svojich vlastných problémov. Exaktné vedy nezabúdajú na filozofiu, ktorá by si voči nim stále mohla robiť nároky, a bedlivo (niekedy aj nervózne) bránia svoju autonómiu voči akémukoľvek návratu podobného imperializmu. Je to však filozofia, ktorá zabudla sama na seba tým, že zabudla na to, že podmienky možnosti exaktných vied nepochádzajú ani z tej najexaktnejšej vedy, ale z filozofie v jej metafyzickej podobe – či sa to vedám páči, alebo nie a či súčasná filozofia je o tom ešte ochotná uvažovať, alebo nie. Pojem predmetu a pravidlá spredmetňovania pochádzajú z filozofie a to, že vedecké praktiky už niekedy nevidia, že za svoju racionalitu vďaka ustanoveniu (*instauratio magna*) filozofickej povahy, na veci vôbec nič nemení. Okrem toho o tom ani nemajú premýšľať, lebo „vedy nemyslia“, ale počítajú a spredmetňujú. (Treba pripomínať a predchádzať tak nezalému a obligátnemu rozhorčeniu, že tieto slová v sebe nemajú nič hanlivé a iracionálne, ale jednoducho opisujú a pripomínajú to, čo si vedy vždy a plným právom nárokovali ako svoju *výsadu*?)

Keď filozofia sama zabudne na filozofické rozhodnutie, ktoré predchádza spredmetneniu uskutočnenému exaktnými vedami, dopúšťa sa dvojitej chyby. Zastavme sa pri tomto pomenovaní. Najprv sa sama angažuje na vlastnej marginalizácii tým, že zo seba robí vždy oneskoreného (Minervina sova sa vo filozofii vied zobúdzajú ešte neskôr než inde) a často aj povrchného či anekdotického komentátora vedeckých praktík exaktných vied. Filozofia, znepokojená výsledkami, ktoré oneskorene zozbiera a s námahou sa ich snaží pochopiť (tým viac, že často ani tí, ktorí ich vytvárajú, im sami nerozumejú), prípadne považuje za nemožné ich syntetizovať, sa *redukuje na striehnutie*: už nemá vlastnú oblasť pýtania sa ani skúmania a na poli, ktoré jej nie je vlastné (a ani nikdy nebolo), stráca aj vo vlastných očiach všetku autoritu, vrátane tej hermeneutickej. Tým, že sa pasuje za sluhu, o ktorého však majster nemá záujem, sa filozofia sama odsudzuje na bezvýznamnosť komentára, ktorý je neistý v tom, čo hovorí a čo nik nepotrebuje čítať. Všetky opakované pokusy povýšiť filozofiu na „prísnu vedu“, alebo miernejšie povedané na „teóriu vied“ jeden po druhom stroskotali. Jestvujú na to nepochybne dobré dôvody – filozofia umožňuje exaktné vedy, no práve pod podmienkou, že si nebude nárokovat stať sa jednou z nich (ešte menej prijať *diminutio capititis* tým, že sa ňou stane). – No tento prvý omyl filozofie sa týka zatiaľ len jej samej. Objavuje sa tu aj druhý, závažnejší omyl, ktorý sa týka chápania a organizácie samotných vied. Filozofia od Descarta a možno už od Platóna (ak preskočíme aristotelovský zákaz odopierajúci matematickej vede postavenie prvej filozofie) až po Husserla a Carnapa sa stále opierala o výsadu matematiky – dematerializáciu –, aby tak založila svoju paradigmatu úplne istej vedy.

Filozofia musela v tomto zmysle, pretože sama schválila redukciu poznania na vedy o predmete, prevziať osobitnú zodpovednosť za premýšľanie o tomto stave a predovšetkým za dôsledky, ktoré z toho plynú. Inak povedané, ak filozofia priznala postavenie paradigmy najspredmetňujúcejším vedám, ak táto paradigma zmenila všetky ostatné vedy, aj tie, ktoré nie sú „exaktné“, ak najmä dnes táto paradigma obmedzenia poznania na odcudzený predmet naráža na svoje hranice, mala by mať filozofia prvoradú povinnosť vysvetliť to a vysvetliť to sebe samej.

To znamená, že by sa mala pýtať na spôsob konečnosti, ktorý podporuje tento projekt a prvenstvo predmetu.

3. TO, ČO SA NEPOZNÁVA AKO PREDMET

Exaktné vedy poznávajú s istotou to, čo zo skúsenosti môžu konštituovať ako predmet na spôsob *ordo et mensura* (modelu a parametru), keď každá z nich pracuje so svojou metódou a vo svojej vlastnej oblasti. Vzniká tu otázka, ktorá nemôže nevzniknúť: čo je to, čo sa nemôže konštituovať ako predmet, čo odoláva svojmu spredmetneniu?

Tejto otázke neunikneme jej jednoduchým znevážením. Najmä nemôžeme tvrdiť, že to, čo sa nedá konštituovať ako predmet nijakou exaktnou vedou, vôbec nepoznáme, a nemali by sme sa tým teda absolútne zaoberať, a preto sa tento problém stráca, keďže sa nevzťahuje na nič, o čom možno hovoriť (či premýšľať). Filozofia predovšetkým uvažovala dlho bez toho, aby sa prispôbovala požiadavkám objektivity, a nemyslíme si, že by vtedy neuvažovala vôbec. No hlavne neprestávame ustavične a nadmieru zakúšať to, čo neprestáva konštituovať predmet. Zakúšame to tým skôr, že toto nespredmetnené vyvstáva ako rezíduum neredukovateľné na dematerializáciu, v nadbytku voči spredmetneniu, na okraji každého poznaného predmetu. V *exaktnej* miere, v akej sa φύσει ὄν necháva nahrádzať predmetom a konštituovať predmet, vyvstáva najskôr v nepresnej podobe a najčastejšie ako apória to, čo sa nemôže konštituovať ako predmet, Ja [soi] veci samej, *osebe* „veci osebe“. A nejde tu o dočasné javy, ktoré sa ešte raz musíme pokúsiť redukovať na objektivitu, ani o principiálne nekonštituovateľné predmety, ale o účinok odolávania tohto neskrotiteľného *seba* veci. Príklady netreba hľadať dlho, pretože tie najlepšie pochádzajú z toho, čo sa metafyzika ako *metaphysica specialis* pokúšala konštituovať ako svoje tri výsadné *predmety* bez toho, aby ich úplne dosahovala.

Svet vecí a okolitý svet sa pre nás vyčerpávajú v (aj neúplnej) totalite predmetov, ktoré exaktné vedy vedia konštituovať, čiže predmetov, ktoré priemyselné prostriedky techniky dokážu vyrábať a reprodukovovať. Tento svet predmetov sa sám bezo zvyšku završuje v globálnom predmete. No svet, ktorý skutočne zakúšame, presahuje toto spredmetnenie, ako o tom príkladne svedčí ekologická

hrozba: svet predmetov nenahrádza svet vecí, ale ho zavaluje či zatláča prívalem priemyselného odpadu, ktorý vytvára bez toho, aby ho mohli veci vstrebať, pohltiť či *naturalizovať*. Hromadenie nespracovateľného a nerecyklovateľného odpadu potvrdzuje, že spredmetnenie ako vytváranie sa nestará o pravdu vecí sveta, ale ich zdvojuje, prevracia a protirečí im. Tomuto hromadeniu zodpovedá v plnom súlade úbytok. Vyčerpanie prírodných nerastných zdrojov je dôkazom, že kontingencia ostáva nezrušiteľná do tej miery, do akej si vynucuje dejinnosť a dianie dejinnosti, ktorá bráni večnému rastu nekonečného vytvárania technických predmetov. Táto dvojitá ekologická hrozba paradoxne potvrdzuje, že veci sveta, či lepšie svet vecí osebe odoláva tomu, aby ho prekryvali predmety.

Metafyzika takisto úmyselne vypracovala božský predmet, Boha okliešteného na jeho pojem, pod postupnými a zameniteľnými pomenovaniami ako *causa sui, ens summe perfectum* či „morálny boh“. Vypracovanie tohto predmetu vyúsťuje do idolu, ktorý pranieroval aj Nietzsche práve preto, lebo privádzalo Boha do jednoznačnej racionality pojmu: „smrť Boha“ nie je vyhlásením vojny proti Bohu, ani vyhlásením, že sa ním nemáme zaoberať. Naopak *konštatuje*, že idol, čiže predmet, ktorý konštituovala metafyzika pod týmto pomenovaním, nemôže, a to v nijakom prípade, znieť váhu a slávu božského, ktoré sa nás pritom neprestáva dotýkať, no teraz nekontrolovanejším a anonymnejším spôsobom. Epocha „smrti Boha“ vo filozofii (dve storočia nihilizmu, ohlásené u Nietzscheho) ([10], 431) sa niekedy pred našimi ohromenými očami zhodujú s návratom nekontrolovateľného plameňa božskej veci osebe, ktorý metafyzická laickosť nesmeli priznávať ako „náboženský fakt“ – minimálny idol. Podobné nepotlačiteľné vynáranie sa božského potvrdzuje, že to, o čom nepremýšľame ako o predmete a čo je ako také mŕtve, na nás neprestáva naliehať svojou skúsenosťou.

Seba človeka sa napokon ukazuje konštituované ako predmet v *metaphysica specialis*. Poznamenajme však, že toto spredmetnenie sa netýka len a hlavne empirického *mňa* [*moi*], prirodzene usposobeného stať sa predmetom pre fyziku, fyziológiu, psychológiu, kognitívne vedy a podobne. Omnoho podstatnejšie sa týka toho, čo umožnilo pojem empirického *seba*: rozdiel mysliaceho *Ja* [*Je*] a mysleného *mňa* [*moi*] – tento rozdiel nie je samozrejмый a ostáva nepochopiteľný, ak nevidíme, že priamo vyplýva z vnútenia podmienok spredmetnenia *človeku samému*. To, čo sa neprestáva povrchno (a zaiste aj neúčinne) pranierovať ako dualizmus ducha a hmoty, závisí od dôležitejšej duality vedy, ktorá žiada istotu aj vo vzťahu k *Ja* [*soi*] poznania, aj od samého tohto *Ja*, čiže mysliaceho myslenia, ktoré odoláva svojmu spredmetneniu ako mysleného myslenia. Táto odolnosť vyplýva zo silnejšej evidencie, než je evidencia predmetu: to, že nie som (pod pomenovaním, aké si budeme priať) súbojom spredmetňujúceho a spredmetneného, zakúšam v skúsenosti môjho živého tela [*chair*] (*Leib, living body*) a po-

dobne). Moje živé telo spôsobuje nielen to, že pociťujem to, čím nie som, ale aj to, že pociťujem to, čo cítim, že pociťujem samo svoje pôvodné pociťovanie a prostredníctvom neho sa dostávam k svojmu seba-zakúšanju. Inými slovami, moje živé telo sa potvrdzuje mne samému ako *sebe*, ktoré nemožno redukovať na nejaký predmet, ani na môj súkromný predmet.

Takže ekologická otázka, „náboženský fakt“ a živé telo seba samého vrhajú do krízy tri spredmetnenia, ktoré priniesla *metaphysica specialis*. No je tu čosi ďalšie: nejde len o krízu *istých* predmetov poznania, ale aj o krízu celého poznania ako poznania predmetov. Odolnosť voči spredmetneniu sa vinie všetkým, čo *metaphysica generalis* zredukovala na predmetnosť – všetkými vecami. To, čo sa tematizovalo ako „koniec metafyziky“, nespočíva v nezdare jej podujatia – spredmetnenia, *prekladu* súcien na práve toľko predmetov –, ale v takom úplnom *úspechu* jej techniky, že vyvoláva spätnú odolnosť vecí samých voči svojmu spredmetneniu. Táto odolnosť *osebe* vecí voči svojmu odcudzeniu v predmete by sa mohla ponímať ako „návrat k veciam samým“. „Druhý svet“, ktorý pranieruje Nietzsche, sa netýka len morálnych imperatívov, ale aj hodnôt vo všeobecnosti, čiže pojmov metafyziky a jej kategórií (skutočných idolov – v *Die Götzendämmerung* ide o subjekt, kauzalitu a slobodnú vôľu). A *Lebenswelt* neskorého Husserla sa kladie len preto voči vedeckému svetu, lebo ten konštituuje predmety a nakoniec rekonštituuje sám seba ako predmet. Nihilizmus, prinajmenšom vo svojom závažnom význame, sa obmedzuje na konštatovanie, že najvyššie hodnoty, najradikálnejšie pojmy tejto *metaphysica*, čiže spredmetnenia súcna sú bezcenné – inak povedané nefungujú a nevedú viac k racionalite. Nihilizmus sa obmedzuje na zaznamenanie faktu, že spredmetnenie nevedie k racionalite, ale ku kríze.

Sami sa tak nachádzame na úrovni transcendentálneho postoja: Kant v závere *Transcendentálnej analytiky* rozlišuje predmety na fenomény a noumenony – všetko, čo sa myslí, sa myslí v horizonte spredmetnenia, no ako jediné sa poznávajú predmety, ktoré napĺňa, udržuje a ukazuje zmyslové nazeranie. Tento rozdiel sa presadí tak dokonale, až sa rýchlo zjednoduší na stručnejší protiklad medzi predmetmi, čiže iba fenoménmi danými zmyslovým nazeraním, a *ne-predmetmi*, čiže noumenonmi bez zmyslového nazerania, či vecami, ktoré ich *osebe* učinilo nereducovateľnými na skúsenosť, keďže ju ponímame ako to, čo vyťažuje spredmetnenie – *ordo et mensura*, model a parametre. Bolo by azda treba, ak sa nechceme udomáčniť v nihilizme schvaľujúcom apórie spredmetnenia, premýšľať aj o inom fundamentálnom rozdiel. Nie o tom, že všetky predmety sú buď fenomény, alebo noumenony, ale že všetky fenomény sú buď predmety, alebo *ne-predmety*. Inými slovami, bolo by treba rozšíriť rozum za hranice spredmetnenia: rozšíriť v dvojacom význame posunutia, ale aj oslobodenia. Urobiť tak nepochybné znamená skončiť so slávnym Kantovým vyhlásením,

že „... zásady, akými sa špekulatívny rozum odvažuje za svoje hranice, nie sú fakticky rozšírením (*Erweiterung*), ale keď sa im bližšie prizrieme, zúžením (*Verengung*) nášho používania rozumu...“ ([7], 47; B XXIV). Aby sme sa vzopreli tejto autorite, oprieme sa o inú. V jednom zo svojich posledných vzopätí Husserl uvažoval o pozoruhodnej hypotéze, že „... oblasť logiky je omnoho väčšia (*viel größer*) než tá, ktorou sa až doteraz zaoberala tradičná logika“. Tento „širší a obsiahlejší zmysel“, tento „obsiahlejší (*umfassender*) pojem logiky a logu“ ([5], 3; §1) je ozvenou Nietzscheho požiadavky na rozšírenie rozumu, pričom sme si vedomí všetkých rozdielov medzi oboma autormi: „Hovoríš Ja a si hrdý na to slovo. Ale väčšia vec – hoci tomu nechceš veriť – je tvoje telo a jeho veľký rozum (*dein Leib und seine grosse Vernunft*): to je Ja nie podľa slov, ale podľa činov“ ([11], 24; I, 4, „O tých, čo pohrdajú telom“).

4. FILOZOFIA AKO „VEĽKÝ ROZUM“

Stav skúmania tejto otázky vedie k odmietnutiu podstatného rozhodnutia, ktoré vykonal Kant. Ten totiž tvrdil, že ak v klasickej metafyzike od Scota po Wollfa možné (v dvojici s nemožným) konštituuje „der höchste Begriff“, v skutočnosti do transcendentálnej filozofie musí uviesť ešte vyšší pojem („noch ein höherer“), pojem predmetu ([7], 232; A 290). Máme dosť dôvodov na to, aby sme prekročili toto prvenstvo predmetu? Treba prevrátiť ich vzťah a rozumejúc možnému v radikálnom a ne-metafyzickom zmysle položiť ho zas vyššie, než je predmet a jeho odcudzené uskutočnenie – a to v súlade s pomerne tajomnou Heideggerovou poznámkou: „Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit“ ([4], 55; §7, 38)? Nielenže nám nechýbajú dôvody na to, aby sme sa o to pokúsili, ale v skutočnosti sme to už začali robiť – a mnohorakými spôsobmi.

Rozšírenie racionality pochádza predovšetkým z *horizontu*, ktorým určujeme fenomenalitu (alebo ktorým sa určuje ona sama). To, čo sa javí v horizonte, nevyplýva vždy zo svojej transcendentálnej konštitúcie ako predmet a môže sa takisto javiť ako súcno, ktoré sa ukazuje ako také a zo seba samého. Fenomén teda znamená, sledujúc prinajmenšom Heideggera, „... to, čo sa ukazuje samo osebe, čo je zrejmé – das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das *Offenbare*“ ([4], 45; §7, 28). Len tak sa nespredmetniteľné súcna môžu ukazovať: a predovšetkým *Dasein* či svet ako *In-der-Welt-sein*, už nie v spredmetňujúcom, ale v ontologickom horizonte – aspoň v zmysle opakovania otázky bytia v analytike *Dasein* v protiklade k metafyzickej interpretácii *ens* ako *cogitabile*, ako predmetu pre *ego* nejakého *cogito*. Samotné toto rozšírenie predpokladá, že to, čo sa ukazuje, sa ukazuje samo od seba namiesto toho, aby sa sebe odcudzilo a podriadilo sa konštitúcii, ktorá prichádza odinakaľ, od *ego*. No ako by mohol fenomén disponovať sebou samým, ak sám nemá nijaké Ja [*soi*]? Ako pochopiť takéto Ja fenoménu, ktoré

nie je hneď nejakým *ego*? Na túto otázku sa dá odpovedať len tak, že opustíme nielen horizont predmetu, ale aj horizont bytia a prejdeme k horizontu dávania: fenomén sa môže javiť osebe (ako vec), iba keď sa stáva viditeľným zo seba (ako udalosť). A pochádza od *seba*, iba keď sa najskôr sám dáva. Všetko, čo sa ukazuje (v prísnom zmysle ukazovania od seba), sa musí najprv dávať zo *seba* samého. Jedine dané disponuje sebou a svojím osebe. Aj Heidegger dosvedčuje toto presiahnutie horizontu bytia, keď zdôrazňuje, že ani čas, ani bytie nie *sú* (lebo len súcna *sú*), a preto o nich treba hovoriť: „(ono) dáva – *es gibt*“, totiž že dávajúc sa prichádzajú (téza, s ktorou Heidegger neprišiel až roku 1962 v *Zeit und Sein*, ale už roku 1927 v *Sein und Zeit*, §§ 43 – 44). Už Husserl nepochybne urobil svojím spôsobom krok k dávaniu, práve krok od predmetnosti predmetu a takpovediac bez okľuky cez bytie, keď formuloval „princíp všetkých princípov“: „všetko, čo sa nám v ‚intuícii‘ originárne ponúka (takpovediac vo svojej telesnej skutočnosti), treba brať jednoducho tak, ako sa to dáva (*als es sich gibt*), ale takisto v medziach, v ktorých sa to dáva (*nur in den Schranken in denen es sich gibt*)“ ([6], 56; I, §24, *Hua* III, 52). Všetky fenomény bez výnimky vychádzajú predtým, než sa spredmetnia nejakému *Ja*, predtým než sa stanú súcna oproti ničote, od seba samých ako dávajúce sa, ako udalosti, ktoré prichádzajú samy od *seba*. Šlo by tu práve o udalosť (kolektívnu a dejinnú, no aj individuálnu), idol, moje živé telo a tvár druhého, ktoré sa javia všetky z vlastnej iniciatívy a nikdy nie z mojej a ktoré tak unikajú spredmetneniu. Už viac nie *sú*, aspoň v zmysle pretrvávajúcej prítomnosti, použiteľným súcnom, pretože ich nemôžem zakaždým a vlastne nikdy vidieť ako ustálené, trvalé, neutrálne či verejné súcna. Toto určenie fenoménov ako daných sa môže ukázať tak originárnym, že samotné predmety by sa mohli takisto obnoviť na danosti, ktoré *sa* dávajú. Modely a parametre, identicky reprodukovateľné, sa nemôžu úplne zbaviť nezvratne jedinečného, čiže kontingentného a nereprodukovateľného vpísania do času a priestoru: nakoniec ostávajú vždy ešte udalosťami, z ktorých sa každá spája s *tu* a *teraz*, v ktorých *sa* musia *dávať*. Hermeneutika sa tu stáva možnou: pokúša sa nanovo prepísať všetky fenomény, ktoré sa spočiatku považujú za predmety (či za súcna), na originárne dané fenomény, pretože *sa dávajú osebe*. Táto hermeneutika horizontov pracuje na prvom rozšírení fenomenality.

Keď sme už spoznali horizont dávania, môžeme pristúpiť k druhému kroku rozšírenia fenomenality. Ak sa všetky fenomény ukazujú a ak na to, aby sa ukazovali, treba, aby sa najprv dávali, činiteľom dávania ostáva vždy nazeranie. Opis *saturovania* fenoménov nadbytkom nazerania pracuje na druhom rozšírení fenomenality. Nič sa nedáva inak než v nazeraní a cezeň v tom zmysle, že všetky fenomény predpokladajú aspoň čiastočné naplnenie svojho pojmu (či svojho významu) dávajúcim nazeraním. Keďže nazeranie nevyplýva len z dávania („...Vorstellung,

die vor allem Denken gegeben sein kann“ – „Predstava, ktorá môže byť daná pred všetkým myslením“ ([7], 125; B 132), ale pracuje na tomto dávaní, nie je ani tak dané ako skôr dávajúce: „Bez zmyslovosti by nám nebol daný nijaký predmet (*kein Gegenstand gegeben würde*), bez umu by sme nijaký nemohli myslieť.“ Alebo ďalej: „Prvým [zdrojom poznania: *receptivitou dojmov, nazeraním*] je nám predmet daný (*ein Gegenstand gegeben wird*), druhým [*spontaneitou pojmov, pojмами*] je myslený...“ ([7], 96 a 97; A 50 / B 74). Tieto dva výrazy umožňujú okrem iných aj Kantovi a Husserlovi udržať klasickú definíciu pravdy ako *adaequatio* síce nie veci a intelektu, ale nazerania a pojmu. Zatiaľ čo vo výnimočných prípadoch, keď nazeranie úplne napĺňa pojem, sa bude hovoriť o evidencii, o úplnej subjektívnej skúsenosti pravdy, vo väčšine ďalších prípadov sa bude pripúšťať, že hoci aj čiastočné naplnenie pojmu nazeraním postačí na to, aby sme poznanie uznali za platné podľa bežného poriadku fenomenality. No tak Kant, ako aj Husserl zabúdajú na tretiu podobu vzťahu medzi nazeraním a pojmom: na prípad, ktorý je koniec koncov takisto možný a mysliteľný, keby nazeranie presahovalo vysvetľujúcu kapacitu pojmu namiesto toho, aby bolo vzhľadom naň rovné alebo nižšie. V tomto prípade by už nebolo treba hovoriť o formálnom fenoméne ani o fenoméne chudobnom vzhľadom na nazeranie (*dematerializovaný* predmet bez ω), ani o bežnom fenoméne (čiasťočne platnom pre nedostatok nazerania), ale o fenoméne *saturovanom* nazeraním. Tieto fenomény, hoci ich fenomenalitu charakterizuje výnimočný nadbytok (nazeranie sa tu *vyníma* nad hranice pojmu), sú v našej skúsenosti celkom banálne a časté. Možno tu rozlíšiť prinajmenšom ich štyri typy. – Po prvé je tu udalosť, ktorá prichádza v nadmernom nazeraní dejín, a nijaký pojem nedokáže predvídať jej možnosť a mysliteľnosť, a to až do tej miery, že aj potom, keď nastane, ostáva nepochopiteľná, nemysliteľná a v prísnom metafyzickom zmysle slova aj nemožná (a tak vyžaduje nekonečnú hermeneutiku historikov a románopiscov). – Po druhé je to idol alebo nadbytok zmyslovej kvality, ktorá presahuje to, čo sú orgány vnímania schopné prijať a spracovať, pričom vyvoláva vizuálne či zvukové oslepenie alebo oslepenie niektorého z ďalších zmyslov (maliarstvo a hudba sú tu prvými príkladmi). – Tretím takýmto fenoménom je živé telo [*la chair*] či presnejšie *moje živé telo*, keďže zakúšam pocit cítiť sám seba. Nie je to teda nejaké fyzické telo [*le corps*] (ktoré cítim, bez toho, aby ma ono cítilo a ktoré preto ostáva vonkajším), ale seba-zakúšanie (keď pocitujem, že cítim sám seba a takisto keď pocitujem, že cítim sám seba ako to, čo cíti samo seba). Toto seba-zakúšanie spôsobuje, že zakúšam seba, že mám skúsenosť *so sebou samým*. Moje živé telo nepripúšťa nijaký pojem, ani nevstupuje do vzťahu s ničím iným než so sebou samým, pretože sa stotožňuje so sebou a skrze seba samo (tu ide o fenomény, ktoré sa prispôsobujú „životu“, a teda aj smrti a utrpeniu, individualite, podvedomiu *seba*). – A nakoniec je tu tvár druhého (či ikona), ktorá sa vymyká nečinnej viditeľnosti predmetu vyskytujúce-

mu sa vo svete a zároveň použiteľnej prítomnosti príručného súcna pre moje ciele, takpovediac tá, ktorá sa stala neviditeľná (neposkytujúc môjmu intencionálnemu pohľadu nič, čo by dokázal vidieť), ale ktorá ku mne napriek tomu hovorí, pretože ma vyzýva a povoláva obrátenou intencionalitou, ktorá vychádza od nej ku mne. Ikona takto otvára priestor etiky, no nepochybne aj iné priestory, kde nedisponujem pojmom, ktorým by som mohol spravovať fenomén, ale v najlepšom prípade ho prijímam ako imperatív.

Toto rozšírenie nespočíva iba v hermeneutike už viditeľných a prijatých fenoménov (prepisujúc ich z predmetnosti do udalostnosti), ale v *objavovaní* saturovaných fenoménov, ktoré boli dosiaľ neznáme pre nadbytok svojej evidencie. Je zvláštne, že to, čo robí prijatie saturovaných fenoménov neľahkým, nevyplýva z ťažkosti ich zakúšania (veď kto už nezakúsil udalosť, svoje vlastné telo, idoly a hovoriacu tvár druhého?), ale naopak z nadbytku nazerania, ktoré tu znefunkčňuje pojem, jeho obmedzenie a konečnú racionalitu. Tieto fenomény sa strácajú v oslepení, ktoré vyvoláva ich nadbytok nazerania. Oslepením tu mienime nielen bolesť očí, ktoré už nedokážu hľadiť do nesmierneho svetla, ale aj skúsenosť, že už viac nemožno určiť pojem ani totožnosť dávajúceho nazerania, ktoré nedáva viac než samo seba (ako keď na Turnerovom plátne svetlo rozpúšťa obrysy vecí a pohlcuje všetky tvary do svojej zaplavujúcej neurčitosti) bez toho, aby nakoniec pri svojom ústupe za seba kládlo hocikakú definovanú podobu *čohokolvek*. V tomto zmysle neposkytuje saturovaný fenomén nijakú priamu skúsenosť, pretože neponúka nijaký *predmet* skúsenosti (v prípade ikony či tváre), ani nijaké trvalo prítomné *súcno* (osobitne v prípade udalosti alebo môjho živého tela): prinajlepšom umožňuje akúsi proti-skúsenosť. Proti-skúsenosť znamená skúsenosť, avšak nepriamu: je to skúsenosť takého odlivu nazerania odo *mňa* [*moi*], že v tomto odlive zakrýva totožnosť a podobu toho, čo uniká, a necháva sa poznať iba cez odolávanie, ktorým sa mi vnucuje, mne a môjmu intencionálnemu pohľadu, teraz už zbavenému každého intencionálneho predmetu, každého jasného významu. Proti-skúsenosť potvrdzuje skutočnú prítomnosť saturovaného fenoménu tak, že robí pojem nedosiahnuteľným: nie je možné, aby sme spochybňovali fakt saturovaného fenoménu, a to práve preto, lebo nie je možné, aby sme nepochybovali o jeho význame. Tieto paradoxy získavajú ešte väčšiu silu, keď zlúčime štyri typy saturovaných fenoménov, aby sme dospeli k fenomenalite fenoménov zjavenia (a aby sme celkom nanovo, už nie metafyzicky, ale v novom význame *fenomenologicky* zopakovali otázku javenia božského, či dokonca Boha).

Po hermeneutike a objavovaní saturovania možno uvažovať ešte o treťom rozšírení fenomenality: o oblasti *negatívnych istôt*. Ako sme videli, základný motív ohraničenia poznania na oblasť predmetov spočíva v prvenstve pridelenom

istote. No toto prvenstvo by neukladalo poznaniu nijaké hranice, keby tu na pôvodnejšej rovine nešlo o konečné, naše vlastné poznanie. Naše poznanie, keďže je konečné, dosahuje istotu len pod podmienkou možnosti vytvárať predmety namiesto a na mieste vecí. A keďže sa takéto vytváranie nemôže uskutočňovať všade, ani vo všetkých prípadoch, a najmä nie vtedy, keď sa de-realizácia (dematerializácia) ukazuje ako neuskutočniteľná (napríklad v prípadoch nadbytku nazerania, saturovaných fenoménov), je pole istoty takisto ohraničené. Konečnosť poznania, presnejšie konečnosť poznávajúceho vedie k ohraničeniu istoty. Či lepšie povedané, istota je, či už pozitívna, alebo negatívna, rozšírená, alebo ohraničená len potiaľ, pokiaľ ju sama konečnosť umožňuje. V tejto situácii si možno položiť dve otázky. Najprv by sme mali zvážiť, či ide o to, aby sa každé poznanie pokúšalo stať *istým* poznaním, a či naopak množstvo poznání nielenže nemôže dosiahnuť istotu, ale ani *nesmie*, pretože taká istota by protirečila tomu, čo treba spoznať. Tak je to vždy, keď ide o poznanie toho, čo ako také zahŕňa podstatnú neurčitosť. Napríklad poznanie druhého sa *nesmie* vlastne nikdy dožadovať istoty, pretože druhý v sebe zahŕňa neurčitosť svojej slobody, bez čoho by viac nedokázal naplniť úlohu môjho *iného* druhého (preto sa neprávom, no neprestajne hovorí o apórii intersubjektivity, zatiaľ čo tu naopak ide o kráľovskú cestu každého prístupu k inému než sebe). Okrem toho je to rovnaké aj s poznaním seba (človek z definície uniká každej definícii a stráca svoju ľudskosť, ak ju definujúci vystavuje popretiu), ba aj s poznaním Boha (ktorý *in definitione* v sebe zahŕňa nepochopiteľnosť, a tak by sa pochopiteľný Boh okamžite ponášal na evidentný idol). Tieto poznania možno najľahšie opísať ako nie-isté, no nie za *ne-isté*, pretože neurčitosť tu zohráva rolu *pozitívneho* určenia toho, čo sa má spoznať, a neupadá do diskvalifikácie svojho spôsobu poznania. Inými slovami, istota je niekedy *prekážkou* pre skutočné poznanie niektorých fenoménov.

Aj keby sme predpokladali, že požiadavka istoty nestrpí nijakú výnimku ani spochybnenie, i tak vzniká druhá otázka: aby sme poznali s istotou, musíme vždy vysloviť afirmatívny súd? Nemožno nachádzať istotu aj v negatívnych poznaniach? Nachádza sa tu prinajmenšom výnimočný dôvod zaviesť do filozofie pojem *negatívnej istoty* – transcendentálneho statusu samotného poznania. Takže ak konečné poznanie definuje zároveň konečné podmienky možnosti (a teda aj nemožnosti) predmetov poznania, stáva sa nielen mysliteľné, ale aj nevyhnutné určiť apriórne to, čo sa môže poznať, a to, čo sa poznať nedá, a takisto otázky, na ktoré nemožno a apriórne ani nikdy nebude možné poznať odpoveď. Otázky, ktoré sú *nevyhnutne* bez odpovedí, nesmieme (a navyše nemôžeme) zakaždým vylúčiť z hry ako zle položené otázky. Ukazuje sa naopak, že sa kladú veľmi korektne a že samy poukazujú na principiálnu nemožnosť čo i najmenšej afirmatívnej odpovede. Považovať otázky, na ktoré nemáme nijakú

odpoveď, neustále za zbavené zmyslu svedčí nielen o úplnej nepoctivosti, ale je to aj popretím konečnosti, ktoré protirečí zrejmemu nároku skromnosti a skepticizmu. Naopak, ak to nie je „... chybou mysle, ale pretože je to prirodzenosťou samotného problému či podmienením človeka (*non ingenii culpa, sed quia obstat ipsius difficultatis natura, vel humana conditio*)“, že vieme „certo, s istotou“, že sa nedá odpovedať na niektoré otázky, tak toto poznanie „... nie je menším poznaním než to, ktoré by odkryla prirodzenosť vecí samých (*non minor scientia est, quam illa quæ rei ipsius naturam exhibet*)“ ([2], 95). Celá principiálna nemožnosť odpovedať na dobre koncipovanú otázku potvrdzuje pre konečný rozum negatívnu istotu. A keďže táto negácia vyplýva z apriórnej istoty, utvára *negatívne a skutočné* rozšírenie hraníc poznania. Súpis a analýzu negatívnych istôt ešte len budeme musieť z podstatnej časti urobiť, no nemožno pochybovať o tom, že ich bude veľa.

Na základe nevymedzených rozšírení racionality sa potvrdzuje sama konečnosť ako nevymedzená, či presnejšie ako pozitívne nekonečná. Odhaliť túto *nekonečnú konečnosť* je prvou úlohou filozofie, ak chce v sebe prekonať nihilizmus.

LITERATÚRA

- [1] ARISTOTELES: *Metafyzika*. Preložil J. Špaňár. In: MARTINKA, J. (ed.): *Antológia z diel filozofov: Od Aristotela po Plotína*. Zv. 2. Bratislava: Pravda 1972, s. 243 – 486.
- [2] DESCARTES, R.: *Regulæ ad directionem ingenii* [*Rozprava o metóde / Pravidlá na vedenie rozumu*]. Bratislava: SAV 1954].
- [3] DESCARTES, R.: *Rozprava o metodě*. Preložila V. Szathmáryová-Vlčková. Praha: Svoboda 1992.
- [4] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Preložili I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček a J. Němec. Praha: OIKOYMENH 1996.
- [5] HUSSERL, E.: *Erfahrung und Urteil*. L. Labdgrebe (ed.). [Praha 1939] Hamburg 1964.
- [6] HUSSERL, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. Preložili A. Rettová a P. Urban. Praha: OIKOYMENH 2004.
- [7] KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Preložil T. Münz. Bratislava: Pravda 1979 (paginácia nemeckých originálov sa riadi podľa KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner 1956).
- [8] KEPLER, J.: *Gesammelte Werke*. M. Caspar & W. von Dyck (eds.). München: C. H. Beck 1939.
- [9] LEIBNIZ, G. W.: *Philosophischen Schriften*. C. I. Gerhardt (ed.). Zv. 7. Hildesheim, New York: Georg Olms Verlag 1978.

- [10] NIETZSCHE, F.: Nachgelassene Fragmente. In: *Nietzsche Werke*. G. Colli & M. Montinari (eds.). Zv. VIII, 1. Berlin 1970.
- [11] NIETZSCHE, F.: *Tak vravel Zarathustra. Kniha pre všetkých a pre nikoho*. Preložil R. Škoda. Bratislava: Iris 2002.

Z francúzskeho originálu *Les limites de la phénoménalité* (prednáška v rukopise, Chicago, máj 2008) preložili Anton Vydra a Róbert Karul. Preklad vychádza s láskavým dovoľením autora a vznikol ako súčasť grantovej úlohy VEGA č. 2/0168/08.