

EPISTEMOLOGICKÁ PREKÁŽKA A „STRÁŽCA PRAHU“ U GASTONA BACHELARDA

ANTON VYDRA, Trnavská univerzita v Trnave, Filozofická fakulta, Katedra filozofie, Trnava, SR

VYDRA, A.: Epistemological Obstacle and “the Guardian of Threshold” in Gaston Bachelard
FILOZOFIA, 76, 2021, No 1, pp. 59 – 71

This article focuses on a crucial topic of epistemology in French philosopher Gaston Bachelard: epistemological obstacle. Through bachelardian psychoanalysis of scientific mind and its neuroses the author puts a question, if a term of “the guardian of threshold”, used by phenomenological psychotherapy based by Robert Desoille within a method of daydreaming, is or is not narrative reference to analytical thinking about the meaning of epistemological obstacle, which stops scientific knowledge in its progress. The author develops the issue of Bachelard’s rationalism through his own genuine phenomenology, or anthropology of studying man as a man of “twenty-four hours”, but also through Bachelard’s analyses of epistemological obstacle described in his *The Formation of the Scientific Mind* (originally from year 1938). Between philosophy of reached erudition (by Bachelard own words, a senile state of science) and philosophy, which permanently visits a school, learns and reorganises its knowledge (youth of science) is a dialectical motion of historical epistemology. The science opened to consciousness of its own errors in ways, by which it reaches its knowledge, is for Bachelard materialized in the imagination of overcoming an obstacle, for example such obstacle, which is described by image of the guardian of threshold.

Keywords: Epistemological obstacle – Guardian of threshold – Liminality – Psychoanalysis of scientific mind – Historical epistemology – Phenomenology of studying person

Jean-Michel Wavelet v nedávno vydanéj biografickej práci *Gaston Bachelard, l’inattendu (Gaston Bachelard – neočakávaný)* tvrdí, že poetické a vedecké spisy Gastona Bachelarda by sa nemali brať ako od seba nezávislé typy jeho spisby, ale ako na seba odkazujúce práce. Bachelard čítal poetické texty práve preto, že „ich používal na to, aby cez ne poukázal na prekážky, ktoré zväzujú poznanie, aby opísal bludné cesty rozumu, ktorý sa ocitá v zmätkoch, alebo aby nimi objasnil kreatívny proces“ (Wavelet 2019, 13).

V tomto texte si za kľúč k pochopeniu tejto referenciality Bachelardovej poetiky a vedy vezmeme termín, ktorý bol najprv obľúbeným výrazom teozofov devätnásteho

storočia (napríklad Rudolfa Steinera), hoci jeho dejiny siahajú omnoho hlbšie do minulosti, no ktorý sa stal takisto prvkom jednej časti fenomenologickej psychoterapie, ktorá pracovala s metódou bdelého snenia. Týmto pojmom je *strážca prahu*, personifikácia prekážky, ktorá bdie nad prahom ľudských obydlí a oddeľuje vnútrajšok od vonkajška, čím znemožňuje otvoriť dynamický proces transgresie.

Naša otázka znie: Je *strážca prahu* poetickým naratívom opisujúcim to, čo Gaston Bachelard v analytických textoch o filozofii vedy nazýva *epistemologickou prekážkou*? Aby sme na takto položenú otázku mohli odpovedať, musíme najskôr preskúmať význam používania pojmu *strážcu prahu* u Bachelarda alebo v textoch, ktoré jeho myslenie inšpirovali či boli ním inšpirované. Potom bude namieste objasniť Bachelardov pojem racionalizmu, na ktorom sa pojem epistemologickej prekážky zakladá, a následne sa bude treba dotknúť aj samej prekážky a jej významu pre Bachelardovo chápanie dynamiky vedy. Až po tomto preskúmaní bude možné odpovedať na otázku, ktorú sme položili.

No uvažovanie o prahu a prekážke nás ešte stavia aj pred tému hraníc či hraničných zón, ktoré fascinujú i desia. Bernhard Waldenfels v súvislosti s tým hovorí aj o étose uznania a zároveň narušania hranice, hoci pripomína, že prekročením prahu sa hranica nikdy neruší, ale sa posúva. Hranica neostáva prekonaná a za nami; Waldenfels cituje Jacquesa Derridu, keď podotýka, že hranica „ustavične koná svoje dielo“ (Waldenfels 1998, 48). Personálna, respektíve interpersonálna geografia, ktorú možno vytušiť z Waldenfelsových textov, by sa u Bachelarda obohatila aj o epistemologickú geografiu: podobne ako jestvujú ľudia prahu a ľudia najtemnejších kútov našich obydlí, tak existujú v dejinách vedy tí, ktorí radšej prebývali v blízkosti prahu, a tí, ktorí ostávali v kútoch, desiac sa všetkého nového, čo by mohlo narušiť ich nadobudnuté poznanie. V podobnej dialektike – ako uvidíme – sa odvíja aj Bachelardovo uvažovanie o epistemológii.

1. K obrazom dverí a prahov

V knihe *La Terre et les rêveries du repos (Zem a snenia o odpočinku)* v kapitole Grotte (Jaskyňa) komentuje Bachelard slová francúzskeho orientalistu Paula Massona-Oursela, že jaskyňa je „príbytkom bez dverí“, takto: „Dialektika úkrytu a ohrozenia si vyžaduje *otvorenosť*. Chceme byť chránení, no nie uzavretí. Ľudské bytie pozná zároveň hodnoty *vonkajška* aj *vnútra*. Dvere sú tak archetyp, ako aj pojem: totalizujú vedomé aj nevedomé istoty. Dvere *zhmotňujú* strážcu prahu (*le gardien du seuil*), no všetky tieto hlboké symboly sú nateraz pochované v nevedomí, ktoré sa nedotýka snov spisovateľa. Jasné hodnoty úkrytu sú príliš živé na to, aby sme mohli odkryť hodnoty temné“ (Bachelard 1992, 186).

Dvere zhmotňujú „strážcu prahu“ – čo tieto slová znamenajú? Dávne kultúry pripisovali moc strážcu prahu napríklad drakom, hadom alebo levom ako strážcom pokladov či cenností, prípadne božským a polobožským bytostiam, ktoré v rôznych kultúrnych imagináciách strážili vchody do ľudských obydli, chrámov alebo celých území. Moc uzamykať a držať v bezpečí, nepustiť dnu ani von bola týmito mýtickými či rozprávkovými bytosťami personifikovaná alebo „animalifikovaná“ (pokiaľ išlo o strážcov-zvieratá). U Bachelarda je táto moc materializovaná, a to vo dverách ako symbole tejto moci. Keďže dvere symbolizujú hodnoty uzavretosti, on sám ich nepotrebuje na dialektickú hru na pomedzí pocitov bezpečia na jednej strane a ohrozenia na druhej. Otvorenosť je preňho kľúčovou hodnotou, ktorá určuje aj jeho racionalizmus. Uzavretosť je, naopak, prejavom neurotickej mysle, ktorá ak chce získať svoju slobodu, musí o ňu ešte zviať boj – s drakmi, dverami či inými prekážkami.

V metóde takzvaného bdélého snenia, ktorú v psychoterapii využíval Bachelardov inšpirátor Robert Desoille (od neho si totiž filozof sám vypožičal pojem bdélého snenia) alebo neskôr holandský psychiater Jan Hendrik van den Berg, sa *strážca prahu* chápe ako prekážka alebo brzda, na ktorú takmer vždy pacient pri rozprávaní svojho príbehu narazí a snaží sa ju s pomocou terapeuta buď prekonať, alebo sa na nej rozprávanie končí – pre Berga je cieľom víťazstva nad strážcom prahu akási psychická *rekonkvista* domova, vytvorenie svojho vlastného priestoru na bývanie vo svete (Berg 2009, 167).

Aký obraz nám teda na príkladoch jaskyne na jednej strane a dverí s ich strážcami na druhej strane Bachelard vykresľuje? Je to obraz antropologický, je to typológia dvoch odlišných spôsobov ľudského bytia: uzavretosti a otvorenosti. Toto nazýva Bachelard „kultúrnym komplexom“, ktorý definuje ako „*nereflektované postoje*, ktoré ovládajú sám spôsob reflexie“. Tieto nereflektované postoje – tvrdí francúzsky filozof – môžu mať svoju adekvátnu aj neadekvátnu formu: v prvom prípade tak kultúrny komplex „naplňa tradíciu životom a omladzuje ju“, v druhom prípade je len „školáckym návykom“ bez imaginatívnej sily (Bachelard 1997, 26).¹

Uzamknuté dvere sú však zaujímavé aj z inej perspektívy: pacienti počas van den Bergovej terapie dostávali často za tému svojich rozprávání „kľúč“, pričom van den Berg odmieta freudovské výklady kľúča ako sexualizovaného symbolu falusu. Sám Bachelard totiž hľadal u Desoilla takú psychoanalytickú metódu, ktorá by bola

¹ Problematike ambivalentnej – pozitívnej i negatívnej – povahy kultúrnych komplexov sa zaoberá aj Eileen Rizo-Patron v jej skúmaní Bachelardovej hermeneutiky, psychoanalýzy a fenomenológie. Rizo-Patron takisto tvrdí, že „afektívne komplexy“ na úrovni imaginatívneho života sú analogické s „epistemologickými prekážkami“ v Bachelardovom *Formovaní vedeckého ducha* (Rizo-Patron 2017, 118).

alternatívou k freudizmu a nesnažila by sa u pacienta iba odblokovať to, čo ho „brzdí“ (*Hemmung*), ale pomáhala by mu aj nanovo sa rozbehnúť. Toto našiel u Desoilla v pojme maxima sublimácie a skôr psychosyntézy než psychoanalýzy (Parinaud 1996, 271). Použitie kľúča u Berga malo ukázať, čo s ním vo svojich príbehoch pacient urobí. A kľúče u neurotikov väčšinou slúžia buď na uzamykanie pred nebezpečenstvom, alebo ako symbol strachu odomknúť nimi dvere, za ktorými sa skrýva niečo, čo by nemalo byť hocikým videné. Mat' kľúč znamená mat' zodpovednosť narábať s ním, a preto sa stáva, že neurotik sa radšej snaží kľúč zahodiť alebo odovzdať niekomu inému, a tým naňho preniesť svoju zodpovednosť. Neurotik dvere nerád odomyká.

Dvere sú napriek tomu, čo sme doteraz naznačili, pre Bachelarda – prinajmenšom v *Poetike priestoru* – veľkou témou: „je to celý kozmos Pootvorenia“ (Bachelard 2009, 220). Citujúc verš od Jeana Pellerina o tom, že „dvere ma vetria, vyčkávajú“, neváha povedať, že „do dverí sa vteľuje bôžik prahu“ (Bachelard 2009, 221). Takým bohom-strážcom prahov bol napríklad v rímskych časoch Limentinus² (slovo *limen* označovalo v latinčine prah alebo hranicu a slúžilo ako symbol prechodu a iniciácie). V tomto zmysle sú dvere transgresívnym priestorom, v ktorom dochádza k stretnutiu a vzájomnej výmene (azda až k prepletaniu) domáceho a cudzieho. No ako upozornil Anthony J. Steinbock pri rozvíjaní témy transgresie ako hraničnej skúsenosti na princípoch Husserlovej fenomenológie, transgresia nie je iba obyčajné opustenie domova a splynutie s cudzím, ale je také „prekročenie zvnútra“, pri ktorom sa domov neopúšťa (Steinbock 2013, 300).

Bachelard si ambivalenciu dverí (fakt, že tak otvárajú, ako aj zatvárajú) dobre uvedomuje. Preto je vo dverách – na prahu – situovaná celá dialektika otvoreného a uzavretého, interiority a exteriority. Netreba sa preto čudovať, že na dvere sa v minulosti pripevňoval obraz janusovskej tváre ako symbol dvoch pohľadov – do minulosti i budúcnosti, dovnútra aj vonku.

Dominique Raynaud pri etnografickom skúmaní obrazu dverí v architektúre tvrdil, že podstatnou črtou symbolu dverí je jeho „nekonečná transcendencia“, čiže fakt, že dvere „predstavujú ‚epifanickú‘ dimenziu: odkazujú vždy na to, čo je nevnímateľné“ (Raynaud 1992, 349).

Analyzovať všetky symbolické hodnoty dverí však nie je cieľom tohto príspevku, stačí nám poukaz na ich ambivalenciu. Mytologický obraz strážcu prahu *zhmotneného* v dverách samých je pre nás nosnou figúrou, ktorú sa však chceme teraz pokúsiť aplikovať na celkom inú oblasť: na epistemológiu.

² S predstavami o tomto bôžikovi sa možno stretnúť aj v Augustínovom *Božom štáte* (v kapitolách IV, 8 a VI, 7).

2. Veda na hraniciach

Bachelard začína svoje *Formovanie vedeckého ducha* (kniha nesie podtitul *Príspevok k psychoanalýze objektívneho poznania*) úvodom, ktorý sa týka takzvanej epistemologickej prekážky, „ktorú si treba klásť ako problém vedeckého poznania“ (Bachelard 1977, 13). Filozof má pod ňou na mysli taký „poznatok či pravdu“, ktoré blokujú vede prístup k jej ďalšiemu rozvíjaniu. Odvažujeme sa teda nastoliť kľúčovú otázku: Nestáva sa epistemologická prekážka pre konkrétnu vedu *strážcom prahu*, na ktorého veda naráža a ktorého sa musí zbaviť, ak chce postupovať vpred?

Na rozdiel od dverí, ktorých lokácia v príbytku býva jasná, v prípade epistemologickej prekážky ide o neznámu. Nie vždy vieme presne určiť, čo takou prekážkou je. Najčastejšie spomínaným príkladom v dejinách vedy by bola bezpochyby flogistónová teória: trvalo takmer sto rokov, kým chemici (postupne cez Priestleyho až po Lavoisiera) prišli na to, že sám pojem flogistónu bol prekážkou, ktorá im nedovoľovala pohnúť sa ďalej. A dokonca aj samému Lavoisierovi ostala stáť neskôr v ceste ďalšia prekážka, ktorú pritom on sám pokladal za vedecký progres: pojem kalorika. Vieme tiež dobre, ako nechotne Immanuel Kant prijímal Lavoisierov dôkaz proti existencii flogistónu, takže ešte aj v predslove k druhému vydaniu *Kritiky čistého rozumu*, napísanom v roku 1787, čiže desať rokov po Lavoisierovom vyvrátení flogistónovej teórie, čítame o jednom z príkladov vedeckej revolúcie, ktorú spôsobil otec tejto teórie Georg Ernest Stahl (Kant 1979, 41 – 42). Flogistón teda ako strážca prahu, ako „Limentinus vedy“, zamedzoval chémii sedemnásteho až osemnásteho storočia rozšíriť svoje horizonty. Podobných príkladov by sme v dejinách vedy našli veľa.

Mohlo by sa zdať, že epistemologickou prekážkou je teda všetko to, čo ešte veda nevyriešila. Nie je to tak. Skôr je ňou všetko, čo jej sťažuje prístup k tomu, aby to odhal'ovať a riešiť mohla. Tu sa dostávame k Bachelardovým pokusom o psychoanalýzu vedeckého ducha (viac sa ich dotkneme ešte v štvrtej časti tohto príspevku). V prípade prekážok poznania totiž často ide o neuvedomované predstavy (aj tu hrajú svoju rolu kultúrne komplexy v zmysle nerefektovaných postojov), a preto Bachelard uvažuje o možnostiach, ako si k nim môže veda zabezpečiť prístup. Byť vnímavý k epistemologickým prekážkam ešte síce neznamená, že ich vedec odhalí, no aspoň zvyšuje možnosť takejto detekcie. Cestou k tomu má byť podľa neho racionalizmus.

3. Fenomenológia študujúceho človeka

V októbri 1949 Bachelard predniesol na Medzinárodnom kongrese o filozofii vied v Paríži prednášku na tému *Filozofický problém vedeckých metód*. Okrem iného v nej spomenul, že filozofia vedy, opísaná moderným spôsobom, je „fenomenológiou

študujúceho človeka, človeka zabratého do svojich štúdií, a nielen vágna bilancia všeobecných ideí a dosiahnutých výsledkov“ (Bachelard 1972, 37). Na konci prednášky hovoril o objavovaní „fenomenológie racionalistickej húževnatosti, fenomenológie presnej skúsenosti, fenomenológie odvahy inteligencie“ (Bachelard 1972, 41). Čo presne mal pod týmito výrazmi na mysli, to ešte bude treba objasniť.

Táto prednáška vyšla v súbore textov, ktorý po Bachelardovej smrti zostavil Georges Canguilhem s názvom *Racionalistický záväzok*. Hneď po nej zaradil do súboru inú Bachelardovu prednášku, ktorú filozof predniesol len pár mesiacov po spomínanom kongrese 25. marca 1950 na zasadnutí Société française de Philosophie (Francúzska spoločnosť pre filozofiu založil na začiatku dvadsiateho storočia filozof Xavier Léon) a v ktorej sa venoval povahe racionalizmu. Zaslúži si pozornosť nielen preto, lebo rozvíja Bachelardove úvahy o racionalizme, ako ich opísal najmä v *Aplikovanom racionalizme*, ale na základe toho môžeme aj lepšie porozumieť figúre racionalistu – a tým dať odpoveď na otázku, o akej fenomenológii bola reč v Bachelardovom príhovore na Medzinárodnom kongrese v roku 1949. A to nám v konečnom dôsledku pomôže lepšie porozumieť aj jeho pojmu epistemologickej prekážky a spôsobu, ako s ním pracoval.

Bachelardova filozofia vedy naozaj nie je len výpočtom toho, čo všetko veda v dejinách dosiahla, ale je *sui generis* fenomenológiou vedca, respektíve svojráznou antropológiou študujúceho človeka. A aj tu platí, že „antropológia je filozofickým, nie empirickým projektom“, ktorý nevychádza ani tak z ľudskej prirodzenosti, ale skôr zo svojich dejinných prejavov (Vydrová 2016, 569).

V úvode prednášky na zasadnutí Francúzskej spoločnosti pre filozofiu Bachelard hovoril o svojej nostalgii po antropológickom skúmaní „človeka dvadsiatich štyroch hodín“ (Bachelard 1972, 47), čiže človeka, ktorý žije vo svojich skúsenostiach dňa aj noci, myslenia aj snenia. Tento antropológický holizmus bol pre Bachelarda typický. „Nočné skúsenosti“ ukazujú človeka pokojného, „ukolísaného“ vo svojich sneniach (mimo chod, on sám odporúčal ľuďom, ktorí prežívajú nepokoj, bdelo snívať o vode). „Nočné skúsenosti“ sú tou časťou z nás, ktorá sa oddáva metafyzickým úvahám (nie prísne vedeckým), jasným ideám (ešte uvidíme, prečo sú pre Bachelarda a jeho porozumenie vede problematické) alebo poézii – ak to nerobí, ak tie okamihy iba „prespí“, nezíska svoju úplnú hodnotu a odignoruje dôležitú časť ľudskej skúsenosti.

Druhá časť človeka sa zameriava na myslenie – presnejšie, na vedecké myslenie. To je skúsenosť človeka-racionalistu, človeka v práci, ktorý neoddychuje, ale namáha sa pri rozširovaní poznania – svojho vlastného i celého ľudstva. Skúsenosť dňa je kratšia ako skúsenosť noci, v stave spánku a oddychu zotrávame dlhšie než v našom pohrúžení do práce. Človek-racionalista je teda len výsek z celku; nie

je to nevyhnutne vedec ani génius (Bachelard 1972, 52), no má sa učiť tomuto správaniu od vedcov, má ich pozorovať a napodobňovať ich štýl práce. Človek-racionalista, človek niekoľkých hodín dňa určených úsiliu (čiže štúdiu, ak chceme ostať verní etymológii latinského slova *studium*), musí mať v sebe niečo, čo francúzsky filozof nazval „racionalistický tonus“ (*le tonus rationaliste*). Kto ho nemá, ten podľa neho nemôže byť v plnom zmysle racionalistom.

Človek-racionalista nežije iba zo spomienok na to, čo už dosiahol, ale zo situácie, v ktorej si uvedomuje, koľko toho ešte nevie. Podobnú dialektiku „už a ešte“ veľmi dobre opísal Georges Canguilhem, keď sa pokúsil o rozlíšenie medzi mladosťou a starobou: mladosti patrí všetko „ešte“ (čo ešte treba dosiahnuť), zatiaľ čo starobe „už“ (čo sa už dosiahlo) (Canguilhem 2011, 320). Tému mladosti a staroby vedy nachádzame aj vo *Formovaní vedeckého ducha* (Bachelard 1977, 14 a 196). Pre presnosť iba poznamenajme, že Canguilhem o tejto téme píše prvýkrát v roku 1930 a Bachelardovo *Formovanie vedeckého ducha* vychádza v roku 1938.

Uvažovanie o „mladosti“ racionalistického „ešte“ ponúka Bachelardovi príležitosť otvoriť tému, ktorá je preňho príznačná: filozofia predpony „re-“ (znovu). Znovuzačínanie (*recommencement*), opätovné čítanie (*relire*), opätovné usporiadanie vedeckého myslenia (*reorganisation*). Začínať odznova tu však neznamená obyčajný návrat na začiatok, lebo „dnešok nemožno založiť na včerajšku... filozofia znovuzáčinnania je filozofiou, ktorá nemôže opakovane začínať to, čo robila včera“ (Bachelard 1972, 49). Opakovať dookola to isté („verklíkovať“) nie je zmyslom bachelardovského iterovania (iba ak v zmysle snenia, ktoré žije vždy zo svojich nemenných pôvodných obrazov a navracia s k nim); racionalistické opakovanie je vo svojej podstate ustavičnou reorganizáciou myslenia, nechotou uspokojiť sa s tým, čo sa dosiahlo v minulosti, ale žiť „v situácii“, neprestajne obnovovať alebo aktualizovať svoje poznanie. Nič, čo sa raz potvrdilo ako jasné, nie je v bezpečí pred novým preskúmaním. Lipnúť na jasnosti dosiahnutých ideí by mohlo byť práve epistemologickou prekážkou, ktorá bráni napredovaniu. Skrátka, jasná idea môže aj oslepovať.

Mať všetko vyriešené by bolo pre Bachelarda agóniou vedy, upadnutím do dogmatizmu: „Racionalista bez problému je ako rozum, ktorý nemôže dýchať“ (Bachelard 1972, 51). Takýto človek podľa neho ostal uväznený vo svojej nočnej existencii, v komfortnej zóne, kde sa netreba namáhať. Je neúplný, nevyvážený, bez integrity. Človek-racionalista je principiálne otvorený tomu, že všetko, čo sa dosiaľ naučil, možno prehádzať a bude to treba pochopiť nanovo už len preto, lebo sa zmenia pojmy, ktorými disponuje veda. Až táto otvorenosť umožňuje Bachelardovi hovoriť o kultúrnom prerode človeka na racionalistu (Bachelard 1972, 53), o formovaní vlastnej citlivosti (aj o scitlivení samého racionalizmu) na malé problémy, lebo

veľké problémy vlastne ani neexistujú. Citlivosť na detail, na drobnosti, na drobné, no zásadné zmeny a úpravy – to je základná črta človeka-racionalistu.

Okrem toho Bachelard nemá pochopenie pre osamelého racionalistu, ktorý azda aj je rozumný a šikovný, no ak svoje myšlienky nepredloží pred vedeckou obcou, ak sa neodváži konfrontovať ich na pôde školy, univerzity či akadémie, tak je človekom, ktorý sa dobrovoľne alebo zo strachu pred argumentačným zápasom rozhodol ostať vydedencom, samotárom, ktorý nežije v obci. Vedecká obec je potom tým, čo človeka učí byť autentickým racionalistom. A učí ho to prostredníctvom jediného faktu: že súčasná veda sa nezakladá na všeobecnom vzdelaní, ale na *špecializácii*, a je to práve špecializácia, čo podľa Bachelarda takému človeku dodáva „racionalistický tonus“ (Bachelard 1972, 55). Všeobecné vzdelanie sa väčšinou chápe ako doména širokého prehľadu, zatiaľ čo špecializácia postupuje v opačnom smere. Bachelard sa snaží ukázať, že takýto výklad je chybný a že špecializácia nie je obmedzením, ale naopak otvorením ducha. Jednotlivé špecializácie sú navzájom prepojené, tvoria spolu základ interdisciplinárnej spolupráce a vytvárajú z výsledkov práce takzvaných „regionálnych racionalizmov“ jeden spoločný racionalizmus.

Človek-racionalista podľa Bachelarda nemôže pracovať sám, nie je to solitér, nie je to rybár, ktorý by osamelo vylovil poklad, ale človek, ktorý patrí do spoločenstva tých, ktorých charakterizuje dlhá cesta prípravy (Bachelard 1972, 59). Úvahu o fenomenológii študujúceho človeka Bachelard ukončí tým, že ak sa chceme stať racionalistami, musíme racionalizmus hľadať tam, kde sa nachádza jeho domov: vo vedekom myslení, „a nenazdávať sa, že vedecký duch je duchom, ktorého sa nám dostalo v kolíske, keď je jednoducho iba úprimný, keď je jasný, keď pozná pravdu a nie je ani príliš hlúpy. Človek môže byť veľmi inteligentný, a predsa nemusí byť racionalistom!“ (Bachelard 1972, 60)

4. Jasný idey ako epistemologické prekážky

To, že pre Bachelarda sú práve jasné a zreteľné idey (princípy karteziánskej racionality) príkladmi epistemologických prekážok, nie je v jeho diele vôbec prekvapivé. Nie je to nevyhnutne útok na Descarta, ale poukázanie na fakt, že raz a navždy ustanovená jasnosť nestačí na to, aby garantovala poznanie raz a navždy, *sub specie aeternitatis*. Jasná idea totiž môže znejasňovať inú oblasť skúmania.

S jasnými ideami ako prekážkami vedeckého poznania sa stretávame aj v diele *Aplikovaný racionalizmus*³ (*Le rationalisme appliqué*), kde tieto prekážky spolu s Maine de Biranom Bachelard označuje za súčasť vedy (Bachelard 2018, 309).

³ Text je dostupný v českom preklade: Bachelard, G. (2018): Aplikovaný racionalizmus. In: *Nový vedecký duch a ďalšie eseje*. Praha: Malvern. Uvedená publikácia je súborom štyroch Bachelardových kníh vrátane Aplikovaného racionalizmu.

Jednou vecou sú „zákerne omyly“ vo vede, inou spochybnenie základných pravidiel rozumu, keď sa ocitáme „tvárou v tvár vzdorovitému psychologizmu jasných ideí. Rozum v takej chvíli pracuje proti sebe samému“. Dialektika pravidiel a prekážok, ktorú tu Bachelard rozvíja, dobre vystihuje normativitu jeho epistemológie. Nejde mu len o to, aby používaním základných metodologických pravidiel vyháňal falošné idey a detegované vedecké omyly, ale aby podroboval skúške aj samotné pravidlá, aby ich neváhal odvrhnúť a nahradiť inými, ak si to aktuálna úroveň vedeckého poznávania vyžaduje. Pravidlo samo, metóda sama sa totiž takisto môžu stať prekážkou vedeckého progresu.

Epistemologické prekážky podľa úvodu do *Formovania vedeckého ducha* nie sú nikdy externé (prekážkou nie je komplexnosť či nestálosť vedeckých javov), no nedá sa pripísať ich ani slabosti našich zmyslov či ľudskej mysle – podľa Bachelarda spočívajú v samom akte poznávania, ktorý tým spomaľujú, až brzdia. Etymologicky sa francúzske slovo *obstacle* (prekážka) viaže na situáciu, keď niekto stojí v ceste, vo dverách a blokuje toho, kto by chcel ísť von alebo ďalej. Ako sme už poukázali, prekážky u Bachelarda súvisia vždy s „vekom“ vedca (Bachelard 1977, 14). Tento vek je oproti bežnej realite obrátený naruby. „Duch, ktorý ešte len vstupuje do vedeckej kultúry, nie je nikdy mladý. Naopak, je príliš starý, lebo je vo veku svojich predsudkov. Dosahovať vedu znamená duchovne omladnúť, prijať náhlu premenu, ktorá musí protirečiť minulosti.“ Len dodajme, že príkladom vedeckej staroby je pre Bachelarda alchymista, ktorého nazýva doslova „starcom“, lebo „téma omladnutia je dominantnou témou alchymie“, lebo to, čo mnohí alchymisti sami hľadajú, je tajomná „voda mladosti“ (Bachelard 1977, 196). Alchymia je tak preňho túžbou po mladosti, ktorá sa vytráca, a alchymista tu teda na rozdiel od vedca nie je vo veku mladosti, ale vo veku starca.

Základnou epistemologickou prekážkou sú, samozrejme, naše bežné mienky, založené na praktickej užitočnosti vecí. Kým sa týchto mienok podľa Bachelarda nezbavíme, nepohneme sa k poznaniu. Namiesto mienok musí nastúpiť kladenie problémov, duch musí mať „zmysel pre problém“.

Ďalšou bachelardovskou prekážkou je absencia otázky: prestať sa pýtať a ustrnúť iba pri odpovediach – to podľa neho uväzňuje myslenie. Taká je kultúra založená na poučkách, kde vyhrávajú „šikovné hlavičky“, ako ich nazýva: tieto hlavičky sú síce naozaj šikovné, no tým aj uzavreté, a treba ich prerobiť tak, aby boli pripravené prijať zmenu toho, čo sa v škole naučili, respektíve čo si vstúpili do pamäti.

Medzi základné epistemologické prekážky ďalej pre Bachelarda patrí aj princíp, podľa ktorého chce veda zjednocovať, respektíve generalizovať a vytvárať homogénne systémy, keď chce totalizovať šírku myslenia do jediného celku, ktorým by vysvetľovala všetko. Toto neskôr nazve Georges Canguilhem vedeckými ideológiami, v ktorých

sa vedecké výsledky zneužívajú ako argumenty, napríklad na dosiahnutie politických alebo sociálnych cieľov (Canguilhem 2015, 35 – 49).

Spoznať epistemologické prekážky sa dá vždy takpovediac až *post factum*, keď sa pozeráme na vedeckú minulosť a na chyby, ktorých sa vedci v minulosti dopúšťali. Tu sa Bachelard dostáva k dištinkcii medzi historikom vedy a epistemológom (normatívnym filozofom vedy): „Historik vedy musí pracovať s ideami ako faktmi. Epistemológ musí pracovať s faktmi ako ideami a vkladať ich do systému myslenia. Aj zle interpretovaný fakt ostáva pre historika naďalej *faktom*. No pre epistemológa je to *prekážka*, protimyslenie“ (Bachelard 1977, 17). Ponúka sa mu tak hneď prvý zaujímavý moment ako príklad takto pochopenej prekážky: starosť historika o objektivitu, o to, aby nebol obvinený, že sa nedržal faktov. Epistemológ v tejto starosti rozpozná akoby *strážcu prahu*, ktorý mu zamedzuje prístup k preskúmaniu všetkých možností interpretácie toho istého textu alebo slova: „V tom istom období existujú za tým istým slovom také odlišné pojmy! To, čo nás tu klame, je skutočnosť, že jedno a to isté slovo súčasne označuje aj vysvetľuje (*désigne et explique*). Označovanie je rovnaké, vysvetlenie sa líši“ (Bachelard 1977, 17). Historická epistemológia sa tak stáva novým druhom historickej práce, o ktorej Bachelardov žiak a sociológ Pierre Bourdieu povedal, že „iba história nás môže oslobodiť od histórie“, pričom mal na mysli práve rozpor medzi kritickou historickou prácou epistemológov (explicitne spomína Canguilhema a Foucaulta) a dejinami, ktoré nazýva „väzením stelesnenej minulosti“ (Bourdieu 2000, 424).

Ako príklad si Bachelard vezme telefón, slovo, ktoré používa predplatiťel', inžinier, zamestnanec telekomunikačnej spoločnosti (poskytovateľ služieb), matematik – a pritom pre každého sa pojem telefónu ukazuje vždy trochu inak, v posunoch. Telefón pre nich nie je ten istý. Mimochodom to, že si Bachelard vybral za príklad práve telefón, vychádza z jeho osobných skúseností, keďže v mladosti začínal práve ako inžinier v telekomunikáciách a ako tvrdí Jean-Michel Wavelet v už citovanej biografii, táto životná okolnosť mala významný vplyv na to, ako sa neskôr rozvíjala jeho filozofia. Práca epistemológa je pochopiť význam pojmových vzťahov – a to je zároveň zdolaním epistemologickej prekážky, ktorú nazval „starosťou o objektivitu“. Pojmové vzťahy pritom preňho nie sú čisto logickým opisom odlišností, ale sú psychologicky zaťažené, takže pri odkrývaní epistemologických prekážok nejde u Bachelarda o nič iné ako o jeho svojráznu „psychoanalýzu rozumu“ (Bachelard 1977, 19), o odkrývanie motivácií, ktoré viedli ľudí v minulosti a ktoré vedú i dnes k používaniu nejakých slov ako pojmov. Jednou z takých prekážok je preňho prvé pozorovanie, ktoré sa ešte odohráva pod vplyvom obrazov alebo prirodzenosti, je príliš konkrétne a vzdialené vedeckej abstrakcii, núti nás opisovať, čo vidíme, a – samozrejme – diviť

sa. „Od pozorovania k systému: postupujeme od ohromených očí k očiam zatvoreným“ (Bachelard 1977, 20).

Okrem prekážky, ktorou je prvé pozorovanie, sú ďalšími, ktoré Bachelarda zaujímajú, tieto: prekážka hľadania jednoty (už sme o nej hovorili), prekážka utilitarizmu, teda užitočnosti skúmanej veci, ďalej verbálna prekážka (pri ktorej pojem analyzujeme namiesto toho, aby sme ho zahrnuli do vedeckého systému), potom je to prekážka zle postavenej metafyziky (podľa Bachelarda najmä naivného realizmu) a takzvaná animistická prekážka, ktorú pomohla prekonať až fyzika dvadsiateho storočia.

5. Záver: neurotická alebo normálna veda?

Na začiatku sme ukázali, že za normálnych okolností si človek nemusí vytvárať obrazy strážcov, ktorí mu znemožňujú rozvíjať jeho postoje, prekračovať hranice či normy. Za takých okolností mu totiž nič nestojí v ceste tak, aby sa to nedalo prekonať. Z hľadiska psychiatrie zdravý človek nepotrebuje podstupovať liečbu metódou bdelého snenia, v ktorom by narazil na strážcu prahu, ktorý jeho rozprávanie zastavuje. Za normálnych okolností si volí a slobodne vytvára svoje normy vedenia života a svojho správania vo svete.

Čo znamená, keď sa tento motív aplikuje na vedu v jej dejinách? Tu možno siahnuť po pojmoch normálnej vedy a jej anomálií, ako ich opísal Thomas Samuel Kuhn v *Štruktúre vedeckých revolúcií*. Veda, ktorá stojí pred vedeckým problémom, ktorý vie pri plnom vedomí opísať, nie je veda, ktorá sa ocitá pred prekážkou, ktorú opísať nedokáže, lebo tá vyviera z jej nevedomia. K spôsobom nášho poznávania vždy pristupujeme vybavení nejakou metafyzikou, prípadne niekoľkými metafyzikami – a takisto s určitou, nám vlastnou obrazotvornosťou, so sériou presvedčení, ktoré ovplyvňujú to, ako napokon pristupujeme aj k vedeckým problémom.

Keby mala byť epistemologická prekážka vedeckým *strážcom prahu*, tak iba v tom zmysle, že si vedec uvedomuje jednoduchý fakt, že podlieha určitým nevedomým predstavám a obrazom, ktoré mu môžu komplikovať jeho vedecký progres. Nie je to bežne chápaný falibilizmus, ktorý iba pripúšťa, že sa môže vždy myliť, ale uvedomenie faktu, že za vedecké omyly môže často aj naša slabo rozvíjaná imaginácia.

V úvode tohto textu som napísal, že *strážca prahu* je poetickým naratívom, ktorý by mohol opísať Bachelardov filozofický koncept epistemologickej prekážky. Keď vezmeme do úvahy filozofov záujem o psychoanalýzu objektívneho poznania, plní mýtus o strážcovi prahu svoju rolu správne, keďže je obrazom toho, čo vedca limituje. No rovnako treba dodať, že u Bachelarda tu ani zďaleka nejde o ten typ archetypálneho obrazu, aký preňho predstavujú živly a s nimi spojené imaginácie (spomedzi tých najslávnejších sú to lietanie, domov, svieca, labyrint alebo jaskyňa).

Strážca prahu nie je preňho kľúčový mýtus. Ak pre Bachelarda hrá v nevedomí vedca nejakú rolu obraz dverí, tak vždy dverí pootvorených, odomknutých, na prahu ktorých niet nijakého strážcu. Strážca vo dverách vedca by bol strážcom vo dverách uzavretého vedca-neurotika, ktorý sa obáva nových poznatkov, rozširovania vedomostí či presnejšie reorganizácie vedeckého myslenia v dôsledku nových poznatkov. Možno tu hovoriť v plnom rozsahu vôbec o vedcovi? Alebo by šlo iba o zberateľa poznatkov?

Ak teda v bachelardovskom zmysle slova racionalistický vedec hovorí o epistemologických prekážkach, tak by mal pod nimi na mysli *strážcov svojich prahov* poznania len v tom zmysle, že pripúšťa fakt, že jeho poznávanie ovplyvňujú spomínané neuvedomované obrazy alebo neadekvátne kultúrne komplexy, ktorých spresnenie, úprava, odstránenie alebo výmena by mu mohli otvoriť prístup k takému tematizovaniu svojej oblasti poznávania, ktorá je azda preňho v danej chvíli ako vedecká takmer nepredstaviteľná. Čím väčšími sa usilujeme pracovať s našimi obrazmi, komplexmi či našou imagináciou, čím väčšími sa pokúšame tvoriť nové obrazy, tým vyššia je šanca, že nám nové obrazy uvoľnia cestu k novému pohľadu na disciplínu, ktorým sa venujeme. V tom tkvie referencialita Bachelardovej poetiky obrazov a vedy.

Inými slovami, ak sú obrazy, ktoré si v sebe nesieme, „strážcami našich prahov“, tak premôcť ich znamená vziať si na pomoc nové a nové obrazy, trieštiť zaužívané a tradičné formy imaginácie a nahrádzať ich vždy novými, ktoré sú nositeľmi hodnoty otvorenosti.

Vrátim sa na začiatok: Keď niekto žije v predstave, že na bezpečie potrebuje obraz dverí, Bachelard mu odpovedá, že dvere nie sú dôležitým symbolom pre pocit bezpečia, že bezpečie si vyžaduje úkryt, no zároveň otvorenosť. Presne to je jeho spôsob, ako „vedeckého neurotika“ privádzať k zrelšiemu vedeckému postoju: ponúkať nové videnie, a tým aj celkom novú antropológiu študujúceho človeka.

Literatúra

- AURELIUS AUGUSTINUS (2007): *O Boží obci I – II*. Praha: Karolinum.
- BACHELARD, G. (2018): Aplikovaný racionalismus. In: *Nový vedecký duch a ďalší eseje*. Praha: Malvern.
- BACHELARD, G. (1972): *L'engagement rationaliste*. Paris: PUF.
- BACHELARD, G. (1977): *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: J. Vrin.
- BACHELARD, G. (1992): *La terre et les rêveries du repos. Essai sur les images de l'intimité*. Paris: José Corti.
- BACHELARD, G. (1997): *Voda a sny. Esej o obraznosti hmoty*. Praha : Mladá fronta.
- BACHELARD, G. (2009): *Poetika prostoru*. Praha: Malvern.
- BERG, J. H. van den (2009): „Bdělý sen“ Roberta Desoille. Charakter a možnosti fenomenologické psychoterapie. In: Josef Vojvodík – Josef Hrdlička (eds.): *Osoba a existence. Z perspektivy fenomenologicko-antropologické psychiatrie (1930 – 1968)*. Brno: Host, 152 – 189.
- BOURDIEU, P. (2000): Prednáška o prednáške. *Filozofia*, 55 (5), 424 – 438.

- CANGUILHEM, G. (2015): *Ideológia a racionalita v dejinách vied o človeku*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave.
- CANGUILHEM, G. (2011): *Œuvres complètes 1: Écrits philosophiques et politiques 1926 – 1939*. Paris: J. Vrin.
- KANT, I. (1979): *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda.
- PARINAUD, A. (1996): *Bachelard*. Paris: Falmmarion.
- RAYNAUD, D. (1992): Le symbolisme de la porte. Essai sur les rapports du schème à l'image. *Arch. & Comport. Arch. & Behav.*, 8 (4), 333 – 352.
- STEINBOCK, A. J. (2013): *Domáce a cudzie. Generatívna fenomenológia a Husserl*. Pusté Úľany: Schola Philosophica.
- RIZO-PATRON, E. (2017): Bachelard's Hermeneutics: Between Psychoanalysis and Phenomenology. In: Rizo-Patron, E. – Casey, E. S. – Wirth, J. M. (eds.): *Adventures in Phenomenology: Gaston Bachelard*. Albany: State University of New York.
- VYDROVÁ, J. (2016): Prítomnosť človeka. Antropologický prístup Helmutha Plessnera. *Filozofia*, 71 (7), 562 – 571.
- WALDENFELS, B. (1998): *Znepokojivá zkušenosť cizího*. Praha: Oikoymenh.
- WAVELET, J.-M. (2019): *Gaston Bachelard, l'inattendu. Les chemins d'une volonté*. Paris: L'Harmattan.

Tento príspevok vznikol na Katedre filozofie FF TU v Trnave ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0174/21 s názvom *Revízia antropológie: pojem ľudského v 21. storočí*.

Anton Vydra
Trnavská univerzita v Trnave
Filozofická fakulta, Katedra filozofie
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
Slovenská republika
e-mail: anton.vydra@truni.sk
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2270-598X>