

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Filosofie

Jakub Trnka

**Kant a Husserl o transcendentálním charakteru
zkušenosti**

**Kant and Husserl on Transcendental Character of
Experience**

Disertační práce

vedoucí práce: doc. RNDr. Josef Moural, CSc.

2013

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 13. 8. 2013

Jakub Trnka

Děkuji Josefu Mouralovi za vedení práce, jakož i za průběžné konzultace k dalším tématům během celého studia, Stevenu Kohnovi za jeho štědrost a pohostinnost při opakovaných návštěvách v jeho švýcarském domě, Pavle Toráčové za pravidelné rozhovory o Husserlově filosofii, Aleně Jurion za pomoc se závěrečnými jazykovými korekturami. Především bych chtěl ale poděkovat Erazimu Kohákovi a Naděždě Bartošové, bez jejichž dlouhodobé a všestranné podpory by tato práce nemohla vzniknout.

Abstrakt

Cílem práce je nové zmapování Kantovy a Husserlovy transcendentální pozice, které by nebylo zatížené hlavním nedostatkem téměř všech dosavadních publikací na toto téma, totiž jednostranným zaměřením na myšlení Husserlovo. Jelikož za jeden z hlavních důvodů tohoto zažitého podceňování Kantovy filosofie ve vztahu k Husserlovi lze považovat samotné Husserlovo kritické vyrovnávání se s Kantem, zabývá se tato práce na prvním místě otázkou po oprávněnosti této Husserlovy kritiky. Vlastním jádrem práce je pokus o svébytnou interpretaci Kantovy transcendentální filosofie, která postupuje mimo běžná filosofémata klasické fenomenologie a snaží se tak představit Kantův transcendentální podnik v jeho specifické podobě a z jeho vlastních motivů. Ve druhé části práce je krátce načrtnut způsob, jakým se Husserl postupně dopracovává od deskriptivní psychologie na pozici transcendentalismu, aby tím zřetelněji vynikly podstatné odlišnosti obou transcendentálních pozic. Na takto položeném základě se ukazuje, že většina Husserlových výtek vůči Kantovi je na jedné straně neoprávněná, na druhé straně ale zároveň dobře pochopitelná, totiž jako implicitní snaha distancovat se od nedostatků spojených s dřívějšími fázemi Husserlova vlastního myšlení.

Klíčová slova:

Kant, Husserl, a priori, syntéza, čas, názor, apercepce, redukce, dedukce, schéma, rozvažování, kauzalita, existence, předmět, představa, vědomí, obrazotvornost, pojem, kategorie, intencionalita, zkušenost, eidos, akt, konstituce, jev, fenomenologie, transcendentální

Abstract

The aim of the thesis is to examine both Husserl's and Kant's transcendentalism in a way that would avoid the tendency to put the main accent on Husserl, which is an approach common to almost all literature dealing with this topic so far. Since it is for the most part Husserl's own critique of Kant that inspires such ongoing underestimation of Kant in comparison to Husserl, this work focuss on the question of the legitimacy of this critique. The core of the thesis is an original interpretation of Kant's transcendental philosophy which, instead of taking for granted the phenomenological point of view, attempts to describe Kant's philosophical enterprise from its own perspective and in its own right. In its second part, the thesis provides a brief description of how Husserl, starting initially from the position of descriptive psychology, arrives at a transcendental dimension. When so put side by side, it becomes evident that the two transcendental positions are in fact very different. Husserl's critique of Kant then appears as unjustified, even though quite understandable as an attempt to draw back from certain immature motives of his own philosophy.

Keywords:

Kant, Husserl, a priori, synthesis, time, intuition, aperception, reduction, deduction, scheme, reason, causality, existence, object, representation, consciousness, imagination, concept, category, intentionality, experience, eidos, act, constitution, appearance, phenomenology, transcendental

OBSAH

Úvod.....	9
KANT	17
1 Transcendentální dedukce	20
1 . 1 Předběžné výklady a první kapitola	20
a) <i>Pojem syntézy v § 10 (A 76–79)</i>	20
b) <i>Pojem předmětu v §§ 13 a 14 (A 84–95)</i>	28
1 . 2 Druhá kapitola. Transcendentální apercepce a trojí syntéza	39
a) <i>Trojí syntéza a výklad o psychických mohutnostech mysli (A 98–103)</i>	41
b) <i>Transcendentální předmět X (A 104–110)</i>	48
c) <i>Transcendentální apercepce jako „jednota vědomí“ (A 106–108)</i>	54
1 . 3 Třetí kapitola. Obrazotvornost a problém sjednocení dvou různých argumentačních strategií	63
a) <i>Syntéza obrazotvornosti (A 115–125)</i>	64
b) <i>Ambivalence v pojmu rozvažování (A 119–126)</i>	73
c) <i>Problémy s ujednocením dvou různých linií Kantova argumentu</i>	81
d) <i>Rozvažování jako zdroj přírodních zákonů (A 125–128)</i>	92
2 Schematismus	96
a) <i>Schéma jako prostředkující představa mezi intelektem a smyslovostí. Otázka homogenity a subsumpce (A 137–138)</i>	97
b) <i>Schéma a obraz. Funkce obrazotvornosti ve významovém určení partikulárního názoru (A 140–142)</i>	101
c) <i>Schéma jako transcendentální určení času ve vztahu k celku apercepce (A 138)</i>	108
d) <i>Momenty transcendentálního schématu podle jednotlivých rozvažovacích kategorií. Založení zkušenostních zásad (A 142–145)</i>	114
3 Analogie zkušenosti	123
a) <i>První analogie. Substance jako existence (A 182 –185)</i>	125
b) <i>Druhá analogie. Kauzalita jako podmínka objektivní platnosti (A 189–202)</i>	132
c) <i>Závěrečná poznámka</i>	146

HUSSERL	148
1 Genealogie Husserlovy transcendentální pozice	151
1 . 1 Fenomenologie jako teorie poznání (<i>Logická zkoumání</i>).....	151
a) <i>Deskriptivní psychologie vs. psychologismus</i>	151
b) <i>Intencionalita</i>	154
c) <i>Intencionální obsah</i>	158
d) <i>Problém intencionálního předmětu</i>	161
1 . 2 Husserlův „transcendentální obrat“ (<i>Ideje I</i>)	166
a) <i>Absolutní vědomí</i>	167
b) <i>Eidetická metoda</i>	173
c) <i>Podstata, předmětnost, názor</i>	178
d) <i>Složky intencionálního aktu</i>	182
2 Husserlova kritika Kanta	190
a) <i>Odlíšný smysl obou transcendentálních pozic</i>	190
b) <i>Jednostranně fenomenologické východisko Husserlovy kritiky</i>	194
Závěr	199
Primární zdroje	209
Literatura	210

Úvod

Otázky po možných paralelách i rozdílech mezi transcendentální koncepcí Kanta a Husserla byly tématem filosofických interpretů a komentátorů již za Husserlova života. Na tom není nic zvláštního vzhledem k tomu, že Husserl začíná ještě v poměrně rané fázi svého myšlení od Kanta explicitně přebírat některé pojmy a myšlenkové motivy, byť zároveň neváhá jiné aspekty Kantovy teoretické filosofie také kritizovat.¹ Vzájemné střetávání Husserlovy fenomenologie a kantovsky orientované filosofie bylo ostatně dostatečně zaručeno již atmosférou a charakterem německého akademického prostředí na začátku dvacátého století, které bylo tehdy pod značným vlivem novokantovství.²

I přes mnohé zjevné tematické souběhy je však množství prací, jež by se pokoušely o hlubší kritické srovnání Husserlovy a Kantovy koncepce transcendentální filosofie kupodivu stále relativně malé. To snad souvisí s náročností obou jednotlivých témat, která by měla vstupovat do tohoto srovnání – samotné husserlovské a kantovské literatury zvláště je k dnešnímu dni už takové množství, že i jen její vyčerpávající přehlednutí je téměř nemožné. Neudivuje proto, že většina dosavadních pokusů o porovnání Kantovy a Husserlovy filosofické pozice má spíše povšechný a skicovitý charakter.

Kromě této značné obecnosti (která sama o sobě ještě nemusí nutně vypovídat nic o kvalitě příslušné práce) trpí velká část existujících studií ovšem také podstatnou jednostranností. Zatímco Husserl je v těchto srovnáních interpretován s obdivuhodnou informovaností a akribií, paralelní představení Kanta bývají většinou povážlivě nedostatečná. Tento rys je tak univerzální, že může velice dobře sloužit jako základ a hledisko pro rozdělení dosavadních srovnání Husserla a Kanta do několika kategorií podle toho, o jaký druh nedostatečnosti se v tom kterém případě jedná.

¹ Jako první Kantem významněji ovlivněná práce jsou interprety obecně uznávány Husserlovy *Ideje I* z roku 1913. Známa je v nich Husserlova kritika Kantovy věci o sobě v § 43.

² K recepci vybraných motivů Kantovy filosofie v novokantovství srv. např. Wolandt, G. „Überlegungen zu Kants Erfahrungsbegriff.“ In: *Kant-Studien* 69 (1978), s. 46 nn.

První a v jistém smyslu extrémní kategorií jsou texty, u nichž se o nedostacích v interpretaci Kanta přísně vzato ani nedá hovořit, neboť v nich Kant při srovnávání s Husserlem není interpretován *vůbec*. To je případ zejména klasické monografie *Husserl und Kant* od Iso Kerna,³ která k tomuto tématu platí poněkud kuriózně za kanonickou. Ačkoli by název této knihy mohl sugerovat dojem, že jde o komparativní studii, ve skutečnosti je kniha cele zaměřená na Husserla. Kant je zde tématem přesně do té míry, do které se jeho jméno objevuje v Husserlových textech (tj. téměř vždy s nějakým polemickým nádechem). Přesně jak říká podtitul knihy: cílem není porovnat Husserlova a Kantovu transcendentální pozici, nýbrž na příslušných textech pouze dokumentovat Husserlův explicitní vztah ke Kantovi a novokantovství. Kant zde slouží jen jako pozadí, na němž mají lépe vyniknout základní kontury Husserlovy fenomenologie.⁴ Do této kategorie spadá i článek Paula Gornera,⁵ který taktéž pouze shrnuje Husserlovy výhrady vůči Kantovi, aniž by Kant byl jakkoli interpretován či vůbec jen rámcově představen. Jedná se o pouhý referát hlavních bodů Husserlovy kritiky Kanta, bez nejmenšího nároku na její věcné a nezaujaté posouzení.

Druhou kategorií jsou texty, které Kanta v rámci dané komparace sice představují a interpretují, ovšem činí tak už předem z perspektivy Husserlovy fenomenologie. Teze těchto textů (ať už explicitní či implicitní) o podstatné příbuznosti a strukturální podobnosti mezi Kantovou a Husserlovou pozicí tak není *výsledkem* příslušné interpretační práce, nýbrž jejím *předpokladem*. Kant

³ Kern, I. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1964.

⁴ Viz Kernovy vlastní věty z předmluvy: „Die vorliegende Arbeit hat sich die Aufgabe gestellt, Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus geschichtlich und systematisch zu untersuchen. Ihr Zweck besteht darin, ein möglichst vollständiges Bild von Husserls Auseinandersetzung mit der Kantischen und neukantianischen Philosophie, von seiner Interpretation und Kritik dieser Philosophie und von seiner bewussten und unbewussten Aufnahme Kantischer und neukantianischer Motive in sein Denken zu geben. ... Sie ist also eine Studie über *Husserl* und nicht ein systematischer Vergleich zwischen Phänomenologie und Kritizismus. Vergleiche werden nur insofern angestellt, als sie für das genannte Ziel notwendig oder nützlich sind.“ Kern, I. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1964, s. VIII. Srv. též recenzi této knihy Hartmann, K. „Husserl und Kant. Zu: Iso Kern, Husserl und Kant.“ In: *Kant-Studien* 58 (1967), s 370

⁵ Gorner, P. „Phenomenological Interpretation of Kant in Husserl and Heidegger.“ In: (ed.) Bird, G. *A companion to Kant*. Blackwell 2010, s. 500-512.

je zde čten zcela samozřejmě jako lepší či horší fenomenolog Husserlova ražení, tj. jako rozvrhující a budující svůj transcendentální podnik na způsob čisté „egologie“. To platí pro stručný článek Davida Carra⁶ stejně dobře jako pro ambiciózní monografii od Rebecy Peimann.⁷ Ta například nejenže nachází u Kanta tři různé úrovně já (po způsobu některých Husserlových textů), ale dokonce neváhá hovořit o třech různých cestách ke Kantově transcendentální filosofii (v jednoznačné aluzi na známe tři cesty Husserlovy transcendentální redukce). I o těchto interpretacích tak lze tvrdit, že jim chybí odpovídající kritičnost, neboť o charakteru Kantovy transcendentální pozice je v nich už předem rozhodnuto.

Třetí kategorií jsou práce, které se sice snaží o nezávislé představení Kanta, ovšem v tomto podniku se vyznačují značnou povrchností a zjednodušováním. Zde bychom mohli příslušné texty rozdělit do dalších dvou podskupin. První skupinou jsou ty, které za své interpretační východisko berou v rámci *Kritiky čistého rozumu* hlavně Kantovy obecné proklamativní pasáže, tj. zejména *Předmluvu*, popř. *Úvod*. Sem patří jednak krátký článek od Thomase Nenona,⁸ v němž jsou ostatně Kantovi věnovány jen necelé čtyři strany, a jednak rozsáhlejší studie od Hans-Ulricha Hoche.⁹ Hoche sice své relativně podrobné výklady o Kantově pojetí metafyziky a o Kantově rozlišení mezi syntetickými a analytickými soudy doplňuje i stručným shrnutím *Transcendentálních zásad*, ovšem skutečně ústřední kapitoly *Kritiky* o transcendentální dedukci a schematismu zůstávají v jeho výkladech zcela stranou.

Druhou podskupinu tvoří texty, které si pro svou interpretaci Kanta vybírají pasáže napříč všemi nejdůležitějšími kapitolami *Kritiky*, ovšem v tomto počínání se vyznačují neudržitelnou zkratkovitostí. To platí jak pro

⁶ Carr, D. „Kant, Husserl and the Nonempirical Ego.“ In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 74, No 11 (1977), s. 682-690.

⁷ Peimann, R. *Formale Strukturen der Subjektivität: egologische Grundlagen des Systems der Transzendentalen Philosophie bei Kant und Husserl*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002.

⁸ Nenon, T. „Some differences between Kant’s and Husserl’s conceptions of transcendental philosophy.“ In: *Man and World* 41 (2009), s. 427-439.

⁹ Hoche, H.-U. *Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl*. Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1964.

článek Ronalda Morrisona¹⁰ (jehož schematické představení Kantovy pozice na ploše čtyř stran se vyznačuje ještě poměrně kvalitní úrovní), tak pro dosti povrchní a ledabylý článek J. N. Mohantyho.¹¹ Mohanty v rámci svých dvou stran věnovaných Kantovi například neváhá řešit poměrně komplexní a složitou otázku po možném intencionálním charakteru Kantova pojetí zkušenosti na ploše pouhého jednoho odstavce, a to navíc s pomocí dvou povšechných poukazů k *Transcendentální estetice*. Jakkoli mohou takovéto skicovité obecné přehledy působit dojmem dostatečné informovanosti, postrádají ve skutečnosti jejich hlavní teze (ať už s nimi lze souhlasit či nikoli) jakékoli oprávnění. A jestliže toto platí vzhledem ke Kantovi samému, pak to tím spíše platí i pro následnou komparaci s Husserlem.

Zcela zvláštní kategorii pak tvoří dvě knihy, které nelze příliš dobře porovnat s ničím jiným. Jednak je to kniha Toma Rockmora, která přes mnohoslibný název *Kant and phenomenology*¹² skrývá jen velmi povšechné výklady učebnicového typu, kde je navíc Kantovi věnován jen zlomek celkového prostoru. O co se tato kniha ve skutečnosti zajímá jsou možné paralely fenomenologických motivů u nejrůznějších myslitelů z dějin filosofie, od Platóna přes Kanta, Fichta a Hegela až k Heideggerovi. Druhou takovou zvláštní knihou je *Kant und Husserl* od Waltera Ehrliche,¹³ která se už při nejobecnějším představování Kantovy pozice netají značným nepřátelstvím. Jak říká samotný podtitul této knihy, jde zde doopravdy na prvním místě o *kritiku*. Abychom ovšem k této monografii byli spravedliví, je třeba dodat, že tuto předběžnou kritičnost až odmítání vztahuje Ehrlich nejen na Kanta, ale i na Husserla.

Poslední kategorii představují texty, které předkládají skutečně koherentní interpretaci Kanta na vysoké úrovni – a s nimiž už lze polemizovat

¹⁰ Morrison, R. P. „Kant, Husserl and Heidegger on Time and the Unity of ‚Consciousness‘.“ In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol 39, No 2 (1978), s. 182-198.

¹¹ Mohanty, J. N. „Kant and Husserl.“ In: *Husserl Studies* 13 (1996), s. 19-30.

¹² Rockmore, T. *Kant and Phenomenology*. University of Chicago Press, Chicago–London 2001.

¹³ Ehrlich, W. *Kant und Husserl. Kritik an der transzendentalen und phenomenologischen Methode*. Verlag von Max Niemeyer, Halle 1923.

po obsahové stránce. Takový je článek Kennetha Gallaghera,¹⁴ který ovšem ještě stále mísí pronikavé postřehy s běžnými výkladovými klišé. Druhý takový text představuje článek Arona Gurwitsche,¹⁵ jehož výklady Kanta jsou skutečně erudované a značně přesvědčivé. Jakkoli ale jeho představení Kantovy pozice považujeme za odpovídající a v zásadě správné, přesto jej zároveň shledáváme jako podstatně neúplné. Závěrečnou Gurwitschovu kritiku Kanta a potažmo stranění Husserlovi odmítáme právě z toho důvodu, že u Kanta byly některé důležité prvky jeho pozice opomenuty. Třetím a v jistém smyslu nejvýznačnějším textem tohoto typu je známý článek Paula Ricoeura.¹⁶ Ten je mimochodem jediným interpretem, který neváhá vysoko ocenit Kanta a nakonec ho i upřednostnit před Husserlem. Byť nemůžeme zcela souhlasit s některými jeho hlavními tezemi, jež Ricoeura nakonec v jeho komparaci vedou od teorie poznání k problematice intersubjektivit, přesto považujeme tento text za vysoko převyšující všechny ostatní svým pronikavým pohledem a svou odvahou ke zcela svébytné interpretaci (byť Ricoeur v některých ohledech vychází z interpretace Heideggerovy). Na tom nic nemění ani fakt, že Ricoeurova kritika Husserla z Kantových pozic je po našem soudu v některých ohledech možná až příliš příkrá.

Podrobnější diskuzi s některými těmito studii stejně jako hlubší zdůvodnění odlišných tezí v tom či onom ohledu necháváme kvůli přístupnosti a přehlednosti této práce stranou. Naším cílem zde nakonec není posuzovat ten či onen sekundární text, nýbrž na prvním místě podat vlastní interpretaci Kantovy a Husserlovy koncepce transcendentální filosofie, s přihlédnutím k možnosti jejich eventuelního tematického souběhu. Tím bude teprve položen základ pro možnou polemiku s vybranou sekundární literaturou, jež by za touto prací mohla snadno následovat (a jež bude rámcově naznačena v *Závěru*).

¹⁴ Gallagher, K. T. „Kant and Husserl on the Synthetic A Priori.“ In: *Kant-Studien* 63 (1972), s. 341-352.

¹⁵ Gurwitsch, A. „Der Begriff des Bewusstseins bei Kant und Husserl.“ In: *Kant-Studien* 55 (1964), s. 410-427.

¹⁶ Ricoeur, P. „Kant et Husserl.“ In: *Kant-Studien* 46 (1954/1955), s. 44-67.

*

Jak vyplývá už z právě podaného shrnujícího představení dosavadních prací na toto téma, považujeme za nebytnou – a dosud v zásadě nesplněnou – podmínku pro možnost jakékoli smysluplné komparace mezi Husserlovou a Kantovou transcendentální koncepcí zkušenosti především podrobnou a důslednou výchozí interpretaci Kantovy pozice, která by se nenechala svádět vžitými samozřejmostmi, což platí dvojnásob pro motivy převzaté z oblasti Husserlovy fenomenologie. Proto bude dominantní část naší práce představovat výklad nejdůležitějších kapitol *Kritiky čistého rozumu*, tj. zejména *Transcendentální dedukce*, kapitoly *O schematismu* a *Analytiky zásad*. Právě z těchto pasáží se pokusíme rekonstruovat hlavní teze (a případně diagnostikovat i možné nedostatky) Kantovy transcendentální pozice, tj. na prvním místě představit vůbec její svébytnou ústřední problematiku.

Ve druhé části práce pak budou v obecných rysech nastíněny hlavní motivy transcendentalismu u Husserla, byť ani zdaleka s vyčerpávající úplností, nýbrž právě jen do té míry, aby se staly zřetelnými podstatné *odlišnosti* Husserlovy pozice oproti pozici Kantově. Toto rámcové představení Husserla nám pak umožní nejen konstatovat nedostatečnost jeho kritiky Kanta, ale především také vysvětlit důvody a vnitřní motivy této kritiky. Pokusíme se ukázat, že její nejdůležitější body nezasahují ani tak pozici Kantovu, jako se týkají spíše Husserlova vlastního myšlení z doby před jeho transcendentálním obratem (tj. před objevením motivu transcendentální redukce). Tím budou Husserlovy výtky vůči Kantovy na jednu stranu vykázány jako nepřiměřené, byť zároveň z Husserlovy perspektivy na druhou stranu jako smysluplné a velice dobře pochopitelné.

Jelikož je to po našem soudu právě tato Husserlova kritika konkrétní podoby Kantova transcendentalismu, která podstatně ovlivňuje a svádí k jednostrannosti téměř všechny následující komparace, slibujeme si od jejího vyvrácení možnost nového, podstatně nezaujatějšího přístupu při porovnávání obou transcendentálních koncepcí. Nám samotným ovšem nejde ani tolik o toto srovnání jako takové, nýbrž spíše o první otevření jeho možnosti. Tím, že odmítneme Husserlovu kritiku Kanta, chceme především rozbít tradiční

předsudek, že Kant vychází ze stejných předpokladů a sleduje stejné cíle jako Husserl, na rozdíl od něhož prý ovšem není schopen rozvinout většinu příslušných filosofických motivů dostatečně uspokojivým způsobem. Právě tento předsudek, který dělá z Kanta vlastně jen jakéhosi špatného fenomenologa a o jehož vznik se přičinil už Husserl sám svou kritikou, je po našem soudu tím hlavním důvodem, který vede většinu interpretů při srovnávání obou pozic k upřednostňování právě Husserlovy fenomenologie. Zcela pochopitelně – neboť jestliže jsme v našem zájmu orientováni na klasičtější fenomenologii, pak se o ní u Husserla nepochybně poučíme podstatně lépe.

Z hlediska tohoto nejobecnějšího cíle práce je také zřejmé, proč při své interpretaci Kantovy teoretické pozice musíme vycházet především z *prvního* vydání *Kritiky čistého rozumu* z roku 1781. Neboť jestliže mají být věrohodně vyloženy zásadní věcné *odlišnosti* mezi Husserlovou a Kantovou koncepcí transcendentální zkušenosti, je třeba vzít za základ právě tu verzi Kantova textu, k níž se Husserl explicitně hlásil a již považoval své fenomenologii za podstatně bližší. Už z toho důvodu musíme klást důraz nejen na první vydání Kantovy *Kritiky*, ale v tomto vydání se zároveň musíme orientovat především na kapitulu o transcendentální dedukci – kterou Husserl četl jako svého druhu fenomenologickou analýzu.

*

Přestože ve své interpretaci Kanta vycházíme téměř výlučně z prvního vydání *Kritiky* (občasné marginální odkazy k vydání druhému jsou zřetelně vyznačeny), při odkazech k tomuto textu budeme – v případě, že se druhé vydání kryje s prvním – uvádět paginaci obou vydání. Pro tento postup jsme se rozhodli ze dvou důvodů: za první proto, že lze díky tomu příslušné textové místo snadněji lokalizovat a za druhé proto, že je při takovém postupu zřejmé, zda je příslušné místo Kantem zachováno pro obě vydání, či zda se jedná o text pouze vydání prvního, resp. druhého.

Co se týká odkazů k Husserlovým textům, přidržíme se zaběhnutého úzu odkazovat ke kritickému vydání Husserlian, byť pro větší přehlednost neuvádíme římské číslice jednotlivých svazků této edice, nýbrž vlastní názvy té které Husserlovy práce. Paginaci příslušného českého překladu – v případě, že existuje – sice kvůli stručnosti neuvádíme, ovšem každý odkaz doplňujeme kromě vyznačení strany pro lepší orientaci také číslem příslušného paragrafu, takže v případě nutnosti lze paginaci českého překladu snadno dohledat. Situace je podstatně jednodušší u těch českých překladů, které zohledňují stránkování historicky prvního (příp. druhého) vydání Husserlova textu (obvykle v hranatých závorkách po straně), jež je vyznačeno i v kritické edici. Pokud takováto jednotící paginace existuje, odkazujeme se právě k této. Tím je u naprosté většiny odkazů automaticky zajištěna přímá lokalizace i v českém překladu.

[I]

KANT

Pokusů o přiměřenou interpretaci hlavních pasáží *Kritiky čistého rozumu* už bylo za celou dlouhou dobu kantovského bádání učiněno tolik, že každý další takový pokus staví příslušného interpreta před paradoxní problém: na jedné straně si nemůže dovolit se svou interpretací začínat takříkajíc na zelené louce, neboť zohlednění alespoň některých dosavadních badatelských výsledků dodává jeho vlastním tezím přesvědčivosti a věrohodnosti; na druhou stranu se ale v onom pomyslném moři kantovské literatury nemůže ani rámcově zorientovat bez toho, že by se už předem opíral o nějaké více méně pevné vlastní interpretační teze ohledně Kantova primárního textu – neboť jen na jejich základě může zdůvodnit, proč chce při své interpretaci upřednostnit právě tuto dosavadní literaturu a ne jinou. Zde se rýsuje první z kompromisů, které považujeme za rozumné a jichž se chceme v naší práci držet: základním východiskem naší interpretace bude Kantův primární text, přičemž případnou podporu pro tu či onu tezi v dosavadní kantovské literatuře, popř. polemiku s interpretacemi odlišnými, vyčleňujeme mimo hlavní text do poznámkového aparátu.

Druhý rozumný kompromis se týká úrovně obecnosti, na níž se hodlá naše interpretace pohybovat. Ony dva extrémy, mezi nimiž se budeme pokoušet proplout, jsou na jedné straně podrobná analýza jen jediného pojmu či pojmového páru v rámci *Kritiky*, popř. analýza jen jediné kapitoly či dokonce ještě kratší textové pasáže; a na druhé straně universální shrnující představení všech nejdůležitějších témat a problémů s jakousi učebnicovou samozřejmostí. Nebezpečí první krajnosti spočívá v tom, že příliš zužující zaměření jen na dílčí problém otevírá prostor pro svévolné spekulace, neboť bez nároku na koherenci s jinými aspekty a tématy odpadá pro příslušné interpretační teze zároveň i nejpřirozenější možnost jejich ověření. Nebezpečí druhé krajnosti spočívá

naopak v tom, že příliš generelní představení, které se obejde bez vykazování svých hlavních tezí analýzou konkrétních textových pasáží, předkládá svou interpretaci vlastně bez náležitého zdůvodnění. Kompromis naší práce bude proto spočívat v tom, že se pokusíme relativně podrobně analyzovat tři nejdůležitější kapitoly *Kritiky* (o dedukci, schematismu a analogiích zkušenosti), a to se zřetelem k jejich možné tematické provázanosti. Přesněji řečeno se pokusíme ukázat, jakým způsobem je tematika transcendentální dedukce dále rozvíjena v kapitole o schematismu a jak se její hlavní téma (byť v nedokonalé formě) znovu vrací i v analogiích zkušenosti, ba že toto téma zůstává i pro analogie zkušenosti stále tím ústředním.

Třetí rozumný kompromis bychom rádi našli mezi přílišnou interpretační vstřícností na jedné straně a přílišnou kritičností na straně druhé. Jestliže má jít o interpretaci v pravém slova smyslu, pak se nelze bez notné dávky vstřícnosti vůči autorově výkladům vůbec obejít. Má-li být ovšem tato interpretace věrohodnou, musí zahrnovat i diagnózu hlavních problémů, tj. musí vykazovat jistou míru kritičnosti. To platí dvojnásob právě pro Kanta, jehož expoé jsou notoricky známa svou nesrozumitelností a nejasností – a pro mnoho interpretů i značnou nepřesvědčivostí. Budeme se proto snažit o jakousi kritiku konstruktivního charakteru, která by nám umožnila skrze lokalizaci některých důležitých problémů nejen lépe pochopit Kantovu celkovou filosofickou pozici, ale také ocenit většinu jeho závěrů jako plausibilních a platných – byť často platných v dosti omezenější míře, než jakou si pro ně Kant sám zřejmě nárokoval.

Posledním bodem, k němuž se každá interpretace *Kritiky čistého rozumu* musí nějakým způsobem postavit, je směr interpretačního postupu. Existuje totiž určité napětí mezi obecnými proklamativními pasážemi, v nichž Kant podává jakousi shrnující sebe-interpretaci (ať už před vlastními věcnými analýzami, jako v případě *Předmluvy* a *Úvodu*, či po nich, jako v případě kapitoly *O důvodu rozlišení všech předmětů vůbec na phaenomena a noumena*) na straně jedné a vlastními věcnými výklady jako takovými na straně druhé. Mezi těmito dvěma úrovněmi Kantova textu často existuje jen dosti volná souvislost a otázka po jejich možném vztahu tvoří poměrně samostatný okruh interpretačních problémů.

V tomto ohledu se chceme vydat právě opačnou cestou, než jaká je v kantovské literatuře obvyklá. Běžné je v tomto ohledu vyjít z obecných proklamativních pasáží jakožto samozřejmé berné mince, aby byly věcně analytické pasáže následně vtěsnány do takto připraveného významového rámce – popř. odsouzeny jako nedostatečné či vyloženě nesprávné, jestliže do tohoto rámce nezapadají. Po našem soudu je mnohem smysluplnější postupovat naopak, tj. nejprve zpracovat a vyhodnotit co Kant skutečně dělá a až následně se obrátit k tomu, co o této své práci říká. To je mimochodem směr postupu, který také mnohem lépe dostává požadavku interpretační *vstřícnosti* – neboť je podstatně mírnější formou kritiky, jestliže odsoudíme jako nepřiměřené obecné proklamace na základě interpretace věcných analýz, než když odsoudíme jako nesprávné věcné analýzy na základě jejich disonance s obecnými proklamacemi. Důležitějším důvodem pro tento směr postupu je ovšem to, že lépe dostává také nároku dostatečné *kritičnosti*. Neboť nás vede k uvědomění, že ani ony obecné proklamativní pasáže nejsou zdaleka nějakou hotovou samozřejmostí, nýbrž samy vyžadují určitý interpretační výklad, po jehož vodítkách a kritériích se musíme ptát právě u věcně zaměřených pasáží.

K této cestě interpretačního postupu se hlásíme i přesto, že v překládané práci nedocházíme až na její konec, nýbrž absolvujeme jen první polovinu. Postup až k interpretaci obecných proklamativních pasáží by byl sice poměrně snadno možný, ovšem předkládaná práce by se tím neúměrně prodloužila a pro naše hlavní téma – jímž je interpretace Kantovy a Husserlovy transcendentální pozice – bychom tím nic zásadně nového nezískali.

1 Transcendentální dedukce

Dříve než přistoupíme k analýze výkladů, které tvoří vlastní jádro *Dedukce* v prvním vydání (tj. její druhá a třetí kapitola; A 95–130), podívejme se nejprve na některé obecné pojmy a transcendentální principy, které Kant zavádí a představuje v kapitole první a v pasážích bezprostředně předcházejících. Jde o části textu, které jsou ve druhém vydání označeny jako §§ 10, 13 a 14.

1.1 Předběžné výklady a první kapitola

a) Pojem syntézy v § 10 (A 76–79)

Hlavní smysl § 10 v rámci celkového Kantova výkladu je navázání na tabulku soudů v § 9 a její rozvinutí do odpovídající tabulky rozvažovacích kategorií, tj. § 10 sehraává důležitou roli při představování tzv. *metafyzické dedukce*. My však nebudeme sledovat tento širší význam, nýbrž zaměříme se pouze na zde představený pojem *syntézy*, který bude hrát klíčovou úlohu v pozdějších pasážích dedukce transcendentální.

Kant otevírá § 10 rozlišením mezi logikou obecnou a logikou transcendentální, přičemž hlavním kritériem této distinkce je zde pojem obsahu (Inhalt). Zatímco obecná logika od veškerého zkušenostního obsahu abstrahuje, musí se transcendentální logika naopak o určitý zkušenostní obsah opírat – totiž o obsah, který jí poskytuje transcendentální estetika. Transcendentální logika se tedy opírá o rozmanitost čistého názoru. Aby se však z tohoto obsahu mohlo stát poznání, je třeba tento obsah určitým způsobem projít a pojmut.¹⁷ To se podle Kanta děje skrze ujednocující proces myšlení, který nazývá *syntézou*.

Takové je velmi zhruba hlavní poselství prvního odstavce (A 76 / B 102). Jeho obecné charakteristikum je, že pracuje v poměrně primitivním

¹⁷ A 77 / B 102. „Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, dass dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis.“

dualistickém schématu ‚receptivita / spontaneita‘. Kant zde vlastně tvrdí, že aby mohlo vzniknout poznání, musí se tyto dvě úrovně zkušenosti harmonicky prostoupit, tj. názorová rozmanitost musí být nějak pojata v syntetizující aktivitě myšlení. Oním obsahem se tedy v tomto odstavci míní jakási pasivní názorová danost, která vstupuje jako výchozí podklad do syntetizujících procesů pojmání a uchopování.

V odstavci druhém (A 77 / B 103) se však toto poměrně jednoduché schéma začíná komplikovat, a to společně s tím, jak se zde začíná proměňovat smysl onoho zkušenostního obsahu, o němž se má transcendentální logika opírat. V tomto odstavci se dozvídáme, že bez ujednocující práce syntézy není žádný zkušenostní obsah vůbec možný, čímž je opuštěna představa obsahu jako pouhé názorové danosti. Kant zde explicitně říká, že právě syntéza je *„tím, co vlastně shromažďuje prvky poznatků a spojuje je v určitý obsah.“*¹⁸ Dozvídáme se tedy, že obsahový charakter zkušenosti nevzniká pouze daností názoru, nýbrž je současně odkázán i na ony syntetizující výkony vědomí, které se této názorové danosti chápou. Tím je položen základ pro komplexnější výkladové schéma, které bude pracovat v trojitě figuře ‚názor / syntéza / pojem‘, jak ji Kant následně představí v pátém odstavci.

Ve třetím odstavci (A 78 / B 103) pak Kant zmíní další dva důležité body. Za prvé řekne, že *„syntéza vůbec ... je pouhým účinkem obrazotvornosti,“*¹⁹ čímž poprvé oba pojmy (tj. syntézu a obrazotvornost) funkčně propojí. Za druhé zde přijde s explicitní definicí rozvažování (Verstand), které určí jako funkci převádět zmíněnou syntézu obrazotvornosti na pojmy.²⁰ V pátém odstavci pak ještě upřesní, že role pojmů je zde vlastně ta,

¹⁸ „Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber (...) , bringt zuerst eine Erkenntnis hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren sein kann, und also der Analysis bedarf; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammlet, und zu einem gewissen Inhalte vereinigt; sie ist also das erste, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über der ersten Ursprung unserer Erkenntnis urteilen wollen.“

¹⁹ „Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die blosse Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind.“

²⁰ „Allein, diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschaffet.“

že dávají syntéze *jednoty*. (Neopomine však okamžitě dodat, že tyto pojmy „*samy spočívají pouze v představě této nutné syntetické jednoty*“;²¹ A 79 / B 103). Tím se v pátém odstavci stane z pojmu třetí moment celkové transcendentální figury, totiž vedle momentů syntézy a názoru.

V těchto prvních pěti odstavcích § 10 tak Kant přichází s některými nejdůležitějšími principy, na jejichž základě se bude odehrávat celý pozdější výklad *Transcendentální dedukce*. S tím je však spojeno, že se zde v rudimentární podobě poprvé objevuje i většina problémů, které budou muset být řešeny či alespoň zřetelně pojmenovány, jestliže má mít interpretace Kantova podniku transcendentální dedukce šanci na úspěch. Poprvé se zde v náznaku objevuje pozdější napětí mezi dvěma možnými koncepcemi rozvažování – totiž rozvažováním v úzkém smyslu (exkluzivním), které je spojeno výlučně s momentem pojmu, a rozvažováním ve smyslu širokém (inkluzivním), které je podstatně vázáno na syntézu obrazotvornosti a spolu s tím i na rozmanitost názoru, bez níž není žádná syntéza možná. Poprvé se zde také v náznaku objevuje pozdější napětí mezi pojmem jako principem zkušenostní *jednoty* a pojmem jakožto *pravidlem*, skrze něž se tato jednota pouze realizuje (viz Kantovo tvrzení, že pojmy samy spočívají v představě syntetické jednoty, tj. že jsou v ní nějakým způsobem založeny či na ni alespoň odkázány).

Avšak zdaleka nejdůležitější je zde napětí mezi dvěma různými koncepcemi zkušenostního obsahu, přes něž je vlastně definován samotný pojem syntézy. Podívejme se nyní alespoň v předběžné krátkosti na tuto nejasnost, abychom si tím otevřeli cestu k pochopení hlavních problémů, s nimiž se Kant bude potýkat v pozdějších pasážích *Transcendentální dedukce*.

*

Když Kant v prvním a druhém odstavci definuje pojem syntézy přes pojem obsahu (ať už tak, že syntéza se tohoto obsahu pouze chápe, anebo tak,

²¹ „Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis *Einheit* geben, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, tun das dritte zum Erkenntnisse eines vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande.“

že jej sama pomáhá vytvářet), otevírají se nám zde dvě různé možnosti, jak tomuto tvrzení rozumět. Jako zcela samozřejmá a první nasnadě se nabízí možnost, že Kant chápe tento obsah *empiricky*, tzn. má na mysli syntézu obrazotvornosti jako vztaženou k počítkové rozmanitosti empirického názoru. Zejména z druhého odstavce se zdá, že Kant pojímá syntézu obsahově skutečně v takto silném smyslu, tj. vlastně ve smyslu *intencionálním*: syntéza je činnost, která ujednocuje různost představ vzhledem k nějaké významové identitě, jejíž rozumějící představení je zde nazýváno „poznatkem“ (Erkenntnis). Šlo by tedy o syntézu, kterou by Husserl nazval „syntézou identifikace“: různost představ je spojována vzhledem k nějakému identickému významovému pólu, pod jehož popisem tato syntéza probíhá. Tak se děje například při obcházení stolu, kdy se nám tento předmět dává v toku různých představ a kdy jsou tyto různé představy syntetizovány do jediného předmětného smyslu jako soupatřičné, tj. jako různé představy *téhož*. Mohli bychom pak také říci, že průběh příslušné syntézy je veden určitým pravidlem, které zajišťuje právě *pojmem* příslušného předmětu (což bude Kantem podrobněji představeno ve druhé kapitole *Dedukce*).

Tím by bylo zároveň rozhodnuto i o způsobu, jak si představovat onen vztah mezi syntézou a pojmem, o němž hovoří třetí a pátý odstavec. Vztah pojmu k syntéze obrazotvornosti by byl takový, že pluralitě pojmů přímo odpovídá pluralita korespondujících syntéz, tj. každý pojem je pravidlem své vlastní syntézy. Právě takto bude také Kant hovořit o pojmu jako o pravidle ve druhé kapitole *Dedukce*, když bude představovat *empirickou* obrazotvornost a s ní spojenou *empirickou* syntézu reprodukce. Empirická syntéza obrazotvornosti zde bude zajišťovat asociaci (spojení) různých představ, které všechny náležejí k jednomu pojmu, například k pojmu *rumělký*.²² Pojem zde tedy bude pravidlem syntézy, která probíhá jako konstitutivní proces vzhledem k určitému partikulárnímu významovému pólu, jenž je následně coby reálný předmět sám pochopen právě jako určitá syntetická jednota představ.

V takovém chápání by tedy onen obsah znamenal ten který partikulární obsah, jeden z nekonečné řady možných empirických obsahů – byl by to obsah v *intencionálním* smyslu. Oproti takovému pojetí obsahu se však v § 10

otevřít ještě jiná interpretační možnost, která by se držela naopak zejména čtvrtého a pátého odstavce, kde už se nehovoří o syntéze obecně, nýbrž o *čisté* syntéze, a to v souvislosti s *čistým* názorem a *čistými rozvažovacími* pojmy (reine Verstandesbegriffe) (A 78 / B 104). Ostatně už v prvním odstavci se Kant zmiňuje, že ona názorová rozmanitost, která má být základem či východiskem syntézy, je „rozmanitost čistého názoru *a priori*“ (ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung *a priori*; A 77 / B 102). Na to pak znovu navazuje v pátém odstavci, kde v této souvislosti hovoří už prostě jen o „rozmanitosti čistého názoru“ (A 78 / B 104).

Jak víme z výkladů o prostoru v *Transcendentální estetice*, podstata čistého názoru spočívá v tom, že je vždy pouze jeden jediný:

Prostor není diskurzivním, nebo jak se říká obecným pojmem vztahů mezi věcmi vůbec, nýbrž je to čistý názor. Za prvé, lze si totiž představit jen jeden jednotný prostor, a když se mluví o mnoha prostorech, rozumí se tím jen části jednoho a téhož jednotného prostoru. Tyto části nemohou předcházet tomuto jednotnému všeobšlému prostoru jako jeho součásti (z nichž by bylo možno jej složit), nýbrž mohou být myšleny pouze *v něm*. Prostor je bytostně jednotný, zatímco rozmanitost v něm, a tedy i obecný pojem prostorů vůbec, je založený pouze na jeho omezeních. Z toho vyplývá, že vzhledem k němu mají všechny pojmy prostoru za základ apriorní názor (který není empirický).²³ (A 24 / B 39)

Totéž pak platí i pro čas, který je taktéž jako čistý názor celkovou jednotou, v rámci níž mohou být různé časy myšleny pouze jako její části (viz A 31 / B 47).

Pokud tedy vezmeme vážně Kantovo tvrzení ze čtvrtého a pátého odstavce, že čistá syntéza se chápe nikoli rozmanitostí názoru empirického, nýbrž skutečně čistého názoru *a priori*, můžeme si tuto syntézu představit jako

²² Viz A 100–101.

²³ „Der Raum ist kein diskurziver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so verstehet man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus eine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, dass in Ansehung seiner eine Anschauung *a priori* (die nicht empirisch ist) alle Begriffe von demselben zum Grunde liegt.“

probíhající napříč celkem veškeré zkušenostní danosti vůbec. Oním obsahem, k němuž se tato syntéza vztahuje a který zároveň pomáhá ustavovat, by pak nebyl partikulární obsah intencionální, nýbrž byl by jím myšlen celkový zkušenostní horizont, který všechny faktické intencionální obsahy zahrnuje v sobě. Šlo by tedy o jakýsi „čistý“, nebo též „transcendentální“ obsah zkušenosti, odkázaný právě na souběh mezi *čistým* názorem a *čistou* syntézou obrazotvornosti.

Takové pojetí názorové syntézy by také plně korespondovalo s některými pozdějšími výklady v samotné *Dedukci*, z nichž nejdůležitější je právě Kantova zásada o zkušenosti jako jediném celku:

Je jen *jedna* zkušenost, v níž jsou všechny vjemy představovány v průběžné a zákonité souvislosti, právě tak jako je jen jeden prostor a čas, v němž se nacházejí všechny formy jevu a všechny vztahy bytí a nebytí.²⁴ (A 110; zdůraznění Kant, v českém překladu důraz chybí).

Byl by to pak právě tento jediný celek zkušenosti, který by byl oním spolukonstituovaným obsahem v čisté syntéze obrazotvornosti, jak nám tuto věc Kant popisuje v § 10. Právě o tento čistý, neintencionální názorový obsah by se pak opírala transcendentální logika, jejíž hlavní zásady hodlá Kant představit – tato logika by se vztahovala ke smyslovosti jako k otevřenému celku veškeré danosti vůbec. Z takového pojetí syntézy by pak také bylo zřejmé, proč je právě *čas* jedním z hlavních pojmů celé *Kritiky* a proč tento typ názoru musí nakonec dominovat i nad prostorem:²⁵ právě čas ve své čisté podobě je tím, co nám umožňuje pojímat naši zkušenost jako tento jediný souvislý celek.

Takováto koncepce by však nutně znamenala zcela jiný vztah mezi syntézou a pojmem, než jak jsme jej popsali na intencionální úrovni.²⁶ Pojmy

²⁴ „Es ist nur *eine* Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmässigen Zusammenhange vorgestellt werden: eben so, wie nur ein Raum und Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinung und alles Verhältnis des Seins oder Nichtseins statt finden.“

²⁵ Viz např. A 34 / B 50.

²⁶ Tezi o podstatné odlišnosti empirických a rozvažovacích pojmů u Kanta pojednává např. Schrader, který dokonce píše: „We might discover that as we employ the term [concept] or as Kant employed it there is nothing in common between a priori concepts

by se už nevztahovaly jako pravidla k té které odpovídající syntéze předmětné identifikace, nýbrž vztahovaly by se k čisté syntéze celkového zkušenostního horizontu. Mezi pojmem a syntézou už by pak nebyla žádná přímá korespondence, žádné bezprostřední krytí. Tímto směrem se ostatně také zdá poukazovat Kantův příklad ve čtvrtém odstavci § 10 (A 78 / B 104), který má demonstrovat Kantovu představu o vztahu mezi čistou syntézou a čistým rozvažovacím pojmem. Jako příklad této čisté syntézy je zde uvedeno *počítání*, které je „*syntézou podle pojmů, protože probíhá podle společného principu jednoty (například dekadiky)*.“²⁷ To si lze velice dobře vyložit tak, že oním syntetickým základem – onou „jednotou a priori“, jak jej zde Kant nazývá – je míněn otevřený celek jediné číselné řady, který je pomocí pojmu desítky pouze určitým způsobem reglementován, spíše než že by se jím tato apriorní syntéza vyčerpávala, tj. že by získávala svůj rozsah výlučně z odpovídajícího pojmu, jak by tomu bylo na empirické úrovni s asociativní syntézou reprodukce a pojmem rumělký. Znamenalo by to, že čistá syntéza jako jednotná souvislost číselné řady vůbec může být uchopována (pojímána – begreifen) skrze různé číselné pojmy (tj. např. pětky, devítky, apod.), přičemž toto „uchopení“ znamená vždy pouze pravidlo, jímž se tento celek s určitou nutností člení. Právě tuto schopnost uchopovat (tj. „myslet“) celek širší zkušenostní danosti jako nutný skrze různá pojmová určení zde Kant spojuje s rozvažováním.

*

Je zřejmé, že tyto dvě výše načrtnuté koncepce syntézy se vůbec nemusí vzájemně vylučovat, nýbrž lze velice dobře tvrdit naopak jejich vzájemnou souběžnost, ne-li dokonce podstatnou provázanost. To nám však nebrání, abychom mezi nimi důsledně rozlišovali. Jen tak totiž budeme schopni sledovat

and empirical concepts save the name.“ Schrader, G. „Kant’ Theory of Concepts.“ In: *Kant-Studien* 49 (1957/1958), s. 264. Přes částečný souhlas s touto obecnou tezí však můžeme už jen těžko souhlasit s následujícími konkrétními popisy toho, jaký má tento rozdíl u Kanta údajně charakter. Srv. tamtéž, s. 267 n.

²⁷ „Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, gibt nun den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht: so ist unser Zählen (...) eine Synthesis nach Begriffen, weil sie nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht (z. E. der Dekadik).“

Kantovy pozdější teze z *Transcendentální dedukce* a rozumět jim z jejich vnitřní problematiky. Avšak dříve než v našem výkladu postoupíme dále, učiňme ještě dvě krátké poznámky, které sice podstatně předbíhají k pozdějším pasážím *Kritiky*, nicméně činí tak s ohledem na právě provedené rozlišení mezi dvěma úrovněmi syntézy.

První poznámka se týká oné „rozmanitosti čistého názoru“, o němž se podstatně opírá čistá syntéza jakožto jednota veškeré zkušenosti vůbec. Je zřejmé, že tento čistý názor, který ve svém celku pokrývá veškerou zkušenostní danost vůbec, nemůže být realizován nikdy zcela aktuálně – neboť kdyby ano, pak by byl vlastně už ujednocený a žádný dodatečný syntetický výkon by nebyl potřeba. Tento čistý zkušenostní celek je tedy odkázán na něco, co jej zprostředkuje právě v jeho *neaktuální* jednotě, či takřkajíc v jeho prázdne předznačenosti. K tomu jsou zapotřebí dvě věci, jež už obě byly zmíněny, totiž čas a tvůrčí obrazotvornost (nebo, jak bude Kant později říkat, obrazotvornost *produktivní*). Čas proto, že ve zkušenosti funguje jako otevřená souvislost všech představ vůbec, a obrazotvornost proto, že tuto souvislost imaginativně vyplňuje, tj. v její celkovosti ji *prázdne zobrazuje*. Původní celek zkušenosti se proto stává explicitním pouze jakožto transcendentální *schéma* časové jednoty.²⁸

Druhá poznámka se ještě týká vztahu mezi čistou syntézou a rozvažovacími pojmy. Na příkladu s počítáním bylo ukázáno, že Kant si představuje zkušenostní jednotu jako celkovou souvislost (na způsob otevřené číselné řady), která je strukturována vybranými pojmy. Tento příklad však poněkud pokulhává v tom ohledu, že na transcendentální rovině zkušenosti nejsou použité určující pojmy libovolné (jak tomu bylo do jisté míry u počítání), nýbrž jsou pevně dané a na čisté obrazotvornostní syntéze se podílejí všechny zároveň. Jak známo, jde o čtyři základní rozvažovací pojmy (z nichž každý lze následně modalizovat ještě trojím způsobem): 1. pojem kvantity, 2. pojem kvality, 3. pojem relace, 4. vlastní pojem modality. Ve schematizované podobě zkušenostních zásad pak těmto pojům odpovídají: 1. axiomy názoru, 2. anticipace vjemu, 3. analogie zkušenosti, 4. postuláty

²⁸ Podrobněji k tomu viz níže, kapitola věnovaná schematismu, s. 108 nn.

empirického myšlení.²⁹

Jak už vyplývá z toho, že všechny tyto čtyři okruhy myšlení reglementují jedinou zkušenostní syntézu, souvisejí mezi sebou navzájem také strukturálně, tj. ve své hlavní konstitutivní funkci: všechny tyto rozvažovací pojmy míří vposled na ustavení *reality*, tj. subjektivně nezávislé skutečnosti jevů, či jak Kant také někdy říká, na *předmět*. Proto také Kant někdy místo o „čistých rozvažovacích pojmech“ v plurálu hovoří prostě o jediném „rozvažovacím pojmu“, přičemž tím má na mysli *pojmem předmětu*, pod kterým se skrývá objektivita jevů, či jinými slovy jejich nezávislá realita. Jen tam, kde je taková nezávislá předmětnost pomocí čistých rozvažovacích pojmů konstituována, můžeme na jejím základě hovořit o *poznání*.

Podívejme se na tuto věc podrobněji v §§ 13 a 14, kde Kant popisuje hlavní cíl své dedukce čistých rozvažovacích kategorií.

b) Pojem předmětu v §§ 13 a 14 (A 84–95)

Aniž bychom zde chtěli analyzovat tyto dva paragrafy jakkoli dopodrobna, přece jen bychom z nich rádi vyzvedli několik pasáží, které významným způsobem doplňují a dokreslují to, co bylo řečeno výše ohledně čistých rozvažovacích kategorií. Zajímavé je v těchto úvodních paragrafech *Dedukce* především to, jak důležitým pojmem je zde *předmět* a potažmo pojetí zkušenosti jako *vztah k předmětu*.

Poté, co Kant v prvním odstavci § 13 (A 84 / B 116) nejdříve vysvětlí, co míní pod pojmem *dedukce* obecně (odkazem na právní užívání tohoto pojmu), dostává se hned ve druhém odstavci k identifikaci svého ústředního problému:

²⁹ Více k vzájemné provázanosti těchto pojmů taktéž viz níže, kapitola o schematismu, s. 114 nn.

Mezi množstvím pojmů, které tvoří velmi pestré tkanivo lidského poznání, existují však některé, jež jsou určeny k čistému používání a priori (zcela nezávisle na veškeré zkušenosti), a oprávněnost tohoto jejich užití vždy vyžaduje dedukci; neboť k právoplatnosti takového používání jsou důkazy ze zkušenosti nedostatečné, my však přesto musíme vědět, jak se mohou tyto pojmy vztahovat k předmětům, není-li to na základě zkušenosti.³⁰ (A 85 / B 117)

Z této věty je zřetelné, že pojmové poznání je v Kantově pojetí podstatně spojeno právě se vztahem k předmětu: aby mohl nějaký pojem plnit poznávací funkci, musí mít nějaké předmětné ukotvení. Kardinální otázkou potom je, v jakém smyslu jsou předmětně ukotveny čisté pojmy rozvažování – neboli Kantovými slovy, „*jak se mohou tyto pojmy vztahovat k předmětům*“ – když jsou z definice apriorní, tj. nezávislé na veškeré zkušenosti. Demonstraci této předmětné vztáženosti čistých rozvažovacích pojmů zde Kant nazývá jejich *dedukcí*, přičemž o větu dále upřesňuje, že musí jít tedy o dedukci *transcendentální* (na rozdíl od empirické dedukce ze zkušenosti pro pojmy empirické).³¹

Hodno vysvětlení by bylo přitom zejména ono Kantovo výchozí tvrzení, že tento vztah rozvažovacích pojmů k předmětu je „*nezávislý na veškeré zkušenosti*“. Otázkou je, v jakém smyslu zde Kant používá onen pojem *zkušenosti*, na níž mají být čisté pojmy nezávislé. Obecně lze totiž tvrdit, že lidské poznání jakožto vztah k předmětu je možné pouze právě jakožto zkušenost, což Kant na jiných místech také explicitně zdůrazňuje.³² Jako jednoduché řešení se zde nabízí možnost, že Kant zde nemá na mysli

³⁰ „Unter den mancherlei Begriffen aber, die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntnis ausmachen, gibt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und dieser ihre Befugnis bedarf jederzeit einer Deduktion; weil zu der Rechtmässigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muss, wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen.“

³¹ Viz následující věta: „Nazývám proto vysvětlení způsobu, jak se mohou pojmy a priori vztahovat k předmětům, transcendentální dedukcí...“ (A 85 / B 117) „Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Objekte beziehen können, die transzendentale Deduktion derselben...“

³² Viz například: „Je zcela rozporné a nemožné, aby byl nějaký pojem utvořen plně a priori a přitom se vztahoval k nějakému předmětu, ačkoli by sám ani nepatřil k pojmu možné zkušenosti a ani by nesestával z jejich elementů.“ (A 95). „Dass ein Begriff völlig a priori erzeugt werden, und sich auf einen Gegenstand beziehen sollte, obgleich er weder selbst in den Begriff möglicher Erfahrung gehöret, noch aus Elementen einer

nezávislost na zkušenosti vůbec, nýbrž pouze závislost na veškeré *empirické* zkušenosti – což by ostatně potvrzoval i celkový charakter prvního a druhého odstavce jako konfrontace vůči empirickým pojmům a jejich případné empirické dedukce.³³

Toto dílčí omezení by znamenalo, že se zde Kant distancuje od zkušenosti pouze ve dvojím, navzájem souvisejícím ohledu, totiž od zkušenosti jako počítkové matérie a současně od zkušenosti jako partikulární intencionální zaměřenosti. Vzájemná provázanost obou těchto momentů je přitom zřejmá: počítková matérie není žádným samostatným útvarem, nýbrž může být právě jen podstatným funkčním momentem širšího uchopení jevící se předmětné danosti. Toto uchopení však musí nutně proběhnout pod nějakým popisem, který tomuto kontinuálnímu procesu jevení stanoví odpovídající charakter a meze, čímž počítkově jevící se předmět ipso facto významově *určí*. Toto dílčí významové pravidlo je pak *empirickým pojmem*, pod něhož je příslušný předmět svým určením podřazen.

Empirický je pro Kanta tento pojem nikoli pouze z toho důvodu, že je podstatně vázán na dávající počítkovou matérii, ale také proto, že ač významově určuje odpovídající zkušenostní průběh, je sám odvozen pouze z dřívějších faktických zkušenostních průběhů, a tedy vlastně „ze zkušenosti“. Je to tedy samotný předmět jakožto konkrétní fyzická realita, který charakter tohoto průběhu vposled zakládá, nikoli odpovídající pojem. Ten vzniká až dodatečnou *reflexí*, a to právě reflexí na charakter toho kterého jevení, jež se vždy řídí svým odpovídajícím předmětem. O tom také hovoří závěr bezprostředně následující věty ve druhém odstavci:

Nazývám proto vysvětlení způsobu, jak se mohou pojmy a priori vztahovat k předmětům, transcendentální dedukcí a rozlišuji ji od empirické dedukce, která ukazuje způsob, jak byl určitý pojem získán prostřednictvím zkušenosti a reflexe o ní, a proto se netýká právoplatnosti, nýbrž faktu, díky kterému toto vlastnictví vzniklo.³⁴ (A 85 / B 117)

möglichen Erfahrung besteht, ist gänzlich widersprechend und unmöglich.“

³³ K různým významům pojmu zkušenosti u Kanta viz Bachmair, A. *Die Konstitution des Gegenstandes der Erfahrung. Die Bestandteile der Erkenntnis eines äusseren Gegenstandes nach der Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant*. Dissertation an der Ludwig-Maximilians-Universität, München 1988, s. 56 nn. Srv. též Gyuer, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 80 n.

³⁴ „Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Objekte beziehen

Zůstává nám nicméně nadále ona hlavní otázka, totiž jakým způsobem mohou být předmětně ukotveny čisté rozvažovací pojmy, které jsou na veškeré empirické zkušenosti nezávislé. Jestli je výše podaný popis empirické zkušenosti alespoň přibližně správný, pak z toho vyplývá, že čisté rozvažovací pojmy se k předmětům musí vztahovat mimo partikulární významovou zaměřenost, která je prostředkována určitou počítkovou látkou. To by však znamenalo, že při otázce po předmětné ukotvenosti čistých pojmů rozvažování nemůže jít o faktické předměty ve smyslu konkrétních jednotlivin, nýbrž – jak Kant v § 13 také několikrát naznačuje – jde o „předměty obecně“ či předměty vůbec, bez ohledu na jakoukoli aktuální danost v partikulárním smyslovém názoru. Nebo jak to staví Kant, jde o předměty jakožto predikáty čistého myšlení (A 88 / B 120).³⁵ Co tím má Kant na mysli, nám může napovědět následující věta ze sedmého odstavce § 13, kde Kant znovu popisuje svůj problém, jehož řešením má transcendentální dedukce být:

Proto se zde objevuje obtíž, se kterou jsme se na poli smyslovosti nesetkali, totiž jak by subjektivní podmínky myšlení měly mít objektivní platnost, tj. jak by měly poskytovat podmínky možnosti veškerého poznání předmětů; ...³⁶ (A 89 / B 122)

Tato věta poměrně zřetelně dokumentuje, že „předměty poznání“ jsou pro Kanta přímo ekvivalentní prostě „objektivní platnosti“ tohoto poznání. Neboli když Kant hovoří o „předmětu“ (ať už jako Gegenstand či jako

können, die transzendente Deduktion derselben, und unterscheide sie von der empirischen Deduktion, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmässigkeit, sondern das Factum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen.“

³⁵ „Naproti tomu s čistými rozvažovacími pojmy začíná nevyhnutelná potřeba pokusit se o transcendentální dedukci nejen pro ně samy, nýbrž také pro prostor, poněvadž se vztahují k předmětům obecně, beze všech podmínek smyslovosti, a nemluví a priori o předmětech pomocí predikátů názoru a smyslovosti, nýbrž pomocí čistého myšlení.“ (A 88 / B 120). „Dagegen fängt mit den reinen Verstandesbegriffen die unumgängliche Bedürfnis an, nicht allein von ihnen selbst, sondern auch vom Raum die transzendente Deduktion zu suchen, weil, da sie von Gegenständen nicht durch Prädikate der Anschauung und der Sinnlichkeit, sondern des reinen Denkens a priori redet, sie sich auf Gegenstände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen...“

³⁶ „Daher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben, d.i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben ...“

Objekt),³⁷ má tím na mysli *objektivní platnost* (objektive Gültigkeit) toho, co se nám jeví. Nejde mu tedy o předmět ten který konkrétní, o předmět pod tím kterým významovým popisem intencionálního zaměření, nýbrž o předmět *qua předmět*, tj. o specifickou platnost čistého zkušenostního obsahu, který se potenciálně rozprostírá po celkovém horizontu jednotné zkušenostní souvislosti. Jinými slovy, jde mu o nezávislou realitu toho, co se nám dává v čase jakožto čistém názoru.³⁸

*

Pro § 13 je však charakteristické, že zde Kant v takovémto určení předmětu není ještě zcela jednoznačný, nýbrž spíše neustále osciluje mezi jeho empirickou a transcendentální koncepcí – resp. vůbec mezi těmito dvěma úrovněmi nerozlišuje. Tak můžeme v tomto paragrafu najít i několik míst, kdy je *předmět* používán v běžném, přirozeném empirickém smyslu – tj. kdy vystupuje jako partikulární významový útvar, který se nám jeví i zcela nezávisle na rozvažování.

Tuto obtíž bychom mohli jednoduše vysvětlit tak, že § 13 je pouhou přípravou pro § 14 a je na něm proto také významově závislý – obsahuje toliko obecné představení problému, pro nějž má § 14 načrtnout řešení. Tím by se nám otevřela možnost, že první položení problému v § 13 neodpovídá ještě plně rozvinuté kritické pozici, nýbrž kvůli instruktivnosti a srozumitelnosti je problém načrtnut do značné míry zjednodušeně a s ohledem na přirozené anticipace dosud nepoučeného čtenáře. „Řešení“ tohoto problému by pak do jisté míry neznamenalo nic jiného, než představení samotné kritické teze,

³⁷ Rozlišování mezi těmito dvěma pojmy, jak jej navrhuje Allison (navíc na základě *druhého* vydání *Dedukce*) odmítáme – přinejmenším pro první vydání *Kritiky* – jako neoprávněné. A to nikoli proto, že by zde potenciálně nedávalo smysl, nýbrž spíše proto, že jej nelze žádným způsobem dokumentovat na Kantově vlastním textu. Viz Allison, H. E. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. Yale University Press, New Haven and London 1983, s. 135.

³⁸ Z tohoto pohledu pak považujeme za zcela lhostejné, zda Kant v této souvislosti hovoří o „objektivní platnosti“ (Objektive Gültigkeit) anebo o „objektivní skutečnosti“ (Objektive Wirklichkeit). K diskuzi o možnosti různého významu těchto pojmů v rámci Kantovy *Dedukce* srv. Pippin, R. B. *Kant's Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason*. Yale University Press, New Haven and London 1982, s. 154.

z jejíhož hlediska se ono první předběžné položení problému ukáže jako do jisté míry nepřiměřené. § 13 lze jinými slovy považovat za pouhý dočasný a omezený krok v rámci celkové výkladové strategie, která má čtenáře dovést k ústřední tezi v § 14, v jejímž světle pak musí zpětně revidován.³⁹

Vzato konkrétně: do značné míry nepřiměřená Kantově skutečné kritické pozici je v § 13 vlastně už ona výchozí otázka, totiž „*jak se mohou pojmy a priori vztahovat k předmětům*“. Takto položený problém totiž pracuje se samozřejmým předpokladem, že předměty a čisté rozvažovací pojmy jsou vůči sobě původně vnější, na sobě nezávislé. Otázkou potom je, jak se tyto vůči sobě vnější a heterogenní věci, jako je na jedné straně předmět a na druhé straně pojem, mohou dostat do vzájemného vztahu, tzn. jak se mohou sejít a korespondovat si. Tomuto přirozenému, tj. nekritickému východisku také odpovídá formulace oné důležité teze v § 13, že totiž „*předmět se nám může jevit jen prostřednictvím ... forem smyslovosti*“⁴⁰ (A 89 / B 121), neboli že k danosti předmětu nejsou nutně zapotřebí pojmy, nýbrž stačí pouhé počítkově vyplněné formy názoru. Právě v tomto kontextu vystupuje „předmět“ v běžném, empirickém smyslu.

Celé toto přirozené expoé z § 13 však Kant okamžitě bourá hned prvními větami § 14, jehož hlavním cílem je představit základní tezi celé jeho kritické pozice, že totiž i apriorní pojmy mají své předmětné zakotvení, a to oproti pojům empirickým dokonce ještě základněji a výsadněji – bez nich totiž nic takového jako předmět není vůbec možné, neboť teprve čisté pojmy vytvářejí vlastní smysl této kategorie (tj. kategorie předmětu).⁴¹ Tak hned první dvě věty § 14:

³⁹ Tento nekritický charakter § 13 se ostatně ohlašuje už v jeho obnovení primitivní dualistické struktury „smyslovost / myšlení“, v jejímž rámci se rozvažování odtrhává od transcendentální syntézy a uzavírá se do pouhého čistého vědomí. K této problematice viz níže, s. 73 nn.

⁴⁰ „Denn da nur vermittelt solcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenstand erscheinen, d.i. ein Objekt der empirischen Anschauung sein kann, so sind Raum und Zeit reine Anschauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori enthalten, und die Synthesis in denselben hat objektive Gültigkeit.“

⁴¹ Srv. Allisonovu interpretaci transcendentálního předmětu: „... the concept of the transcendental object constitutes the very idea or formula of objectivity. It alone can confer on our representations relation to an object precisely because it alone defines what is meant by an object.“ Allison, H. E. „Kant's Concept of the Transcendental

Jsou možné jen dva případy, kdy se syntetická představa a její předměty mohou setkat, nutně se k sobě vzájemně vztahovat a jakoby se vzájemně spolu sejít. Buď tehdy, když předmět sám umožňuje představu, anebo tehdy, když sama představa umožňuje předmět.⁴² (A 92 / B 124)

Důležité je to, že onu první možnost, kterou zde Kant nazývá empirickou, v následujících větách už nevztahuje k pojmu *předmětu*, nýbrž výslovně pouze k pojmu *jevu*. Kategorii „předmět“ si naopak do budoucna vyhrazuje výlučně pro druhou, transcendentální možnost, čímž pojem předmětu fixuje do jeho transcendentálního užití:

Jde-li o první případ, pak je tento vztah pouze empirický a představa není nikdy možná a priori. To je možné v případě jevu, s ohledem na to, co z něj náleží k počítku. Jde-li o druhý případ, pak i když představa sama o sobě (...) svůj předmět co do existence nevytváří, přesto je vzhledem k předmětu a priori určující, neboť jedině skrze ni lze poznat něco jako předmět.⁴³ (A 92 / B 125)

Jinými slovy, teprve rozvažovací kategorie nám dovolují pojímat jevy jako předměty, neboť jsou konstitutivní pro samotný tento pojem. Rozdíl mezi jevem a předmětem je, že jev je ontologicky neutrální – je to pouhá danost, obsah našich představ. Předmětem se stává teprve tehdy, když je uchopen skrze rozvažovací kategorie, které mu udělují význam objektivitu, tj. na našich představách nezávislé reality.

Podíváme-li se z této perspektivy zpět na některé výroky v § 13, pak se nám ukazují přinejmenším jako zavádějící. Zcela nepřiměřená je především teze z § 13, že „*předměty se nám ... mohou jevit, aniž by se musely nutně vztahovat k funkcím rozvažování a aniž by tedy rozvažování obsahovalo*

Object.“ In: *Kant-Studien* 59 (1968), s. 178

⁴² „Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander notwendiger Weise beziehen, und gleichsam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht.“

⁴³ „Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals a priori möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinung, in Ansehung dessen, was an ihnen zu Empfindung gehört. Ist aber das zweite, weil Vorstellung an sich selbst (...) ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdenn a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen.“

podmínky těchto předmětů a priori“⁴⁴ (A 89 / B 122). Nejen že z hlediska § 14 nemůže platit druhá polovina věty, totiž že rozvažování neobsahuje podmínky předmětů a priori, ale nepřiměřená je již ona první polovina tvrzení, že předměty se nám mohou jevit i bez rozvažovacích funkcí, čistě na základě názoru. Totiž přísně vzato: jevení něčeho je sice možné i čistě na základě pouhého názoru, bez jakéhokoli nutného vztahu k rozvažování. Abychom však toto „něco“ mohli označit jako „předmět“, k tomu je rozvažování nepostradatelné. Názor zajišťuje pouze danost nějakého obsahu. Jestliže chceme tento daný obsah pojmut jako realitu, která nám může poskytovat relevantní poznatky o samotné zakoušené skutečnosti, nemůžeme se bez rozvažování obejít.⁴⁵ Proto ono Kantovo důsledné rozlišování mezi jevem a předmětem v § 14, které pokračuje i v následujících větách prvního odstavce:

Existují však dvě podmínky, za nichž je jedině možné poznání nějakého předmětu; za prvé názor, jímž je tento předmět – ale pouze jako jev – dán, za druhé pojem, jímž je předmět, který tomuto názoru odpovídá, myšlen.⁴⁶ (A 92 / B 125)

Ústředním poselstvím této věty je, že na úrovni názorové danosti hovoříme toliko o jevu, který má být teprve rozvažovacím výkonem (tj. pojmem) určen jako předmět. To však v žádném případě neznamená, že by myšlení bylo až jakýmsi druhotným výkonem, který by se vždy pouze dodatečně chápal předběžně daného „předmětu“ jako názorového jevu. Taková představa by nás odváděla z transcendentální oblasti zpět na úroveň empirickou: myšlení by daný předmět jen pojímalo pod určitým popisem,

⁴⁴ „Die Kategorien des Verstandes dagegen stellen uns gar nicht die Bedingung vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden, mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne dass sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen müssen, und dieser also die Bedingungen derselben a priori enthielte.“

⁴⁵ Kdybychom výše citovanou Kantovu větu chtěli chápat skutečně doslova, pak dospějeme k paradoxu, na který upozorňuje Michel Meyer: „... si l'objet est donné dans l'intuition à l'esprit humain, celui-ci possède la connaissance dès le stade intuitif puisque l'objet lui est fourni. Avoir l'objet, avons-nous dit, c'est avoir la connaissance. Si l'on connaît l'objet par intuition, l'entendement devient superflu.“ Meyer, M. „Le paradoxe de l'objet chez Kant.“ In: *Kant-Studien* 68 (1977), s. 292.

⁴⁶ „Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist, erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird: zweitens Begriff, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht.“

tj. udělovalo by mu pouze konkrétní význam. Vlastní funkcí myšlení by pak bylo toliko rozlišovat mezi různými typy předmětu a tyto typy pak (jakožto pojmy) přiřazovat jednotlivým danostem na základě jejich konkrétního jevového charakteru. Takové čtení této věty by však vposledku šlo proti jejímu hlavnímu smyslu, totiž proti jejímu rozlišení mezi úrovní jevu a úrovní předmětu. Pojem „předmět“ by pak totiž nebyl svou podstatou spojen s rozvažováním, nýbrž naopak se smyslovým názorem – byl by to nezávislý danostní útvar, který v myšlení dochází pouze své konkrétní klasifikace.⁴⁷

Kantovo tvrzení je ve skutečnosti mnohem silnější: pojmy rozvažování nejsou tím, co předměty jen dodatečně významově určuje, nýbrž co vůbec zakládá smysl předmětu *qua* předmětu. To je zřejmé z Kantovy explicitní formulace o několik vět dále, i když zde svou ústřední tezi představuje ještě s jistou opatrností jako pouhou hypotézu:

Klade se pak otázka, zda také pojmy a priori nepředcházejí jakožto podmínky, za nichž jediných je něco ne-li zrovna nazíráno, pak přece jen jako předmět vůbec myšleno, neboť pak se veškeré empirické poznání předmětů s takovými pojmy nutně shoduje, jelikož bez jejich předpokladu není nic možné jakožto objekt zkušenosti.⁴⁸ (A 93 / B 125)

Instruktivní je zde zejména závěrečná část této věty, která má být zároveň řešením onoho problému, který Kant představil v § 13, totiž jak se mohou apriorní pojmy vztahovat k předmětu: čisté pojmy se k předmětu vztahují tak, že ho konstituují. Nikoli co do jeho konkrétního smyslu, nýbrž vůbec, tzn. konstituují jej jakožto předmět. Jen díky nim jsme schopni myslet zkušenostní danost jako skutečnost, která má svou vlastní, na vědomí nezávislou realitu. Jinými slovy, pojmy rozvažování jsou v Kantově pojetí

⁴⁷ Tomuto nedorozumění podléhají všechny interpretace, které za hlavní Kantův problém považují (často v opozici k Husserlovi) *korespondenci* mezi pojmem a předmětem, resp. chápou předmět jako konkrétní pól identity, který je rozvažovacími kategoriemi pouze významově určován. Viz např. Lohmar, D. *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1998, s. 126 nn. Srv. též Gallagher, K. T. „Kant and Husserl on the Synthetic A priori.“ In: *Kant-Studien* 63 (1972), s. 346 nn.

⁴⁸ „Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeschauet, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird, denn alsdenn ist alle empirische Erkenntnis der Gegenstände solchen Begriffen notwendiger Weise gemäss, weil, ohne deren Voraussetzung, nichts

podmínkou možnosti předmětnosti vůbec, tzn. „předmětu“ ve smyslu objektivní reality.⁴⁹ A jelikož naši zkušenost a její poznávací výkony běžně chápeme jako podstatně zaměřené právě na tuto objektivní realitu, rozvažovací pojmy jsou tím pádem zároveň i podmínkou možnosti naší (empirické) zkušenosti. K tomuto závěru také Kant dochází hned na konci bezprostředně následující věty:

Veškerá zkušenost však obsahuje kromě názoru smyslů, jímž je nám něco dáno, ještě pojem předmětu, který je dán v názoru, čili který se jeví: veškeré zkušenostní poznání bude mít tudíž jako podmínky a priori za základ pojmy předmětů vůbec, a proto bude objektivní platnost kategorií jakožto pojmů a priori spočívat v tom, že jedině skrze ně bude možná zkušenost (pokud jde o formu myšlení).⁵⁰ (A 93 / B 126)

Tento „pojem předmětu“, o kterém zde Kant hovoří jakožto o funkci myšlení, jejímž prostřednictvím získává názorová danost platnost objektivní reality, můžeme označit jako *transcendentální*, nebo též jako *ontologický* pojem předmětu. Jednotlivé rozvažovací pojmy a priori pak můžeme chápat jako dílčí konstitutivní momenty (či Kantovým slovníkem konstitutivní zásady) tohoto transcendentálního pojmu, který zakládá možnost pojímat ten který konkrétní předmět v běžném empirickém (nebo též ontickém) smyslu právě jakožto předmět, tj. jako na subjektu nezávislou realitu. Proto si Kant může občas dovolit určitou licenci a namísto o předmětu v tomto základním transcendentálním významu objektivní reality hovořit prostě o předmětech zkušenosti v běžném smyslu. Tyto předměty jsou jakožto předměty možné jen díky tomu, že participují na transcendentálním pojmu předmětu, jehož základem je čisté rozvažování se svými dílčími kategoriálními momenty.

als Objekt der Erfahrung möglich ist.“

⁴⁹ Podobně to vidí i Michael Young: „As I interpret him, Kant seeks to distinguish between merely being presented with such things as tables and trees, and representing them objectively, or as objects. He holds that the categories are presupposed, not in the representation of things, but in representation of things as objects.“ Young, M. J. „Kant's Notion of Objectivity.“ In: *Kant-Studien* 70 (1979), s. 132.

⁵⁰ „Nun enthält aber alle Erfahrung ausser der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird, oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt, als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen: folglich wird die objektive Gültigkeit der Kategorien als Begriffe a priori, darauf beruhen, dass durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei.“

Můžeme proto shrnout: „transcendentální pojem předmětu“ či prostě jen „pojem předmětu“ není nic jiného, než zjednodušující a zkratkovité vyjádření pro to, co by mohlo být přesněji popsáno jako „jednota čistých rozvažovacích pojmů a priori v jejich objektivně konstitutivní funkci“. Kategorie rozvažování se proto k předmětům naší zkušenosti v běžném smyslu vztahují nutně, neboť *„jen jejich prostřednictvím může být nějaký předmět zkušenosti vůbec myšlen“*⁵¹ (A 93 / B 126). Neboli jen díky nim může být myšlen *jakožto předmět*, tj. skrze transcendentální pojem předmětu vůbec.⁵²

Ve světle těchto předběžných výkladů se nyní podívejme na vlastní vypracování Kantovy dedukce čistých rozvažovacích pojmů.

⁵¹ „Denn alsdenn beziehen sie [die Kategorien] sich notwendiger Weise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur mittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.“

⁵² Je tedy zcela správné, že je mezi Kantovými interprety kladen důraz na jednoznačné rozlišení mezi jevem a předmětem, resp. transcendentálním předmětem – ovšem tato distinkce se stává nesprávnou v okamžiku, kdy je pochopena absolutně, tj. kdy se jsou tyto pojmy míněny jako označující dvě různé věci a nikoli jen dvě různé úrovně či dva momenty jediné transcendentální konstituce. Zcela pomýlené je pak ztotožňování jevu a empirického předmětu. Viz „Die Begriffe ‚transzendentaler Gegenstand‘ und ‚Ding an sich‘ decken sich also insoweit, als sie beide einen nicht-empirischen Gegenstand, einen Gegenstand, der nicht Erscheinung ist, meinen.“ Jánoska, G. „Der transzendente

1.2 Druhá kapitola. Transcendentální apercepce a trojí syntéza

Kdybychom se chtěli pokusit říci, jaký cíl má celá druhá kapitola *Dedukce* v prvním vydání, těžko bychom mohli jmenovat pouze jednu jedinou věc. Jistě lze poukázat na to, že účelem *Dedukce* má být na prvním místě prokázání objektivní reality čistých rozvažovacích pojmů – jak to také Kant znovu připomíná hned ve druhém odstavci.⁵³ Ovšem v tomto nejširším a nejobecnějším rámci Kant sleduje hned několik dalších dílčích cílů, díky čemuž je tento text charakteristický značnou vícevrstevnatostí a proto i určitou nepřehledností.

V základu této argumentační plurality stojí primární dvojkolejnost co do vlastního tématu. Na jedné straně se Kant explicitně zaměřuje na takzvané „původní prameny zkušenosti“, které označuje také jako „schopnosti nebo mohutnosti duše“ (A 94).⁵⁴ Rozlišuje tři tyto transcendentální mohutnosti: smyslovost, obrazotvornost a apercepce. Prvním cílem Kantova textu je alespoň rámcově vyznačit tyto tři základní mohutnosti na transcendentální rovině a současně načrtnout jejich vzájemnou souhru pro možnost poznání. Odtud také Kantovo základní rozvržení celé kapitoly, která tuto triadičnost vnějškově kopíruje rozlišením třech různých syntéz, kdy každá z těchto syntéz odpovídá jedné z uvedených rozvažovacích mohutností.

Na druhou stranu ale Kant nevěnuje stejný zájem všem těmto třem mohutnostem, nýbrž se jednoznačně soustředí především na jednu z nich, totiž na apercepce jakožto mohutnost pojmu. Nakonec to mají být také čisté rozvažovací *pojmy*, jejichž objektivní existence má být na prvním místě dokázána. Hlavním tématem *Dedukce* musí proto být především transcendentální apercepce. Tento hlavní důraz na apercepce v rámci *Dedukce* se nakonec odráží i v tom, že zbývajícím dvěma transcendentálním

Gegenstand.“ In: *Kant-Studien* 46 (1954/1955), s. 213.

⁵³ „Jestliže tedy existují čisté apriorní pojmy, pak pochopitelně nemohou obsahovat nic empirického: nicméně musí být čistě apriorními podmínkami možné zkušenosti, na níž jedině může spočívat jejich objektivní realita.“ (A 95). „Wenn es also reine Begriffe a priori gibt, so können diese zwar freilich nichts empirisches Enthalten: sie müssen aber gleichwohl lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein, als worauf allein ihre objektive Realität beruhen kann.“

⁵⁴ Srv. též A 115.

mohutnostem věnuje Kant v *Kritice* i zvláštní kapitoly mimo *Dedukci*: smyslovost jako takovou pojednává *Transcendentální estetika*, obrazotvornost pak kapitola *O schematismu*. *Dedukce* se proto na jednu stranu snaží sledovat toto trojitě schéma transcendentálních mohutností, na druhou stranu je zde ale hlavní Kantův cíl monotematický: ústředním problémem je objektivní platnost transcendentální apercepce, či přesněji řečeno její konstitutivně objektivující funkce.

Druhou takovou dvojnásobností či dvojkolejností, která jde v zásadě napříč tou právě popsanou, je Kantovo propojování a zároveň vzájemné vymezování roviny apriorní a roviny empirické. Kant tak postupuje poněkud paradoxně ve dvou vzájemně protichůdných směrech: na jedné straně ukazuje vázanost empirické roviny zkušenosti a jejích přirozených empirických mohutností (jako jsou například asociace představ či pojmové určování partikulární jevové danosti) na určitý nesamozřejmý transcendentální základ či apriorní funkci. Na druhou stranu však Kantovi jde o tento apriorní rozměr zkušenosti ve vztahu k transcendentálnímu předmětu, tj. nezávisle na jakékoli empirii. Tato dvoukolejnost by se dala jinými slovy popsat také jako dvojnásobnost oné konstituce, již má transcendentální základ zkušenosti zajišťovat: na jedné straně jde o fundaci empirických *mohutností* zkušenosti (jako když má být čistá, produktivní syntéza obrazotvornosti konstitutivním základem obrazotvornosti empirické), na druhou stranu jde ale o konstituci transcendentální *předmětnosti* jako takové, tj. o konstituci objektivní platnosti jevové danosti.⁵⁵

Podobně jako v předchozím případě je i zde u Kanta určitá asymetrie v důrazu: hlavním cílem je dokázat konstitutivní funkci apriorních složek zkušenosti vzhledem k předmětu jako takovému, zatímco konstituce empirických mohutností (jako je empirická asociace či pojmové určování) je zde spíše jen prostředkem či vedlejším produktem těchto výkladů. Přesto hraje

⁵⁵ Této dvojnásobnosti si všímá i Strawson, když o *Dedukci* říká: „... we have to see it as two things at once: both as an argument about the implications of the concept of experience in general, and also as a description of the transcendental workings of the subjective faculties, whereby experience is produced.“ Strawson, P. F. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Routledge, London and New York 2002, s. 88. K dvojstrannosti *Dedukce* srv. též Teichner, W. *Kants Transzendentalphilosophie*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1978, s. 32.

toto vedlejší zaměření na mohutnosti vědomí svou důležitou roli – vtahuje totiž nutně do hry také partikulární empirickou zkušenost. Avšak právě toto provázání základních apriorních principů s empirickou úrovní partikulární předmětné zkušenosti je zároveň tím, co zůstává v této kapitole vposled nevyjasněno a co proto bývá zdrojem častých nedorozumění. Než se dostaneme k vlastnímu jádru druhé kapitoly, pojednejme nejprve v rychlosti ty pasáže, které se dotýkají právě *empirické* zkušenosti.

a) Trojí syntéza a výklad o psychických mohutnostech mysli (A 98–103)

Dříve než se Kant dostane k vlastnímu výkladu o třech syntézách, podává hned na začátku druhé kapitoly několik úvodních poznámek o transcendentální dedukci obecně. Z těchto obecných a úvodních poznámek je třeba vyzvednout především jednu tezi, která má eminentní význam pro vše, co se bude později ve druhé kapitole odehrávat. Jde o pasáž, kde Kant hovoří o spontaneitě myšlení obecně:

Kdyby byla každá jednotlivá představa druhé představě zcela cizí a jakoby od ní izolovaná a oddělená, nikdy by nemohlo vzniknout nic takového jako poznání, které je celkem porovnaných a spojených představ.⁵⁶ (A 97)

Tímto Kant vyznačuje ústřední bod, o nějž se opírá celá jeho transcendentální dedukce, totiž princip jednoty různých představ: poznání je možné jedině tehdy, tvoří-li jednotlivé představy určitý strukturovaný celek. Spontaneita myšlení je tak nutným základem oné trojí syntézy, o níž bude Kant záhy pojednávat, totiž syntézy aprehenze v názoru, syntézy reprodukce v obrazotvornosti a syntézy rekognice v pojmu.⁵⁷ Tím Kant přímo navazuje na

⁵⁶ „Wenn eine jede einzelne Vorstellung der andern ganz fremd, gleichsam isoliert, und von dieser getrennt wäre, so würde niemals so etwas, als Erkenntnis ist, entspringen, welche ein Ganzes vergleichener und verknüpfter Vorstellungen ist.“

⁵⁷ „Spontaneita je pak základem trojí syntézy, která se nutně vyskytuje ve veškerém poznání: především je základem aprehenze představ jako modifikací mysli v názoru, dále pak jejich reprodukce v obrazotvornosti a nakonec je základem jejich rekognice v pojmu.“ (A 97). „Diese {Spontaneität} ist nun der Grund einer dreifachen Synthesis, die notwendiger Weise in allem Erkenntnis vorkommt: nämlich, der Apprehension der Vorstellungen, als Modifikationen des Gemüts in der Anschauung, der Reproduktion

své výklady z § 10, kde byla syntéza představena jako hlavní podmínka možnosti veškerého poznání. Zde probíraná spontaneita myšlení tak není vlastně nic jiného, než ona schopnost syntézy, jejíž pomocí jsou představy spojovány v jediný celek.

Tím však znovu narážíme na onu neblahou ambivalenci, o níž jsme hovořili už při interpretaci pojmu syntézy v § 10. Ani v pasážích vlastní *Dedukce* totiž Kant nevyjasňuje, zda má syntézou na mysli jednotu (či celek) představ ve smyslu partikulárním, anebo ve smyslu absolutním. Jinými slovy není zřejmé, zda se ona hledaná jednotu představ má týkat představ pouze některých, anebo všech představ vůbec. V prvním případě bychom hovořili o poznání jakožto o intencionální zaměřenosti na ten který konkrétní předmět, tzn. o zkušenosti synteticky ujednocované pod tím kterým konkrétním popisem (tj. významovým určením). V druhém případě bychom hovořili o zkušenosti jakožto otevřeném celku, který umožňuje poznání nikoli to které konkrétní, nýbrž poznání vůbec; šlo by o syntetické ujednocování veškerých představ napříč časem jakožto *čistým* názorem.

Aby byly Kantovy výklady o třech syntézách srozumitelné, je třeba si jasně uvědomit, v rámci které z těchto dvou koncepcí se Kant při těchto výkladech pohybuje. Všimněme si, že celé jeho expoé se odehrává primárně na empirické rovině, tzn. vychází z přirozeného, intencionálního pojetí zkušenosti. To platí bez rozdílu pro představení všech tří syntéz (A 98–103).⁵⁸

Tak už když se zmiňuje o první syntéze, o syntéze aprehenze v nazírání, hovoří Kant o rozmanitosti „dojmů“ (Eindrücke), která může být v příslušném názoru rozlišena a následně ujednocena pouze na základě času.⁵⁹ Právě čas umožňuje představit si tuto rozmanitost dojmů „jakožto obsaženou v jedné

derselben in der Einbildung und ihrer Rekognition im Begriffe.“

⁵⁸ Srv. Hoppe, H. *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘*. de Gruyter, Berlin – New York 1983, s. 176 nn.

⁵⁹ „V každém názoru je obsažena rozmanitost, kterou bychom si však jako takovou nemohli představit, kdyby mysl v posloupnosti dojmů nerozlišovala čas, neboť každá představa jakožto obsažená v jednom okamžiku nemůže být nikdy ničím jiným než absolutní jednotou“ (A 99). „Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke auf einander unterschiede: denn als ein einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit

představě“ (A 99). Po tomto jednoznačně empirickém expozé Kant pouze dodá, že „*tato syntéza aprehenze musí probíhat také a priori, tj. vzhledem k představám, které nejsou empirické.*“⁶⁰ (A 99).

Podobným způsobem Kant postupuje při představování empirické syntézy obrazotvornosti. Tato syntéza podle Kanta umožňuje ujednocování různých představ v rámci jediného konkrétního významového určení – ať už jde o přímku, rumělku, či lidskou podobu. Všechny tyto intencionální útvary jsou příliš komplexní, než aby mohly být dány naráz v jedné jediné představě. K jejich souvislému uchopení je proto potřeba určitý syntetizující výkon, který na základě času spojí všechny dílčí představové složky (neboli jednotlivé představy), z nichž se ten který partikulární intencionální útvar jakožto relativní celek skládá. Tuto schopnost spojení představ pod určitým popisem nazývá Kant syntézou *re*-produkce, a to ze dvou důvodů. Jednak proto, že tato syntéza se vždy nějak opírá o dřívější zkušenostní průběhy – jen díky tomu, že v naší minulé zkušenosti měla rumělka určitou barvu a vzhledem ke své velikosti také určitou specifickou váhu, představujeme si rumělku i nadále v souběhu těchto relativních empirických určení. Jsme zde proto do značné míry odkázáni na přirozenou syntézu *empirické asociace*, která spočívá na reprodukci té které dřívější faktické zkušenosti.⁶¹

Na druhou stranu ale Kant hovoří o reprodukci ještě ve druhém, užším smyslu, totiž jako o *podržování* právě uplynulých představ v rámci toho kterého konkrétního jevového průběhu samého. Jen díky tomuto podržování právě uplynulých fází jevení a jejich neustálému významovému přiřazování k fázím současným (tj. jejich „reprodukcí“) může mít jevení nějaký rozsah, nějakou extenzi, bez níž by nebyla možná žádná představová jednota. Nebo jak říká Kant, „*kdybych předcházející části (...) vždy zapomínal a nereprodukoval je při*

sein.“

⁶⁰ „Diese Synthesis der Apprehension muss nun auch a priori, d.i. in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch sein, ausgeübet werden.“

⁶¹ Viz „Zákon – podle něhož se představy, které po sobě často následovaly nebo se doprovázely, nakonec navzájem sdružují a tím se spojují tak, že jedna z nich i bez přítomnosti předmětu vytváří přechod myslí k druhé představě podle určitého neměnného pravidla – je ... jen empirický.“ (A 100). „Es ist ... ein bloss empirisches Gesetz, nach welchem Vorstellungen, die sich oft gefolgt oder begleitet haben, mit einander endlich vergesellschaften, und dadurch in eine Verknüpfung setzen, nach welcher, auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes, eine dieser Vorstellungen einen

postupu k částem následujícím, nemohla by nikdy vzniknout celá představa“⁶² (A 102). Tato reproduktivní syntéza obrazotvornosti tak zakládá možnost intencionální předmětné jednoty, a tím potažmo i jejího pojmového určení – tj. uchopení této předmětné jednoty pod určitým popisem.

Opět se tak zde pohybujeme primárně na empirické, tj. intencionálně předmětné rovině zkušenosti (neboli v souvislosti přirozené koncepce předmětu). A stejně jako u syntézy předcházející Kant zde pouze zmíní, že tato reproduktivní syntéza obrazotvornosti musí probíhat na nějakém „apriorním základě“ (ein Grund a priori)⁶³ a že tudíž musí existovat také nějaká „čistá transcendentální syntéza obrazotvornosti“, kterou pak bude ve třetí kapitole označovat jako „produktivní“.⁶⁴ Tato čistá syntéza obrazotvornosti jakožto „základ možnosti veškeré zkušenosti“ zde tedy nevystupuje jako konstitutivní prvek v bezprostředním transcendentálním výkladu, nýbrž spíše jen nepřímou, jako nutný předpoklad aktuálních popisů empirických.

Tento celkový exkurz o třech různých mohutnostech na empirické rovině je pak dokončen prvními dvěma odstavci třetího bodu, v němž Kant představuje syntézu rekognice v pojmu (A 103). V návaznosti na dřívější výkladu Kant tvrdí, že ona v čase se reprodukcující rozmanitost představ (první a druhá syntéza) získává své završující určení v pojmu, který také neoznačuje nic jiného než právě jen jednotu vědomí. Právě pojem tedy nakonec

Übergang des Gemüts zu der andern, nach einer beständigen Regel, hervorbringt.“

⁶² „Würde ich aber die vorgehende (die erste Teile der Linie, die vorhergehende Teile der Zeit, oder die nach einander vorgestellte Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren, und sie nicht reproduzieren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung, und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reineste und erste Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können.“

⁶³ „Musí tedy být něco, co umožňuje samu tuto reprodukci jevů, a to tím, že je apriorním základem jejich nutné syntetické jednoty.“ (A 101). „Es muss also etwas sein, was selbst diese Reproduktion der Erscheinungen möglich macht, dadurch, dass es der Grund a priori einer notwendigen synthetischen Einheit derselben ist.“

⁶⁴ „Pokud ale můžeme doložit, že nám ani naše nejčistší apriorní názory neposkytují žádné poznání (...), pak se tato syntéza obrazotvornosti před veškerou zkušeností zakládá na apriorních principech, a musíme přijmout čistou transcendentální syntézu obrazotvornosti, která sama tvoří základ možnosti veškeré zkušenosti ...“(A 101). „Wenn wir nun dartun können, dass selbst unsere reineste Anschauungen a priori keine Erkenntnis verschaffen, ausser, so fern sie eine solche Verbindung des Mannigfaltigen enthalten, die eine durchgängige Synthesis der Reproduktion möglich macht, so ist diese Synthesis der Einbildungskraft auch vor aller Erfahrung auf Prinzipien a priori gegründet, und man muss eine reine transzendente Synthesis derselben annehmen, die selbst der Möglichkeit aller Erfahrung (...) zum Grunde liegt.“

„sjednocije postupně nazíranou a pak také reprodukovanou rozmanitost do jedné představy“⁶⁵ (A 103), čímž dokončuje celý empirický proces intencionálního uchopení toho kterého konkrétního předmětu.

Toto expozé o třech syntézách označujeme jako empirické v tom smyslu, že se v něm jedná výlučně o intencionální konstituci partikulárního předmětu v psychických mohutnostech myšlení – výsledkem odpovídajících syntéz na úrovni empirického názoru, obrazotvornosti a pojmu je konkrétní předmětnost jako jednotný významový útvar, neboli empirický předmět.⁶⁶ Transcendentální rovinu zkušenosti Kant v této souvislosti pouze zmiňuje jako to, bez čehož by jednotlivé intencionálně-konstitutivní mohutnosti aprehenze, reprodukce a rekognice vůbec nebyly možné – a co tedy vystupuje jako jejich apriorní základ *per analogiam*: jako jsou empirický názor, obrazotvornost a pojem „konstitutivní“ vzhledem k empirické jednotě zkušenosti, jsou apriorní názor, obrazotvornost a pojem konstitutivní vzhledem k transcendentální jednotě zkušenosti. Že mají probírané empirické mohutnosti svůj transcendentální analogon znamená, že každá partikulární zkušenost jakožto dílčí jednota vědomí je možná pouze na základě celkové transcendentální jednoty vědomí vůbec, tj. na základě jednotné zkušenosti jakožto celku.

Tento argument začne Kant sice explicitně rozvíjet až později, v rámci třetího bodu druhé kapitoly (tj. v navazujících výkladech oddílu *O syntéze rekognice v pojmu*), ovšem některé náznaky tohoto pojetí je možné zaznamenat již během zmíněných výkladů na rovině empirické. Tak je například zřejmé, že čas jakožto forma vnitřního smyslu, který má být podmínkou možnosti aprehenze rozmanitosti v empirickém názoru, je na transcendentální úrovni absolutní jednotou. To známe z již citovaných pasáží *Transcendentální estetiky*, kde Kant definuje čistý názor právě jako neomezenou totalitu, jíž jsou všechny jednotlivé dílčí názory právě pouhou výsečí a partikulárním omezením.⁶⁷ Je

⁶⁵ „Das Wort Begriff könnte uns schon von selbst zu dieser Bemerkung Anleitung geben. Denn dieses eine Bewusstsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angesehene, und denn auch Reproduzierte, in eine Vorstellung vereinigt.“

⁶⁶ Proto bývá také Kantův podnik v literatuře někdy popisován jako epistemický, tj. jako rozvíjející údajně problematiku tzv. transcendentální psychologie. Viz Kitcher, P. *Kant's Transcendental Psychology*. Oxford University Press, New York – Oxford 1990, s. 16 nn. Srv. též Nagel, G. *The Structure of Experience. Kant's System of Principles*. The University of Chicago Press, Chicago and London 1983, s. 60 nn.

⁶⁷ Tak Kant v *Transcendentální estetice* popisuje čistý názor prostoru, ovšem je zřejmé, že

proto jen přirozené, že když Kant v rámci druhého bodu vykládá o syntéze obrazotvornosti, která má probíhat na časovém základě, zmiňuje se při odkazu na čistou transcendentální syntézu obrazotvornosti o tom, že tato syntéza bude „průběžná“ (durchgängig), neboli bude probíhat napříč všemi jednotlivými poznatky o konkrétních partikulárních předmětech.⁶⁸ To mimochodem také přímo koresponduje s tím, co o transcendentální (produktivní) syntéze obrazotvornosti řekne ve třetí kapitole *Dedukce*, totiž že probíhá „vzhledem ke všem možným jevům“ (in Ansehung aller möglichen Erscheinungen), tj. vzhledem ke všem potenciálním jevům vůbec.⁶⁹ Tyto dílčí náznaky o transcendentální celkové zkušenostní jednoty se pak naplno rozvinou v okamžiku, kdy Kant v souvislosti s pojmem jakožto jednotou vědomí začne hovořit o transcendentální apercepci jakožto jednotě veškerého vědomí vůbec.

*

Vraťme se však nyní na pozadí právě řečeného ještě k oné základní tezi celé transcendentální dedukce o souvislosti představ a jejich koherentnímu celku. Ona ambivalence skrytá v této ústřední tezi, totiž nejasnost ohledně toho, zda má Kant na mysli celek v partikulárním smyslu jako jednotu představ pod tím či oním popisem (tj. relativní jednotu pouze některých představ), anebo zda myslí absolutní jednotu všech představ vůbec, ztrácí ve světle právě provedených výkladů svou negativitu. Nyní je zřejmé, že Kant se této ambivalence nedopouští z opomenutí či nejasnosti, nýbrž klade ji spíše zcela vědomě a záměrně, neboť se tak chce pokusit jediným výkladem vyřídit současně dva problémy na dvou odlišných frontách: na jedné straně si připravit možnost vysvětlit objektivní zakotvenost čistých rozvažovacích pojmů,

totéž musí platit i pro čas: „Prostor není diskurzivním nebo, jak se říká, obecným pojmem vztahů mezi věcmi vůbec, nýbrž je to čistý názor. Za prvé, lze si totiž představit jen jeden jednotný prostor, a když se mluví o mnoha prostorech, rozumí se tím jen části jednoho a téhož jednotného prostoru. Tyto části nemohou předcházet tomuto jednotnému všeobecnému prostoru jako jeho součásti (...), nýbrž mohou být myšleny pouze v něm. Prostor je bytostně jednotný, zatímco rozmanitost v něm, a tedy i obecný pojem prostorů vůbec, je založený pouze na jeho omezeních. Z toho vyplývá, že vzhledem k němu mají všechny pojmy prostoru za základ apriorní názor (který není empirický).“ A 24 / B 39.

⁶⁸ Viz A 101.

tj. vysvětlit konstituci předmětu v transcendentálním smyslu, která probíhá skrze kategorie na úrovni celkové zkušenosti vůbec (jakožto vlastní základ a jádro transcendentální dedukce), a zároveň ukázat relevanci hlavních momentů této konstituce skrze empirické mohutnosti mysli i pro danost předmětu na empirické rovině (jakožto vítaný bonus). Tuto vedlejší výkladovou linii představují právě probrané pasáže o třech syntézách – k oné hlavní linii vlastní dedukce se Kant dostane hned vzápětí, a to při analýze pojmu transcendentální apercepce a transcendentálního předmětu *X*.

Je přitom důležité si uvědomit, že nejde o dva kroky či momenty jednoho jediného argumentu, nýbrž skutečně o dva různé argumenty, které spolu souvisejí pouze nepřímo. Kant jednoduše využívá toho, že základní principy jednoty veškeré zkušenosti vůbec (v jejímž rámci dochází ke konstituci transcendentálního předmětu, tj. předmětu jakožto předmětu) je možné současně položit za základ i konkrétním transcendentálně-psychologickým mohutnostem, které se podílejí na danosti předmětu v empirickém smyslu. Neboli každá konkrétní empirická jednota vědomí, která se ustavuje v příslušné intencionální zaměřenosti, musí být kladena v souladu se základními principy celkové jednoty vědomí vůbec. Kant však v žádném případě netvrdí, že tímto zjištěním byla *ipso facto* dokázána objektivní platnost čistých rozvažovacích pojmů. Ta bude muset být prokázána teprve v následujících výkladech o transcendentálním předmětu, a to zcela nezávisle na veškeré empirii – a tedy i nezávisle na intencionálně-konstitutivních mohutnostech mysli.

⁶⁹ Viz A 119.

b) Transcendentální předmět X (A 104–110)

Výklad o syntéze rekognice v pojmu začíná Kant sice taktéž rovinou empirickou (první dva odstavce), avšak v tomto jediném případě se nespokojuje s pouhým konstatováním analogie téhož i na rovině transcendentální, nýbrž tuto transcendentální rovinu pojmu (tj. transcendentální apercepci) také vykládá, a to včetně její *transcendentálně*-konstitutivní funkce. Tento výklad začíná třetím odstavcem, kde Kant objasňuje, co míní „předmětem představ“. Tím uvozuje kontext a pozadí, v jehož rámci bude moci být předložena teze o transcendentální konstituci předmětu skrze pojem (tedy vlastní jádro transcendentální dedukce):

Výše jsme řekli, že jevy samy nejsou ničím jiným než smyslovými představami a že samy o sobě, v témže ohledu, nesmějí být pokládány za předměty (existující mimo představivost).⁷⁰ (A 104)

V této větě se říkají dvě důležité věci. Za prvé (jakožto hlavní poselství věty) se zde znovu připomíná ono důležité rozlišení mezi jevem a předmětem, jak bylo učiněno již v § 14. Zároveň se zde jako druhá věc znovu naznačuje, v čem toto rozlišení spočívá: jevy jsou „pouhými“ představami, které vznikají afekcí naší smyslovosti. Naopak podstata předmětu tkví v tom, že je svým bytím na naší představivosti nezávislý. To znamená, že má svou vlastní, objektivní realitu, která přesahuje pouhou danost představy (jev). Tím je pro další výklady zaveden transcendentální pojem předmětu, totiž předmět jako objektivní realita, nebo jak jsme se také vyjádřili výše, předmět jakožto předmět. Toto představení transcendentálního předmětu se pak u Kanta dokončuje ve větách bezprostředně následujících:

⁷⁰ „Wir haben oben gesagt: dass Erscheinungen selbst nichts als sinnliche Vorstellungen sind, die an sich, in eben derselben Art, nicht als Gegenstände (ausser der Vorstellungskraft) müssen angesehen werden.“

Co se tedy rozumí tím, když se mluví o nějakém předmětu, který koresponduje s naším poznáním, a je tedy od tohoto poznání odlišný? Snadno lze nahlédnout, že tento předmět je třeba myslet jen jako něco vůbec = X, protože kromě poznání nemáme nic, co bychom proti němu mohli klást jako něco, co s ním koresponduje.⁷¹ (A 104, upravený překlad JT)

Tím je představen pojem předmětu, o nějž se opírá celá dedukce: zda bude tato dedukce úspěšná či nikoli závisí výlučně na tom, zda se Kantovi podaří ukázat, že a jak je tento transcendentální předmět = X konstituován v čistém rozvažování. Tato strategie je poněkud zastírána faktem, že Kant formuluje svůj výchozí problém částečně v přirozeném (tj. předkritickém) jazyce, který může ohledně transcendentálního pojmu předmětu svádět k jistým nedorozuměním.

Co je tedy tento transcendentální předmět? Jeho podstatou je nezávislost na našich představách a na poznání, které z těchto představ pochází. Důležité však je, abychom tuto tezi nepochopili právě z hlediska přirozeného (tj. nekritického) myšlení, k němuž můžeme být Kantovou formulací do jisté míry sváděni. Když Kant říká, že předmět je to, co je od našeho poznání odlišné, není to myšleno jako popis skutečného stavu věcí, nýbrž je to popis toho, jak předmět přirozeně *myslíme*. Jinými slovy nesmíme tento výrok chápat tak, že by předmět byl jakousi o sobě existující *entitou*, která by byla vůči našemu poznání původně vnější a pro nás tudíž zcela nepřístupná. Z takového hlediska bychom mohli jen stěží hovořit o konstituci předmětu skrze rozvažovací kategorie (což je ovšem právě vlastní smysl Kantovy dedukce). Kantův problém by pak musel znít: jak je možné, že se naše subjektivní poznání dotýká něčeho, co je vůči tomuto poznání zcela vnější a heterogenní, absolutně na něm nezávislé? Tímto způsobem bychom však již nehovořili o *transcendentálním* předmětu, nýbrž bychom v zásadě sklouzli zpět k předmětu empirickému, k jehož podstatě právě patří, že je to určitý významový útvar, určitá ohraničená entita, nebo jinými slovy, že je to nějaké „něco“. (Toto „něco“ bychom pak mohli nazývat jako „něco vůbec“, čímž bychom však mysleli pouze to, že je nelze žádným způsobem určit, a je tudíž

⁷¹ „Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstande redet? Es ist leicht einzusehen, dass dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = X müsse gedacht werden, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegen über setzen können.“

nepoznatelné). Problém by pak byl, jak je toto o sobě jsoucí „něco“ našimi představami dosahováno. A jelikož by bylo z *definice* právě entitou, která veškeré poznání přesahuje a uniká mu, musel by být tento problém neřešitelný – jednoduše už kvůli způsobu, jakým je formulován a položen. Jako zcela nezávislý na našem poznání by pak předmět musel nutně stát taktéž zcela mimo dosah apriorních rozvažovacích pojmů.

Jestliže nemáme být zavedeni do této slepé uličky, musíme Kantovu tezi o nezávislosti předmětu na našem poznání chápat nikoli absolutně (tj. předkriticky), nýbrž musíme jí rozumět z transcendentální perspektivy. Nejdříve si musíme vyjasnit, jakým způsobem vlastně dosahujeme podle Kanta poznání. To je ve svém základu vždy tvořeno nějakým *obsahem představ*. Ať už jde o smyslové představy při poznávání partikulárních barev či tvarů, anebo o komplexní uchopování konkrétních stavů věcí skrze vyšší pojmy či soudy, vždy se vztahujeme k nějakému „něco“ jakožto partikulárnímu významovém útvaru, který se nám v našich představách (či na nich vybudovaných soudech) bezprostředně dává. Neboli tyto dílčí významové útvary se ohlašují skrze naše představy tím způsobem, že jsou v tomto *představovém obsahu* buď přímo zahrnuty, anebo jsou (pokud jde o útvary komplexnější) na něm vybudovány. Není možné žádné poznání v přísném smyslu, které by nebylo takto (alespoň částečně) obsahově zakotveno.

Když Kant o předmětu říká, že je odlišný od našeho poznání, popisuje tím způsob, jakým tento předmět *klademe*. Transcendentální předmět není bytí o sobě, nýbrž je to *nárok* našich představ – reprezentovat něco, co má svou vlastní existenci, a co tyto představy proto přesahuje. Tento nárok na objektivní realitu není možný jinak než v souvislosti s našimi představami, ačkoli v nich právě není žádným způsobem zahrnut *jako jejich obsah*. Přesně v tomto smyslu je odlišný od našeho poznání, ačkoli je zároveň jeho ústředním konstitutivním prvkem: tímto objektivním nárokem získávají naše představy svůj klíčový rys, totiž charakter reprezentace na subjektu nezávislé skutečnosti. (Nebo jak to vyjadřuje Kant v přirozeném jazyce: předmět je nezávislý na našem poznání, ač zároveň s tímto poznáním podstatně koresponduje.⁷² Řekli bychom, že s ním koresponduje právě tím způsobem, že tomuto poznání udílí nárok dávat něco,

co je od tohoto poznání samého odlišné a na něm nezávislé).⁷³

Jelikož je tento předmět v transcendentálním smyslu různý od veškerého obsahu představ, nemůže být žádnou entitou nebo nějakým „něco“, jemuž bychom tento nárok na objektivní platnost přisuzovali a s nímž bychom ho spojovali, nýbrž je právě jen tímto nárokem samým, který lze potenciálně vztáhnout k jakékoli představě. Právě proto hovoříme o tomto předmětu jako o nějakém X – toto X vyjadřuje nejen neznámou (ovšem pouze z hlediska přirozeného postojení), nýbrž především proměnnou, která se může vztahovat k čemukoli, tzn. může být zastoupena či vyjádřena jakýmkoli představovým obsahem, jestliže tento obsah splňuje určité *formální* podmínky průběžné zkušenosti.

Transcendentální předmět proto můžeme popsat jako základ veškeré předmětnosti vůbec, neboť nejde o nic jiného než o objektivní platnost, kterou jakožto nárok obsahují v potenci všechny zkušenostní danosti. Tak to Kant také vyjadřuje později, když na konci třetího bodu druhé kapitoly říká:

Čistý pojem tohoto transcendentálního předmětu (který je skutečně ve všech našich poznacích stále tímž X) je tím, co může všem našim empirickým pojmům vůbec zjednat vztah k nějakému předmětu, tj. jeho objektivní realitu.⁷⁴ (A 109)

Transcendentální předmět je proto klíčový nejen pro možnost poznání v úzkém smyslu, nýbrž vlastně i pro možnost zkušenosti vůbec: je to moment objektivní, který doprovází veškerou souvislost našich představ jakožto celku.⁷⁵ Kantovým úkolem v *Dedukci* je proto vysvětlit, jak je tento transcendentální předmět jakožto platnost objektivní reality transcendentálně

⁷² Viz předchozí citace – A 104.

⁷³ Lakonicky to shrnuje Joseph Mareau: „La connaissance a pour corrélatif l'être.“ Moreau, J. „De l'ambiguïté transcendentale.“ In: Kant Studien 63 (1972), s. 8.

⁷⁴ „Der reine Begriff von diesem transzendentalen Gegenstande, (der wirklich bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei = X ist,) ist das, was allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d.i. objektive Realität verschaffen kann.“

⁷⁵ Těžko lze proto souhlasit s Kemp Smithem, který tvrdí, že „... the doctrine of the transcendental object is a pre-Critical or semi-Critical survival and must not be taken as forming part of Kant's final and considered position.“ Kemp Smith, N. *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. Second edition, New York 1962, s. 218.

konstituován. „Transcendentálně“ proto, že tato konstituce nebude moci probíhat intencionálně – prostě už z toho důvodu, že tento předmět (neboli předmětnost jako taková) není v žádné představě dán jako její obsah, nýbrž může být spojen s libovolnými konkrétními představami. Tato konstituce bude proto muset probíhat čistě na základě představové *formy*, či přesněji řečeno: na základě formy představového spojení (ač později k tomu Kant připojí ještě podmínku jejich nenulové názorové extenzity a vjemové intenzity).⁷⁶ K této představové souvislosti se Kant dostává ve čtvrtém odstavci:

Zjišťujeme ale, že naše myšlenka o vztahu veškerého poznání k jeho předmětu obsahuje určitou nutnost, neboť předmět je považován za něco, co nedovoluje, aby naše poznatky byly nahodilé nebo libovolné, nýbrž co vyžaduje, aby byly určitým způsobem a priori určeny. Mají-li se totiž vztahovat k nějakému předmětu, musí se ve vztahu k němu mezi sebou navzájem nutně shodovat, tj. musí tvořit tu jednotu, kterou vzniká pojem předmětu.⁷⁷ (A 104)

Právě tyto věty tvoří vlastní jádro transcendentálního argumentu, přestože je jejich význam opět poněkud oslabován odkazy k přirozenému myšlení a empirické rovině zkušenosti, jež tvořily východisko předchozích výkladů o syntéze v názoru a syntéze v obrazotvornosti. I zde Kant začíná odkazem k naší přirozené empirické zkušenosti, když o předmětu tvrdí, že je „považován za něco, co nedovoluje, aby naše poznatky byly nahodilé nebo libovolné“. Právě v přirozeném postoji jsme totiž přesvědčeni, že je to sám dávající se (empirický) předmět, který určuje naše poznatky resp. představy, a to jak co do jejich obsahu, tak také co do jejich nutné vzájemné souvislosti.

⁷⁶ V kantovské literatuře bývají vysvětlení tohoto formálního charakteru naší zkušenosti většinou zcela nedostatečná. Běžně se lze např. dočíst, že Kantovy rozvažovací kategorie jsou „pojmy, které se vztahují k formě myšlení nějakého předmětu“ (Begriffen, die sich auf die Form des Denkens eines Gegenstandes beziehen). Tato formulace je tak vágní, že může být podle různých významů příslušného pojmu „předmět“ jak správná, tak i nesprávná. Viz Carl, W. *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: ein Kommentar*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992, s. 30.

⁷⁷ „Wir finden aber, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sein, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendiger Weise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen, d.i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.“

Takové vysvětlení však nelze použít pro předmět v transcendentálním smyslu, neboť ten není vázán na žádný konkrétní představový obsah. Nemůžeme zde zdůvodňovat pevnou souvislost našich představ odkazem k objektivitě nějaké empirické danosti, neboť je to právě tato objektivita jako taková (libovolné jednoty představ), co má být vysvětleno. Musíme proto říci, že transcendentální předmět není něco, co *umožňuje* pevně určenou souvislost představ, nýbrž že *je* právě touto pevně určenou představovou souvislostí *jako takovou*. Neboli pevně určená představová souvislost je tím, na základě čeho přiznáváme empirickým předmětům jejich objektivní realitu. A jelikož nelze tuto nutnost představového spojení získat odkazem k žádné empirické danosti, musí mít svůj zdroj a priori. Nebo jak říká Kant v uvedené citaci: o transcendentálním předmětu můžeme hovořit tehdy, jestliže naše představy byly (co do své časové souvislosti) „*určitým způsobem a priori určeny*“, tj. jestliže jejich vzájemná souvislost vykazuje jistý prvek nutnosti.

Lze proto učinit závěr, že transcendentální předmět je konstituovaný apriori, tj. zcela mimo vztah k jakémukoli obsahu, čistě jen jako pevné časové určení představové souvislosti.⁷⁸ Tento apriorně konstituovaný předmět není žádným konkrétním předmětem v empirickém smyslu, nýbrž je právě jen objektivní platností, s jejímž nárokem vystupuje naše běžná empirická zkušenost, a to nejen v konkrétních partikulárních případech, nýbrž zároveň ve svém celku. Apriorní pojmy (v této souvislosti především pojem relace) lze proto mít za objektivně platné, neboť bylo ukázáno, že bez nich nemůžeme o žádné objektivitě vůbec hovořit. Jinými slovy, čisté rozvažovací kategorie jsou objektivně platné proto, že tvoří nutný konstituent každé objektivní platnosti. To znamená, že zakládají předmět jakožto předmět. Tak to také Kant shrnuje ve čtvrtém, závěrečném bodě druhé kapitoly:

⁷⁸ Z hlediska této funkce Kantova a priori, totiž jako zakládající konstituci předmětu v ontologickém smyslu, je zřejmé, že toto a priori nemůže chápáno ani jako „a priori kognitivní“, ani jako „a priori metafyzické“. K rozlišení mezi těmito dvěma typy a priori srv. Tymieniecka, A. T. „Ideas as the a priori of the phenomenological constitution.“ In: *Kant-Studien* 55 (1964), s. 368.

Apriorní podmínky možné zkušenosti vůbec jsou zároveň podmínkami možnosti předmětů zkušenosti. Tvrdím, že výše uvedené kategorie nejsou pro možnou zkušenost ničím jiným než podmínkami myšlení, tak jako prostor a čas pro ni obsahují podmínky názoru. Jsou tedy i základními pojmy, jimiž vůbec myslíme k jevům objekty, a mají proto apriorně objektivní platnost; což bylo právě to, co jsme chtěli vědět.⁷⁹ (A 111)

Povšimněme si zde ovšem ještě jedné důležité věci, že totiž Kant hovoří o „zkušenosti vůbec“. To nás vede zpět do třetího bodu druhé kapitoly, kde Kant přichází s výklady o transcendentální apercpci.

c) Transcendentální apercpcce jako „jednota vědomí“ (A 106–108)

Kant svou dedukci čistých rozvažovacích pojmů provedl přes pevně určenou představovou souvislost. Přísně vzato ovšem čistý rozvažovací pojem tuto souvislost nevytváří, nýbrž ji právě jen *určuje*, tj. vnáší do této souvislosti apriorní prvek nutnosti. (V tomto smyslu je také legitimní popisovat tento pojem jako „pravidlo“). Kant proto musí přijít s nějakým transcendentálním základem této představové souvislosti samotné, jejíž „dodatečné“ apriorní určení pak teprve konstituuje transcendentální předmět.

Zde se přímo nabízí, aby za tento transcendentální základ celkové zkušenostní souvislosti byla prohlášena čistá (tj. produktivní) syntéza obrazotvornosti, kterou Kant zmínil už v rámci výkladu o třech empirických syntézách. Jelikož však Kant v těchto pasážích nechce pojednávat obrazotvornost, nýbrž věnuje se výlučně nejvyššímu zkušenostnímu momentu, totiž *pojmu*, přichází s termínem „transcendentální apercpcce“ jako tím, co představuje celkovou zkušenostní souvislost právě jakožto *pojatý* celek. (Že ani tato jednota transcendentální apercpcce není vskutku možná bez syntetizujícího výkonu produktivní obrazotvornosti jako svého fundamentu, to se dozvíme

⁷⁹ „Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die eben angeführte Kategorien sind nichts anders, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten. Also sind jene auch Grundbegriffe, Objekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken, und haben also a priori objektive Gültigkeit; welches

nepřímo hned záhy, explicitně ovšem až ve třetí kapitole *Dedukce*.) Tak Kant v sedmém odstavci (A 106) představuje apercepci právě jako onen transcendentální základ celkové zkušenostní souvislosti, jejímž pevným určením dochází ke konstituci transcendentálního předmětu.

Že je transcendentální předmět podstatně spojen s jednotou zkušenosti vůbec, neboť se konstituuje zcela nezávisle na jakémkoli partikulárním obsahu, to jsme probírali už výše. Transcendentální předmět jakožto objektivní platnost se může týkat v zásadě čehokoli, co se v rámci této celkové zkušenostní souvislosti dává, od klasických empirických předmětů (jako jsou například stoly či jablka), přes relace a děje (jako např. kinetický pohyb), až po samotný celek přírody (kterou bychom měli v dnešní terminologii spíše tendenci nazývat „světem“). Jinými slovy, transcendentální předmět nikdy nevztahujeme pouze k jednomu partikulárnímu významovému útvaru, nýbrž původně spíše (byť jen ve schematizované podobě) k celkovému zkušenostnímu horizontu, jehož je ten který významový útvar pouhým dílčím momentem.⁸⁰ Není proto divu, že Kant po představení transcendentálního předmětu nyní přichází s „transcendentální apercepcí“ jakožto celkově pojatou zkušenostní jednotou, o niž se konstituce tohoto předmětu musí podstatně opírat.

Poněkud nešťastná je v této souvislosti ovšem ona formulace, že tato transcendentální apercepce má být „jednotou vědomí“ (A 106, ještě jednou pak v A 107), neboť pojem *vědomí* v sobě tradičně skrývá určitou ambivalenci. Velmi zhruba řečeno: vědomí můžeme chápat buď *subjektivně* jako privátní sféru určitého já, tedy jako soubor psychických stavů a výkonů příslušného subjektu, anebo může být pojat v nejširším smyslu *zkušenostně*, tj. jako konstitutivní vykloněnost a rozumějící nasměrovanost na jevíci se zkušenostní obsah. V tomto zkušenostním smyslu pak chápeme vědomí přímo jako to, co se v naší apercipující zkušenosti dává; tedy nikoli jako vědomí prázdné, nýbrž

dasjenige war, was wir eigentlich wissen wollten.“

⁸⁰ Konkrétnímu empirickému předmětu pak nepřipisujeme realitu na základě nějaké jeho vnitřní, izolované syntetické souvislosti, nýbrž na základě souvislosti vnější, tj. na základě jeho vřazenosti do širší zkušenostní syntézy, do celkového toku našich představ. Tato interpretace transcendentálního předmětu by pak také přibližovala Kantův způsob užívání pojmu „transcendentální“ mnohem více tradičnímu scholastickému pojetí, kde je tento predikát chápán právě jako vztahující se ke všem objektům. Srv. Angelelli, I. „On the origins of Kant's 'Transcendental'.“ In: *Kant-Studien* 63 (1972), s. 117.

jako vědomí něčeho. Pojímáme je pak jako samotnou zkušenost v pregnantním smyslu.

Právě v tomto ohledu jsou Kantovy výklady na první pohled poněkud nejednoznačné, přičemž některé konkrétní formulace k nedorozuměním vyloženě nabádají. Tak je tomu například tehdy, když Kant definuje transcendentální apercepci jako „*transcendentální základ jednoty vědomí, bez něhož by si nebylo možné myslet k našim názorům žádný předmět*“⁸¹ (A 106), anebo když ji označuje jako jednotu vědomí, „*kteřá všem datům názorů předchází a ve vztahu k níž jsou všechny představy předmětů jedině možné*“⁸² (A 107). Tyto věty jsou zcela legitimní ba přímo klíčové, ovšem pouze za předpokladu, že jim rozumíme přiměřeným způsobem a nenecháme se jimi svést k mylným závěrům nekritického přirozeného postoje.

Matoucí zde mohou být především ona slova o tom, že jednota vědomí je „základ“, který všem konkrétním zkušenostním danostem „předchází“. Máme totiž samozřejmý sklon si tento „základ“ představovat jako něco, co zkušenost nějak podpírá, co ji funduje tím způsobem, že stojí *mimo ni* – tedy jako něco, co zkušenost v logickém smyslu podmiňuje, a je proto na ní nezávislé. Když se navíc takováto představa spojí s přirozenou tendencí chápat pojem „vědomí“ subjektivně-psychologicky, dospíváme k závěru, že tento základ „jednoty vědomí“, jež veškerou zkušenost předchází, je transcendentální *subjekt*. Taková představa se zdá být legitimizována například také větou, v níž Kant popisuje transcendentální apercepci jako „*čisté, původní, neproměnlivé vědomí*.“⁸³ (A 107)

Kant v těchto pasážích sice nikdy nepoužije onen výraz „transcendentální subjekt“, ovšem zdá se, jako by nepřímo poukazoval na jeho

⁸¹ „Also muss ein transzendentaler Grund der Einheit der Bewusstseins, in der Synthesis des Mannigfaltigen aller unserer Anschauungen, mithin auch aller Gegenstände der Erfahrung, angetroffen werden, ohne welchen es unmöglich wäre, zu unsern Anschauungen irgend einen Gegenstand zu denken: denn dieser ist nichts mehr, als das Etwas, davon der Begriff eine solche Notwendigkeit der Synthesis ausdrückt.“

⁸² „Nun können keine Erkenntnisse in uns statt finden, keine Verknüpfung und Einheit derselben unter einander, ohne diejenige Einheit des Bewusstseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und, worauf in Beziehung, alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist.“

⁸³ „Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein will ich nun die transzendentaler Apperzeption nennen.“

pojmový analogon, totiž na „čisté Já“. Tak nám říká, že empirické, neustále se proměňující vědomí sebe sama nazýváme *empirickou* apercepcí. Naproti tomu *transcendentální* apercepce je tím, co toto běžné empirické sebevědomí funduje. Neboli Kantovými slovy: transcendentální apercepce je „*podmínka, která předchází veškerou zkušenost a která ji samotnou činí možnou*“⁸⁴ (A 107). Odtud už zbývá jen malý krok k tomu, abychom si spojili transcendentální apercepci s „čistým Já“, které pak pochopíme právě jako základ Já empirického, a s tím potažmo i přirozené zkušenosti v intencionálním smyslu (analogicky k výkladu o mohutnostech mysli, kde měla každá hlavní empirická mohutnost také svůj transcendentální základ či analogon, např. empirická syntéza obrazotvornosti měla za základ *čistou* syntézu obrazotvornosti, atd).

Hlavní problém s takovou interpretací spočívá v tom, že onu „transcendentální jednotu vědomí“ pak začínáme chápat vlastně v *přirozeném* smyslu, totiž právě jakožto *subjekt* – tj. jako určitou mimozkušenostní (původní a neproměnlivou) *entitu*, o níž se veškerá zkušenost opírá a k níž se vztahuje. Máme zde tedy co činit s tímž klamem přirozeného pohledu, na nějž jsme narazili už v souvislosti s *předmětem*: ačkoli je předmět vždy podstatně konstituován ve zkušenosti, na základě příslušných transcendentálních principů, v přirozeném postoji chápeme předměty jako na veškeré zkušenosti nezávislé. Teprve zaujetím či rozvinutím kritického postoje zjišťujeme, že jako na zkušenosti nezávislé jsou tyto předměty toliko *mysleny*, že jsou jakožto objektivní vlastně *kladeny* skrze příslušnou apriorní zkušenostní konstituci. Z kritické perspektivy potom říkáme, že zkušenost je transcendentálním základem předmětu.

Aniž bychom se zde chtěli zevrubněji pouštět do expozice Kantova argumentu z *Paralogismů*, poukážme v krátkosti na přímou analogii téhož problému i v souvislosti s transcendentální apercepcí jakožto čistou „jednotou vědomí“. I zde máme co činit s klamem přirozeného postoje, z jehož perspektivy se nám zdá, že naše já je v jistém smyslu na naší zkušenosti nezávislé, že jaksi každé partikulární zkušenosti předchází.

⁸⁴ „Dass was notwendig als numerisch identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden. Es muss eine Bedingung sein, die vor aller Erfahrung vorhergeht, und diese selbst möglich macht, welche eine solche transzendente Voraussetzung geltend machen soll.“

Z transcendentálního hlediska je to však naopak sám celek zkušenostní souvislosti, v němž a skrze nějž naše já teprve *myslíme*. Ačkoli se tedy z přirozeného hlediska ukazuje, že jednotná souvislost naší zkušenosti je garantována vztahem k jednomu a témuž subjektu, z transcendentální perspektivy je zřejmé, že jednotu našeho vlastního vědomí můžeme toliko myslet, a to skrze celkovou zkušenostní souvislost, kterou označujeme jako transcendentální v tom smyslu, že prochází napříč všemi představovými obsahy (tj. jednotlivými představami).

Můžeme proto poněkud paradoxně shrnout, že transcendentální já jakožto čisté, neproměnlivé vědomí sebe sama, je možné jen na základě té samé celkové zkušenostní souvislosti, o níž se opírá i konstituce transcendentálního předmětu. Kant tímto způsobem popisuje transcendentální apercepci v pasáži, kterou stojí za to citovat *in extenso*:

Tato jednota vědomí by ... nebyla možná, kdyby si mysl při poznávání rozmanitosti nemohla být vědoma identity funkce, pomocí níž rozmanitost synteticky spojuje v jeden poznatek. Původní a nutné vědomí identity sebe sama je tedy zároveň vědomím právě tak nutné jednoty syntézy všech jevů na základě pojmů, tj. na základě pravidel, které je nejen činí nutně reprodukovatelnými, nýbrž určují tím i předmět názoru, tj. pojem něčeho, v čem nutně souvisejí. Mysl by si totiž nemohla myslet, a to apriorně, identitu sebe samé v rozmanitosti svých představ, kdyby neměla na zřeteli identitu své činnosti, jejímž prostřednictvím podřizuje veškerou syntézu aprehenze (která je pouze empirická) transcendentální jednotě a která teprve umožňuje její souvislost podle pravidel a priori.⁸⁵ (A 108)

Zejména z poslední věty je zřejmé, že možnost našeho sebevědomí je vposled odkázána na stejnou transcendentální podmínku, o níž se opírá i konstituce transcendentálního předmětu, ba že je v jistém smyslu odkázána na

⁸⁵ „Denn diese Einheit des Bewusstseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüt in der Erkenntnis des Mannigfaltigen sich der Identität der Funktion bewusst werden könnte, wodurch sie dasselbe synthesis in einer Erkenntnis verbindet. Also ist das ursprüngliche und notwendige Bewusstsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewusstsein einer eben so notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, d.i. nach Regeln, die sie nicht allein notwendig reproduzibel machen, sondern dadurch auch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen, d.i. den Begriff von Etwas, darin sie notwendig zusammenhängen: denn das Gemüt könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Synthesis der Apprehension (die empirisch ist) einer transzendentalen Einheit unterwirft, und ihren

tuto konstituci jako takovou. Zde je tedy mimochodem právě ono místo, kde se Kant ještě v rámci druhé kapitoly *Dedukce* nepřímo dotýká čisté syntézy obrazotvornosti (jež je tak zásadní právě pro konstituci předmětu) jako nutného předpokladu transcendentální jednoty apercepce. S jistou dávkou licence bychom proto mohli říci, že skrze jednotnou souvislost naší zkušenosti se transcendentálně ustavuje nejen předmět, ale i subjekt – a v tomto smyslu tedy vlastně sám *subjekt-objektový vztah* jako takový. Předmět a subjekt se pak ukazují jako dva momenty téže transcendentální korelace, jejímž jednotčím centrem je produktivní obrazotvornost.⁸⁶

*

Vraťme se však od těchto širších interpretací zpět do druhé kapitoly *Dedukce*. Kant zde sice naznačuje, že transcendentální apercepce je sama ještě odkázána na nějaký hlubší apriorní základ (viz poslední citace výše), ovšem nijak zde tuto myšlenku dále nerozvíjí. Hlavním tématem zde také není konstituce transcendentální apercepce – ta je zde pojednávána naprosto neproblematicky. Cílem je naopak zkoumat roli této apercepce při konstituci transcendentálního předmětu X.

Výše podané interpretace ohledně korelace mezi subjektem a objektem na transcendentální úrovni nás sice na čas poněkud odvedly od tohoto Kantova dílčího problému, ale zároveň nám pomohou vrátit se k této problematice s lépe vyjasněnými předpoklady. Jednoznačně nyní vidíme, že ona transcendentální

Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst möglich macht.“

⁸⁶ Velmi pěkně to shrnuje Allison: „Thus, it is only by becoming aware of the unity or identity of its own activity in knowing, i.e. the rule at work in the determination of the object, that the mind becomes aware not only of the unity of the object, but of itself as well. The unity of consciousness and the consciousness of unity are simply two sides of the same coin, and both are products of the synthesizing activity of the mind.“ Allison, H. E. „Kant's Concept of the Transcendental Object.“ In: *Kant-Studien* 59 (1968), s. 176. Podobným způsobem se vyjadřuje i Rudolf Zocher, který mluví o „...spielende Einheit der Auseinanderhaltung von Subjekt und Objekt in ihrer Aufeinanderbezogenheit und in ihrem ‚Sich-gegenseitig-Fordern‘ als Glieder der umfassenden Geltungseinheit ‚Erfahrung überhaupt‘.“ Zocher, R. *Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität*. Universitätsbund Verlag, Erlangen 1959, s. 52. Označení tohoto recipročního vztahu jako „transcendentální korelace“ viz též Moreau, J. „De l'amiguïté transcendentale.“ In: *Kant-Studien* 63 (1972), s. 8.

apercepce jakožto čistá jednota *vědomí*, která má být základem ontologické konstituce, není žádný mimo veškerou zkušenost postavený (tj. čistý) *subjekt*. Toto vědomí není u Kanta očištěné vědomí subjektivně psychologické, nýbrž je to vědomí jednoznačně zkušenostní, byť zkušenostní v *neintencionálním* smyslu: čisté vědomí zde není nic jiného, než celková souvislost našich představ, a to souvislost a priori, tj. zcela nezávisle na *konkrétních* představových obsazích.

S jistou dávkou licence proto můžeme říci, že i u Kanta je vědomí v nejširším ohledu vědomím „něčeho“, ovšem toto „něco“ je na apriorní rovině právě jen celkovou jednotou veškerého zkušenostního obsahu vůbec, tj. rozmanitostí času jakožto čistého názoru a priori. Tento jakýsi „čistý obsah“ se vzhledem k jednotlivým představám týká pouze jejich *formy*, která je spojuje do celkové představové souvislosti. Do té je každá představa svou podstatou původně vřazena, a to zcela nezávisle na svém konkrétním obsahu empirickém. Z hlediska jednotlivých představ samých toto Kant nazývá jejich *afinitou* (viz A 113 či též A 132).

Transcendentální vědomí proto není u Kanta ničím jiným, než právě tou celkovou zkušenostní jednotou, v jejímž rámci dochází zároveň i ke konstituci předmětné reality. To je také přesný význam oněch vět, v nichž Kant hovoří o transcendentální apercepce jako o „předchůdném základu“. Tím není myšlen základ *přirozené* intencionální zkušenosti (ať už ve smyslu subjektivním či empiricky objektivním), nýbrž základ *transcendentální konstituce předmětu jakožto předmětu*. Jak říká Kant v již citovaných pasážích, transcendentální apercepce je fundament, „*bez něhož by si nebylo možné myslet k našim názorům žádný předmět*“ (A 106). Či totéž jinými slovy, v transcendentální aperpenci jde o jednotnou souvislost celkové zkušenosti vůbec, „*ve vztahu k níž jsou všechny představy předmětu jedině možné*“ (A 107). Co tím má Kant na mysli je zřejmé: transcendentální apercepce jakožto celková souvislost veškerých představ napříč časem je právě tím, co je čistými rozvažovacími pojmy *určováno*. Tímto apriorním určením, které do představové souvislosti vnáší prvek nutnosti, dochází ke konstituci transcendentálního předmětu. Transcendentální apercepce je v tomto smyslu konstitutivním *základem* (tj. nutnou podmínkou možnosti) předmětu jakožto předmětu.

*

Vychází tedy najevo, že aby mohla proběhnout konstituce transcendentálního předmětu, je zapotřebí souběhu *dvou* apriorních principů: transcendentální apercepce a čistého rozvažovacího pojmu (zejména relace). Teprve ve vzájemném protnutí *obou* těchto transcendentálních složek může dojít k ustavení předmětu qua předmětu: transcendentální apercepce je garantem apriorní souvislosti veškerých představ bez rozdílu (tj. celkové zkušenostní jednoty); čistý rozvažovací pojem je potom pravidlo, které tuto celkovou představovou souvislost reglementuje, tj. *určuje* ji tím způsobem, že do ní vnáší prvek nutnosti. Výsledkem je pevná časová souslednost představ, která tímto vystupuje s nárokem na objektivní platnost, či přesněji, která vystupuje s nárokem na *repräsentaci* zkušenostně nezávislé reality. Tím je dosažen vlastní cíl *Dedukce*, tj. prokázání objektivní platnosti čistých rozvažovacích pojmů.

Že jsou Kantovy výklady této věci často poněkud nepřehledné je způsobeno mimo jiné i tím, že Kant používá samotný termín „pojem“ se značnou nedbalostí. Ten je u něho nepochybně spojen se zkušenostní *jednotou*. Kant ovšem nechává bez bližšího určení, zda pojmem myslí tuto jednotu jako takovou, či pouze její pravidlo, resp. v textu je možné narazit na obě tyto možnosti.⁸⁷ Tato dvojznačnost je částečně spojena také s tím, že Kant v rámci celé *Dedukce* není důsledný v rozlišování empirické a transcendentální roviny zkušenosti (resp. předmětné konstituce) – což je z velké míry dáno tím, že jeho hlavním cílem je zde obě tyto roviny právě vzájemně propojit.

Je totiž zřejmé, že ona volnost, s níž je „pojem“ jednou míněn jako jednota zkušenosti sama a podruhé jen jako její pravidlo, je zcela neproblematická na rovině *empirické* konstituce ontického předmětu. Pojem zde může být jak *jednotou* dílčí představové souvislosti v intencionálním zaměření, tak zároveň i jejím *pravidlem*. Totéž však neplatí na rovině *transcendentální* s čistým pojmem rozvažování, neboť celková zkušenostní jednota a její určující pravidlo jsou zde dvě různé věci. Vzniká zde tedy

⁸⁷ Jen ve druhé kapitole *Dedukce* pojem jako zkušenostní *jednota* viz např. A 103. Naproti tomu pojem jako *pravidlo* viz např. A 105 n.

nejasnost ohledně toho, co je míněno výrazem „čistý pojem“: na jednu stranu to může být čistá rozvažovací kategorie jako to, co reglementuje celkovou zkušenostní souvislost (pak se jedná o *pravidlo* této jednoty), anebo tím může být myšlen i samotný transcendentální celek zkušenosti jakožto základ této reglementace, neboli sama transcendentální *jednota* zkušenosti jako taková (tj. transcendentální apercepce).⁸⁸ Že Kant místy není dalek chápat čistý pojem také jako tuto jednotu apercepce jako takovou nám ostatně nepřímo dokládá i fakt, že první výklad o transcendentální aperpenci se děje právě ve třetím bodu druhé kapitoly, který se jmenuje *O syntéze rekognice v pojmu*. Touto nedůsledností ale vzniká zmatek mimochodem i ohledně toho, co Kant myslí pojmem „rozvažování“ (Verstand).

Některé problémy spojené s touto dvojnácností, a to včetně nejasnosti ohledně samotného pojmu rozvažování, probereme v následující kapitole. Nejdříve se však podívejme, jakou roli v celkovém Kantově expozi ziskává ve třetí kapitole *Dedukce* pojem obrazotvornosti.

⁸⁸ Této dvojnácnosti si všímá už Adickes. Viz Adickes, E. *Kant und das Ding an sich*. Pan Verlag Rolf Heise, Berlin 1924, s. 57 nn.

1.3 Třetí kapitola. Obrazotvornost a problém sjednocení dvou různých argumentačních strategií

Jak už jsme poukázali výše, Kant se v kapitole o dedukci pohybuje po dvou poněkud rozdílných osách, které spolu mají v určitém ohledu korespondovat. Základem obou těchto argumentačních směrů je teze o transcendentální jednotě vědomí jakožto celkové zkušenostní souvislosti: o tu se opírají na jedné straně jak funkce empirických mohutností (aprehenze, reprodukce a rekognice), jež jsou podmínkami možné danosti jakéhokoli *empirického* předmětu, tak se k ní vztahují i čisté rozvažovací kategorie, skrze jejichž určující funkci dochází ve zkušenostní souvislosti ke konstituci předmětu *transcendentálního*, tj. ke konstituci předmětu jakožto předmětu. Hlavní problém *Dedukce* ve vydání A spočívá v tom, že Kant se obě tyto původně heterogenní výkladové linie snaží vzájemně propojit, tj. pojednat je obě současně v rámci jednoho jediného argumentu. To se děje zejména právě ve třetí kapitole, jejíž úvodní věta také explicitně hovoří o tom, že zde má být vyloženo jednotně a souvisle to, co bylo výše (tj. v kapitole druhé) vyloženo odděleně a jednotlivě.⁸⁹

Co lze Kantovi v této souvislosti vyčítat zejména, není ani tak samotný fakt, že se snaží obě argumentační linie propojit, nýbrž je to spíše onen způsob, jakým tak činí. Neboť že spolu oba danostně konstitutivní momenty (tj. na jedné straně ontická konstituce přes empirické mohutnosti myšlení a na druhé straně ontologická konstituce přes čisté rozvažovací kategorie) spolu musí *nějak* souviset, to se zdá být zřejmé už z toho, že se obojí opírá o tutéž transcendentální podmínku, totiž o transcendentální apercepci. Kant však bohužel nechává zcela v neurčitosti, jakým způsobem si máme tuto souvislost přesně představovat. Jinými slovy Kant v *Dedukci* nikde neukáže, jakým způsobem spolu *přímo* souvisejí předmět v empirickém a předmět v transcendentálním smyslu. Co pouze ukáže je, že ani jedno se neobejde bez transcendentální apercepce, kterou ve třetí kapitole spojí už explicitně s čistou syntézou obrazotvornosti.

⁸⁹ Viz „To, co jsme v předchozí kapitole vysvětlili odděleně a jednotlivě, hodláme nyní vyložit jednotně a souvisle.“ A 115. „Was wir im vorigen Abschnitte abgesondert und einzeln vortragen, wollen wir jetzt vereinigt und im Zusammenhange vorstellen.“

V následujícím výkladu proto probereme třetí kapitolu *Dedukce* pouze ze čtyř ohledů, v nichž tato část textu překračuje kapitolu předchozí: 1. pojednáme nauku o čisté (produktivní) obrazotvornosti, která zde přichází zřetelněji ke slovu jakožto *podmínka a základ* transcendentální jednoty apercepce, 2. poukážeme na určité napětí v pojmu rozvažování, resp. na ambivalenci mezi jeho užším a širším pojetím, 3. zmíníme některé (Kantem zcela ignorované) problémy, jež souvisejí s jeho snahou o propojení empirické a transcendentální konstituce předmětu, 4. na závěr v krátkosti představíme několik různých smyslů řeči o rozvažování jako zdroji přírodních zákonů.

*

Budiž předběžně řečeno, že ačkoli hlavní pointou našich následujících výkladů o třetí kapitole bude teze, že Kantův hlavní problém – totiž propojení empirické a transcendentální linie předmětné konstituce – zde není nakonec uspokojivě vypracován, nýbrž (přes veškerou přesvědčující rétoriku) pouze rámcově naznačen, přesto tento nedostatek nepovažujeme za selhání Kantova projektu *transcendentální dedukce* jako takové. Důkaz o objektivní platnosti čistých rozvažovacích kategorií lze považovat za úspěšný, neboť se ve svém základu netýká předmětu empirického, nýbrž pouze předmětu transcendentálního. Budeme-li proto zpochybňovat a problematizovat Kantův představený pokus o propojení empirické a transcendentální konstitutivní linie, považujeme vlastní dedukci – byť v určitém omezeném nároku, totiž právě pouze vzhledem k předmětu jakožto předmětu – za přesvědčivou. O možnosti uspokojivějšího propojení ontického a ontologického předmětu v rámci kapitoly *O schematismu* se zmíníme až v příslušných pozdějších výkladech.

a) Syntéza obrazotvornosti (A 115–125)

Oproti kapitole druhé spočívá hlavní charakteristikum třetí kapitoly *Dedukce* v důrazu na syntézu obrazotvornosti, která zde začíná hrát ústřední roli. Tímto zdůrazněním obrazotvornosti dochází zároveň k mírnému posunu

v celkovém výkladovém schématu, ač tento posun či jisté prohloubení Kantova argumentu není vposledku nijak skutečně zásadní a více méně představuje jen určitou precizaci toho, co bylo řečeno již v kapitole druhé. Zároveň se Kant tímto rozvinutím pojmu obrazotvornosti ve třetí kapitole pokouší jestli ne vyloženě propojit, pak přinejmenším vzájemně přiblížit ony dvě různé výkladové linie při mapování podmínek možnosti danosti předmětu, totiž linii empirickou a linii transcendentální. Dříve než se dotkneme potíží, které jsou s tímto ujednocováním empirické a transcendentální větve Kantova argumentu spojeny, podívejme se, jakým způsobem jsou výklady o obrazotvornosti ve třetí kapitole posunem vůči tomu, co známe již z kapitoly druhé.

Svým rozvinutím nauky o obrazotvornosti Kant v určitém ohledu precizuje a posouvá *obě* linie svých předchozích výkladů (tj. empirickou i transcendentální), byť u každé z nich se tak děje poněkud odlišným způsobem. Na jedné straně je to empirická větev argumentu, kterou Kant svými výklady o obrazotvornosti podstatně *zjednodušuje*. Sice zde i nadále drží svou tezi o trojím kořeni poznání předmětů, jimiž jsou smyslovost, obrazotvornost a apercepce (s jejich příslušnými funkcemi aprehenze, asociace a rekognice),⁹⁰ avšak oproti druhé kapitole už v této souvislosti nehovoří o třech odpovídajících syntézách. Všechny tyto tři mohutnosti jsou sice i nadále ve vzájemné souhře, ovšem děje se tak nyní už jen skrze jednu jedinou syntézu, totiž skrze syntézu obrazotvornosti. Tato jednodušší koncepce třech různých momentů jediné syntetické činnosti také mnohem více koresponduje s obecným představením syntézy v § 10, kde i přes trojitou strukturu poznávacích mohutností Kant říká, že „*syntéza vůbec ... je pouhým účinkem obrazotvornosti*“ (A 78 / B 103).⁹¹

Když Kant proto ve třetí kapitole *Dedukce* hovoří o obrazotvornosti jako o tom, co ujednocuje „*obě krajnosti, totiž smyslovost a rozvažování*“, aby teprve touto jejich vzájemnou souhrou mohly být konstituovány „*předměty*“

⁹⁰ Viz A 115.

⁹¹ „Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die blosse Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind.“

empirického poznání“⁹² (A 124), můžeme to chápat jako přímý odkaz na tutéž figuru v § 10, kde je syntéza spojena *vylučně* s obrazotvorností:

To první, co nám musí být dáno a priori za účelem poznání všech předmětů, je *rozmanitost* čistého názoru; to druhé je pak *syntéza* této rozmanitosti pomocí obrazotvornosti, i když ta nám ještě neposkytuje žádné poznání. Pojmy, které dávají této syntéze *jednotu* a spočívají pouze v představě této nutně syntetické jednoty, přičiňují to třetí k poznání daného předmětu a zakládají se na rozvažování.⁹³ (A 78 / B 104; zdůraznění Kant)

Jak je zřejmé z uvedené citace, Kant si tím, že syntézu spojuje explicitně právě s momentem obrazotvornosti, který je vklíněn mezi pojem a názor, otevírá možnost vyklenout jednoduché přemostění mezi oběma zbylými: právě skrze asociativní syntézu může pojem určovat aprehenzi názorové rozmanitosti. Neboli díky obrazotvornosti, která je vlastním konstituentem partikulární zkušenostní jednoty, se může (empirický) pojem vztahovat ke konkrétnímu názoru. To je možné proto, že tato syntéza je na jednu stranu smyslová, na druhou stranu však jakožto dílčí zkušenostní souvislost probíhá pod nějakým popisem, tzn. skrze ni se příslušný pojem promítá do odpovídající názorové aprehenze. Právě tímto konstitutivním propojením skrze obrazotvornostní syntézu je tak umožněna intencionální danost konkrétního empirického předmětu, na jejímž základě hovoříme o poznání v běžném smyslu.⁹⁴

Může být přitom zvláštní otázkou, do jaké míry je takovýto zjednodušený výklad vlastním specifíkem třetí kapitoly, tj. zda není nějak předběžně obsažen již v kapitole druhé. Při bližším pohledu totiž ani ve druhé kapitole Kant nehovoří explicitně o třech *různých* syntézách (což je občas

⁹² „Beide äussersten Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelt dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen; weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden.“

⁹³ „Das erste, was uns zum Behuf der Erkenntnis aller Gegenstände a priori gegeben sein muss, ist das *Mannigfaltige* der reinen Anschauung; die *Synthesis* dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, gibt aber noch keine Erkenntnis. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis *Einheit* geben, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, tun das dritte zum Erkenntnise eines vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande.“

⁹⁴ Podrobnější výklad o vzájemné provázanosti názoru a pojmu skrze reproduktivní syntézu obrazotvornosti viz níže, s. 101 nn.

zastíráno českým překladem, který vnáší toto slovo v plurálu i tam, kde je v němčině jen zamlčený podmět, jímž však Kant může myslit v jedné syntéze pouze tři různé mohutnosti poznání. Srv. závěr A 97).

Na nejdůležitějším místě, kde je poprvé představeno toto téma, totiž v rámci obecného úvodu ke druhé kapitole, hovoří Kant o „trojité syntéze“ (eine dreifache Synthesis)⁹⁵ (A 97). Tato „trojitost“ (dreifach) může být poměrně dobře míněna také jen jako tři různé úrovně či aspekty syntézy jediné. Ony názvy prvních třech bodů druhé kapitoly (1. O syntéze aprehenze v nazírání, 2. O syntéze reprodukce v rozmanitosti a 3. O syntéze rekognice v pojmu) by pak nepoukazovaly na tři odlišné syntézy, nýbrž na syntézu jedinou, která se promítá do tří psychologicko-konstitutivních mohutností myslí.

Určitá opora k takovému způsobu čtení druhé kapitoly může být ostatně spatřována i v tom, že na úrovni empirického pojmu tam Kant o syntéze ve vlastním smyslu vůbec nemluví, nýbrž definuje pojem jen jako zkušenostní jednotu (viz A 103). Je dost dobře možné, že tato jednotu není ničím jiným, než právě jen myšlenkovým určením partikulární zkušenostní souvislosti, která původně vzniká reproduktivní syntézou na rovině obrazotvornosti. Byla by to pak tatáž syntéza, která zajišťuje na rovině názoru aprehendování konkrétní počítkové rozmanitosti do jedné představy, jež se tím ale současně vřazuje do širší představové souvislosti pod tím či oním popisem (pojmem).

Ovšem bez ohledu na to, jakým způsobem chceme v tomto ohledu číst *druhou* kapitolu, *třetí* kapitola se kloní jednoznačně k takovému propojování oněch psychologicky konstitutivních mohutností skrze jedinou syntetizující činnost. Vidíme to například i v následující větě třetí kapitoly:

Existuje v nás tedy činná mohutnost syntézy této rozmanitosti [= rozmanitosti vjemů v myslí], kterou nazýváme obrazotvorností a jejíž bezprostřední činnost uplatňovanou ve vjemech nazývám aprehenzi.⁹⁶ (A 120)

⁹⁵ „Diese [Spontaneität] ist nun der Grund einer dreifachen Synthesis, die notwendiger Weise in allem Erkenntnis vorkommt...“

⁹⁶ „Es ist also in uns ein tätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehension nenne.“

Je přitom jen málo důležité, zda tím Kant ve třetí kapitole své výklady oproti kapitole druhé podstatně posouvá, anebo je jen více specifikuje a upřesňuje. Ať už se rozhodneme interpretovat v tomto ohledu vztah mezi druhou a třetí kapitolou jakkoli, nic na tom vposledku nestojí. Důležité je pouze to, že třetí kapitola – v přímé korespondenci k § 10 – jednoznačně preferuje koncepci jediné syntézy napříč různými složkami poznávacího aktu.

*

Kant se však ve třetí kapitole svými podrobnějšími výklady o obrazotvornosti posouvá kupředu nejen na rovině empirické, ale také na rovině *transcendentální*. Ovšem zatímco empirická linie jeho argumentu došla ve třetí kapitole pomocí důrazu na obrazotvornost určitého zjednodušení, transcendentální větev výkladů je tím oproti druhé kapitole naopak více diverzifikována, i když i zde můžeme zároveň hovořit o jistém zpřesnění či specifikaci.

Hlavním posunem na transcendentální úrovni oproti druhé kapitole je, že ona celková zkušenostní souvislost, která tvořila základ pro konstituci předmětu jakožto předmětu, zde už není chápána jako neproblematická samozřejmost, nýbrž Kant nyní sestupuje ještě o patro níže a tvrdí, že tato celková souvislost zkušenosti vůbec napříč časem se sama ustavuje v univerzálním syntetizujícím procesu čisté (tj. produktivní) obrazotvornosti. Neboli Kant zde říká jasněji to, co ve druhé kapitole pouze nepřímou naznačoval, že totiž právě díky transcendentální syntéze obrazotvornosti vzniká ona afinita všech představ bez rozdílu⁹⁷ (tj. formální souvislost představ bez ohledu na jejich konkrétní obsah), která se pak završuje v celkové zkušenostní jednotě, již nazýváme transcendentální apercepcí.

Transcendentální syntéza obrazotvornosti tak může být chápána jako základ samotné aperceptivní jednoty vědomí a mezi obojím tak lze konstatovat podstatný vzájemný souběh. Ačkoli Kant ještě ve třetím odstavci třetí kapitoly popisuje čistou apercepci (v návaznosti na výklady v kapitole předchozí) samu

⁹⁷ Viz A 122.

o sobě, tj. představuje ji jako výchozí apriorní princip zkušenosti bez dalšího (viz A 116), už v závěru téhož odstavce se dostává k tomu, že tato jednota apercepce se podstatně vztahuje k veškeré rozmanitosti našich představ, a jako taková může být vždy pouze *syntetická* (A 117). Zcela konsekventně proto může v poslední větě označit transcendentální aperpenci jako „*princip syntetické jednoty rozmanitosti ve veškerém možném názoru*“⁹⁸ (A 117).

Je to tedy právě původní zkušenostní syntéza, která je nejhlubším základem naší zkušenosti a poznání, jak to také Kant nyní už explicitně řekne ve čtvrtém odstavci:

Transcendentální jednota apercepce se tedy vztahuje k čisté syntéze obrazotvornosti jako k apriorní podmínce možnosti veškerého skládání rozmanitosti v nějakém poznání. Apriorně však může existovat jen *produktivní syntéza obrazotvornosti*, neboť *reproduktivní syntéza* je založena na podmínkách zkušenosti. Princip nutné jednoty čisté (produktivní) syntézy obrazotvornosti před aperpencí je tedy základem možnosti veškerého poznání, zvláště zkušenosti.⁹⁹ (A 118; zdůraznění Kant)

V jistém smyslu jde přitom skutečně o pouhé upřesnění toho, co bylo obsaženo již ve druhé kapitole. Tam jsme totiž mohli transcendentální aperpenci ještě chápat buď jako celkovou zkušenostní *souvislost*, anebo jako celkovou zkušenostní *jednotu*, přičemž mezi obojím se nezdál být žádný podstatný rozdíl. Nyní od sebe Kant tyto dva momenty odděluje, když zkušenostní *souvislost* popisuje už výlučně skrze výkon syntetizujícího ujednocování, za nějž odpovídá transcendentální obrazotvornost, zatímco „transcendentální aperpenci“ si vyhrazuje pouze pro výslednou *jednotu* vědomí (tj. zkušenosti) jako takovou, která je touto univerzální syntézou (byť jen jakožto myšlená) ustavována.

⁹⁸ „Nun ist die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subjekt synthetisch: also gibt die reine Apperzeption ein Prinzipium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand.“

⁹⁹ „Also bezieht sich die transz. Einheit der Apperzeption auf die reine Synthesis der Einbildungskraft, als eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen einer Erkenntnis. Es kann aber nur die produktive Synthesis der Einbildungskraft a priori statt finden; denn die reproduktive beruht auf Bedingungen der Erfahrung. Also ist das Prinzipium der notwendigen Einheit der reinen (produktiven) Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperzeption der Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis, besonders Erfahrung.“

Transcendentální apercepce proto není ničím jiným, než *vědomě pojatým* celkem zkušenosti, který se ustavuje v původní souvislosti produktivní syntézy. Tento celek zkušenosti získává skrze aperpenci své intelektivní završení, tj. je v ní uchopen jako celek konkrétní a singulární, čímž se otevírá možnost připsat jej jedinému subjektu jakožto individuálnímu vědomí. Tímto způsobem můžeme také rozumět Kantovým slovům ve třetí kapitole, kde říká, že „*apercepce musí přistoupit k čisté obrazotvornosti, aby učinila její funkci intelektuální*“¹⁰⁰ (A 124). V souladu s tím může Kant určit i samotné rozvažování nikoli jako nějaký transcendentální subjekt o sobě, nýbrž právě jako „*jednotu apercepce ve vztahu k syntéze obrazotvornosti*“¹⁰¹ (A 119). Je to právě tato odkázanost transcendentální apercepce na produktivní syntézu obrazotvornosti, co spolu obojí podstatně spojuje, a tím i zakládá podmínku možnosti veškeré zkušenosti.

*

Co se však týká vlastního argumentu transcendentální dedukce, jde v zásadě o stále stejné výkladové schéma, které představila již druhá kapitola, i když nyní pod poněkud odlišným popisem. Stále je ke konstituci transcendentálního předmětu nutné, aby se setkaly a vzájemně propojily *dva* apriorní elementy: jednak transcendentální souvislost celkové zkušenosti a jednak čisté rozvažovací kategorie, které tuto zkušenost apriorně určí. Ovšem zatímco ve druhé kapitole byla ona celková zkušenostní souvislost ještě pojednávána pod pojmem „transcendentální apercepce“, vystupuje nyní pod funkčním pojmem „transcendentální syntézy obrazotvornosti“, přičemž „transcendentální apercepce“ se v rámci pojmové precizace posouvá o úroveň výše a představuje nyní už jen moment vlastní zkušenostní jednoty. Důležité přitom však je, že spolu s touto jednotou zkušenosti zahrnuje zároveň také samotné rozvažovací kategorie jakožto *určující principy* této jednoty, tzn.

¹⁰⁰ „Diese Apperzeption ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muss, um ihre Funktion intellektuell zu machen.“

¹⁰¹ „Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand, un eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die transzendente Synthesis der Einbildungskraft, der reine Verstand.“

zahrnuje je v jejich funkční aplikaci na celkovou zkušenostní souvislost.¹⁰²

Novým zdůrazněním transcendentální obrazotvornosti ve třetí kapitole tak dochází především k posunům v pojmech, jimiž je zde dedukce (tj. konstituce předmětu jakožto předmětu) popisována. Byť jde z hlediska věci samé vlastně o totéž, v terminologii třetí kapitoly nyní říkáme: ke konstituci předmětu jakožto předmětu dochází tím způsobem, že čisté rozvažovací kategorie (zejména kategorie relace) jakožto principy transcendentální jednoty apercepce reglementují čistou, produktivní syntézu obrazotvornosti. A jelikož je podstatným médiem prožitkové danosti představové souvislosti čas, a produktivní syntéza obrazotvornosti je tedy nutně syntézou v časové posloupnosti, promítají se čisté kategorie jakožto principy jednoty apercepce skrze obrazotvornost nutně i do představové mnohosti čistého názoru, tj. vřazují se jakožto určující do (čisté) smyslovosti.

Čistá obrazotvornost je tedy ve svém celkovém syntetizujícím výkonu napříč časem oním základem, který skrze rozvažovací kategorie (tj. skrze principy jednoty transcendentální apercepce) dochází „pouze“ svého určení. Obrazotvornost proto v tomto smyslu „umožňuje“, aby byly představy pojaty ve vzájemné (časové) souvislosti pod čistým rozvažovacím pojmem, který tuto souvislost klade jako pevnou, tj. udílí jí charakter nutnosti, čímž vzniká (bez ohledu na příslušný představový obsah) ontologický nárok představ reprezentovat objektivní, na nich samých nezávislou realitu (neboli dochází ke konstituci transcendentálního předmětu).

Transcendentální obrazotvornost jakožto základ původní představové afinity je proto zároveň základem všeho poznání ve *dvojím* smyslu. Na jedné straně se o tuto produktivní obrazotvornost opírá každá reproduktivní (tj. empirická) asociace, která se podílí na možné danosti *empirického* předmětu (neboť propojuje konkrétní empirický pojem s příslušnou aprehovanou

¹⁰² Viz např. „Skutečná zkušenost, která sestává z aprehenze, asociace (reprodukce) a konečně z rekognice jevů, obsahuje – v této poslední a nejvyšší funkci (...) – pojmy, které umožňují formální jednotu zkušenosti a s ní veškerou objektivní platnost (pravdivost) empirického poznání. Těmito základy rekognice rozmanitosti jsou, pokud jde pouze o formu zkušenosti vůbec, kategorie.“ A 124. „Die wirkliche Erfahrung, welche aus der Apprehension, der Assoziation, (der Reproduktion,) endlich der Rekognition der Erscheinungen besteht, enthält in der letzteren und höchsten (...) Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung, und mit ihr alle objektive Gültigkeit (Wahrheit) der empirischen Erkenntnis möglich machen.“

počítkovou rozmanitostí), tzn. každé ustavení partikulární zkušenostní jednoty, ať už pod tím či oním popisem, se podstatně opírá o princip zkušenostní jednoty vůbec. Tato věta vlastně neříká nic jiného, než že každá partikulární *obsahová* konvergence konkrétní představové plurality je možná jen na základě *formální zkušenostní jednoty*, jejímž ustavovatelem je právě produktivní obrazotvornost. Na straně druhé se o ni opírá i konstituce *transcendentálního* předmětu, tj. objektivní platnosti zkušenosti, bez níž bychom nemohli vůbec hovořit v představové souvislosti o *poznání* (a potažmo s tím i o pravdě), neboť tyto pojmy podstatně implikují právě jinakost příslušného poznávaného předmětu od konkrétního prožívání poznávajícího subjektu.¹⁰³ Transcendentální obrazotvornost proto zakládá poznání jak *přímo* co do jeho vlastního smyslu (tj. *jakožto* poznání), tak *nepřímo* co do podmínky možnosti jeho konkrétních obsahů (tj. partikulárních intencionálních jednot).

Problém s konkrétní podobou Kantova deduktivního argumentu ve třetí kapitole spočívá v tom, že Kant tyto dvě konstitutivní větve zkušenosti (empirickou a transcendentální) pojednává ve vzájemném propojení a souvislosti, ačkoli se při bližším a podrobnějším pohledu spíše zdá, že ač mají obě tyto linie společný fundament (totiž transcendentální obrazotvornost), věcně spolu vlastně nesouvisejí. Avšak dříve než se obrátíme k této problematice, podívejme se ještě na to, v čem začíná být Kantovo precizování a prohloubení transcendentální větve jeho argumentu ve třetí kapitole skrze nauku o obrazotvornosti oproti druhé kapitole problematické, a to zejména vzhledem ke zřetelné ambivalenci v pojmu rozvažování (Verstand).

¹⁰³ Tímto způsobem je také možné, aby Kant držel současně dvě teze, které jsou z hlediska předkritického myšlení vzájemně protichůdné, totiž na jedné straně přesvědčení o ontologicko-konstitutivní funkci zkušenosti a na druhé straně koncepci pravdy jako korespondence mezi jevem a skutečností. Zcela proto souhlasíme s Prausem, že Kantův podnik může být do značné míry chápán jako pokus ustanovit podmínky možnosti pravdy (ve smyslu korespondence mezi poznáním a jeho předmětem) – tj. určit transcendentální předpoklady, bez nichž bychom vůbec nemohli hovořit ani o předmětu, ani o poznání, a tedy ani o jejich vzájemné korespondenci. Viz Prauss, G. „Zum Wahrheitsproblem bei Kant.“ In: *Kant-Studien* 60 (1969), s. 178 nn. Srv. též van Reijen, W. L. „Die Wahrheitsfrage in der Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.“ In: *Kant-Studien* 61 (1970), s. 339 nn.

b) Ambivalence v pojmu rozvažování (A 119–126)

Výše jsme řekli, že ve třetí kapitole *Dedukce* začíná Kant rozlišovat mezi funkcí celkové zkušenostní souvislosti (jíž je syntéza čisté obrazotvornosti) a představou této souvislosti jako určité homogenní jednoty (kterou označuje jako transcendentální apercepci či jako jednotu apercepce). Na druhou stranu jsme ovšem také řekli, že obě tyto věci spolu podstatně souvisejí, ba že v určitém ohledu jde pouze o dvě různé perspektivy při pohledu na totéž. Naznačili jsme, že jednotu apercepce není možná bez produktivní syntézy, neboť tato apercepce není v určitém ohledu ničím jiným, než jen intelektuálním završením (uchopením) onoho komplexního syntetizujícího výkonu čisté obrazotvornosti, jehož apriorní reglementací dochází ke konstituci ontologického předmětu (jak ostatně naznačovaly už některé pasáže v kapitole druhé).

Tím se však dostáváme do poněkud paradoxní situace, neboť toto zpřesnění a hlubší rozvinutí toho, co bylo ve druhé kapitole pojednáváno ještě zcela neproblematicky jako celek zkušenosti pod pojmem „transcendentální jednotu apercepce“, nám nyní otevírá dvě různé interpretační možnosti – a to podle toho, zda chceme zdůrazňovat spíše vzájemnou *odlišnost* čisté apercepce a produktivní syntézy, anebo naopak spíše jejich vzájemnou *provázanost*, přičemž textovou oporu lze u Kanta nalézt pro *oba* tyto směry. Tato situace je o to překérnější, že ačkoli se věcně tyto dvě možnosti vzájemně nevylučují, přijaté důsledky jsou pro každý z těchto interpretačních směrů dosti odlišné.

Právě na tomto místě se opět vrací ono nebezpečí, na které jsme narazili už výše, že totiž – jestliže položíme důraz na vzájemnou *odlišnost* syntetického výkonu a aperceptivní jednoty – dojde k hypostazování transcendentální apercepce. To znamená, že přestane být pojímána funkčně, v podstatné vazbě na celek zkušenostní souvislosti, a začne být chápána izolovaně jako určité (sebe)-*vědomí* ve smyslu nějakého transcendentálního zkušenostního pólu. Tento pól by se pak stal jakousi mimosvětskou prázdnou „entitou“, kterou bychom nazývali „čisté Já“ a již bychom pak kladli jako transcendentální analogon k Já empirickému. Čisté rozvažovací kategorie by pak v této apercepci (čistém Já) byly obsaženy jako v nějaké transcendentální nádobě

a jedním z interpretačních problémů by pak bylo vysvětlení vzájemné duality mezi čistým a empirickým vědomím jakožto dvěma typy zvláštních útvarů, které spolu musí nějak korespondovat. Takovému čtení nahrávají i některé Kantovy zmínky o čisté apercepci právě jako o „trvalém a neměnném Já“ (viz např. A 123).

Možnost takového zpředměňujícího pojetí transcendentální apercepce je ještě umocňována tím, že Kant ve třetí kapitole ponechává v nejasnosti důležitou otázku, totiž jakým způsobem přesně chápat pojem „rozvažování“ (Verstand), které zde však začíná hrát velmi důležitou roli. Ve třetí kapitole už totiž není transcendentální dedukce prováděna výlučně přes čisté rozvažovací kategorie, nýbrž Kant zde začíná více používat právě pojem rozvažování: je to nyní toto rozvažování, které má nějak zahrnovat transcendentální pravidla zkušenosti. Jak říká Kant, tato pravidla „*pocházejí apriorně z rozvažování samotného a nejsou převzaty ze zkušenosti, nýbrž musí naopak dodávat jevům jejich zákonitost, a právě tím zkušenost umožňovat*“¹⁰⁴ (A 126). Že jde ovšem v tomto výkladu stále o konstituci předmětu v transcendentálním smyslu je zřejmé z toho, že o stranu výše Kant tato rozvažovací pravidla označuje zcela konsekventně jako „*pojmy, které umožňují formální jednotu zkušenosti a s ní veškerou objektivní platnost (pravdivost) empirického poznání*“¹⁰⁵ (A 125).

Některé problémy a zmatky vyvstávají ve třetí kapitole mimo jiné i proto, že pojem rozvažování zde ve své nově nabyté důležitosti vystupuje ambivalentně, a to právě v závislosti na zdůraznění té nebo oné výše popsané interpretační linie. Na jedné straně můžeme v rámci třetí kapitoly narazit na *úzké* pojetí pojmu rozvažování, když Kant tento pojem používá jako přímo ekvivalentní k pojmu transcendentální apercepce. Tak se na jednom místě při výkladu o transcendentální obrazotvornosti explicitně dočítáme, že ta je

¹⁰⁴ „Ob wir gleich durch Erfahrung viel Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter denen die höchsten, (...) a priori aus dem Verstande selbst herkommen, und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmässigkeit verschaffen, und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen.“

¹⁰⁵ „Die wirkliche Erfahrung, welche aus der Apprehension, der Assoziation, (...) endlich der Rekognition der Erscheinungen besteht, enthält in der letzteren und höchsten (...) Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung, und mit ihr alle objektive Gültigkeit (Wahrheit) der empirischen Erkenntnis möglich machen. Diese Gründe der Rekognition des Mannigfaltigen, so fern sie bloss die Form einer Erfahrung überhaupt angehen, sind nun jene Kategorien.“

vřazena mezi „*obě krajnosti, totiž smyslovost a rozvažování*“¹⁰⁶ (A 124), jež jsou touto obrazotvorností vzájemně propojovány (figura odpovídající pojetí tří konstitutivně psychologických mohutností).

Toto úzké pojetí rozvažování, které má podobu jeho přímé identifikace s transcendentální apercepcí, vede k poměrně závažným důsledkům, neboť se věcně protíná s výše popsanou možností hypostazováním aperceptivní jednoty. Z té se nyní doopravdy stává jakýsi čistý (ať už to v této souvislosti má znamenat cokoli) *subjekt*, v němž jsou rozvažovací kategorie zahrnuty jako jeho čisté (tj. předzkušnostní) komponenty či obsahy, které se mají nějak promítat do empirické zkušenosti, a tím jí vlastně teprve umožňovat. Tak zároveň dochází k podstatné *subjektivaci* i samotného rozvažování, jež je nyní pojímáno jako předběžný mimozkušnostní pól s odpovídajícími transcendentálními komponentami; z rozvažování se stává čisté Já transcendentální apercepce.

Byť se v samotném Kantově textu dají nalézt různé pasáže, které takovouto interpretaci podporují, z věcného hlediska jsou s ní spojeny vážné problémy. Nejde při tom ani tak o to, že zde čistě hypoteticky zavádíme určité mohutnosti či entity, na něž v samotné zkušenosti nenarazíme; ani o to, že se tím vlastně zbytečně zmnožují pojmy, neboť některé z nich (čisté Já, rozvažování, transcendentální apercepce) označují vposledku vlastně totéž – to vše jsou jen dílčí obtíže. Mnohem důležitější je, že takovéto pojetí rozvažování (a potažmo transcendentální apercepce) narušuje a rozbíjí celkovou koncepci vlastní transcendentální dedukce, neboť ve svém jádře vede přímo opačným směrem: namísto aby byla zdůrazňována podstatná *provázanost* mezi kategoriemi a celkovou zkušnostní souvislostí, která pak přes aplikaci na čas zakládá konstituci transcendentálního předmětu, zdůrazňuje se naopak vzájemná heterogenita těchto prvků. V lepším případě pak vzniká problém, jakým způsobem se má rozvažování k obrazotvornosti přesně vztahovat, jestliže nejde o původně soupodstatné momenty (skrze původ apercepce v celkové zkušnostní souvislosti), nýbrž o dvě různé věci; v horším případě se pak může znovu objevit problém přirozeného postoje, totiž jak je možné, že se

¹⁰⁶ „Beide äussersten Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transzendente Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen.“

subjekt (tj. hypostazované rozvažování neboli transcendentální apercepce) může vztáhnout k jevícím se, v čase ukotveným předmětům, když jevy a rozvažování jsou vůči sobě taktéž původně vnější a od sebe odlišné – přičemž následná teze o prostředkující funkci transcendentální obrazotvornosti se pak objevuje jen jako nějaký *deus ex machina*, čili v podstatě postulát, skrze nějž má k propojení přece jen nějakým zázrakem dojít.¹⁰⁷

*

Oproti tomuto úzkému pojetí rozvažování je však ve třetí kapitole silně přítomno i pojetí *široké*, o něž se vlastní dedukce svým smyslem naopak podstatně opírá. Kant fixuje tento pojem do takového širokého smyslu v okamžiku, když říká, že rozvažování není nic jiného, než vzájemná souhra celkové zkušenostní souvislosti a čistých kategorií jakožto principů její jednoty. V adekvátně posunutých pojmech třetí kapitoly to znamená, že rozvažování je vzájemnou souhrou čisté syntézy obrazotvornosti a transcendentální apercepce, která se ustavuje přes rozvažovací kategorie. Jak Kant říká doslova v šestém odstavci:

Jednota apercepce ve vztahu k syntéze obrazotvornosti je rozvažování, a táž jednota ve vztahu k transcendentální syntéze obrazotvornosti je čisté rozvažování. V rozvažování jsou tedy čisté apriorní poznatky, které obsahují nutnou jednotu čisté syntézy obrazotvornosti vzhledem ke všem možným jevům. Těmito poznatky jsou však kategorie, tj. čisté rozvažovací pojmy.¹⁰⁸ (A 119)

¹⁰⁷ Přirozené chápání předmětu jako něčeho vnějšího, na zkušenosti nezávislého a tendence k subjektivaci rozvažování jsou v podstatě jen dvě strany té samé mince. Vidíme to zřetelně např. na formulaci Waltera Bröckera, který ve snaze představit hlavní Kantův problém říká: „Die Kategorien sind subjektiv in dem Sinne, dass sie aus dem Subjekt entspringen und nicht durch Erfahrung den Objekten abgelernt sind. Wie es dann aber möglich, dass sie objektive Gültigkeit haben, d.h. dass sich die Objekte nach unseren subjektiven Kategorien richten?“ Bröcker, W. *Kant über Metaphysik und Erfahrung*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970, s. 49.

¹⁰⁸ „Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand, und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die transzendente Synthesis der Einbildungskraft, der reine Verstand. Also sind im Verstande reine Erkenntnisse a priori, welche die notwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung aller möglichen Erscheinungen, enthalten.“

Tato věta je poměrně ilustrativní v několika ohledech. Abychom však plně pochopili její dosah a smysl, musíme si uvědomit, že k tomuto širokému pojetí rozvažování patří ještě jeden důležitý prvek, který v této právě citované větě explicitně zmíněn není, ač podstatně do této koncepce patří – totiž čas. Už výše jsme několikrát jako samozřejmost zmínili, že transcendentální obrazotvornost je s časem podstatně propojená. Načrtněme si nyní v rychlosti, jaký má tato vzájemná provázanost charakter, o co se vlastně opírá.

Jde o to, že čas je pro Kanta elementárním principem představové *různosti* či rozmanitosti, což ostatně platí v jistém smyslu i pro prostor. U prostoru to Kant vyjadřuje už v *Transcendentální estetice* zcela jasně:

Aby totiž mohly být určité počítky vztahovány k něčemu mimo mne (tj. k něčemu, co se nachází v prostoru na jiném místě, než jsem já), rovněž abych si mohl předměty představovat jako existující mimo sebe navzájem a vedle sebe, a tedy nejen jako různé, nýbrž i na různých místech, musí tu už být základem představa prostoru.¹⁰⁹ (A 23 / B 38)

Ohledně času Kant v *Transcendentální estetice* ještě takto explicitní není, ačkoli mnoho jeho tezí i zde vede právě tímto směrem. Tou nejdůležitější z nich je zřejmě teze o jediném čase a jeho jediném rozměru, v němž je vše dáno jen a pouze v relativní posloupnosti, tj. nikdy naráz a najednou.¹¹⁰ Zcela zřetelně však čas jako takovýto princip vzájemné představové různosti – v tomto ohledu zcela analogicky k prostoru – představuje Kant v *Transcendentální dedukci* v rámci výkladu o syntéze aprehenze v nazírání:

V každém názoru je obsažena rozmanitost, kterou bychom si však jako takovou nemohli představit, kdyby mysl v posloupnosti dojmů nerozlišovala čas, neboť každá představa jakožto obsažená v jednom okamžiku nemůže být ničím jiným, než absolutní jednotou.¹¹¹ (A 99)

¹⁰⁹ „Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mir bezogen werden, (d.i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde,) imgleichen damit ich sie als ausser und neben einander, mithin nicht bloss verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen.“

¹¹⁰ Viz např. „Čas má jen jeden rozměr: různé časy nejsou současně, nýbrž po sobě.“ (A 31 / B 47) „Sie [= die Zeit] hat nur Eine Dimension: verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander.“

¹¹¹ „Jede Anschauung enthält ein Mnigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches

Jak se Kant sám výslovně zmiňuje, tato věta je součástí předběžné poznámky, z níž všechny následující výklady v *Dedukci* vycházejí. To platí nikoli pouze skrze aprehendující syntézu pro druhou kapitolu, nýbrž snad ještě více skrze obrazotvornost pro kapitolu třetí. Tato věta nás totiž vede k pochopení, že čas a obrazotvornost nejsou vůči sobě vnější a na sobě nezávislé, nýbrž tvoří komplementární jednotu, v níž se oba momenty *vzájemně* podmiňují: kdyby nebylo času jakožto základního principu představové rozmanitosti (tj. vzájemné představové exteriority), neměla by čistá syntéza obrazotvornosti co ujednocovat. Onen univerzální syntetizující výkon obrazotvornosti je proto možný jen v čase a napříč jím. Avšak zároveň tato podmíněnost platí do jisté míry i naopak, protože bez obrazotvornosti by nebylo možné uchopit žádnou představovou pluralitu v jakékoli souvislosti, což je však nezbytnou podmínkou dokonce i toho, abychom mohli vůbec hovořit o jakékoli elementární představové *různosti* jako takové. Dalo by se říci, že vzájemná exteriorita představ (v čase) je právě nejelementárnější formou představové souvislosti, neboť představy mohou být pojímány jako od sebe různé pouze tehdy, jestliže mezi nimi dokážeme zahlédnout jejich vzájemné odkazování, a tedy i (byť čistě negativní) souvislost. Pluralitu a různost proto pojímáme jako takovéto negativní poukazování každé jednotlivé představy k představám jiným, jež jsou tímto negováním vlastně pozitivně kladeny.

Kdykoli tedy Kant hovoří o obrazotvornosti, je vždy podstatně spoluminěn i čas, skrze nějž se obrazotvornostní syntetická funkce může jediné realizovat, neboť jakožto klíčový princip jakékoli rozmanitosti tvoří její předběžnou podmínku a základ. Tuto provázanost obrazotvornosti a času ostatně známe i z explicitních výroků Kanta samotného, když například říká, že „i když je ... syntéza obrazotvornosti sama o sobě apriorní, přesto je vždy smyslová“¹¹² (A 124). Jelikož se zde pohybujeme výlučně na transcendentální rovině zkušenosti, můžeme tuto větu interpretovat tak, že se jedná o *čistou* smyslovost. Jinými slovy nám zde Kant říká, že funkce transcendentální

vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke auf einander unterschiede: denn als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein.“

¹¹² „Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z. B. die Gestalt eines Triangels.“

(tj. produktivní) obrazotvornosti není možná jinak, než v čase jakožto čistém názoru.¹¹³

To ostatně naznačuje i ono už jednou citované Kantovo tvrzení, že aprehenze není nic jiného, než činnost obrazotvornosti uplatňovaná ve vjemech (viz A 122):¹¹⁴ je-li základem aprehenze čas, a je-li zároveň jejím původním hybným momentem sama obrazotvornost, pak do představové souvislosti se promítající obrazotvornost musí být vždy podstatně časová.

Tato podstatná provázanost obrazotvornosti a času bude konec konců také explicitním tématem kapitoly o transcendentálním schematismu. Na tomto místě nemusíme zacházet do větších detailů. Pro nás je nyní pouze důležité, že ona Kantova definice rozvažování jako souhry apercepce a obrazotvornosti v sobě implicitně nese (právě skrze obrazotvornost) i poukaz k času. Onu výše citovanou definici rozvažování lze proto ještě více rozvinout a říci, že rozvažování je vzájemnou souhrou 1. transcendentální syntézy obrazotvornosti jakožto základního principu celkové zkušenostní souvislosti, 2. kategorií jakožto principů transcendentálního určení, jimiž je tato souvislost pojímána v aperceptivní jednotě a 3. času jakožto čistého názoru, jímž je syntéza transcendentální obrazotvornosti nesena a o nějž se opírá.

Z toho nám však vyplývá, že rozvažování vlastně není ničím jiným, než vzájemnou souhrou všech třech mohutností, které se podílejí na konstituci předmětu, totiž souhrou smyslovosti, obrazotvornosti a apercepce. A jelikož můžeme v této konstituci rozlišit empirickou rovinu (jakožto rovinu konstituce předmětu v ontickém smyslu) a rovinu transcendentální (jakožto rovinu konstituce předmětu v ontologickém smyslu), je také zcela legitimní ono Kantovo analogické rozlišení mezi prostým rozvažováním empirickým a rozvažováním čistým.¹¹⁵ Rozvažování jako takové pak už není žádnou

¹¹³ Toho si ostatně všímá už Cohen když říká, že pojem syntézy a pojem čistého názoru spolu korelují. Viz Cohen, H. *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig 1907, s. 52.

¹¹⁴ „Es ist also in uns ein tätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehension nenne.“

¹¹⁵ Viz ona výše citovaná věta: „Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand, und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die transzendente Synthesis der Einbildungskraft, der reine Verstand.“ A 119

hypostazovatelnou subjektivní mohutností, nýbrž je ve své jednotící komplexitě čirým konstitutivním aktem, v němž se (napříč jeho jednotlivými momenty smyslovosti, obrazotvornosti a apercepce) dává předmět. Řečeno zkráceně, rozvažování pak není ve svém širokém smyslu pro Kanta ničím jiným, než právě jen celkovou konstitutivní funkcí *předmětné* danosti.

Ačkoli není toto široké (a zároveň funkční) pojetí rozvažování ve třetí kapitole z rétorického hlediska zcela dominantní, je příznačné, že Kant zde opakovaně vynakládá mnoho energie aby ukázal, že všechny tři roviny předmětné konstituce (totiž apercepce, obrazotvornost a názor) jsou podstatně provázány – což přes všechnu pojmovou nejednoznačnost vede svou vnitřní logikou právě k tomuto širokému pojetí. Nakonec můžeme říci, že vlastně není ani tak důležité, jak daný pojem explicitně zadefinujeme, nýbrž je důležitější, jakým způsobem a v jakých souvislostech chápeme samu věc, kterou skrze příslušný pojem míníme. (Jinými slovy můžeme bez problémů ztotožnit rozvažování s aperpeccí, jestliže chápeme aperpeccí v podstatné a nezrušitelné souvislosti s obrazotvorností a názorem, skrze než získávají rozvažovací kategorie teprve své funkční určení.)

Kdybychom se rozhodli držet pojem rozvažování doopravdy v takovémto širokém pojetí, vplynou nám z toho ovšem další konsekvence. Pro samotnou transcendentální aperpeccí, kterou Kant někdy označuje také jako čisté Já, by z toho vyplývalo, že vlastně nejde o žádný subjekt. Tato transcendentální aperpecca – jež je nyní v rámci pojmové precizace odlišena od vlastní zkušenostní souvislosti, která je jako taková spojována s čistou obrazotvorností – pak není ve skutečnosti ničím jiným, než jen jedním nesamostatným momentem celkového aktu transcendentální konstituce předmětu, který souhrnně označujeme jako rozvažování.

Funkčně je proto možná jedině skrze podstatné poukazování k základní zkušenostní souvislosti napříč časem, tj. skrze vztah k transcendentální syntéze obrazotvornosti, jež probíhá v čistém názoru. Transcendentální aperpecca je tedy vedle čisté obrazotvornosti a čistého názoru toliko jedním ze tří rozvažovacích momentů, jež ve vzájemné součinnosti zajišťují konstituci předmětu jakožto předmětu. Z tohoto důvodu může být aperpecca jakožto jednota vědomí, je-li *myšlena* substantivně jako čistý, na zkušenosti nezávislý

subjekt, pojmána jako přímý protipól transcendentálního předmětu, který je analogicky kladen jako zkušenostně nezávislý. Obojí přitom vyrůstá z celkové zkušenostní souvislosti, která je napříč časem vytvářena nejpůvodněji transcendentální obrazotvorností.

c) Problémy s ujednocením dvou různých linií Kantova argumentu

Jednou z hlavních Kantových ambicí ve třetí kapitole, jestli ne vůbec tou nejdůležitější, je pokus o vzájemné propojení obou větví konstituce předmětu, totiž na jedné straně větve empiricko-psychologické, v níž dochází ke konstituci empirického předmětu jakožto partikulárního významového útvaru a na straně druhé větve transcendentální, v níž se konstituuje předmět jakožto předmět, tzn. objektivní realita zkušenosti, a to bez ohledu na vlastní představový obsah. Právě tomuto účelu má také sloužit onen – oproti druhé kapitole nový – důraz na transcendentální syntézu obrazotvornosti, jež s sebou zároveň nese posun v chápání pojmu transcendentální apercepce a spolu s tím i její částečné hypostazování. Jakkoli se to může zdát na první pohled poněkud paradoxní, právě toto hypostazování transcendentální apercepce, jež se spojuje s úzkým pojetím rozvažování a vede tak k podstatné subjektivaci celé Kantovy deduktivní figury, si Kant přece jen vytváří poněkud lepší podmínky pro ono usouvztažnění obou linií předmětné konstituce. Nutnou daní za takový posun ovšem je, že se tím do jisté míry *oslabuje* argument celé transcendentální dedukce jako takové.

Tato subjektivace rozvažování a spolu s tím i transcendentální apercepce je ovšem pouze jednou z několika různých strategií, jež Kant k propojování empirické a transcendentální linie předmětné konstituce používá. Projděme si nyní tyto různé strategie pro větší přehlednost v jejich izolovanosti, jakkoli je pro Kanta charakteristické právě to, že mezi nimi přechází ve svém výkladu podle libosti a často je i spojuje do jediného nepříliš srozumitelného celkového argumentu.

*

První strategie se zdá být vlastně jen rétorická. Když jsme výše vykládali o podstatné provázanosti obrazotvornosti a času, citovali jsme mimo jiné i větu, v níž Kant tvrdí, že transcendentální syntéza obrazotvornosti je vždy zároveň smyslová (viz A 124). Tato věta se pro nás nyní stává zajímavou z hlediska toho, jak toto tvrzení Kant rozvíjí ve zbytku věty, který jsme výše z naší citace vypustili:

I když je totiž syntéza obrazotvornosti sama o sobě apriorní, přesto je vždy smyslová, protože rozmanitost, například tvar nějakého trojúhelníka, spojuje jen tak, jak se jeví v prostoru.¹¹⁶ (A 124)

V této větě Kant právě jakoby mimochodem spojuje transcendentální rovinu zkušenosti (obrazotvornost a priori) s rovinou v širším smyslu empirickou (tvar nějakého partikulárního trojúhelníka). Všimněme si, jakým způsobem zde Kant toto propojení provádí: nejprve předloží hlavní tezi celé věty, která se týká transcendentální roviny zkušenosti, načež tuto tezi dodatečně explikuje příkladem, který je vzat z oblasti zkušenosti „empirické“. „Empirické“ proto, že i v případě trojúhelníka jakožto čistého geometrického obrazce se stále jedná o partikulární předmětný útvar, což znamená, že v jeho konstituci jde o intencionální, tj. *obsahovou* syntézu konkrétních představ pod příslušným významovým popisem. (Tento „empirický“ původ trojúhelníka nám ostatně nepřímou dokládá i fakt, že popis konstituce *přímky* jako ještě elementárnějšího apriorního geometrického útvaru se objevuje právě v kapitole věnované *empirické*, tj. *reproduktivní* obrazotvornosti. Viz A 102). To je mimochodem velmi typický způsob toho, jak Kant nejednou „vypracovává“ vzájemnou souvislost obou zkušenostních rovin, přičemž zřejmá věčná diskrepance má být poněkud zmírněna tím, že si Kant bere příklady právě z oblasti geometrických útvarů (obvykle je to právě trojúhelník nebo kruh), a tedy v jistém smyslu z oblasti „apriorních předmětů“. Ty však z hlediska

¹¹⁶ „Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z. B. die Gestalt eines Triangels.“

svého původu spadají vlastně spíše do empiricko-psychologické části konstitutivního argumentu.

Může se tedy zdát, že zde jde o jakýsi pouhý rétorický trik, který je dovedně maskován tím, že Kant mluví právě o takových předmětech, které stojí určitým způsobem na pomezí empirické a apriorní sféry. Ve skutečnosti je Kantův argument přece jen poněkud diferencovanější. Ony dvě části námi citované věty (první část transcendentální a druhá část empirická) nestojí jen prostě vedle sebe, nýbrž jsou propojeny přes pojem smyslovosti: syntéza produktivní obrazotvornosti je smyslová (neboť jak víme, je možná jen v čase) a aprehenze počítkové rozmanitosti pod určitým popisem je taktéž smyslová (ať už kvůli počítkům a s nimi spojené prostorovosti, nebo kvůli tomu, že i dílčí obsahová syntéza, jež je vedena příslušným empirickým pojmem, je taktéž časová). Zdá se být tedy legitimní závěr, že transcendentální syntéza obrazotvornosti se promítá i do partikulární počítkové rozmanitosti empirického názoru, a je tudíž zároveň fundamentem i pro významově-obsahovou konstituci ontického, tj. empirického předmětu. Byť zde Kant hovoří o trojúhelníku, zdá se být charakter jeho argumentu takový, že je možné jej doopravdy rozšířit zároveň i na předměty empirické v klasickém smyslu.

Někomu by mohlo připadat, že tento argument je vlastně stále tím samým trikem, pouze posunutým a koncentrovaným do pojmu smyslovosti – neboli že Kant zaměňuje transcendentální a empirickou smyslovost, tj. kde by měl mluvit výhradně o čistém názoru, začne prostě mluvit o názoru empirickém. Ve skutečnosti je tento Kantův postup do značné míry legitimní, neboť čistý a empirický názor (a tím potažmo i smyslovost) spolu doopravdy podstatně souvisejí. Problém je však v tom, že tato souvislost je pouze jednostranná: čistý názor je základem a nutným fundamentem názoru empirického, nikoli ale naopak. To ovšem znamená, že vše, co platí pro transcendentální rovinu názoru, platí i pro jeho rovinu empirickou, *nikoli ale naopak* (tj. ne vše, co platí pro názor empirický, platí i pro názor čistý). A totéž i u obrazotvornosti a pojmu.

To je zdánlivě banální zjištění, které navíc pro onen Kantův argument nepředstavuje žádný zjevný problém, neboť Kant provádí ono propojení transcendentální a empirické smyslovosti doopravdy jen z jedné strany, a to z té

správné. Problém se však vynořuje v okamžiku, když k názoru (tj. ke smyslovosti) přibereme také obrazotvornost. Náš zákon vzájemné fundace nám říká, že vše, co platí pro transcendentální obrazotvornost, platí i pro obrazotvornost empirickou, nikoli ale naopak. Z toho plyne, že nikoli vše, co platí pro partikulární souvislost představ pod tím či oním popisem platí zároveň i pro transcendentální souvislost zkušenosti vůbec – což ale implikuje, že empirickou zkušenost nelze vyčerpávajícím způsobem vysvětlit pouze skrze zkušenost transcendentální. Řečeno totéž jiným způsobem: partikulární významová souvislost konkrétní zkušenosti skrze představový obsah – neboli empirická zkušenost – je pojem komplikovanější a diferencovanější, než jen jednoduchá zkušenostní jednota napříč všemi představami bez rozdílu.

Tyto zdánlivě jen formální a abstraktní argumentační operace nás ovšem vedou k důležitému *věcnému* náhledu: Kant je oprávněn říci, že partikulární (empirická) představová souvislost reproduktivní obrazotvornosti není možná bez toho, aniž by existovala celková transcendentální souvislost všech představ bez rozdílu. Transcendentální obrazotvornost je proto v tomto smyslu základem, o něž se obrazotvornost empirická opírá. Tato transcendentální (tj. produktivní) obrazotvornost nám však není schopna vysvětlit, proč a na jakém základě dochází ke spojování představ do *dílčích* jednot, tj. proč se některá představa spojuje právě s těmito dalšími představami a nikoli jinými. Aby mohlo dojít k ustavení dílčí jednoty, která je vedena vzájemnou konvergencí příslušným představovým *obsahem*, nestačí k tomu, aby v celkové souvislosti představ fungovala jen jejich formální afinita, nýbrž je nutný zároveň i princip jejich významové diference a diverzifikace, který by přesahoval pouhou vzájemnou exterioritu v čase. Tato diference představ do dílčích předmětných jednot podle partikulární afinity obsahové je právě tím, co přesahuje transcendentální zkušenostní souvislost, a co tudíž nelze vysvětlit poukazem výlučně k produktivní obrazotvornosti. Tím pádem nám ale v našem výkladovém schématu chybí právě to, co je *ústřední* pro konstituci předmětu v empirickém smyslu. Víme pouze, že empirická konstituce není možná bez transcendentální syntézy obrazotvornosti. Jak k této empirické konstituci jako takové ale přesně dochází, to nevíme.

Tato cézura mezi transcendentálním a empirickým momentem se stává ještě markantnější, zaměříme-li se po smyslovosti a obrazotvornosti i na oblast pojmu. Na úrovni pojmu se totiž stává problémem nejen vztah ve směru od empirické úrovně k transcendentální, tj. podstatný *přesah* empirie vůči elementárnějšímu transcendentálnímu výkladu, ale stává se zde problémem i směr opačný, totiž *založení* empirie ve sféře a priori. Zatímco v případě smyslovosti a obrazotvornosti byl totiž vztah fundace mezi jejich empirickými a čistými úrovněmi vyložen poměrně zřetelně a přesvědčivě – totiž tak, že byla načrtnuta vzájemná elementární (jednostranně založená) korelace mezi nimi – ve sféře pojmu žádnou takovou jednoznačnou korelaci nenacházíme. Jinými slovy není zde zcela zřejmé, jakým způsobem má být empirický pojem založen v pojmu transcendentálním. Kant sice i zde podává jednoznačnou odpověď, jak si tuto korelaci představovat, ale při bližším pohledu zjišťujeme, že tato Kantova odpověď není příliš přesvědčivá a že se vlastně zakládá na dvojnárodném používání slova „apriorní pojem“, na něž jsme poukazovali již při rozboru druhé kapitoly.¹¹⁷ Tímto posunutím a v jistém smyslu i záměnou si pak Kant vlastně teprve otevírá možnost „vykázat“, že čisté rozvažovací pojmy mají vztah také k empirické smyslovosti, a tím pádem i k samotným empirickým předmětům.

Co by totiž měl Kant na úrovni pojmu (zcela analogicky ke smyslovosti a obrazotvornosti) vykázat je, že čisté rozvažovací pojmy (tj. kategorie) jsou základem a podmínkou pojmů empirických. Ovšem jak už bylo řečeno v předcházejících kapitolách, Kant používá samotný „pojem“ nejednoznačně v tom ohledu, že někdy jím myslí zkušenostní *jednotu*, ovšem jindy jím míní pouze *pravidlo* této jednoty. Fundační vazba mezi transcendentální a empirickou rovinou pojmu a jejich následná korelace je v Kantově argumentu neproblematická tehdy, chápeme-li pojem jako zkušenostní *jednotu*. Z tohoto hlediska můžeme tvrdit, že dílčí zkušenostní jednoty představ, reprezentující partikulární empirické předměty, nejsou možné bez celkové (tj. transcendentální) jednoty veškeré zkušenosti vůbec. Tím se však ve skutečnosti dozvídáme jen málo nového, neboť jde vlastně jen o přímou analogii toho, co jsme se dozvěděli už na úrovni obrazotvornosti, přičemž zde

¹¹⁷ Viz výše, s. 61 n.

pouze namísto o souvislosti hovoříme o jednotě. Samotné sepětí pojmu právě se zkušenostní *jednotou* je navíc spojeno s nepříjemným důsledkem, že totiž na transcendentální rovině pak máme možnost fixovat vlastně jen jeden jediný apriorní pojem, a to celkovou jednotu transcendentální apercepce.

Podstatně větší problémy nám ale nastávají v okamžiku, kdy chceme pojem pochopit jako *pravidlo* zkušenostní jednoty – a spolu s tím i zachovat na transcendentální rovině zkušenosti možnost určité *plurality* čistých pojmů (tj. různost rozvažovacích kategorií). V této souvislosti by měl Kant ukázat, jak jsou empirické pojmy jakožto pravidla dílčích zkušenostních jednot (tj. jednot na základě obsahu) založeny v čistých rozvažovacích kategoriích jakožto apriorních pravidlech transcendentální jednoty apercepce. To je ale právě to, co Kant – přinejmenším v samotné *Dedukci* – nikde nečiní a co představuje jakési bílé místo jeho deduktivní teorie, jestliže by měla být skutečně dovedena až na plně empirickou úroveň zkušenosti.

Je samozřejmě možné v této souvislosti vyjít Kantovi vstříc a tvrdit, že jde z jeho strany o pouhé opomenutí, které by bylo lze bez větších problémů doplnit, a tak Kantův projekt v jeho původním duchu také završit. Znamenalo by to vlastně tvrdit, že něčemu takovému nestojí v cestě žádná věcná překážka. To by se dalo ovšem dokázat pouze tak, že by se někdo tohoto podniku skutečně chopil a Kanta tímto způsobem dopracoval – nebo by přinejmenším přesvědčivě ukázal, jak by něco takového bylo možné. My máme o možnosti něčeho takového vážné pochybnosti, a to z následujících důvodů.

*

Předně je to v závislosti na rozdílném kontextu odlišnost ve vlastním smyslu toho, co mají představovat rozvažovací kategorie a empirické pojmy *jakožto pravidla*.¹¹⁸ Jak už bylo řečeno při analýze § 13, jsou empirické pojmy pravidlem dílčí zkušenostní jednoty jiným způsobem, než jakým jsou čisté

¹¹⁸ Poukaz na nejednoznačnost ohledně funkčního vztahu mezi empirickými pojmy a rozvažovacími kategoriemi u Kanta – resp. jejich podstatnou heterogenitu, která je však zakrývána některými nešikovnými Kantovými formulacemi viz Walsh, W. H. „Schematism.“ In: *Kant-Studien* 49 (1957/1958), s. 97 nn.

rozvažovací pojmy pravidlem jednoty transcendentální apercepce: zatímco empirický pojem jakožto pravidlo příslušnou dílčí zkušenostní jednotu co do jejího rozsahu vyčerpává, reglementuje čistá rozvažovací kategorie celkovou jednotu zkušenosti vždy jen částečně (viz Kantův příklad s číselnou řadou). Zatímco na empirické rovině je korelace mezi jednotou a jejím pravidlem přímá a bezprostřední, tj. toto pravidlo jakožto pouhá forma spojení je zcela adekvátní příslušnému spojovanému obsahu, čímž právě dochází k příslušnému významovému určení, je na transcendentální rovině tato korelace jen volná, tj. čisté rozvažovací pravidlo nikdy co do smyslu plně nevyčerpává celý zkušenostní rozsah. To znamená, že celkovou souvislost zkušenosti může (a z většiny Kantových výkladů se zdá, že dokonce musí) určovat i několik různých kategorií současně. Jinými slovy, na konstituci předmětu jakožto předmětu se podílí vždy naráz několik různých rozvažovacích kategorií, mezi kterými ale neexistují žádné vzájemné hierarchické vazby, jak je tomu skrze propojení rodů a druhů empirických obecností na ontické úrovni.¹¹⁹ Jde tedy opravdu o různost kategorickou.¹²⁰

Druhým takovým důvodem, který s tím prvním do jisté míry souvisí, je rozdílnost mezi čistými a empirickými pojmy podle toho, na co míří a čeho se týkají – což ostatně plyne už z jejich definice. Čisté rozvažovací pojmy se na rozdíl od těch empirických týkají pouze formy představového spojení, aniž by pro ně byl jakkoli relevantní konkrétní představový obsah. Jejich funkcí je určovat představovou souvislost v časové posloupnosti a propůjčovat tak této souvislosti charakter nutnosti, a to bez ohledu na partikulární určení významová, skrze něž k sobě představy konvergují ve vzájemné obsahové diferenciaci. Rozvažovací kategorie tak konstituují pouze objektivní platnost (nebo jak také Kant někdy říká: existenci)¹²¹ toho, co představy reprezentují –

¹¹⁹ Tzn. i když můžeme tvrdit, že také na empirické rovině určuje příslušný předmět vždy celá řada empirických pojmů naráz, jde vlastně jen o pouhé různé úrovně obecnosti v rámci jediné pojmové linie, a tudíž tato „různost pojmů“ má zde zcela odlišný smysl, než jaký má v případě rozvažovacích kategorií, jež jsou konstitutivní pro transcendentální předmět.

¹²⁰ O podstatné sblížení rozvažovacích kategorií a empirických pojmů oproti pozici Kantově, aniž by se však dopustil jejich vzájemného smíšení, se pokusil Lask. Viz Lask, E. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Sämtliche Werke – Zweiter Band*, Dietrich Scheglmann Reprintverlag 2003.

¹²¹ Viz Kantovo rozlišení mezi zásadami matematickými a dynamickými, a to zejména v pozdější verzi v rámci celkového úvodu k *Analogiím zkušenosti*. A 178 / B 220 nn.

či přesněji, udílí představám právě jejich reprezentativní charakter, tj. ustavují jejich podstatné odkazování k samotné skutečnosti, o jejímž bytí se z pouhého představového obsahu jako takového přísně vzato nic nedozvídáme. *Tuto* neodvislost od příslušného obsahu má Kant na mysli, když kategorie označuje jako *formální* principy zkušenosti. To ale neznamená, že by mělo jít o formy jako o nějaké hypostazované útvary, které jsou v mysli před veškerou počítkovou matérií a do nichž se pak tato empirická „zkušenost“ nalévá jako do nějakých předpřipravených rastrů – ač takováto naivní a primitivní představa by také znamenala svým způsobem „nezávislost na obsahu“.

Rozvažovací kategorie jsou spíše formálně-konstitutivní principy, které míří na ustavování předmětu jakožto předmětu. Jejich nezávislost na obsahu však zároveň znamená, že je nelze žádným *přímým způsobem* spojit s konstitucí empirického předmětu, pro niž je konkrétní obsah představ právě klíčový. Jinými slovy, transcendentálně konstitutivní funkce rozvažovacích pojmů (která byla v kapitole o dedukci prokázána), nijak nutně neimplikuje jejich relevanci pro konstituci empirického předmětu jakožto partikulárního významového útvaru. Můžeme sice tvrdit, že i „objektivita“ je přece moment samotného dílčího významu – ovšem v jistém smyslu jde o moment velmi specifický, neboť je na rozdíl od ostatních významových momentů samostatný v tom ohledu, že je pro něho právě zcela lhostejné, jakými dalšími významovými momenty je doplněn (byť nějakými být doplněn musí).¹²² Je pro něj tedy zcela lhostejné, pod jakým určujícím popisem se konkrétní představy sejdou – a může se k těmto představám vztahovat dokonce i tehdy, jestliže jsou tyto empiricky pojímány ve vzájemné *diferenci*, tj. jako různé, k sobě navzájem obsahově právě nepřínaležející.¹²³

Není tedy zřejmé, jakým způsobem by mohly rozvažovací kategorie plnit konstitutivní roli pro empirický předmět – pokud touto konstitucí

¹²² To bude Kant ostatně sám později v rámci *Transcendentální dialektiky* vyjadřovat tvrzením, že existence není žádný reálný predikát, tj. není sama dílčím (inherentním) momentem toho kterého představového obsahu (A 598 / B 626 n.). K tomu srv. Heidegger, M. *Kants These über das Sein*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1963, s. 8 nn.

¹²³ Příkladem by mohl být celek aktuálního vizuálního pole, v němž se skrze představovou diferenciaci na základě obsahu ustavuje zároveň několik různých předmětů, pro něž však i v této různosti platí nárok objektivní platnosti. V jistém smyslu tak platí tento nárok i pro samu tuto různost příslušných ontických útvarů jako takovou.

nemyslíme pouze objektivní platnost jeho danosti (tj. jeho reálnou existenci). Dostáváme se tak z jiné strany vlastně k témuž problému, na který jsme narazili už v souvislosti s obrazotvorností, když jsme shledali nedostatečnost transcendentální obrazotvornosti pro jakékoli relevantní určení ontického předmětu, tj. pro jeho psychologicko-významovou konstituci – ačkoli bylo Kantem prokázáno, že čistá obrazotvornost je základem, bez něž ontický předmět být ustaven nemůže. To se nyní protíná s tímtež na úrovni pojmu, kde rovněž není jasné, jak by mohly rozvažovací kategorie určovat ontický předmět, tj. regulativně vstupovat do jeho významové konstituce. Zde však navíc na rozdíl od obrazotvornosti nebylo ani prokázáno, že by k takové konstituci bez rozvažovacích kategorií nemohlo dojít. Z logiky věci pouze plyne, že příslušná zkušenostní jednota pod tím či oním významovým určením (tj. předmět v empirickém smyslu) by si bez rozvažovacích kategorií nemohla činit nárok na reprezentaci reálné existence, tj. musela by postrádat platnost objektivnosti. (Či přesněji, vůbec by o možnosti takové platnosti nevěděla). Žádný přímější a nutnější vztah rozvažovacích pojmů *jakožto pravidel* k vnitřní podstatě empirické zkušenosti nebyl prokázán. Přísně vzato bylo prokázáno pouze to, že bez nich by nebylo lze hovořit o žádném možném poznání a pravdě (neboť oba tyto pojmy implikují vztah prožívání k objektivní realitě), a tudíž ani o *zkušenosti* ve smyslu, jak ji běžně chápeme.

*

Přesto nadále platí *nepřímá* souvislost mezi transcendentální a empirickou rovinou zkušenosti, která spočívá v jejich společném založení v transcendentální obrazotvornosti – jak jsme o tomu už pojednávali výše. Kant se nicméně ve třetí kapitole přece jen očividně snaží nějak obejít všechny ony problémy, na něž jsme právě poukázali, a ustavit také *přímou* souvislost mezi oběma zkušenostními složkami. Základem jeho strategie v tomto úsilí je ovšem několik vzájemně se doplňujících významových posunů, které vposled vedou proti smyslu jeho celkové transcendentální pozice. Na většinu z těchto významových posunů jsme už upozorňovali.

Jednak je to právě zmíněný posun založený ve dvojznačném chápání toho, co znamená „pojmem“. Kantův obecný argument je velmi zhruba následující: a) složka pojmu je na empirické rovině zkušenosti předmětně konstitutivní; b) čistý rozvažovací pojem je základem pojmu empirického; ergo c) čistý rozvažovací pojem je základem empirické konstituce předmětu. Tento argument však funguje pouze tehdy, jestliže – bez ohledu na to, zda *empirický* pojem chápeme jako jednotu nebo jako pravidlo – chápeme *čistý* pojem výlučně jako jednotu, neboť pouze za tohoto předpokladu skutečně platí druhá premisa. Kant pak jinými slovy tvrdí ale vlastně jen to, že žádná empirická konstituce skrze pojem není možná bez vztahu k transcendentální jednotě apercipce.

Přesvědčivost tohoto způsobu argumentace se však podstatně násobí v okamžiku, když se tento pojmový posun setká a protne s dalšími dvěma důležitými posuny; a to jednak v pojmu transcendentální apercipce, totiž když se sejde s jejím hypostazováním (tj. jejím odtržením od podstatné vázanosti na celkovou obrazotvornostní souvislost zkušenosti vůbec) a jednak v pojmu rozvažování, totiž když se rozvažování omezí do jeho úzkého významu, čímž se mezi transcendentální apercipci a rozvažování položí rovnítko. Těmito dvěma posuny se pak důležitým způsobem promění i status samotných rozvažovacích kategorií, neboť namísto pravidel celkové zkušenostní *souvislosti* (tj. z jejich původní funkce jako pravidel určujících transcendentální obrazotvornost) se z nich stávají pravidla zkušenostní *jednoty* (tj. pravidla ustavování transcendentální apercipce). To se zdá být přirozené a oprávněné tím spíše, že rozvažování nemá nyní znamenat nic než právě samu tuto apercipci – vždyť kdo by mohl a chtěl zpochybňovat, že rozvažovací kategorie souvisejí nejpůvodněji a nejpříměji právě s rozvažováním?

Teprve celou touto sérií významových posunů – na jejichž problematičnost jsme poukázali už výše, když jsme je probírali ještě izolovaně a jednotlivě – si Kant otevírá možnost podstatně doplnit a zdokonalit svůj argument, v němž se snaží překlenout onu diskrepanci mezi empirickou a transcendentální konstitucí předmětu. Tento argument nyní zní velmi zhruba takto: a) danostní konstituce partikulárního empirického předmětu se může odehrát jen na pozadí celkové zkušenostní jednoty a v jejím rámci, tj. může se

odehrát pouze ve vztahu k transcendentální apercepci; b) tato zkušenostní jednota (transcendentální apercepce) je samo rozvažování, které v sobě zahrnuje kategorie jakožto své určující principy; ergo c) rozvažování a potažmo s tím i rozvažovací kategorie jsou nutnou podmínkou každé empirické konstituce partikulárního předmětu.

Najít tento argument ve třetí kapitole v opravdu čisté podobě není příliš jednoduché, neboť Kant zde směšuje a prolíná tuto argumentaci přímou (jež se opírá o transcendentální apercepci, a tudíž zkušenostní *jednotu*) zároveň s argumentací nepřímou (jež se opírá o transcendentální obrazotvornosti, a tudíž zkušenostní souvislost). Nejvíce by se takovému přímému argumentu blížila zřejmě následující věta:

Jelikož ... vztah jevů k možné zkušenosti je ... nutný (protože bez něho bychom prostřednictvím jevů nezískávali vůbec žádné poznání, a jevy by se nás tudíž vůbec netýkaly), plyne z toho, že čisté rozvažování je prostřednictvím kategorií formálním a syntetickým principem veškeré zkušenosti a že jevy mají nutný vztah k rozvažování.¹²⁴ (A 119)

Je přitom zřejmé, že ačkoli má jít z formálního hlediska o *přímé* propojení oněch dvou předmětně konstitutivních linií (oproti nepřímému přes společný syntetický základ), můžeme o „přímosti“ hovořit jen se značnou licencí, neboť Kant toto propojení nevypracovává žádným konkrétním, tj. deskriptivním způsobem, nýbrž zůstává na úrovni pouhé teze logického argumentu. Ten navíc platí pouze tehdy, jestliže bylo provedeno současně několik podstatných významových posunů v základních pojmech, o něž se tento argument opírá (konkrétně v rámci druhé premisy).

¹²⁴ „Da nun diese Beziehung der Erscheinungen auf mögliche Erfahrung ebenfalls notwendig ist, (weil wir ohne diese gar keine Erkenntnis durch sie bekommen würden, und sie uns mithin gar nichts angingen) so folgt, dass der reine Verstand, vermittelt der Kategorien, ein formales und synthetisches Principium aller Erfahrungen sei, und die Erscheinungen eine notwendige Beziehung auf den Verstand haben.“

d) Rozvažování jako zdroj přírodních zákonů (A 125–128)

Dříve než opustíme téma třetí kapitoly a spolu s tím i téma dedukce vůbec, podívejme se ještě v krátkosti na závěrečné odstavce této kapitoly, kde Kant hovoří o rozvažování jako o zdroji přírodních zákonů. Jakkoli se může tato teze zdát na první pohled přehnaná a vyhrocená, může mít podle nás *za určitých podmínek své oprávnění*.¹²⁵

Jak už to u Kanta bývá zvykem, i zde se pohybuje na několika různých výkladových úrovních zároveň, aniž by však mezi těmito úrovněmi explicitně rozlišoval, a de facto tak vlastně neustále směšuje různé argumentační strategie, které pak ústí do jediného, poměrně nepřehledného argumentu generálního. My v tomto celkovém argumentu můžeme pro naše účely rozlišit z hlediska věci samé čtyři základní momenty, jimž by pak odpovídaly čtyři dílčí teze: 1) rozvažování je základem celku přírody jakožto formální *jednoty všech jevů* (viz A 127);¹²⁶ 2) rozvažování je základem *existence* této přírody (viz A 126);¹²⁷ 3) rozvažování je zdrojem přírodních zákonů *jakožto zákonů*, tj. je zdrojem samotné zákonitosti v souvislosti jevů jako takové (viz ta samá věta, pouze s odlišným důrazem);¹²⁸ a 4) rozvažování je základem některých faktických přírodních zákonů, jak je známe z konkrétní zkušenosti (viz A 126).¹²⁹

¹²⁵ V novější kantovské literatuře se zájem o tyto pasáže *Kritiky* už téměř neobjevuje. Přitom ještě před sto lety byly běžně považovány za více méně ústřední. Viz např. Buchenau, A. *Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner Verlag, Leipzig 1914.

¹²⁶ „... rozvažování samo je pramenem přírodních zákonů, a tedy *pramenem formální jednoty přírody*, ...“ (zdůrazněno JT). „So übertrieben, so widersinnisch es also auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig, und dem Gegenstande, nämlich Erfahrung angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung.“

¹²⁷ „... rozvažování je samo zákonodárstvím pro přírodu, tj. *bez něj by vůbec nikde neexistovala příroda*, tedy syntetická jednota rozmanitosti jevů podle pravidel.“ (zdůrazněno JT). „... er ist selbst die Gesetzgebung vor die Natur, d.i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d.i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben; ...“

¹²⁸ „... rozvažování je samo zákonodárstvím pro přírodu, tj. *bez něj by vůbec nikde neexistovala příroda*, tedy syntetická jednota rozmanitosti jevů podle pravidel.“ (zdůrazněno JT).

¹²⁹ „I když se mnoha zákonům učíme zkušeností, jsou jen zvláštními určeními ještě vyšších zákonů, z nichž ty nejvyšší (jimž jsou podřízeny všechny ostatní) pocházejí apriorně z rozvažování samotného a nejsou převzaty ze zkušenosti, nýbrž musí naopak dodávat jevům jejich zákonitost, a právě tím zkušenost umožňovat.“ (zdůrazněno JT). „Ob wir gleich durch Erfahrung viel Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere

Jako do určité míry oprávněné se zdají být *všechny* tyto teze, byť u každé z nich se míra přesvědčivosti poněkud liší. Za poměrně neproblematickou lze například považovat hned první tezi, v níž Kant hovoří o rozvažování jako o základu přírody z hlediska její celkové jevové souvislosti. Předpokladem přitom samozřejmě je, že zde rozvažování chápeme v širokém smyslu, tj. nespojujeme tento pojem výlučně s rozvažovacími kategoriemi a transcendentální apercepcí, nýbrž myslíme jej především v souvislosti s transcendentální obrazotvorností, k níž se ostatně podstatně vztahují i kategorie jakožto *její* určující pravidla a k níž jakožto ke svému základu původně odkazuje i transcendentální apercepce jako dodatečně uchopená singulární zkušenostní jednota, neboť právě produktivní obrazotvornost jakožto základní syntéza veškerých představ bez rozdílu vytváří teprve možnost pojmout zkušenost v jejím jednotném charakteru. Kdyby skrze obrazotvornost neexistovala tato univerzální souvislost zkušenosti, těžko bychom se mohli vztahovat k přírodě jakožto k „formální jevové jednotě“, což je ovšem nutnou – byť nikoli dostatečnou – podmínkou toho, abychom mohli vůbec hovořit o přírodě jako takové, k jejímuž smyslu podstatně náleží právě to, že je sama vyčerpávajícím celkem všech jevů. (Bylo by proto například protismyslné hovořit o „přírodách“ v plurálu, stejně jako by bylo protismyslné hovořit o jevech, které se vymykají celku jediné přírody).¹³⁰

Snad ještě neproblematičtější se pak zdá být ona druhá teze, která tvrdí, že rozvažování je nutným základem přírody co do její existence. Že právě teprve rozvažování vznáší nárok na veškerou objektivní realitu a jakým způsobem tak činí, tomu jsme se věnovali velmi podrobně výše. Lze proto bez větších výhrad přijmout, že rozvažování zakládá existenci (tj. platnost objektivitu) i oné celkové jevové jednoty, kterou nazýváme přírodou.

Za předpokladu jisté dávky volnosti lze považovat za neproblematickou i tezi třetí, která říká, že rozvažování je základem jakékoli jevové zákonitosti

Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter denen die höchsten, (unter welchen alle andere stehen) a priori aus dem Verstande selbst herkommen, und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmässigkeit verschaffen, und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen.“

¹³⁰ Více k tomuto tématu viz Holzhey, H. *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*. Schwabe & Co Verlag, Basel – Stuttgart 1970, s. 245 nn.

jako takové. Jako její základ a východisko je zde nutné ovšem brát opět tezi druhou, tj. tezi o rozvažování jako konstituujícím platnost existence. Tato konstituce se totiž děje tak, že rozvažovací kategorie vnášejí do časové souvislosti představ prvek nutnosti. Tím vzniká nárok objektivit, který je tak spojen s udílením určitého normativního charakteru vlastní představové posloupnosti. Velmi volně proto můžeme říci, že rozvažování je skrze konstituci platnosti reálné existence zároveň základem elementární zkušenostní normativity, a potažmo s tím i nutnou podmínkou jakékoli jevové zákonitosti jakožto zákonitosti. Kromě toho by ostatně bylo možné tvrdit, že normativita na úrovni jevů není možná bez podstatného vztahu k objektivní platnosti, a to v tom smyslu, že samotné přírodní zákony jakožto zákony by bez nároku na svou objektivní platnost ztrácely jakýkoli smysl. I v této souvislosti lze proto hovořit o rozvažování jako o nutné – byť možná nikoli dostatečné – podmínce jakékoli jevové zákonitosti jako takové.

Více problematickou se zdá být až teze čtvrtá, v níž Kant tvrdí, že rozvažování je zdrojem a základem některých faktických zkušenostních pravidel a nejvyšších přírodních zákonů, o něž se všechny ostatní (tj. nižší přírodní zákony) nutně opírají. Toto tvrzení je kontroverzní a z hlediska výše (tj. v souvislosti s *Dedukcí*) podaných výkladů na první pohled značně problematické především proto, že dosud bylo rozvažování prezentováno výlučně jako princip *formálního* určení představ, tj. zcela nezávisle na jejich konkrétním obsahu. Kdyby ale mělo být rozvažování konstitutivní pro celou sadu nejvyšších zkušenostních zákonů, pak by muselo funkčně přesahovat pouhou formální představovou souvislost a muselo by zasahovat (být na nejvyšší možné úrovni) také do *významového* určení představ, tj. muselo by se nějak týkat i jejich obsahu. Jak by něco takového mohlo být možné není z dosud podaných Kantových výkladů žádným způsobem zřejmé. Přitom právě tento moment Kantova celkového argumentu o rozvažování jakožto zákonodárství pro přírodu se zdá být právě tím nejdůležitějším a nejvýznačnějším, neboť právě sem spadá například téma kauzality.

Ani tato čtvrtá teze ale nemusí být nakonec zas až tak nepřiměřená a kontroverzní, jestliže ji čteme s předběhem k pozdějším Kantovým výkladům a z jejich perspektivy – přinejmenším pak není *tak* problematická, jak by se

mohlo zdát na první pohled. Předpokladem je, že zde v souvislosti s rozvažováním nehovoříme o čistých kategoriích jako takových, nýbrž máme na mysli jejich *schematizovanou* podobu, tj. pojmáme je v Kantově slovníku jako zkušenostní *zásady*. Kant na tomto místě zřejmě pouze poněkud předbíhá už k následujícím stranám textu, když tvrdí, že rozvažování poskytuje také sadu elementárních (tj. nejvyšších) zkušenostních zásad, které vytyčují základní rámec jevových pravidel, jimž jsou podřízeny a na nichž jsou vystavěny všechny přírodní zákony ve vlastním smyslu (a tím v určitém ohledu i sama příroda jako taková). Má zde nepochybně na mysli zejména analogie zkušenosti, totiž substancialitu, kauzalitu a reciprocitu, které pak jakožto schémata rozvažovacích kategorií představují tři základní pravidla veškeré jevové souvislosti.

*

Ve skutečnosti není tato čtvrtá teze o nic problematičtější, než ony teze předcházející. Možnost jejího oprávnění závisí zcela na tom, zda se Kantovi podaří vykázat, *jakým způsobem dochází k posunu ve funkci kategoriálního určení od představ k jevům*. Na tom ostatně stojí i přesvědčivost teze první – k její skutečné platnosti by Kant musel vysvětlit, jakým způsobem se z celkové jednotící souvislosti *představ* (jež se opírá o syntézu obrazotvornosti) může stát celková souvislost *jevů*, tj. příroda. Podobně tak i u teze třetí, jež se týká kategorií jako elementárních prvků normativity – i zde je problém, jak se má *představová* normativita promítnout do normativity *jevové*, tj. významově intencionální. Podobně musí Kant v souvislosti s tezí čtvrtou přesvědčivě vysvětlit, jakým způsobem dochází ke schematizaci rozvažovacích kategorií a k jejich následnému promítnutí do významu jevové danosti. Zda jsou tedy Kantovy teze o rozvažování jako zákonodárství pro přírodu skutečně udržitelné, to bude muset být rozhodnuto teprve ve světle následujících výkladů.¹³¹

¹³¹ Viz níže, s. 146 n.

2 Schematismus

I v kapitole *O schematismu* se znovu setkáváme s tím, co už od Kanta dobře známe z dřívějších výkladů; totiž se směřováním a propojováním různých rovin argumentů a výkladových strategií. V této kapitole je ovšem oproti dřívějším kapitolám takovýto postup nešťastný o to více, že je nadto přímo spojen také s poměrně nepřehledným směřováním různých rovin samotné věcné problematiky. Tím chceme říci, že Kant zde osciluje mezi několika různými problémy, jež mají poskytnout východisko a rámec pro představení jeho nového pojmu, totiž *transcendentálního schématu*. Tato víceznačnost výchozího rámce však způsobuje analogickou víceznačnost v samotné definici a významu tohoto pojmu samého, čímž je celý Kantův výklad opakovaně zatemňován. Nemáme zde ambici tyto víceznačnosti rozplést a rozklíčovat do všech nejmenších detailů; naším cílem bude pouze vystopovat a načrtnout jejich hrubé obrysy, abychom pak mohli některé zde obsažené Kantovy teze vztáhnout k našim předchozím výkladům, které se týkaly transcendentální dedukce.

Pro naše účely můžeme v této kapitole rozlišit čtyři různé tematické okruhy, v jejichž rámci se výklad o transcendentálním schématu pohybuje (aniž bychom tímto vznášeli nárok na vyčerpávající úplnost).¹³² Základní dělicí linií, která tyto různé okruhy předběžně člení a rozlamuje, je přitom hlavní ambivalence co do určujícího principu veškerého schematismu, jímž má být podle Kanta na jednu stranu *transcendentální obrazotvornost* a na druhou stranu *čas*. Přestože je spolu obojí podstatně provázáno, mohou vznikat různé výkladové možnosti podle toho, kam položíme hlavní důraz a jakým způsobem tak učiníme.

¹³² Podrobnější přehled podává Allison, který rozlišuje dokonce osm různých definic transcendentálního schématu. Viz Allison, H. E. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. Yale University Press, New Haven and London 1983, s. 179 n.

a) Schéma jako prostředkující představa mezi intelektem a smyslovostí.
Otázka homogenity a subsumpce (A 137–138)

Prvním tematickým okruhem (a to i co do chronologie Kantova výkladu) je v kapitole *O schematismu* problematika *subsumpce*, tj. subsumpce jevů, popř. názorů pod pojmy (viz zejména první tři odstavce; A 137–138). Tak v prvním odstavci začíná Kant otázkou subsumpce na empirické rovině, tj. podřazením představy předmětu (v partikulárním názoru) představě příslušného pojmu. Kant tvrdí, že aby mohlo proběhnout toto podřazení, jehož výsledkem je *významové určení* aktuálně nazíraného empirického předmětu, „*musí být představa předmětu stejnorodá s představou pojmu*“ (A 137 / B 176; zdůraznění Kant). Právě tato stejnorodost je totiž podle něho vlastním základem a podmínkou veškeré subsumpce.¹³³

Kant zde předpokládá, že u empirických pojmů je tato jejich stejnorodost s příslušnými nazíranými předměty neproblematická, neboť jak už víme z výkladů předchozích, empirické pojmy mají svůj původ právě v těchto předmětech, resp. jsou pomocí reflexivní fixace odvozeny právě z příslušného faktického průběhu toho kterého předmětného jevení. Jejich vznik a původ z faktických empirických názorů tak těmto pojmům zajišťuje, že jsou s příslušným jevením a potažmo i vlastním předmětem právě podstatně homogenní.

Problém podle Kanta nastává tehdy, když začneme hovořit o pojmech *čistých*, k čehož pojednávání se dostává v odstavci druhém. Tyto pojmy totiž *z definice* ze zkušenosti – tj. v tomto případě z partikulárního jevení toho kterého předmětu – odvozeny nejsou a ani být nemohou, nýbrž jsou to apriorní konstanty rozvažování samého. To má Kant na mysli, když tvrdí, že „*čisté rozvažovací pojmy jsou ve srovnání s empirickými (...) názory zcela*

¹³³ Viz „Ve všech subsumpcích předmětu pod nějaký pojem musí být představa předmětu *stejnorodá* s představou pojmu, tj. pojem musí obsahovat to, co je představováno v předmětu, jenž má být pod něj subsumován. Právě to totiž znamená výraz: Někaký předmět je obsažen *pod* nějakým pojmem.“ (A 137 / B 176). „In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muss die Vorstellung des ersteren mit der letzteren *gleichartig* sein, d.i. der Begriff muss dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstande vorgestellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand sei unter einem Begriffe enthalten.“

*nestejnorodé a nemůžeme se s nimi nikdy setkat v žádném názoru*¹³⁴ (A 137 / B 176). Jestliže jsou tedy čisté pojmy kvůli svému odlišnému původu s partikulárními empirickými názory podstatně nestejnorodé, vzniká otázka, na základě čeho dochází ke spojení obojího, tj. na základě čeho dochází k podřazení toho kterého empirického názoru pod tento čistý pojem. Neboli jak říká Kant, je zapotřebí ukázat, „*jak mohou být čisté rozvažovací pojmy ... aplikovány na jevy*“¹³⁵ (A 138 / B 177). Právě v tomto kontextu přichází Kant s prvotní definicí pojmu *transcendentálního schématu* ve třetím odstavci:

Je tedy jasné, že musí existovat něco třetího, co musí být na jedné straně stejnorodé s kategorií, na druhé straně s jevem, a co umožňuje aplikaci kategorie na jev. Tato zprostředkující představa musí být čistá (...), a přesto na jedné straně intelektuální, a na straně druhé smyslová. Takovou představou je transcendentální schéma.¹³⁶ (A 138 / B 177)

Tato první a v jistém smyslu vlastně hlavní definice transcendentálního schématu je však poněkud zavádějící, a to ve dvou důležitých ohledech. Za prvé sugeruje dojem, že transcendentální schéma je vlastně jakousi zvláštní mentální *entitou* (představou), která je nějakým způsobem vsunuta mezi pojem a partikulární názor toho kterého jevícího se empirického předmětu, čímž má být tento příslušný předmět pod onen pojem údajně podřazen. Setkáváme se tak vlastně s pojetím věcně hypostazovaným, od něhož se v jiných odstavcích Kant záhy odkloní a začne transcendentální schéma pojednávat (ať už implicitně či explicitně) pod popisem spíše *funkčním*, tj. začne jej pojímat spíše jako akt „schematizace“ té či oné transcendentálně-konstitutivní složky rozvažování. Tak bude Kant např. hovořit v sedmém odstavci o „schématu čistého rozvažovacího pojmu“ (*das Schema eines reinen Verstandesbegriffs*, A 142 /

¹³⁴ „Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (...) Anschauungen, ganz ungleichartig, und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden.“

¹³⁵ „Diese so natürliche und erhebliche Frage ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transzendentale Doktrin der Urteilskraft notwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können.“

¹³⁶ „Nun ist klar, dass es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muss, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muss rein (...) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transzendentale Schema.“

B 181), popř. o „schématu obrazotvornosti“ (das Schema der Einbildungskraft, A 141 / B 180).¹³⁷ Navíc celý sedmý odstavec, v němž se Kant snaží důrazně oddělit pojem transcendentálního schématu od pojmu obrazu, by se dal chápat jako motivovaný právě mimo jiné i snahou distancovat se od takového hypostazovaného pojetí – jak zde Kant říká, schéma není vlastně nikdy žádnou konkrétní představou, nýbrž je to spíše „*pravidlo určení našeho názoru podle určitého předmětu*“¹³⁸ (A 141 / B 180). Netřeba tedy chápat transcendentální schéma jako zvláštní představu svého druhu.

Tato nedokonalost úvodní definice vzhledem k pozdějším pasážím by se dala ještě omlouvat poukazem na to, že jde o definici právě pouze úvodní a předběžnou, již se dalšími výklady dostane podstatné revize a uvedení na pravou míru. To už však těžko můžeme říci o druhém ohledu, v němž je tato definice nepřesná a zavádějící. Ten už se totiž týká celého obecného rámce, v jehož kontextu je tato definice podávána. Východiskem a předpokladem zde totiž je, že se čisté rozvažovací pojmy vztahují na konkrétní jevy (tj. v partikulární intencionální zkušenosti se dávající empirické předměty). Že je něco takového možné, to se Kant domnívá že dokázal v rámci transcendentální dedukce – nyní už chce načrtnout pouze *jak* je to možné, když zde máme onen výše zmiňovaný problém, že přece čisté pojmy a jevy jsou kvůli zcela odlišnému původu vzájemně heterogenní.

Právě tento předpoklad, který počítá s *přímým* propojením empirické a transcendentální roviny zkušenosti, považujeme ovšem za problematický a v kapitole o dedukci za ve skutečnosti neprokázaný. Ze způsobu, jakým Kant v těchto úvodních pasážích kapitoly o schematismu svůj problém představuje, se také spíše zdá, že se pohybuje mimo vlastní transcendentální problematiku, tj. vposledku na *empirické* rovině zkušenosti – pouze namísto „pojmu“ hovoří o „čistých rozvažovacích pojmech“. Tyto „čisté rozvažovací pojmy“ zde ovšem chápe tak, jako by byly vzhledem k představám obsahově (tzn. významově)

¹³⁷ Evidentně se zde přitom nejedná o protimluv či rozpor. Obrazotvornost je zde míněna jako aktér, tj. vykonavatel této schematizace, zatímco rozvažovací pojem jako to, co je tímto způsobem schematizováno.

¹³⁸ „Noch viel weniger erreicht ein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben jemals den empirischen Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäss einem gewissen allgemeinen Begriffe.“

určující, což je ovšem právě hlavní charakteristikum pojmů empirických, nikoli pojmů čistých.

Toto empirické zacílení je zde do značné míry zakrýváno tím, že Kant směřuje ve vztahu mezi názorem a pojmem dva různé problémy, totiž na jedné straně otázku jejich *stejnorodosti* (tj. otázku původu) a na druhé straně otázku *subsumpce* (tj. aplikace pojmu na jev). Kant zde tvrdí, že pokud jsou pojem a jev vzájemně homogenní, potom „*není třeba podávat zvláštní vysvětlení, pokud jde o aplikaci pojmu na předmět*“¹³⁹ (A 138 / B 177). Jinými slovy, není-li problém s jejich homogenitou, není problém ani s následnou subsumpcí. Zdá se tedy, že jestliže máme problém se subsumpcí, může to být pouze problém transcendentální, tj. problém vztahu jevů vzhledem k pojmům čistým.

Ve skutečnosti je však zřejmé, že vzájemná homogenita ještě žádným způsobem neznamena odpověď na otázku po kritériích subsumpce. Neboť *všechny* empirické pojmy jsou s jevy homogenní – a to dokonce z definice, jelikož tato homogenita neznamena nic jiného, než že tyto pojmy jsou získány ze zkušenosti, tj. z toho kterého faktického předmětného jevení. Vzájemná homogenita proto nemůže být řešením otázky, jakým způsobem a na základě čeho subsumujeme ten který jev pod příslušný empirický pojem, tj. proč příslušný jev subsumujeme právě pod *tento* pojem a nikoli pod jiný. Zdá se, že je to právě *tento* problém více než jakýkoli jiný, na který Kant v oněch třech úvodních odstavcích své kapitoly o schematismu přes veškerou „transcendentální“ rétoriku odkazuje a jehož se dotýká. Právě v *tomto* věcném kontextu se zdá být také zcela srozumitelná ona úvodní definice transcendentálního schématu jako toho, co je na jedné straně smyslové a na druhé straně zároveň intelektuální.

Tento spíše empirický rámeček Kantova problému konec konců nepřimo dokládá i to, že právě otázka subsumpce pro transcendentální rovinu zkušenosti a spolu s tím i pro čisté rozvažovací pojmy žádným problémem *de facto* není, neboť čisté pojmy se ve své transcendentálně-konstitutivní funkci potenciálně vztahují právě na všechny představy bez rozdílu. Jedinou podmínkou musí být,

¹³⁹ „In allen anderen Wissenschaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird, von denen, die diesen in concreto vorstellen, wie er gegeben wird, nicht so unterschieden und heterogen sind, ist es unnötig, wegen der Anwendung des ersteren

aby tyto představy byly součástí jediného celku zkušenosti, tj. aby vystupovaly ve vzájemných časových relacích jako obsahy jediného čistého názoru. Jelikož ale nejsou rozvažovací pojmy konstitutivní pro konkrétní, faktický představový obsah (a tudíž ani pro partikulárně-významové určení jevu v běžném smyslu), nemáme zde co činit ani s žádnou významově určující subsumpcí, která je naopak podstatně založena na diverzitě představového obsahu. Kant se zde ve skutečnosti dopouští jen dalšího ze svých pojmových zmatení a záměn, když totiž zcela legitimní transcendentální problém *aplikace* (čistých rozvažovacích) pojmů na jevy – tj. otázku po vlastním charakteru času a rozvažovacích pojmů vůbec vzhledem k možnosti jejich vzájemného provázání – představuje jako problém jevově-pojmové *subsumpce*, což je ovšem problém výsostně empirický.

b) Schéma a obraz. Funkce obrazotvornosti ve významovém určení partikulárního názoru. (A 140–142)

Druhým tematickým okruhem v kapitole *O schematismu* je pak šestý a sedmý odstavec, v nichž se Kant snaží odlišit pojem transcendentálního schématu od pojmu obrazu. Hlavním rozdílem oproti okruhu prvnímu je zde odvrát od hypostazujícího pojetí schématu a příklon k pojetí spíše funkčnímu – na což jsme ostatně už výše poukazovali. V první větě šestého odstavce se navíc dozvídáme, že „*schéma je samo o sobě vždy jen produktem obrazotvornosti*“¹⁴⁰ (A 140 / B 179), čímž je zde poprvé jasně vyznačen jeho původ. V závěrečné větě téhož odstavce je pak v souvislosti s obrazotvorností poprvé podána také jeho *funkční* definice, když zde Kant transcendentální schéma popisuje jako „*představu obecného postupu obrazotvornosti, jak opatřit nějakému pojmu jeho obraz*“¹⁴¹ (A 140 / B 179).

Kromě tohoto posunu k funkčnímu pojetí však na druhou stranu vykazuje celý tento druhý tematický okruh s oním prvním v podstatných

auf den letzten besondere Erörterung zu geben.“

¹⁴⁰ „Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft; ...“

¹⁴¹ „Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriff.“

ohledech zároveň těsnou příbuznost. Pozornému čtenáři by se mohlo dokonce zdát, že v původním textovém rozvrhu mohly šestý a sedmý odstavec¹⁴² navazovat přímo za odstavcem třetím (tj. jako by čtvrtý a pátý odstavec byly vloženy až dodatečně), neboť v této pozdější pasáži je z věcného hlediska pouze dále rozvíjeno a rozpracovááno to, co Kant představil v samém úvodu kapitoly. Klíčové zde je, že přestože je transcendentální schéma *de iure* vloženo mezi názor (v rétorice šestého a sedmého odstavce obraz) a pojem, *de facto* je jím jakožto funkčním postupem obrazotvornosti schematizován především *pojem*. Kant zde také – jak již jsme na to narazili výše – toto schéma explicitně označuje jako „schéma čistého rozvažovacího pojmu“ (A 142 / B 181).

Oním nejdůležitějším pojítkem k úvodním odstavcům ze začátku kapitoly je, že tyto „čisté rozvažovací pojmy“ jsou přes veškerou transcendentální rétoriku myšleny mnohem spíše jako pojmy empirické, což je nejen patrné z kontextu věcné problematiky, ale Kant to zde dokonce mimoděk přiznává i explicitně, když tyto pojmy v první větě sedmého odstavce označuje paradoxně jako „čisté smyslové pojmy“ (reine sinnliche Begriffe; A 140 / B180). Ještě více je tento spíše empirický kontext patrný z formulace o několik vět dále, kde Kant rozlišuje mezi obrazem a schématem. V této souvislosti říká:

Můžeme říci jen tolik: *obraz* je produktem empirické mohutnosti produktivní obrazotvornosti, zatímco *schéma* smyslových pojmů (...) je produktem a jakoby monogramem čisté obrazotvornosti a priori.¹⁴³ (A 141 / B 181, zdůraznění Kant)

Necháme-li stranou zvláštní problém, který zde představuje z hlediska dřívějších definic paradoxní pojem „empirická mohutnost produktivní obrazotvornosti“ (připomeňme, že Kant v kapitole o dedukci rozlišil na jedné straně obrazotvornost empirickou, která je označována za re-produktivní, a na druhé straně obrazotvornost apriorní, která je označována jako produktivní), dočítáme se zde zcela jednoznačně, že schéma je v tomto kontextu schématem *smyslových* pojmů. Z předcházejících výkladů je zřejmé, co má Kant na mysli

¹⁴² Přičemž tento sedmý odstavec bychom měli přísně vzato počítat bez jeho poslední věty.

¹⁴³ „So viel können wir nur sagen: das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (...) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori.“

těmito smyslovými pojmy: jde o pojmy geometrických obrazců, jakými jsou např. kruh či trojúhelník. Proto Kant také hovoří o „čistých smyslových pojmech“, neboť má jít o pojmy, které jsou vzaty ze smyslovosti, ač přesto nejsou empirické.

Problémem se statuem pojmů, jež označují geometrické obrazce, jsme se zabývali již při pojednávání třetí kapitoly *Dedukce*. Tvrdili jsme tam, že tyto pojmy geometrických útvarů jsou svým smyslem přes svou „čistotu“ vposledku přece jen pojmy empirickými, neboť obsahově významovými – a že je legitimní je za takové označovat, přinejmenším v širším smyslu.¹⁴⁴ Bez ohledu na to, jak se v této otázce rozhodneme – totiž zda je označovat jako pojmy empirické či nikoli, popř. v jakém smyslu přesně – stále platí to nejdůležitější, čeho jsme se dobrali už dříve, že totiž v žádném případě nejde o čisté *rozvažovací* pojmy, tj. o kategorie. Jde naopak o pojmy, které fungují klasicky jako významová určení pro určitou omezenou skupinu konkrétních představ, jež jsou všechny přes veškeré dílčí odlišnosti (trojúhelníky pravoúhlé, kosoúhlé atd.) přece jen podřazovány pod jedinou představu obecnou (trojúhelník). Tím je zároveň míněno, že nejsou kruhem, čtvercem, obdélníkem atd. Jinými slovy, konkrétní představy jsou pod tyto obecné pojmy subsumovány na základě svého *obsahového* charakteru – jakkoli tento obsah nemusí mít nutně povahu počítků (a může být proto v tomto ohledu „čistý“).

Že se zde Kant při pojednávání transcendentálního schématu pohybuje primárně v *empirickém* rámci, to nám ostatně dokládá i to, že po probrání příkladu s trojúhelníkem Kant v sedmém odstavci zcela neproblematicky přechází k pojmu psa, jehož „transcendentálním“ schématem má být „tvar čtyřnohého zvířete“ (A 141 / B 180). Z bezprostřednosti a neproblematičnosti toho, jak je tento přechod proveden, je zřejmé, že Kant oba tyto pojmy (tj. pojmy trojúhelníku a psa) považuje za ekvivalentní a z hlediska výkladu o „transcendentálním“ schématu za stejně dobré.

Jestliže si vezmeme za východisko takovýto empirický kontext, jímž šestý a sedmý odstavec navazují na výklady z počátku kapitoly, pak se schéma stává vzhledem k pojmu čímsi jako prázdným, a proto i do jisté míry

¹⁴⁴ Viz výše, s. 82 n.

otevřeným předznačením jeho obsahu. Tato jeho (byť volná) „obsahovost“ a vazba k (empirickému) pojmu pak nebezpečně svádí k tomu, že bude schéma pojímáno jako jakýsi *obraz* – a nastává tudíž i přirozená potřeba od sebe obojí jednoznačně odlišit. Kdyby bylo naproti tomu schéma pojato skutečně jako *transcendentální*, tj. vztahovalo by se k čisté rozvažovací kategorii, musela by být jeho „obsahovost“ definována výlučně formálně, tzn. jako významové schéma představové *souvislosti*, zcela bez ohledu na partikulární obsah jednotlivých představ. Žádné riziko záměny schématu s obrazem by pak nehrozilo a Kant by si tyto výklady mohl ušetřit.

Touto kritikou nechceme tvrdit, že se Kant ve svých výkladech v šestém a především sedmém odstavci mýlí, že by jeho věcné náhledy a popisy zde nebyly správné. Kritizujeme pouze statut a obecné označení, které Kant těmto výkladům udílí; totiž že chce těmito analýzami představit *transcendentální* schéma. Bylo by mnohem více v logice věci, kdyby Kant učinil u schématu stejnou distinkci, jakou provedl u smyslovosti, obrazotvornosti a pojmu, tj. kdyby rozlišil mezi *transcendentálním* schématem (tj. čistým schématem a priori) a schématem *empirickým*. Musel by pak sice doplnit vysvětlení, jakým způsobem je transcendentální schéma nutnou podmínkou schématu empirického; nezdá se ale, že by kromě několika odstavců (či při Kantově stylu spíše vět) navíc by takovéto vysvětlení mělo co do své možnosti skrývat nějaké věcné obtíže či překážky. Naopak, dost možná by mohl tímto způsobem dospět snadněji ke svému cíli, totiž úžeji provázat a semknout rovinu empirické a transcendentální konstituce. Právě přes vázanost empirického schématu na schéma transcendentální by mohl ještě přesvědčivěji ukázat, že a jak musí být empirická rovina zkušenosti vázána na rovinu transcendentální.

Oba dosud probírané tematické okruhy v rámci kapitoly *O schematismu* (tj. první tři odstavce a odstavec šestý a sedmý) by pak přes všechny dílčí rozdíly představovaly právě popis *empirického* schématu. Tím by tyto odstavce (zejména pak třetí a sedmý) *přímo* souvisely s tím, co Kant probíral v rámci druhé kapitoly *Dedukce*: (empirické) schéma je *právě jakožto výkon obrazotvornosti* prostředníkem a pojítkem mezi (empirickým) názorem a (empirickým) pojmem. Zde se pak skrze pojem schématu navíc dozvídáme, *jak přesně* je něco takového možné. K tomuto spojení dochází tak, že schéma

vzhledem ke svému příslušnému pojmu prázdně předznačuje charakter průběhu faktické zkušenosti, tj. otevřeným způsobem vymezuje a předznamenává jakýkoli empirický názor, který by mohl být pojat právě pod tímto pojmem. Jinými slovy, schéma umožňuje obsahové souvislosti představ v bezprostředním empirickém názoru její překrytí s jednorázovým významovým určením, tj. de facto *subsumpci* této faktické jevové souvislosti pod ten který odpovídající pojem. Tuto svou roli může schéma plnit díky tomu, že má na jedné straně obsahový charakter, jímž se identifikuje s pojmem právě jakožto *jeho* schéma, na druhé straně ale tento příslušný pojmový obsah rozepisuje do otevřeného množství různých možností faktického zkušenostního průběhu, s nímž potom můžeme (nebo nemusíme) identifikovat tu kterou aktuální souvislost empirického jevení. V případě, že k této identifikaci partikulární zkušenosti se schématem dojde, můžeme říci, že přes příslušné schéma došlo právě k identifikaci obsahu toho kterého názoru s obsahem příslušného pojmu, neboli že u názoru došlo k jeho významovému určení. Pojem pak doopravdy funguje jako jakési pravidlo; ovšem na prvním místě především právě jako *pravidlo možné schematizace*, skrze niž se pak – jestliže už došlo k významovému určení, tj. subsumci konkrétních představ přes odpovídající schéma pod příslušný pojem – stává tento pojem nepřímo i pravidlem pro samotný aktuální názorový průběh jako takový.

Z tohoto je pak také zřejmé, proč tuto schopnost schematizace Kant nazývá obrazotvorností (*Einbildungskraft*), stejně jako proč ji v této souvislosti označuje jako reproduktivní. Schéma (tj. obrazotvornost) jakožto ona schopnost otevřeného předznačení faktického jevení má totiž podstatný (byť k empirické zkušenosti bezprostředně vztažený) *imaginativní* charakter: je schopností prázdně představovat nekonečné množství možných faktických zkušenostních průběhů, které se přímo vztahují k aktuálnímu jevu, aniž by v něm však byly ve vlastním smyslu obsaženy. Je to vlastně schopnost prázdně si představovat otevřenou paletu možných modifikací konkrétně daného, čili to, co není de facto aktuálně přítomné – a čeho aktuální přítomnost představuje pouze jednu možnost konkrétního vyplnění. Aktuálně dané proto neobsahuje své schéma (tj. celou sadu možných variací) v sobě, nýbrž schéma naopak obsahuje v sobě aktuálně dané jako jednu z celé řady dalších možných realizací. Aktuálně

přítomné se proto dává pouze na pozadí toho, co aktuálně přítomné není a co je představováno pouze prázdňě – co tedy v jistém smyslu otevřeným způsobem *imaginujeme*. Proto také Kant definuje obrazotvornost ve druhém vydání *Dedukce* zcela konsekventně právě jako něco, co nám umožňuje představovat si (tj. prázdňě zpřítomňovat) to, co aktuálně přítomné není.¹⁴⁵ Jen díky tomu může obrazotvornost fungovat ve zkušenosti jako schéma, tj. zakládat podmínku možnosti jakéhokoli partikulárního pojmového určení.

Zároveň je zřejmé, proč Kant v tomto kontextu hovoří o obrazotvornosti *reproduktivní*. Chce tím naznačit, že tato schémata podle příslušných pravidel (tj. schémata empirických pojmů) nevznikají v rozumu prostě z ničeho, nýbrž jsou sama odvozena právě z již existujících faktických zkušenostních průběhů. Schéma může sice prázdňě imaginovat nekonečnou sadu možných variací aktuálně daného, ovšem klíč k takovéto variaci získává z té které partikulární zkušenosti samotné: je to otevřená, imaginativní *reprodukce* již prošlých zkušenostních průběhů, která tu kterou aktuální zkušenost – jestliže ji identifikovala jako svou vlastní, tj. významově ji určila podřazením pod ten který pojem – co do škály jejích možností zpátky prázdňě předznamenává. Přestože takovéto prázdňé zpřítomnění vždy zahrnuje i takové možnosti, které ve zkušenosti nikdy nebyly, ba právě tyto prázdňé možnosti jsou zde především konstitutivní, je přece jen schématem (obrazotvorností) takto imaginováno na základě předchozí faktické zkušenosti. Jak je něco takového možné, tj. jak je možné takovéto protnutí a vzájemné prostoupení zkušenostně faktického a zkušenostně možného, na základě čeho vlastně budujeme ony variace možností, které na jednu stranu nikdy neexistovaly a nemohou být proto *kopíemi* předchozí zkušenosti, na druhou stranu jsou ovšem jakožto otevřené možnosti a čisté (byť zcela prázdňé) fantazie přece jen vztaženy k aktuálně danému právě jako *jeho* možnosti a variace, před tímto problémem Kant zdá se rezignuje oním známým výrokem, že „*tento schematismus našeho rozvažování, pokud jde o jevy a jejich pouhou formu, je uměním skrytým v hlubinách lidské duše, jehož pravých postupů se na přírodě*

¹⁴⁵ „Obrazotvornost je mohutnost představovat si nějaký předmět v názoru, a to i bez jeho přítomnosti.“ (B 151). „Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen.“

*stěží kdy dohadáme a postavíme si je před oči nezakryté*¹⁴⁶ (A 141 / B 180).

I přes nemožnost nějakého posledního a definitivního vysvětlení, jak je tato schematizace možná, lze přece jen poměrně jasně popsat její základní funkci a obecný charakter. Je zřejmé, že schéma je v tomto empirickém kontextu jakýmsi mostem mezi faktickým a možným, přičemž zde dochází k zakládání a podmiňování z obou stran zároveň: možnosti příslušných zkušenostních průběhů lze rozvíjet (tj. vytvářet i dále kultivovat) pouze na základě zkušenosti fakticky daného; významově určovat tu kterou faktickou aktuální zkušenost můžeme ovšem naopak jen na základě oněch prázdně přítomných možností, jež reprezentují schéma příslušného pojmu. Máme zde proto těsnou provázanost mezi pojmem a názorem: názor nám zprostředkovává zkušenostní obsahy, z nichž se pak generují příslušná schémata a potažmo pojmy; tyto pojmy se ovšem jakožto schémata vztahují opět k názoru, čímž ho určují.

Můžeme proto říci, že pojmové určení probíhá skrze *reproduktivní imaginaci* (neboli obraznost), tj. skrze názorově založenou a z faktické zkušenosti odvozenou schematizaci prázdných možností daného, jež musejí být všechny předznačeny v příslušném pojmovém pravidle. Jako výsledek proto může jednoznačně platit Kantovo shrnutí z osmnáctého odstavce, že „*schémata čistých rozvažovacích pojmů jsou tedy opravdovými a jedinými podmínkami, za jakých lze čistým rozvažovacím pojmům zjednat vztah k objektům, a dávají jim tedy význam*“¹⁴⁷ (A 146 / B 185; zdůraznění Kant) – pouze s tou důležitou výhradou, že se ve skutečnosti nejedná o schémata pojmů čistých rozvažovacích, nýbrž pojmů *empirických*.¹⁴⁸

¹⁴⁶ „Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blossen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abratet, und sie unverdeckt vor Augen legen werden.“

¹⁴⁷ „Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin *Bedeutung* zu verschaffen, und die Kategorien sind daher am Ende von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche...“

¹⁴⁸ Srv. bezděčnou poznámku Lauchlana Chipmana: „The notions of a schema is probably most easily grasped in connection with empirical concepts.“ Chipman, L. „Kant's Categories and their Schematism.“ In: *Kant-Studien* 63 (1972), s. 42.

Proč zde Kant zaměňuje schéma transcendentální se schématem empirickým, resp. proč mezi obojím vůbec nerozlišuje, to se zdá být poměrně jasné. Má to být pravděpodobně způsob, jak ještě více setřít onu pomyslnou hranici mezi empirickou a transcendentální rovinou zkušenosti. Navíc se zde může dovolávat třetí kapitoly *Dedukce*, v níž se mu podle jeho mínění podařilo prokázat přímou souvislost mezi nimi, takže teď může schéma používat v takovémto dvojznačně neurčitém významu, totiž na jednu stranu empiricky, ač na druhou stranu *zároveň* i transcendentálně. Dopouští se tak ovšem jen dalšího z mnoha významových posunů a záměn, když totiž z legitimního a přesvědčivého prokázání spojující a harmonizující funkce schématu mezi *názorem a pojmem* odvozuje automaticky jeho spojující a harmonizující funkci mezi *transcendentální a empirickou rovinou zkušenosti*, ač oba problémy spolu žádným bezprostředním způsobem vlastně nesouvisí.

Jak by oproti tomu býval mohl postupovat, kdyby konsekventně rozlišil mezi empirickým a transcendentálním schématem, to se pokusíme načrtnout poté, co si vyložíme schéma právě v jeho ústřední *transcendentální* funkci.

c) Schéma jako transcendentální určení času ve vztahu k celku apercepce (A 138)

Za třetí tematický okruh v kapitole o schematismu můžeme považovat ty pasáže, v nichž Kant nehovoří primárně o té které partikulární zkušenosti, nýbrž o celku veškeré zkušenosti vůbec, v čemž můžeme vidět právě důležité odvrácení od empirického pojetí schématu a nastolení otázky jeho transcendentální podoby. Důležité zde přitom je, že schéma je sice pojímáno taktéž funkčně, ovšem nikoli už primárně vzhledem k *pojmu*, nýbrž především vzhledem k *času*, který u výše probíraných poloh nehrál ještě žádnou významnější roli: transcendentální schéma je zde dokonce přímo definováno jako *transcendentální časové určení* (viz A 139 / B 178). Právě čas jakožto čistý názor a médium *produktivní* obrazotvornosti je totiž hlavním fundamentem zkušenostní souvislosti jakožto celku, tj. jednoty všech jevů vůbec. Za ústřední lze v tomto ohledu považovat zejména celý čtvrtý odstavec, v němž Kant říká následující:

Rozvažovací pojem obsahuje čistou syntetickou jednotu rozmanitosti vůbec. Čas jako formální podmínka rozmanitosti dané vnitřnímu smyslu, a tedy podmínka spojení všech představ, obsahuje rozmanitost apriorně, a to v čistém názoru. Transcendentální časové určení je nyní stejnorodé s kategorií (...) potud, pokud je obecné a založené na apriorním pravidle. Na druhé straně je však stejnorodé s jevem, poněvadž čas je obsažen v každé empirické představě rozmanitosti. Aplikace kategorie na jevy proto bude možná prostřednictvím transcendentálního časového určení, které jakožto schéma rozvažovacích pojmů zprostředkovává subsumpci jevů pod kategorii.¹⁴⁹ (A 138 / B 177)

Pokud pomineme už jednou zmiňované zmatení, na něž zde narážíme v poslední větě, kde Kant zaměňuje problém *aplikace* čistého pojmu na jevy s problémem (empirické) *subsumpce*, vidíme v této pasáži jako charakteristický právě důraz na celek zkušenostní rozmanitosti vůbec, s nímž koresponduje čistý názor jako podmínka spojení všech představ bez rozdílu. Tomu pak také přímo odpovídá zde užívané pojetí „rozvažovacího pojmu“, který má skrze schéma dojít své jevové realizace.

Připomeňme, že Kant už v rámci *Dedukce* zatěžuje „čistý rozvažovací pojem“ jistou ambivalencí, když jej definuje analogicky k pojmu empirickému na jednu stranu jako *jednotu* vědomí, na druhou stranu ovšem zároveň jako *pravidlo* (popř. pravidla) této jednoty. Tím dochází na rovině rozvažování k určitému napětí, neboť „čisté rozvažovací pojmy“ (užívané tehdy právě většinou v plurálu) mohou označovat na jednu stranu dílčí pravidla transcendentální apercepce jakožto celkové zkušenostní jednoty, tj. jsou jimi míněny základní principy (celkového) zkušenostního spojení (a jsou proto i Kantem definovány na prvním místě vzhledem k syntéze transcendentální = produktivní obrazotvornosti), na druhou stranu je (tehdy užívaný právě většinou v singuláru) čistý rozvažovací pojem přímo vztahován k samotné zkušenostní jednotě, tj. je jím míněna de facto vlastně transcendentální apercepce jako taková, přičemž transcendentální obrazotvornost začíná

¹⁴⁹ „Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transzendentale Zeitbestimmung mit der Kategorie (...) so fern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein, vermittelt der transzendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der

ustupovat do pozadí.

Přestože jde zdánlivě jen o nepatrný rozdíl – někdo by mohl dokonce tvrdit, že jde vposled vlastně o totéž, neboť jednou je jen vyjádřeno podrobněji a explicitně to, co je podruhé řečeno pouze náznakově a zkratkovitě – přesto má tento rozdíl vážné důsledky pro to, jakým způsobem budeme moci chápat rozvažovací schéma jako transcendentální *časové určení*. Podle toho, jak se v této otázce po přesném určení rozvažovacího pojmu rozhodneme, budeme totiž schéma pojímat buď jako *partikulární* časové určení, anebo jako *celkové* časové určení. Jistě nás už ani příliš neudiví, že Kant mezi obojím ve svých výkladech nerozlišuje, tj. jednou o transcendentálním schématu hovoří ve vztahu k času tak a podruhé onak. Proto také pasáže, které se z věcného hlediska týkají výhradně určení času *jako celku* (tj. jako čistého, popř. vnitřního názoru, který se skrze rozvažovací pojem vztahuje k samotné transcendentální apercepci), obsahují poněkud paradoxně řeč o pravidlech, stejně jako na druhé straně pasáže, které se týkají především toho kterého *partikulárního* časového určení, popř. možné plurality těchto určení, obsahují paradoxně řeč o jednotě zkušenosti vůbec. Nedá se sice vyloučit, že obojí je vzájemně podstatně spojeno – tato potenciální teze by však musela být teprve dokázána v explicitním argumentu či analýze, které u Kanta chybí. Jinými slovy, Kant směšuje nejen empirické a transcendentální schéma, nýbrž v rámci čistě transcendentální roviny směšuje ještě dva různé způsoby samotné schematizace, z nichž každá vychází z poněkud odlišných předpokladů a vede i docela jiným směrem. Není proto divu, že i možné založení empirického schématu ve schématu transcendentálním nemohlo být jasně vypracováno.

Jak jsme již naznačili, považujeme právě citovaný čtvrtý odstavec za vyložení transcendentálního schématu vzhledem k celkovému *času vůbec*, který – jak Kant v tomto odstavci také explicitně říká – obsahuje jakožto čistý názor apriorně veškerou zkušenostní rozmanitost. Onou „kategorií“, o níž zde Kant hovoří jako o tom, co má být stejnorodé s tímto transcendentálním časovým určením, není proto po našem soudu míněn ten či onen partikulární rozvažovací pojem, nýbrž je jí míněn na prvním místě celek transcendentální apercepce vůbec, která partikulární kategorie pouze implikuje jakožto rozmanitá pravidla

Verstandesbegriffe, sie Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt.“

svého vlastního určení. Schéma jakožto transcendentální určení času je tedy primárně vztahováno k transcendentální apercepci. Proto počítáme tematicky ke čtvrtému odstavci také první větu odstavce osmnáctého, v níž Kant říká:

... schematismus rozvažování nevede prostřednictvím transcendentální syntézy obrazotvornosti k ničemu jinému než k jednotě veškeré rozmanitosti, dané názoru ve vnitřním smyslu, a tak nepřímo k jednotě apercepce jakožto funkci, která odpovídá vnitřnímu smyslu (receptivitě).¹⁵⁰ (A 145 / B 185)

Jak vidno, Kant zde vůbec nehovoří o rozvažovacích kategoriích v dílčím ohledu, nýbrž o rozvažování jako takovém, přičemž právě celek *rozvažování* se má skrze transcendentální schéma vztahovat k času jakožto k čistému názoru. Jestliže se časové schéma vztahuje i k jednotlivým rozvažovacím pojmům, pak pouze druhotně a nepřímo přes transcendentální apercepci. Tímto způsobem lze také číst i některé ambivalentnější pasáže, jako např. poslední větu sedmého odstavce, která shrnuje debatu o rozdílu mezi schématem a obrazem:

Schéma čistého rozvažovacího pojmu je ... něčím, co nemůže být převedeno do vůbec žádného obrazu, nýbrž je jen čistou syntézou odpovídající pravidlu jednoty podle pojmů vůbec, kterou vyjadřuje kategorie a která je transcendentálním produktem obrazotvornosti, jenž se týká určení vnitřního smyslu vůbec z hlediska podmínek jeho formy (času) s ohledem na všechny představy, pokud by měly být apriorně spojeny v jednom pojmu podle jednoty apercepce.¹⁵¹ (A 142 / B 181)

Zde Kant sice hovoří o pojmech v plurálu a objevuje se zde i pojem pravidla, ovšem při bližším pohledu vidíme, že všechny tyto pojmy jsou funkčně podřízeny celkové zkušenostní jednotě, která se primárně vztahuje

¹⁵⁰ „Hieraus erhellet nun, dass der Schematismus des Verstandes durch die transzendente Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anders, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne, und so indirekt auf die Einheit der Apperzeption, als Funktion, welche dem innern Sinn (einer Receptivität) korrespondiert, hinauslaufe.“

¹⁵¹ „Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffes etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis, gemäss einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt, und ist ein transzendentes Produkt der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen seiner Form, (der Zeit), in Ansehung aller Vorstellungen, betrifft, so fern diese der Einheit der Apperzeption gemäss a priori in einem Begriff zusammenhängen sollen.“

k „vnitřnímu smyslu vůbec z hlediska podmínek jeho formy (času) s ohledem na všechny představy“. Ústředním rozvažovacím principem, který se týká vlastního schématu jakožto transcendentálního časového určení, proto nejsou na prvním místě jednotlivé rozvažovací kategorie, nýbrž je to samotná transcendentální apercepce.¹⁵² Schématem je zde tudíž také míněno něco zcela odlišného než na rovině empirické, kde jsme mohli hovořit o mnohosti různých schémat ve vztahu k pluralitě příslušných pojmů, tj. kde se různá schémata od sebe odlišovala podle toho kterého představového obsahu, jehož se měla týkat – tj. podřazovat jej pod pojem. Proto jsme také o schématu hovořili jako o schématu *pojmu*. Nyní naproti tomu hovoříme o schématu *času*, tj. o transcendentálním určení čistého názoru, které se vztahuje ke všem představám, jež mohou potenciálně zprostředkovávat zkušenostní danost, neboli jevení. Jde tedy o schéma, jež se netýká toho kterého představového obsahu, nýbrž vztahuje se k celku veškeré představové rozmanitosti vůbec. To má Kant na mysli, když ve čtvrtém odstavci říká, že čas jakožto čistý názor obsahuje tuto svou rozmanitost *apriorně*. Nyní je potřeba vyložit, jakou roli vlastně v tomto kontextu hraje sama imaginativní schematizace jako taková.

V rámci vyjasňování vzájemného vztahu mezi časem a obrazotvorností jsme v pasážích o druhé kapitole *Dedukce* řekli, že čas je elementárním principem vzájemné exteriority představ, tj. klíčovou podmínkou jakékoli představové různosti jako takové. Obrazotvornost jsme naproti tomu určili jako princip sjednocení, bez něž bychom vlastně ani o žádné různosti nemohli hovořit, neboť právě různost už je jistým primitivním (dalo by se říci také negativním) druhem „spojení“, či přesněji řečeno, druhem *vzájemného*

¹⁵² K této koncepci schématu jako celkového horizontu možné zkušenosti ve vztahu k jednotě apercepce srovnej též další pasáže z *Kritiky*, jako například větu z obecného úvodu k *Analogiím zkušenosti*. Zde Kant říká, že apriorní zásady nemají za cíl nic jiného, než udat podmínky jednoty empirického poznání v syntéze jevů, aby v této souvislosti následně doplnil: „Tato syntéza je však myšlena jedině ve schématu čistého pojmu rozvažování, pro jehož jednotu, jakožto jednotu syntézy vůbec, obsahuje kategorie funkci neomezenou žádnou smyslovou podmínkou.“ (A 181 / B 224). Ještě zřetelněji pak například věta z kapitoly *O důvodu rozlišení všech předmětů vůbec na phaenomena a noumena*: „Zásady čistého rozvažování, ať již jsou apriorně konstitutivní (jako matematické zásady), nebo jen regulativní (jako zásady dynamické), neobsahují téměř nic než jen čisté schéma možné zkušenosti; jednota této zkušenosti totiž pramení jen ze syntetické jednoty, kterou rozvažování původně a samo od sebe uděluje syntéze obrazotvornosti ve vztahu k apercepci a k níž se jevy jakožto data možného poznání musí a priori vztahovat a s níž se musí shodovat.“ (A 236 / B 296).

odkazování. Proto tedy čas spolu s obrazotvorností ve vzájemné součinnosti *apriorně* zajišťují, že se nám něco jeví, neboť společně zakládají podmínku možnosti samotné představové rozmanitosti. V této souvislosti pak můžeme hovořit o *čistém obsahu* názoru jakožto veškerém zkušenostním obsahu vůbec, který je nám takto časem a obrazotvorností prostředkován *napříč* jednotlivými představami.

Právě obrazotvornost proto zajišťuje, že má čas původně *obsahový*, resp. obsah zprostředkující charakter. Tím se čas proměňuje z čisté posloupnosti jakožto prázdné jevové formy do zásadní zkušenostní kvality, o níž se opírá celý rozvažovací výkon jakožto akt rozumění bezprostředně danému. Tato danost vlastně není nic jiného než způsob, jakým něco prožíváme v čase jako celkovém horizontu *čistého* zkušenostního obsahu. Jde tedy o charakter celkového jevového určení, které však na sebe čas nemůže vzít nikdy zcela aktuálně, nýbrž vždy pouze v podobě prázdně předznačeného horizontu nějaké danosti vůbec, tj. jakožto *transcendentální schéma*. Můžeme proto říci, že schéma v transcendentálním smyslu není nic jiného, než prázdná představa veškerého obsahu vůbec, jehož jevení má vždy časový charakter – a jehož je ta která aktuální danost vždy pouze dočasnou a dílčí realizací.

Nyní je zřejmé, jakým způsobem by mohl Kant postupovat, kdyby rozlišil mezi schématem empirickým a transcendentálním. Stejně jako v případě smyslovosti či obrazotvornosti by mohl říci, že transcendentální schéma je základem (neboli podmínkou možnosti) schématu empirického. A to v tom smyslu, že to které partikulární prázdné zkušenostní předznačení pod tím či oním konkrétním popisem (tj. vzhledem k příslušnému pojmu jakožto konkrétnímu pravidlu, jež je reflexivně odvozeno z faktického jevového průběhu) je možné pouze na základě prázdného předznačení veškeré danosti vůbec (tj. na základě čistého časového určení zkušenostního obsahu jakožto celku, jehož možnost, ba dokonce nutnost, je garantována zcela a priori). Proto také mimochodem označujeme obrazotvornost na transcendentální úrovni za *produktivní*, neboť schéma zde právě nemůže být odvozeno z žádného faktického zkušenostního průběhu, tj. nevzniká reproduktivně, nýbrž zcela spontánně.

Tímto způsobem si tedy můžeme představit vzájemné prostoupení transcendentální a empirické roviny zkušenosti: stejně jako je konkrétní zkušenostní danost na empirické rovině významově možná pouze za předpokladu empirického schématu, které prázdňě předznačuje otevřený horizont možné zkušenosti pod tím který popisem, je to které příslušné empirické schéma možné pouze za předpokladu schématu transcendentálního, které v horizontu čistého času prázdňě předznačuje veškerý zkušenostní obsah vůbec.¹⁵³ Skrze vzájemnou provázanost transcendentálního a empirického schématu tak dochází k podstatnému sepětí transcendentální apercepce s faktickým empirickým názorem, a spolu s tím i k promítnutí čistých rozvažovacích kategorií do dílčího, aktuálního zkušenostního průběhu. A proto i navzdory tomu, že jsou transcendentální a empirická konstituce předmětu dvě zcela odlišné věci, věcně se nutně sbíhají právě na příslušném zkušenostním obsahu, k němuž se obě – byť každá z nich jiným způsobem – vztahují. Právě empirická konstituce předmětu tak vlastně teprve umožňuje faktickou realizaci konstituce předmětu transcendentálního, která tomu kterému zkušenostnímu obsahu pod tím či oním popisem propůjčuje nárok objektivní platnosti.

d) Momenty transcendentálního schématu podle jednotlivých rozvažovacích kategorií. Založení zkušenostních zásad (A 142–145)

Kromě výše probraných tematických okruhů se ovšem v kapitole *O schematismu* objevuje ještě další pojetí schématu, které svým způsobem *završuje* výše načrtnutou transcendentální koncepci, když k jednotě apercepce jakožto celku rozvažování napříč jediným časem přibírá i jednotlivé kategorie jakožto *dílčí* časová určení – čímž ona jednota čistého obsahu získává potenciálně *objektivní* určení. Hlavní pasáží jsou v tomto ohledu odstavce 8 – 17 (včetně), v nichž Kant vyjmenovává různá schémata podle jednotlivých rozvažovacích kategorií: jako schéma velikosti zde určuje číslo, realitě naproti tomu odpovídá počitek vůbec jakožto vyplněnost v čase, substancí má

¹⁵³ Transcendentální schéma má proto přesně ten rys nutnosti, který od něho právem vyžaduje a zároveň u Kanta marně hledá Hossenfelder. Viz Hossenfelder, M. *Kants Konstitutionstheorie und die Transzendente Deduktion*. de Gruyter, Berlin – New York 1978, s. 157 nn.

odpovídat jako její schéma trvání něčeho reálného atd. (A 142 / B 181 – A 145 / B 184).

Je nepochybné, že Kant zde již rámcově předznamenává své pozdější výklady jednotlivých zkušenostních zásad, jež budou bezprostředně následovat. Snaží se tak učinit způsobem, jímž by navázal na své dřívější výklady v *Dedukci* a částečně i ve *Schematismu*, kde se snažil propojit empirickou a transcendentální rovinu zkušenosti; i v *Systému zásad* mu půjde o to, prokázat konstitutivní platnost jednotlivých kategorií pro partikulární empirickou zkušenost, což se zde však pokusí vypracovat tentokrát již deskriptivně konkrétním způsobem. O legitimitě a potažmo i úspěchu jeho podniku se však do značné míry rozhoduje právě již v námi zmiňovaných pasážích kapitoly *O schematismu*, neboť právě zde pokládá první základy, na nichž hodlá své analýzy zkušenostních zásad budovat. Provedme si zde tedy krátkou podrobnější analýzu jednotlivých kategoriálních schémat a jejich funkcí, potažmo charakteru jejich konstitutivního významu.

Nejprve se podívejme na obecný charakter zde předkládaného pojetí schématu jako takového. To je sice chápáno stále transcendentálně, avšak nikoli už jako jediné transcendentální schéma celkové apercepce, nýbrž je zde řeč o schématech ve vztahu ke konkrétním rozvažovacím kategoriím, které aperceptivní jednotu zkušenosti příslušným způsobem transcendentálně reglementují. Stále je zde tedy ústředním východiskem čas jakožto čistý názor, který zprostředkovává celkovou jednotu všech našich představ. K tomu se Kant bude hlásit ostatně i při pozdějším pojednávání samotných zásad, když v kapitole *O nejvyšší zásadě všech syntetických soudů* řekne, že „*existuje pouze jeden souhrn, v němž jsou obsaženy všechny naše představy, totiž vnitřní smysl, a jeho apriorní forma se nazývá čas*“¹⁵⁴ (A 155 / B 194). I dílčí schémata jednotlivých kategorií se tedy vztahují původně k celku zkušenosti, v jehož rámci se jediné realizují – a můžeme je tedy považovat taktéž za transcendentální určení času, ovšem tentokrát spíše v partikulárním smyslu. Kant proto zcela konsekventně v kapitole *O schematismu* popíše schémata jako různá časová určení, mezi nimiž rozliší podle čtyř různých klíčů, totiž

¹⁵⁴ „Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsre Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innre Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit.“

z hlediska řady (Reihe), obsahu (Inhalt), uspořádání (Ordnung) a úhrnu (Einbegriff):

Schémata ... nejsou ničím jiným než apriorními časovými určeními na základě pravidel a podle pořadí kategorií se vztahují k časové řadě, k časovému obsahu, k časovému uspořádání, a konečně k časovému úhrnu všech možných předmětů.¹⁵⁵ (A 145 / B 184)

Je zřejmé, že každému z těchto čtyř časových určení odpovídá jedno oddělení tabulky kategorií, tj. jejich rozlišení podle kvantity, kvality, relace a modality respektive. Jak přitom víme z dřívějších pasáží *Kritiky*, které pojednávají přímo rozvažovací kategorie jako takové, Kant chápe tyto kategorie na prvním místě jako podmínky možné zkušenosti. To nutně platí i pro zásady jakožto jejich schematizovanou podobu, přičemž touto možností zkušenosti Kant nemyslí stále nic jiného, než její objektivní realitu. To Kant znovu opakuje zcela explicitně právě v jedné z úvodních kapitol ke zkušenostním zásadám, totiž v již zmiňované kapitole *O nejvyšší zásadě všech syntetických soudů*:

Možnost zkušenosti je ... tím, co všem našim poznatkům apriorně dává objektivní realitu.¹⁵⁶ (A 156 / B 195)

Právě tímto se zde završuje čistě transcendentální aspekt takto pojatých schémat; mluvíme o nich v transcendentálním smyslu nikoli už jen proto, že jde o různá (partikulární) určení času, tj. čistého názoru, který je konstitutivním prvkem zkušenosti jakožto celku, nýbrž i z toho důvodu, že tato schémata jsou sama vlastně jen dílčími momenty konstituce transcendentálního předmětu, tj. objektivní platnosti daných představ bez ohledu na to, jaký je jejich konkrétní obsah.

Kdybychom chtěli mluvit zcela přesně, pak bychom tato schémata jednotlivých rozvažovacích kategorií měli označovat vlastně spíše za dílčí

¹⁵⁵ „Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien, auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.“

¹⁵⁶ „Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unsern Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt.“

momenty celkového transcendentálního schématu jednoty apercce. Právě jakožto momenty jediného zkušenostního obsahu napříč veškerým časem se totiž tyto transcendentální schematické momenty promítají současně i do všech obsahů empirických, které z této původní zkušenostní jednoty vystupují na způsob partikulárních intencionálních útvarů (tj. představových jednot). V tomto smyslu tedy poukazují dílčí kategoriální schémata přes celek čistého obsahu (prázdným způsobem) k empirické rovině zkušenosti. Tím se z nich stávají podmínky, za nichž může jedině dojít empirický předmět svého transcendentálního určení, tj. za nichž může ta která intencionální jednota zkušenosti získat platnost objektivní existence.

Tomu zcela odpovídá i Kantův explicitní popis těchto dílčích kategoriálních schémat, jež se všechna v první instanci nějak týkají právě objektivitu, a to ať už skrze pojem existence, skutečnosti, či reality. Tento jejich na prvním místě transcendentálně předmětný charakter je ovšem do značné míry zakrýván tím, jak Kant příslušná schémata konkrétně představuje, když totiž pro zásady tzv. matematické (tj. kvantitu a kvalitu) podává u každé z nich pouze jedno obecné schéma (tj. máme zde vždy schéma jedno a jedno), zatímco u zásad tzv. dynamických (tj. relace a modalita) rozepisuje různá schémata pro každou z jejich různých možností (tj. máme zde schémata tři a tři). Věc by byla podstatně přehlednější, kdyby Kant i u dynamických zásad představil vždy právě jen jedno obecné schéma, jak je tomu u zásad matematických. V tom případě bychom pak měli pouze čtyři schémata místo faktických osmi, jejichž definice by pak mohla znít následovně:

1. Schématem kvantity je číslo.
2. Schématem kvality je počitek vůbec.
3. Schématem relace je trvalost něčeho reálného v čase.
4. Schématem modalitu je skutečnost.

Když se podíváme na konkrétní Kantovy popisy těchto jednotlivých schémat, vidíme, že se všechny nějak týkají možnosti objektivitu zkušenostně daného:

1 . Číslo jakožto schéma kvantity (tj. velikosti) představuje podmínku, za níž nám vůbec může být něco dáno, neboť žádná danost není možná bez názoru, který má ze své podstaty vždy extenzivní charakter. Ve druhém vydání *Axiómů názoru* o tom Kant říká, že „*vědomí stejnorodé rozmanitosti, která je dána v názoru vůbec*, pokud se jeho prostřednictvím stává představa objektu teprve možnou, *je pojem velikosti (quantum)*“¹⁵⁷ (B 203; zdůrazněno JT). Každá konkrétní názorová danost je tedy možná pouze v nějaké extenzi, neboli kvantitě, kterou lze vždy určovat a následně porovnávat – nebo jak Kant říká zjednodušeně: počítat. Číslo je proto podle Kanta přes názor schématem nejen jakékoli možné zkušenostní danosti, nýbrž potažmo i jevu jako takového, což se dozvídáme například hned v bezprostředně následující větě: „*Dokonce i vjem nějakého objektu jako jevu je tedy možný jen prostřednictvím té syntetické jednoty rozmanitosti v daném smyslovém názoru, pomocí které je myšlena jednota složené stejnorodé rozmanitosti v pojmu velikosti, tj. všechny jevy jsou veličinami, a sice extenzivními veličinami...*“¹⁵⁸ (B 203).

2 . Počitek vůbec jakožto schéma kvality představuje podmínku, za níž názorově danému připisujeme realitu. Viz Kant sám už v kapitole o schematismu: „*Realita je v čistém rozvažovacím pojmu to, co odpovídá počítku vůbec; tedy to, čeho pojem sám o sobě udává nějaké bytí (v čase)*“¹⁵⁹ (A 143 / B 182). Moment názorové extenzity tedy vyžaduje doplnění momentem počítkové matérie, jejíž stupeň velikosti (= intenzita) musí být vyšší než nula. Pokud je tato podmínka splněna, otevírá se v aktuálním názoru možnost konstituce transcendentálního předmětu. Proto také Kant příležitostně označuje počitek vůbec jako *transcendentální* matérii: „*Protože čas je jen formou názoru, a tedy formou předmětů jakožto jevů, je to, co v těchto předmětech*

¹⁵⁷ „Nun ist das Bewusstsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, so fern dadurch die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich wird, der Begriff einer Grösse (Quanti).“

¹⁵⁸ „Also ist selbst die Wahrnehmung eines Objekts, als Erscheinung, nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer Grösse gedacht wird; d.i. die Erscheinungen sind insgesamt Grössen, und zwar extensive Grössen, weil sie als Anschauungen im Raume oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmen werden.“

¹⁵⁹ „Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt.“

odpovídá počitku, transcendentální matérii všech předmětů jakožto věci o sobě (věcnosti, realitou)¹⁶⁰ (A 143 / B 182; upravený překlad JT).¹⁶¹

3 . Substance jakožto schéma relace představuje podmínku, za níž můžeme hovořit o trvalosti (potažmo bytí) něčeho reálného v čase. V kapitole o schematismu o tom Kant – byť v závorce – říká, že „*času, který je sám neměnný a stálý, odpovídá v jevu něco neměnného v existenci, tj. substance, a jenom vzhledem k ní lze určit následnost a současnost jevů v čase*“¹⁶² (A 144 / B 183). Substance je tedy určením objektivně platné existence, tj. je určením něčeho reálného, jež můžeme také popsat skrze nezávislost na našich představách a jejich vnitřní (tj. subjektivně prožitkové) souslednosti. V momentu substance se proto završuje komplexní konstituce transcendentálního předmětu, když je počitkově vyplněný názor (jev) určen jako představově nezávislý, neboli reálně existující. Zcela konsekventně proto Kant později ve druhém vydání *První analogie zkušenosti* o substancí řekne, že je „*substrátem všeho reálného, tj. všeho, co náleží k existenci věci*“¹⁶³ (B 225).

4 . Skutečnost jakožto schéma modalit už nepřispívá k žádnému dalšímu konstitutivnímu určení ve vlastním smyslu, nýbrž pouze shrnuje a popisuje transcendentální konstituci předmětu v jejím výše popsaném průběhu napříč všemi třemi konstitutivními momenty. Jestliže se tato předmětná konstituce ve svých základních transcendentálních momentech někdy (tj. v nějakém čase) fakticky realizovala, pak vzhledem k jevu, jehož se aktuálně týká, hovoříme o jeho *skutečnosti*. Je-li tato výše popsaná konstituce vzhledem k němu pouze myslitelná, pak o tomto jevu říkáme, že je (co do své skutečnosti) *možný*. Probíhá-li naopak napříč každým časem, je jeho skutečnost *nutná*. Schéma modalit tedy pouze obecně určuje transcendentální konstituci

¹⁶⁰ „Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände, als Erscheinungen, ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transzendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität).“

¹⁶¹ Více k pojmu transcendentální matérie u Kanta viz Graubner, H. *Form und Wesen. Ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1972, s. 233 nn.

¹⁶² „Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, korrespondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d.i. die Substanz, und bloss an ihr kann die Folge und das Zugleichsein der Erscheinungen der Zeit nach bestimmt werden.“

¹⁶³ „Es ist aber das Substrat alles Realen, d.i. zur Existenz der Dinge Gehörigen, die Substanz, an welcher alles, was zum Dasein gehört, nur als Bestimmung kann gedacht werden.“

vzhledem k její možné realizaci na tom či onom partikulárním jevu.

Kdybychom si tedy tato jednotlivá schémata (či přesněji dílčí momenty transcendentálního schématu jako takového) prošli podle příslušné funkce, kterou v konstitutivním procesu plní, pak bychom je mohli pojmenovat v návaznosti na Kantovy výklady jako:

1. Schéma danosti (jevu).
2. Schéma reality.
3. Schéma existence (substantivity).
4. Schéma skutečnosti.

Je tedy poměrně zřejmé, jakou roli mají rozvažovací kategorie ve své schematizované podobě hrát, že se tedy především podílejí na konstituci transcendentálního předmětu (neboli předmětu jakožto předmětu). Tím je také dokázána jejich objektivní platnost, neboť se ukazují být nutnými podmínkami zkušenostně prožívané objektivity jako takové: jakožto dílčí momenty transcendentálního schématu zakládají *a priori* možnost faktické předmětné danosti v empirickém názoru a umožňují (i přes její původně představové ukotvení) její pojetí jakožto *reálné* existence.

K této poměrně konsistentní koncepci dílčích momentů transcendentálního schématu podle jednotlivých rozvažovacích kategorií (a následně i jejich konstitutivní funkci) jsme se však dopracovali jen díky určité licenci, s níž jsme Kantův doslovný výčet jednotlivých schémat poněkud zjednodušili, když jsme totiž i schémata dynamických zásad z původních třech omezili u každé z nich na jedno jediné schéma obecné. Jak bylo však řečeno už výše, Kant sám je na těchto místech podrobnější: u modality rozeznává skutečnost, možnost a nutnost (Wirklichkeit, Möglichkeit, Notwendigkeit; viz A 144 / B 184), u relace pak substanci, kauzalitu a reciprocitu (Substanz, Kausalität, Wechselwirkung; viz A 144 / B 183). Vzhledem k tomu, že jsme oblast modality označili vzhledem k celkovému transcendentálně konstitutivnímu procesu jako vnější, zaměříme se nyní na kategorii relace, která je z transcendentálního pohledu naopak klíčová.

Jak už bylo výše popsáno, Kant označuje transcendentální schéma obecně jako transcendentální určení času. Vzhledem ke čtyřem skupinám rozvažovacích kategorií pak rozlišuje čtyři různé momenty či linie takového časového určení: kategorie kvantity určují čas z hlediska řady (Reihe), kategorie kvality z hlediska obsahu (Inhalt), kategorie relace z hlediska uspořádání (Ordnung) a kategorie modalit z hlediska úhrnu (Einbegriff). V souvislosti s relací však Kant rozliší z hlediska pořádku ještě tři další druhy časového určení – neboli v Kantově terminologii *mody času* –, které přímo odpovídají právě substanci, kauzalitě a reciprocitě, jimiž jsou *trvání*, *následnost* a *současnost* respektive (Beharrlichkeit, Folge, Zugleichsein). Ještě zřetelněji než kapitola o schematismu o nich pojednává obecný úvod k analogiím zkušenosti, kde Kant tyto jednotlivé časové mody znovu explicitně vztahuje k celku zkušenosti, čímž garantuje jejich výsostně transcendentální charakter:

Tři mody času jsou: *trvání*, *následnost* a *současnost*. Tři pravidla všech časových vztahů mezi jevy, podle nichž může být určena existence každého jevu z hlediska jednoty veškerého času, budou proto každé zkušenosti předcházet a teprve ji umožňovat.¹⁶⁴ (A 176 / B 219; zdůraznění Kant)

Zásadní důležitost této věty je zřejmá už z toho, že je to v prvním vydání *Kritiky* vůbec první věta, jež otevírá celý výklad o analogiích zkušenosti. Její transcendentálně-konstitutivní smysl je patrný nejen z toho, že tato pravidla časových vztahů, o nichž pojednává (*trvání*, *následnost* a *současnost*), musejí „*každé zkušenosti předcházet a teprve ji umožňovat*“, ale také z toho, že Kant zde tato určení vztahuje k jednotě veškerého času a označuje je explicitně jako to, podle čeho „*může být určena existence každého jevu*“. Tato věta tak jen opět nepřímou potvrzuje, že Kant míní podmínkami možné zkušenosti vlastně možnost její objektivní platnosti.

Tím se nám však současně vyjevuje určitá *ambivalence* ve funkci těchto časových modů, když má na jedné straně jít o časová určení, jejichž hlavním smyslem je podíl na konstituci transcendentálního předmětu; na druhou stranu

¹⁶⁴ „Die drei modi der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein. Daher werden drei Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen, wornach jeder ihr Dasein in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen, und diese allererst möglich machen.“

má však těmto modům odpovídat funkce apriorního zakotvení substance, kauzality a reciprocity. Možnost neproblematické korespondence mezi těmito dvěma odlišnými funkčními rovinami jsme přitom zatím prokázali jen pro pojem substance, kterou lze označit právě jako objektivní jevovou existenci. Jakým způsobem se to má v tomto ohledu s kauzalitou, to se pokusíme mimo jiné vyložit v rámci následující kapitoly.

3 Analogie zkušenosti

Přestože bylo vše důležité ke Kantově obecné koncepci zkušenosti v zásadě již řečeno, podívejme se přesto ještě v krátkosti na jeho výklady o analogiích zkušenosti, abychom ve velmi hrubé skice načrtli souvislost těchto pozdějších výkladů s tím, co od Kanta známe již z *Dedukce* a ze *Schematismu*. I zde totiž nakonec půjde o problematiku *ontologické konstituce* na pozadí celkové zkušenostní souvislosti, byť v příslušně obměněných pojmech a výkladových schématech, které často ještě neodpovídají plně rozvinuté transcendentální koncepci dřívějších pasáží.

Tak se dozvídáme už z nejobecnější zásady *Analogií zkušenosti*, že v této kapitole půjde opět o otázku existence v souvislosti s apriorními pravidly reglementujícími horizont zkušenostní souvislosti v celku času. Zřetelněji je to patrné z obecné definice v prvním vydání:

Analogie zkušenosti

Jejich obecnou zásadou je: všechny jevy, co do své existence, jsou apriorně podřízeny pravidlům určení jejich vzájemného vztahu v jednom čase.¹⁶⁵ (A 176)

Plně v souladu s tímto tématem, které vlastně přímo odpovídá problematice transcendentální dedukce, začíná Kant také hned ve druhém odstavci prvního vydání používat jako těžiště svého výkladu tezi o „jednotě *apercepce s ohledem na veškeré možné empirické vědomí (...) v každém čase*“, která má být základem oné výše citované obecné zásady všech tří analogií zkušenosti. Tato obecná zásada tedy jinými slovy spočívá „na *syntetické jednotě všech jevů podle jejich vztahu v čase*“¹⁶⁶ (A 177 / B 220). I pro *Analogie zkušenosti* je tedy Kantovým ústředním východiskem jednotná souvislost zkušenosti, jak to ostatně zřetelně dokumentují i další věty ve druhém odstavci prvního vydání (srv. A 177 / B 220).

¹⁶⁵ „Analogien der Erfahrung. Der allgemeine Grundsatz derselben ist: Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung unter einander in der Zeit.“

¹⁶⁶ „Der allgemeine Grundsatz aller dreien Analogien beruht auf der notwendigen Einheit der Apperzeption, in Ansehung alles möglichen empirischen Bewusstseins, (...) zu jeder Zeit, folglich, da jene a priori zum Grunde liegt, auf der synthetischen Einheit aller Erscheinungen nach ihrem Verhältnisse in der Zeit.“

Stejně tak je pro *Analogie zkušenosti* zároveň hlavním tématem objektivní platnost, nebo jak to zde Kant nazývá, „existence“ (Dasein) jevů. Tak hned v první větě následujícího odstavce Kant o zásadách zkušenosti říká, že „se netýkají jevů a syntézy jejich empirického názoru, nýbrž pouze jejich existence a jejich vztahu k sobě navzájem vzhledem k této existenci“¹⁶⁷ (A 178; zdůraznění Kant). Máme zde tedy přímou souvislost s dřívějšími výklady z §§ 13 a 14, kde Kant rozlišoval mezi jevy a předměty, přičemž předmětem nemyslel nic jiného, než rozvažováním konstituovanou objektivní platnost, či slovníkem *Analogií zkušenosti*, jevou existenci.¹⁶⁸ Důraz na vzájemnou souvislost jevů pak přímo odkazuje ke druhé a třetí kapitole *Dedukce*, kde byla načrtnuta objektivní platnost rozvažovacích kategorií právě skrze nutnost vzájemného vztahu všech představ v jediném čase.

Zcela přirozeně proto Kant také v souvislosti s analogiemi zkušenosti hovoří o apriorním podřizování jevů *pravidlům* a představuje tyto analogie obecně jako *regulativní* principy zkušenosti, neboť se zakládají pouze na vzájemné souvislosti představ v časových vztazích. Teprve na základě těchto pravidel vzájemného časového určení můžeme hovořit o existenci. Tak se např. dočítáme – poté, co Kant v krátkosti probral dřívější zásady konstitutivní (matematické):

Docela jinak se to musí mít s těmi zásadami, které apriorně mají podřizovat existenci jevů pravidlům. Jelikož existence se konstruovat nedá, budou se tato pravidla týkat pouze jejího vztahu a nebudou nám moci poskytnout žádné jiné než pouze *regulativní* principy.¹⁶⁹ (A 179 / B 221; zdůraznění Kant)

Byť se Kant v těchto pasážích vyjadřuje poněkud nešikovně,¹⁷⁰ odkazy k motivům transcendentální dedukce se nedají přehlédnout. Ještě zřetelněji je

¹⁶⁷ „Diese Grundsätze haben das Besondere an sich, dass sie nicht die Erscheinungen, und die Synthesis ihrer empirischen Anschauung, sondern bloss das *Dasein*, und ihr *Verhältnis* unter einander in Ansehung dieses ihres Daseins, erwägen.“

¹⁶⁸ Srv. výše, s. 34 nn.

¹⁶⁹ „Ganz anders muss es mit denen bewandt sein, die das Dasein der Erscheinungen a priori unter Regeln bringen sollen. Denn, da dieses sich nicht konstruiren lässt, so werden sie nur auf das Verhältnis des Daseins gehen, und keine andre als bloss *regulativne* Prinzipien abgeben können.“

¹⁷⁰ Pojem *existence* totiž Kant užívá v této kapitole ambivalentně, což bude vyloženo níže. Srv. s. 140 n.

celá věc podaná ve zvláštním odstavci, který Kant nově postavil na začátek celé kapitoly ve druhém vydání, byť zde není řeč primárně o „jevech“ (Erscheinungen), nýbrž o „vjemech“ (Wahrnehmungen). Zde Kant hovoří o „určení existence objektů v čase“, které se má odehrát „pomocí apriorně spojujících pojmů.“ Tím má být vlastně teprve umožněna zkušenost, neboť ta je podle Kanta právě „možná jen prostřednictvím představy nutného spojení vjemů“¹⁷¹ (B 219). Neboli jak jsme vyložili již v kapitole o transcendentální dedukci, zkušenost je možná pouze tehdy, vztahuje-li se konstitutivně *skrze apirioní určení* k objektivně existující předmětnosti.

a) První analogie. Substance jako existence (A 182–185)

Jak už jsme zhruba vyložili v kapitole týkající se *Schematismu*, právě popsany obecný transcendentálně-ontologický základ *Analogií zkušenosti* (tj. dynamických, resp. regulativních zkušenostních zásad) je nejsnadněji uchopitelný právě na pojmu substance, která jakožto časový modus *trvalosti* nepředstavuje nic jiného než právě jevouou *existenci*,¹⁷² či jak se Kant také vyjadřuje, „předmět sám“ (der Gegenstand selbst). Podívejme se v krátkosti na tyto výklady, aniž bychom však zabíhali do větších podrobností ohledně problematiky času, v jejímž obecném rámci se zde Kant pohybuje.¹⁷³

Tak už nejobecnější zásada první analogie vykazuje v prvním vydání *Kritiky* jasně ontologický charakter:

¹⁷¹ „Da aber Erfahrung ein Erkenntnis der Objekte durch Wahrnehmungen ist, folglich das Verhältnis im Dasein des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es objektiv in der Zeit ist, in ihr vorgestellt werden soll, die Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann, so kann die Bestimmung der Existenz der Objekte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfenden Begriffe, geschehen. Da diese nun jederzeit zugleich Notwendigkeit bei sich führen, so ist Erfahrung nur durch eine Vorstellung der notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.“

¹⁷² Srv. výše, s. 119.

¹⁷³ Jak upozorňuje Klaus Düsing, Kant zde ve svých výchozích časových určeních značně kolísá. Více k této problematice viz Düsing, K. „Objektive und subjektive Zeit. Untersuchung zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption.“ In: *Kant-Studien* 71 (1980), s. 6 n.

Zásada trvalosti.

Všechny jevy obsahují to, co trvá (substanci), jakožto předmět sám a to, co se mění, jakožto jeho pouhé určení, tj. jako způsob, jak předmět existuje.¹⁷⁴
(A 182)

Co je však v této kapitole problematické a co z ní činí částečný ústup zpět z plně rozvinuté transcendentální pozice, je Kantovo váhání ohledně směru fundace mezi trváním a substancialitou, tj. neurčitost jeho výkladů ohledně toho, zda si jsme vědomi trvání jakožto příslušného časového určení pouze na základě nějaké objektivně existující substance, anebo zda rozvažování naopak *konstituuje* substancialitu (existenci) pouze na základě trvalosti, která však není ničím jiným, než (pomocí čistých rozvažovacích pojmů) *pevně určenou* představovou posloupností. Jak už to v takových případech u Kanta bývá, v příslušné kapitole jsou nějakým způsobem obsaženy *obě* tyto teze, z nichž však pouze ta druhá představuje skutečně transcendentální pozici ve smyslu *Dedukce a Schematismu*.

Z transcendentálního hlediska jsou problematické zejména ony věty, v nichž Kant představuje substanci jako *substrát*, díky němuž si vůbec můžeme být vědomi času samého. Když pomineme ve druhém vydání nově přidaný první odstavec, objevuje se tato myšlenka už v prvním odstavci, který otevírá celý výklad ve vydání A:

Naše *aprehenze* rozmanitosti v jevu je vždy sukcesivní, a neustále se tedy mění. Pouze jejím prostřednictvím tudíž nemůžeme nikdy určit, zda tato rozmanitost jakožto předmět zkušenosti je současně nebo v následnosti, není-li základem něco, *co vždy jest*, tj. něco *zůstávajícího a trvalého*, u čeho veškerá změna a současnost není ničím jiným než právě rozmanitými způsoby (mody času), jak to, co je trvalé, existuje. Jen v trvalém jsou tedy možné časové vztahy (neboť současnost a následnost jsou jedinými vztahy v čase), tj. to, co trvá, je *substrátem* empirické představy času samého, na které je jakékoli časové určení jedině možné.¹⁷⁵ (A 182 / B 225; zdůraznění Kant)

¹⁷⁴ „Grundsatz der Beharrlichkeit. Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst, und das Wandelbare, als dessen blosse Bestimmung, d.i. eine Art, wie der Gegenstand existiert.“

¹⁷⁵ „Unsere *Apprehension* des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit sukzessiv, und ist also immer wechselnd. Wir können also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltige, als Gegenstand der Erfahrung, zugleich sei, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, *was jederzeit ist*, d.i. etwas *Bleibendes* und *Beharrliches*, von welchem aller Wechsel und Zuggleichsein nichts, als so viel Arten (modi der Zeit) *sind*, wie das Beharrliche existiert. Nur in dem Beharrlichen sind also

Máme zde tedy tvrzení, že pouze díky substanci jakožto substrátu veškerého trvání si vůbec můžeme být vědomi času samého, a to dokonce i ve smyslu pouhé představové *následnosti*, tj. ve smyslu zkušenostního času jak mu běžně rozumíme. Toto přirozeně realistické východisko, v jehož rámci by byla substance chápána jako „předmět sám“ nikoli v transcendentálním, nýbrž naopak *empirickém* smyslu, se zdá být dominantní v celém prvním odstavci prvního vydání (A 182 / B 225). Zdá se zde, že je to substance jako *o sobě jsoucí vnější realita*, která podmiňuje možnost zkušenosti na způsob nejzákladnějších časových určení. Jak Kant doslova říká, substance jako „*to trvalé na jevech je ... substrátem veškerého časového určení, tudíž i podmínkou možnosti veškeré syntetické jednoty vjemů, tj. zkušenosti*“¹⁷⁶ (A 183 / B226). Jednalo by se zde tedy vlastně o transcendentální *realismus*, který tvrdí, že podmínkou možnosti zkušenosti je reálná, o sobě jsoucí vnější skutečnost v přirozeném smyslu. Jen díky ní totiž víme něco o času, neboť ten nemůže být nikdy vnímán prostě sám o sobě. Substance by tedy skrze čas podmiňovala i zkušenostní syntézu a spolu s tím i veškerou jednotu zkušenosti, tedy zkušenost jako takovou. A jestliže platí, že dokonce i *vědomí sebe sama* je možné pouze na základě této zkušenosti, podmiňovala by tato substance dokonce i vědomí naší vlastní existence.

Tento argument není Kantovi zas až tak cizí, jak by se mohlo zdát na první pohled. V zásadě jen věrně anticipuje to, co Kant později přidá do druhého vydání *Kritiky* pod názvem *Vyvrácení idealismu*. Zde se dočítáme v podstatě tutéž myšlenku:

Zeitverhältnisse möglich (denn Simultaneität und Sukzession sind die einzigen Verhältnisse in der Zeit), d.i. das Beharrliche ist das *Substratum* der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist.“

¹⁷⁶ „Nun kann die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden; mithin ist dieses Beharrliche an den Erscheinungen das Substratum aller Zeitbestimmung, folglich auch die Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Einheit der Wahrnehmungen, d.i. der Erfahrung, und an diesem Beharrlichen kann alles Dasein und aller Wechsel in der Zeit

Každé časové určení předpokládá něco *trvalého* ve vnímání. Toto trvalé ale nemůže být něčím ve mně, protože má existence v čase může být určena teprve tímto trvalým. Vnímání tohoto trvalého je tedy možné jen prostřednictvím nějaké *věci* mimo mne, a nikoli prostřednictvím pouhé *představy* nějaké věci mimo mne. Určení mé existence v čase je tedy možné jen prostřednictvím existence skutečných věcí, které vnímám mimo sebe.¹⁷⁷ (B 275; zdůraznění Kant)

Důležitou otázkou ovšem je, zda Kant v rámci pojednávání první analogie doopravdy zastává *důsledně* tuto pozici. Po prvním odstavci prvního vydání, který jednoznačně vyznívá takto realisticky, totiž přichází odstavec druhý, v němž Kant jako by převracel tento realismus do mnohem kritičtější koncepce. Nejenže zde začíná hovořit o syntetických větách a priori, ale především obrací onen vzájemný vztah fundace mezi trvalostí a substancí. Už to nyní není substance, díky níž můžeme hovořit o trvalosti, nýbrž je to naopak tato trvalost, která zakládá a tak umožňuje pojem substance jakožto něčeho trvajícího. Tak čteme:

Věta, že substance je trvalá, je ve skutečnosti tautologická. Pouze tato trvalost je totiž důvodem, proč na jev aplikujeme kategorii substance, a museli bychom dokázat, že ve všech jevech je něco trvalého, na čemž to, co se mění, nepředstavuje nic víc než určení jeho existence.¹⁷⁸ (A 184 / B 227)

Dokázat něco takového – že totiž substance je základem veškeré změny jakožto střídy akcidentů, které nejsou ničím jiným, než jen určením této substance jakožto existence – to podle Kanta nelze jinak než rekurzem k syntetickému apriori, tj. vlastně deduktivně. Substance tedy není žádná realita o sobě, která by teprve umožňovala jakákoli časová zkušenostní určení, nýbrž

nur als ein modus der Existenz dessen, was bleibt und beharrt, angesehen werden.“

¹⁷⁷ „Alle Zeitbestimmung setzt etwas *Beharrliches* in der Wahrnehmung voraus. ... Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein *Ding* ausser mir und nicht durch die blosse *Vorstellung* eines Dinges ausser mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich ausser mir wahrnehme, möglich.“ (V německém vydání jsou vloženy ještě dvě věty, které jsou v českém překladu uvedeny v poznámce pod čarou a označeny jako poznámka vydavatele – poznámka JT).

¹⁷⁸ „In der Tat ist der Satz, dass die Substanz beharrlich sei, tautologisch. Denn bloss diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die Erscheinung die Kategorie der Substanz anwenden, und man hätte beweisen müssen, dass in allen Erscheinungen etwas Beharrliches sei, an welchem das Wandelbare nichts als Bestimmung seines Daseins ist.“

je to čistý rozvažovací pojem, který naopak díky příslušným časovým určením aplikujeme na jevy. Substance by pak přímo odpovídala ontologické koncepci transcendentálního předmětu z kapitoly o transcendentální dedukci.

Jen díky takovému obratu a s tím spojené redefinici pojmu substance může skutečně platit jako *nutná věta*, že „*při všech změnách ve světě substance zůstává a jen akcidenty se mění*“¹⁷⁹ (A 184 / B 227). Z hlediska realismu, který by substanci pojímal jako vnější skutečnost o sobě, by totiž něco takového neplatilo nutně, neboť si lze také představit, že se nemění pouze akcidenty, nýbrž proměňuje se prostě samotná substance jako taková. Ještě zřejmější je to na větě, kterou Kant klade jako ústřední ve druhém vydání: „*Substance při veškeré změně jevů trvá a její kvantum se v přírodě ani nezvětšuje, ani nezmenšuje*“¹⁸⁰ (B 224). Lze si totiž velice dobře myslet, že kvantum existující skutečnosti – pojímané jako jsoucno o sobě – se proměňuje, a to nejen ve svém celku (jako např. rozpínající se nebo smršťující vesmír), ale také jednotlivě, jako když v přirozené předvědecké zkušenosti máme neproblematicky za to, že např. spálená nebo jinak chemicky rozložená věc (ať už úplně nebo jen částečně) doopravdy zaniká.

Zcela jinak by tomu ovšem bylo tehdy, kdybychom substanci pojímali nikoli jako o sobě jsoucí masu reality, nýbrž jako *objektivní platnost* zkušenostně daného, či prostě jako objektivní realitu jako takovou. V tom případě by se množství substance skutečně nemohlo v přírodě ani zvětšovat, ani zmenšovat, a to jednoduše proto, že by substanci vůbec nebylo možné kvantifikovat; každá věc by prostě buď existovala nebo neexistovala. Tvrdit pak o něčem (ať už o nějakém partikulárním předmětu či o světě jako celku), že existuje *více* nebo že existuje *méně*, by bylo zcela absurdní. Tato nemožnost kvantifikace by ostatně také plně korespondovala s Kantovým tvrzením z obecného úvodu, že v případě *Analogií zkušenosti* nelze žádným způsobem aplikovat matematiku, tj. nelze tyto zkušenostní zásady určovat pomocí číselných veličin (a proto jde o zásady pouze regulativní, na rozdíl od zásad matematicko-konstitutivních) (viz A 178 / B 221). Ona syntetická věta

¹⁷⁹ „... bei allen Veränderungen in der Welt bleibt die Substanz, und nur die Akzidenzen wechseln.“

¹⁸⁰ „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.“

o nemožnosti nárůstu či úbytku substance ve světě by pak doopravdy platila nutně, tj. byla by skutečně syntetickou větou a priori – a bylo by tudíž také zcela legitimní požadovat její transcendentální dedukci. Říkala by totiž v posledku pouze to, že v naší zkušenosti nemůže přibývat či ubývat charakter objektivity jako takový.

Obdobným způsobem (byť ne na první pohled tak jasně) by se to mělo i s onou větou, kterou Kant uvádí ve vydání prvním, že substance nikdy nepodléhá žádné změně, nýbrž jsou to vždy jen akcidenty co se mění. Jestliže substancí míníme skutečně toliko objektivní platnost, pak neexistuje způsob, jak by takto pojatá substance mohla podléhat kvalitativním změnám. Byla by to vždy ta samá objektivita, která by trvala napříč veškerými proměnami odpovídajících kvalit, popř. věcných určení, stavů, vztahů, atd. Substanci jako takovou by tedy skutečně nebylo možné proměnit, nýbrž měnily by se doopravdy vždy jen akcidenty, tj. proměňoval by se vždy jen *způsob* existence, nikdy ale existence sama. Neboli objektivní realita jako taková by získávala pouze různá obsahová určení, tj. měnily by se pouze její konkrétní popisy. Stejně jako v předchozím případě by tedy šlo o *nutnou* syntetickou větu, tj. o syntetickou větu a priori.

Jak vidíme, Kantovy syntetické věty a priori z první analogie zkušenosti platí (tj. lze je doopravdy pojímat jako syntetické věty a priori) pouze tehdy, jestliže jsme opustili realisticky zatížené východisko ze začátku této kapitoly a přistoupili jsme k substanci z hlediska ontologické konstituce. Tento přístup je ve své podstatě přímo protichůdný tomu, který Kant později předkládá ve *Vyvrácení idealismu*; a vykazuje naopak podstatnou souvislost s *Dedukcí* a její problematikou založení transcendentálního předmětu. Lze se pak přít ohledně toho, zda Kantovo přirozené realistické zahájení první analogie mělo platit doopravdy jako vážně míněná teze, či zda šlo pouze o tezi provizorní, k jejímuž překonání mělo následně dojít v dalších částech argumentu.¹⁸¹

¹⁸¹ Takovéto realistické čtení první analogie je mezi interprety poměrně běžné. Srv. např. tezi: „Kant believed that substance was matter.“ Addis, L. C. „Kant’s First Analogy.“ In: *Kant-Studien* 54 (1963), s. 241.

Jakkoli by bylo lákavé překlenout ono výše popsané napětí v pojmu substance pouhým poukazem na argumentační strategii, zdá se, že takové čtení by bylo až příliš optimistické. Ani v pozdějších, kritičtějších momentech této kapitoly se totiž Kant (přes všechnu řeč o rozvažovacích kategoriích, apriorních pravidlech, syntetických větách a priori, apod.) ještě nedostává k *plnému* rozvinutí transcendentálního problému předmětné konstituce jak jej známe z *Dedukce*, nýbrž zůstává zde pořád stát takříkajíc v půli cesty. Aby totiž skutečně dosáhl plně rozvinuté kritické úrovně, nestačí pouze obrátit fundační vazbu mezi trváním a substancí (tj. založit substancí v trvání jakožto základním časovém určení a spolu s tím i redefinovat samotný pojem substance), nýbrž musel by proměnit také fundační vazby mezi *časovými mody jako takovými*. Krátce řečeno, musel by opustit předpoklad trvání jako základního časového určení, které teprve umožňuje nejen současnost, ale dokonce i následnost – a musel by položit naopak důraz na *posloupnost* jako na prvotní východisko všech ostatních forem časových modů. Teprve tím by dosáhl *transcendentální* roviny zkušenosti v plném smyslu, neboť tato zkušenost se na své nejhlubší úrovni odehrává v jediném čase, tj. právě ve vzájemné *následnosti* různých představ. Znamenalo by to tedy naopak úkol ukázat, jak se může napříč představovou *posloupností* a na jejím základě konstituovat něco takového jako modus trvání, který by pak doopravdy mohl být přímo identifikován s kategorií substance.

Takto postavená problematika však v kapitole o první analogii chybí, což platí nejen pro realisticky laděný úvod, ale také pro pozdější posun k transcendentalismu v následujících odstavcích. Je to až kapitola o *druhé* analogii zkušenosti, která zaujímá takto pročištěnou transcendentální perspektivu, tj. přichází s předpokladem představové *posloupnosti* jako nejzákladnější formy času. Ukazuje se pak, že trvání je doopravdy časově konstituováno v následnosti – k čemuž dochází v okamžiku, kdy jednotlivé představy následují podle nějakého pravidla, neboli kdy je jejich místo v časovém sledu pevně určeno.

b) Druhá analogie. Kauzalita jako podmínka objektivní platnosti (A 189–202)

Jestliže platí výše podaný popis první analogie i způsobu jejího přirozeného vyústění do analogie druhé, pak by tato druhá analogie měla obsahovat či řešit vlastně stejnou problematiku, jaká je probírána v transcendentální dedukci: totiž způsob zkušenostní konstituce objektivně platné reality, k níž dochází pomocí apriorních rozvažovacích principů. Jakkoli se taková interpretace může zdát na první pohled paradoxní, jsme přesvědčeni, že toto *je* doopravdy hlavní motiv Kantových výkladů o příčině a následku, tj. o kauzalitě. Tak čteme u Kanta samého:

Vztah jevů (...), podle něhož je existence toho, co následuje (...), určena nutně v čase a podle jistého pravidla něčím předchozím, a tedy vztah příčiny k účinku je *podmínkou objektivní platnosti* našich empirických soudů vzhledem k řadě vjemů, tudíž podmínkou jejich empirické pravdivosti, a tedy *zkušenosti*. Zásada kauzálního vztahu v posloupnosti jevů proto platí také pro všechny předměty zkušenosti (za podmínek sukcese), protože *tato zásada sama je důvodem možnosti takové zkušenosti*.¹⁸² (A 202 / 247; zdůraznění JT)

Tak se zde dočítáme, že zásada kauzálního vztahu je podmínkou možnosti naší zkušenosti, což, jak víme, je jen jiné vyjádření pro její objektivní platnost – jak na to ostatně Kant sám v této pasáži také upozorňuje. Nyní je ovšem kardinální otázkou, jak je něco takového možné, tj. jak může zkušenostní zásada *kauzálního vztahu* podmiňovat něco takového jako *objektivní platnost* naší zkušenosti (neboli předmětnou existenci). Zcela přirozeně máme totiž za to, že objektivní platnost (tj. existence jako taková) je obecnější a základnější určení, než je kauzální vztah – neboť vše, co vstupuje do kauzálních vztahů, musí aktuálně existovat, avšak nikoli vše, co existuje, musí *aktuálně* vstupovat do kauzálních vztahů. (Přičemž ať už by se to s touto

¹⁸² „Also ist das Verhältnis der Erscheinungen (als möglicher Wahrnehmungen), nach welchem das Nachfolgende (was geschieht) durch etwas Vorhergehendes seinem Dasein nach notwendig, und nach einer Regel in der Zeit bestimmt ist, mithin das Verhältnis der Ursache zur Wirkung die Bedingung der objektiven Gültigkeit unserer empirischen Urteile, in Ansehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empirischen Wahrheit derselben, und also der Erfahrung. Der Grundsatz des Kausalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen gilt daher auch vor allen Gegenständen der Erfahrung (unter den Bedingungen der Sukzession), weil er selbst der Grund der Möglichkeit einer solchen Erfahrung ist.“

jednostranností mělo *reálně* jakkoli, je přinejmenším myslitelná.) Co opravňuje Kanta k tomu, aby směr této fundamentální vazby obrátil? I kdybychom udělali krok zpět a řekli bychom pouze, že kauzalita a existence jsou ve skutečnosti *stejně původní*, nijak by to nevysvětlovalo Kantovu snahu založit existenci v kauzalitě.

Jednoduchou odpovědí na tento problém je, že Kant používá pojem kauzality (a potažmo i pojmy příčiny a účinku) se značnou licencí, jež v podstatě neodpovídá jeho běžnému chápání v naší každodenní zkušenosti. Je ostatně zajímavé si povšimnout, že v prvním vydání obsahují výklady o druhé analogii zkušenosti také podstatně méně odkazů ke kauzalitě než ve vydání druhém, které je oproti první verzi doplněno dvěma zahajujícími odstavci. Dokonce ani základní formulace nejobecnější zásady této analogie neobsahuje v prvním vydání *Kritiky* odkaz ke kauzalitě. Co je ve druhém vydání označeno jako „*Zásada časové posloupnosti podle zákona kauzality*“¹⁸³ (B 232), je původně v prvním vydání nazýváno jako „*Zásada vytváření*“. Její definice je v prvním vydání následující:

Zásada vytváření.

Vše, co se děje (začíná být), předpokládá něco, po čem to následuje *podle určitého pravidla*.¹⁸⁴ (A 189; zdůraznění Kant)

Jako tak častokrát, je první vydání ohledně jádra Kantových myšlenek podstatně instruktivnější. Co Kant ve druhém vydání nazývá vztahem kauzality, je v prvním vydání označeno pouze jako vztah posloupnosti podle určitého pravidla. Důležité je si uvědomit, že tato pevně určená časová posloupnost se netýká primárně jevů, nýbrž v první řadě posloupnosti (nebo jak Kant také říká aprehenze) našich *představ*. Jsou-li co do vzájemné časové souvislosti tyto představy pevně určeny, získávají jejich obsahy (jevy) objektivní platnost, tzn. z čistě subjektivních prožitků se tím tyto představy stávají *reprezentanty* něčeho *reálně* (a ne jen jevově) existujícího, tj. začínají *skutečnost* toho co se jeví doslova „stavět-před“ nás (vor-stellen). Tím se teprve stávají *před-stavami*

¹⁸³ „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.“

¹⁸⁴ „Grundsatz der Erzeugung. Alles, was geschieht (anhebt zu sein) setzt etwas voraus, worauf es *nach einer Regel folgt*.“

v plném slova smyslu.¹⁸⁵

Jde tedy o to, aby naše *představy* byly co do své posloupnosti pevně určeny, neboli aby bylo pevně určeno jejich místo v jediné časové řadě. Jakmile k takovému určení dojde, jsou některé představy oproti jiným nutně dříve a jiné nutně později, tj. jedny nutně předcházejí a jiné nutně následují – mezi představami je tak založen nutný vztah následnosti. Tím se však dostáváme právě ke *kauzálnímu* určení jak mu Kant rozumí, neboť pojem *příčiny* neznamená vlastně nic jiného, než právě jen předcházení podle nutnosti, stejně jako je *účinek* pouze následností podle nutnosti. Když Kant proto přichází s myšlenkou, že oním určujícím pravidlem pro řadu našich představ je čistý rozvažovací pojem, není divu, že jej nazývá pojmem příčiny a účinku. Toto označení neříká vlastně nic jiného, než že jde o pojem *nutného předcházení a nutné následnosti* našich představ v jediném čase.

Velice instruktivní je v tomto ohledu desátý odstavec prvního vydání, který za své východisko bere představovou řadu. Právě ta zde má být co do své posloupnosti fixována podle určitého pravidla, což má podle Kanta dvojí výsledek: jednak to, že „řadu nemohu obrátit, a to, co se děje, nemohu předřadit tomu, po čem to následuje“, ale pak také to, že „když je kladen stav, který předchází, následuje tato určitá událost nevyhnutelně a nutně“¹⁸⁶ (A 198 / B 243). Nebo jak to Kant znovu rekapituluje o větu dále:

Mezi našimi představami tak vzniká určitý pořádek, v němž přítomný stav (...) odkazuje na nějaký stav předchozí jako na jistý, i když ještě neurčitý korelát této události, jež je dána, neboli na korelát, který se však vztahuje k této události určujícím způsobem jako ke svému následku a nutně ji se sebou spojuje v časové řadě.¹⁸⁷ (A 198 / B 244)

¹⁸⁵ Srv.: „Im Vorstellen stellen wir etwas vor uns, dass es als so Gestelltes (Gesetztes) uns entgegen, als Gegenstand steht.“ Heidegger, M. *Kants These über das Sein*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1963, s. 12.

¹⁸⁶ „... woraus sich denn ergibt, dass ich erstlich nicht die Reihe umkehren, und das, was geschieht, demjenigen voransetzen kann, worauf es folgt: zweitens dass, wenn der Zustand, der vorhergeht, gesetzt wird, diese bestimmte Begebenheit unausbleiblich und notwendig folge.“

¹⁸⁷ „Dadurch geschieht es: dass eine Ordnung unter unsern Vorstellungen wird, in welcher das Gegenwärtige (so fern es geworden) auf irgend einen vorhergehenden Zustand Anweisung gibt, als ein, obzwar noch unbestimmtes Correlatum dieser Eräugnis, die gegeben ist, welches sich aber auf diese, als seine Folge, bestimmend bezieht, und sie notwendig mit sich in der Zeitreihe verknüpft.“

Toto primární východisko v pevně fixované *představové* souvislosti je však ve výkladech o druhé analogii do značné míry zastíráno tím, že Kant zde většinou mluví prostě o „jevech“ (Erscheinungen), přičemž tento pojem má ale duální charakter: na jedné straně může být pojímán *objektivně* (v ontickém smyslu), tj. může jím být myšlen ten který zkušenostní *obsah*, neboli jednoduše to, *co se jeví*; na druhou stranu však může být chápán také *subjektivně*, tj. jako *prožitek jevení*, neboli prostě jako (nějakým obsahem vyplněná) *představa*. (Právě díky tomuto subjektivnímu rozměru může občas u Kanta vystupovat jev v přímé opozici k věci o sobě). V této souvislosti nehovoříme o ambivalenci tohoto pojmu, neboť tato dualita k němu patří podstatně. Jde o zásadně tranzitivní pojem, který ve svém smyslu *musí* zahrnovat obě tyto složky: každé jevení je vždy jevením *něčeho pro někoho*. Pojem jevu proto neznamená nic jiného, než: *představa prostředkující nějakou zkušenostní danost*.¹⁸⁸

Kantova řeč o jevech v kapitole o druhé analogii je tedy zcela legitimní. Abychom jí však rozuměli přiměřeným způsobem, nesmíme se nechat zmást podstatnou tranzitivitou tohoto pojmu, což by znamenalo přejít od jeho subjektivního k jeho objektivnímu momentu. Když zde Kant hovoří o principu nutné předchůdnosti a následnosti *jevů*, nemá tím na mysli danostní *obsahy* našich představ, nýbrž jen tyto *představy samy* v subjektivně prožívané časové řadě – tj. ve formě vnitřního názoru.¹⁸⁹

Z této perspektivy lze také snadno pochopit, proč Kant v těchto výkladech tak často přechází od „jevů“ (Erscheinungen) k „vjemům“ (Wahrnehmungen), přestože obojí používá vlastně jako synonyma: i pojem *vjemu* má výše popsaný duální charakter, ale na rozdíl od *jevu* (který máme tendenci chápat spíše přes jeho objektivní moment) akcentuje více naopak onen moment subjektivně prožitkový, tj. *představový*. (Ostatně připomeňme znovu

¹⁸⁸ V kantovské literatuře jsou poukazy na tuto dualitu poměrně běžné, ovšem téměř vždy se týkají pojmu *představy* nebo *názoru*. Viz např. Howell, R. *Kant's Transcendental Deduction. An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London 1992, s. 26 n. Srv. též Aquila, R. E. „The Relationship between Pure and Empirical Intuition in Kant.“ In: *Kant-Studien* 68 (1977), s. 275.

¹⁸⁹ Tohoto subjektivního charakteru Kantova východiska ve druhé analogii si všimá např. Wilkerson, s nímž však nemůžeme souhlasit, že by tento fakt představoval nějaký zásadní nedostatek Kantovy koncepce. Viz Wilkerson, T. E. „Time, Cause and Object: Kant's Second Analogy of Experience.“ In: *Kant-Studien* 62 (1971), s. 356.

v této souvislosti, že Kant při formulaci obecné zásady, která má platit jako úvodní pro *všechny tři* zkušenostní analogie, přechází od pojmu *jev* ve druhém vydání také k pojmu *vjemu* – tzn. zdůrazňuje ono subjektivní východisko svých výkladů. Viz A 176 / B 218).

Máme tedy řadu představ (jevů) v čase jakožto formě vnitřního názoru, jejichž základní souvislost je garantována syntézou obrazotvornosti (viz A 201 / B 246). K této syntetické aktivitě napříč časem však musí přistoupit něco, co tuto souvislost učiní nutnou – tj. nějaké pravidlo, které souvislost představ pevně *určí* co do jejich vzájemné předchůdnosti a následnosti. Tímto pravidlem samozřejmě není nic jiného než čistý rozvažovací pojem, nebo jak se také Kant zkráceně vyjadřuje: rozvažování. Právě to nám Kant říká ve dvanáctém odstavci prvního vydání:

Rozvažování náleží ke každé zkušenosti a její možnosti, a to první, co pro ni dělá není to, že by představu předmětů činilo zřetelnou, nýbrž to, že *činí představu předmětu vůbec možnou*. To se děje tím, že přenáší časový řád na jevy a jejich existenci. Každému z nich jako následku totiž přiznává apriorně určené místo v čase vzhledem k předchozím jevům, bez něhož by se tento jev neshodoval s časem samým, který všem svým částem apriorně určuje jejich místo. Toto určení místa v čase pak nemůže být převzato ze vztahu jevů k absolutnímu času (neboť ten není předmětem vnímání), nýbrž naopak, jevy samy si musí navzájem určit svá místa v čase a tato místa v časové posloupnosti učinit nutnými, tj. to, co nyní následuje nebo se děje, musí následovat podle určitého obecného pravidla po tom, co bylo obsaženo v předešlém stavu. Z toho vzniká řada jevů, která prostřednictvím rozvažování vytváří a činí nutným totéž pořadí a stálou souvislost v řadě možných vjemů, jak je nacházíme apriorně dané ve formě vnitřního názoru (času), v němž musí mít všechny vjemy své místo.¹⁹⁰ (A 199 / 244; upravený překlad i zdůraznění JT)

¹⁹⁰ „Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und das erste, was er dazu tut, ist nicht: dass er die Vorstellung der Gegenstände deutlich macht, sondern dass er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht. Dieses geschieht nun dadurch, dass er die Zeitordnung auf die Erscheinungen und deren Dasein überträgt, indem er jeder derselben als Folge eine, in Ansehung der vorhergehenden Erscheinungen, a priori bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche sie nicht mit der Zeit selbst, die alle ihren Teilen a priori ihre Stelle bestimmt, übereinkommen würde. Diese Bestimmung der Stelle kann nun nicht von dem Verhältnis der Erscheinungen gegen die absolute Zeit entlehnt werden, (denn die ist kein Gegenstand der Wahrnehmung,) sondern umgekehrt, die Erscheinungen müssen einander ihre Stellen in der Zeit selbst bestimmen, und dieselbe in der Zeitordnung notwendig machen, d.i. dasjenige, was da folgt, oder geschieht, muss nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zustanden enthalten war, folgen, woraus eine Reihe der Erscheinungen wird, die vermittelst des Verstandes eben dieselbige Ordnung und stetigen Zusammenhang in der Reihe möglicher Wahrnehmungen hervorbringt, und notwendig macht, als sie in der Form der innern Anschauung, (der Zeit) darin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssten, a priori angetroffen wird.“

Jedinou nepřesností v této jinak poměrně přehledné formulaci je ona druhá věta, v níž Kant říká, že rozvažování „přenáší časový řád na jevy a jejich existenci“ (zdůraznění JT). Že zde Kant vtahuje do hry tento pojem je naprosto v pořádku, neboť je to doopravdy právě *existence*, o níž v celém výkladu nakonec běží. Problém je ovšem ve *způsobu*, jakým Kant tento pojem uvádí na scénu – z Kantovy formulace se totiž zdá, jako by existence jevů byla něčím neproblematických a vlastně předchůdným, na co má být pomocí rozvažování přenesen časový řád. Ve skutečnosti se to má spíše tak, že pomocí rozvažování, které přenáší časový řád na jevy (tj. pevně určuje představovou souvislost), dochází teprve ke *konstituci* této existence – tj. dochází k založení transcendentálního předmětu. V tomto smyslu tedy činí rozvažování „představu předmětu vůbec možnou“, neboť konstituuje příslušnou *objektivní platnost* dotyčných jevů. Tuto dílčí obtíž záhy snadno vyřešíme poukazem na dvojznačnost, s níž zde Kant používá pojmu *existence*.

*

Druhá analogie zkušenosti tedy nakonec řeší přesně ten problém, který byl rozpracován v analogii první. Ukazuje se, že existence (tj. substance), jež je pouhou explikací časového modu *trvání*, dochází své transcendentální konstituce tím způsobem, že elementární představová posloupnost je pomocí rozvažovacího pojmu pevně určena. Zcela namísto je proto Kantův příklad s vnímáním domu, kdy subjektivní aprehenze představ (v modu sukcese) je objektivována v trvajícím předmětu (A 190 / B 235).

Tím se však z druhé analogie zkušenosti stává na nezákladnější úrovni vlastně jen variace transcendentální dedukce, v níž šlo taktéž o konstituci objektivní platnosti, tj. transcendentálního předmětu. Některé pasáže ve druhé analogii jsou v tomto směru dokonce přehlednější a jasnější, než většina formulací z vlastní *Dedukce*. Tak například devátý odstavec prvního vydání:

Máme v sobě představy, jichž si také můžeme být vědomi. Ať už ale toto vědomí sahá jakkoli daleko a je jakkoli přesné nebo věrné, přesto jsou to stále jen představy, tj. vnitřní určení naší mysli v těch či oněch časových vztazích.

Jak dospíváme k tomu, že těmto představám připisujeme nějaký objekt, neboli že jim jako modifikacím připisujeme vedle jejich subjektivní reality i jakousi objektivní realitu? Objektivní význam nemůže spočívat ve vztahu k nějaké jiné představě (toho, co bychom chtěli o předmětu vypovídat), neboť jinak znovu vyvstane otázka: Jak vychází opět tato představa sama ze sebe a jak získává kromě subjektivního významu, který je jí vlastní jakožto určení stavu myslí, ještě význam objektivní? Když zkoumáme, jakou novou vlastnost získají naše představy *vztahem k nějakému předmětu* a co je to za platnost, které se jim tím dostává, shledáme, že předmět nedělá nic víc, než že spojení představ činí určitým způsobem nutným a že je podřizuje určitému pravidlu; a naopak, že objektivní význam je našim představám udělován jen tím, že v časovém vztahu našich představ je určitý nutný řád.¹⁹¹ (A 197 / B 242; zdůraznění Kant)

Předmět (objektivní platnost) tedy není nic jiného, než pevně určená představová souvislost, která je zajištěna čistým rozvažovacím pojmem. Že jsou naše představy v čase pevně určeny ale neznamená nic jiného, než že některé nutně předcházejí a jiné nutně následují. Apriorní pojem kauzality jakožto vztahu předchůdnosti a následnosti podle nutnosti (tj. vztah příčiny a účinku) je proto „podmínkou objektivní platnosti“ (A 202 / B 247), resp. je podmínkou možnosti naší zkušenosti – a to přesně v tom smyslu, v jakém byl v *Dedukci* podmínkou možnosti naší zkušenosti pojem transcendentálního předmětu. Apriorní pojem kauzality a pojem transcendentálního předmětu jsou z funkčního hlediska *tímtéž* rozvažovacím pojmem, který konstituuje existenci, tj. reálnou zkušenostní platnost.¹⁹²

¹⁹¹ „Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewusst werden können. Dieses Bewusstsein aber mag so weit erstreckt, und so genau oder pünktlich sein, als man wolle, so bleiben es doch nur immer Vorstellungen, d. i. innre Bestimmungen unseres Gemüts in diesem oder jenem Zeitverhältnisse. Wie kommen wir nun dazu, dass wir diesen Vorstellungen ein Objekt setzen, oder über ihre subjektive Realität, als Modifikationen, ihnen noch, ich weiss nicht, was für eine, objektive beilegen? Objektive Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andre Vorstellung (von dem, was man vom Gegenstande nennen wollte) bestehen, denn sonst erneueret sich die Frage: wie geht diese Vorstellung wiederum aus sich selbst heraus, und bekommt objektive Bedeutung noch über die subjektive, welche ihr, als Bestimmung des Gemütszustandes, eigen ist? Wenn wir untersuchen, was denn die *Beziehung auf einen Gegenstand* unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, dass sie nichts weiter tue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilet wird.“

¹⁹² Jinými slovy navrhuje, aby byly výklady z *Analytiky zásad* – a to včetně *Analogií zkušenosti* – čteny a chápány ve světle *Transcendentální dedukce*. V kantovské literatuře se často objevuje snaha přesně opačná, po našem soudu nesprávná, tj. rozumět *Dedukci* naopak z hlediska *Analytiky zásad*. Viz např. Findlay, J. N. *Kant and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study*. Clarendon Press, Oxford 1981, s. 135.

Problém s kapitolou o druhé analogii zkušenosti ovšem spočívá v tom, že Kant zde svou otázku po ontologické konstituci rozvíjí současně *dvěma různými směry*. Kromě právě naznačeného směru *předmětného* se Kant z velké části věnuje také směru *dějovému*. V tomto smyslu pak už není otázkou, jakým způsobem dochází napříč představovou posloupností k objektivaci příslušných jevů (tj. představových obsahů), nýbrž jak dochází k objektivaci této představové posloupnosti *jako takové*. Problémem pak je, jak se může z čistě subjektivní posloupnosti představ v naší aprehenzi stát objektivní posloupnost časových fází toho, co se *reálně děje*.¹⁹³

Tato dvojkolejnost Kantova problému ve druhé analogii zkušenosti by se dala také popsat z hlediska časových modů jako takových. Onen *předmětný* směr ontologické konstituce, jemuž jsme se věnovali výše, je v určitém ohledu hlubší, neboť je komplexnější: jde v něm mimo jiné o možnost *trvání*, které by se (skrze příslušné rozvažovací pravidlo) konstitovalo napříč představovou *posloupností*. O trvání můžeme hovořit tehdy, jestliže naše představy následují s určitou nutností, tj. některé vystupují jako nutně předcházející a jiné jako nutně následující. Je-li takto ustaveno trvání, je tím ipso facto zkušenostně konstituován pojem substance, neboli objektivní realita představově ukotvených jevů. Naproti tomu v rámci *dějového* směru ontologické konstituce jde pouze o to, jak se z čistě subjektivní posloupnosti představ stává objektivní posloupnost událostí reálného děje – přičemž i k této druhé konstituci má docházet tak, že pouhá aprehenze představ je uchopena skrze nějaké pravidlo, tj. posloupnost představ je určena co do předchůdnosti a následnosti s *nutností*. Přispívá ke značné nepřehlednosti celé kapitoly, že jak trvání něčeho existujícího (tj. substanci), tak realitu časového dění (tj. objektivní časovou událost), nazývá Kant v těchto pasážích „objektem“ (das Objekt). Užívání tohoto pojmu i pro *dějový* směr ontologické konstituce vidíme zřetelně například na následující větě:

¹⁹³ Tímto prizmatem čte druhou analogii např. Allison, který po představení transcendentální dedukce o druhé analogii říká: „... it must be understood as a specific application of Kant's theory of objectivity to the problem of temporal succession.“ Allison, H. E. „Kant's non-sequitur.“ In: *Kant-Studien* 62 (1971), s. 376. S tímto tvrzením se nedá než souhlasit, ovšem těžko jej lze považovat za poslední slovo při

Když tedy zakoušíme, že se něco děje, vždy přitom předpokládáme, že tomu předchází něco, po čem to, co se děje, podle určitého pravidla následuje. Bez toho bych totiž o objektu neřekl, že následuje, neboť pouhá posloupnost v mé aprehenzi neospravedlňuje žádnou posloupnost v objektu, není-li určena nějakým pravidlem ve vztahu k něčemu předchozímu.¹⁹⁴ (A 195 / B 240; upravený překlad JT)

Pojem objektu je tedy používán poněkud neintuitivně i pro dějový směr ontologické konstituce. Aby však bylo zmatení dokonalé, Kant používá jen v rámci dějové konstituce pojem *objektu* ještě znovu ambivalentně, což je částečně zřejmé už z právě citované pasáže: tento pojem se zde objevuje celkem dvakrát, přičemž každý tento výskyt obsahuje poněkud odlišné konotace.

Obecnější a tak v jistém smyslu i srozumitelnější je ono *druhé* místo, na němž Kant říká, že pomocí pravidla se ze subjektivní posloupnosti představové aprehenze stává „*posloupnost v objektu*“. V tomto smyslu je pojem *objektu* užíván jako synonymum pro *objektivní platnost* – přičemž tento transcendentálně zkušenostní význam zde není vztahován k nějakému trvajícím jevu, nýbrž k posloupnosti jevových fází jako takových: pomocí pravidla se ze subjektivní posloupnosti představ stává reálná posloupnost objektivního děje.

Kromě toho však Kant používá pojem objektu i v poněkud odlišném významu, totiž jako označení nějaké *konkrétní časové fáze* v rámci tohoto reálného děje – tj. vybraného časového *okamžiku*, který předchází či následuje s nutností. Tímto způsobem je pojem *objektu* použit ve výše citované pasáži poprvé: objekt je to, co následuje podle určitého pravidla. (Jak říká Kant doslova, bez pravidla „*bych o objektu neřekl, že následuje*“). Toto chápání objektu jako partikulární dějové *fáze* je dobře vidět i v následující větě, v níž Kant pouze namísto o objektu hovoří o *existenci*:

popisování Kantova problému.

¹⁹⁴ „Wenn wir also erfahren, dass etwas geschiehet, so setzen wir dabei jederzeit voraus, dass irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Denn ohne dieses würde ich nicht von dem Objekt sagen, dass es folge, weil die blosse Folge in meiner Apprehension, wenn sie nicht durch eine Regel in beziehung auf ein Vorhergehendes bestimmt ist, keine Folge im Objekte berechtiget.“

... je nepostradatelným *zákonem empirické představy* časové řady zákon, že každou existenci v následujícím čase určují jevy minulého času a že tyto existence jakožto události nenastanou, pokud jim minulé jevy jejich existenci v čase neurčí, tj. pokud ji nestanoví podle určitého pravidla.¹⁹⁵ (A 199 / B 244; zdůraznění Kant)

Jak zde Kant říká zcela explicitně, *existenci* (potažmo objektem) míní nějakou „událost“ (Begebenheit), tj. partikulární moment v celkové souvislosti nějakého děje. Jde tedy o dílčí fázi v rámci celkové představové souvislosti, která je však pojata podle určitého pravidla.

Teprve když si v rámci dějové konstituce uvědomíme tuto ambivalenci v pojmu objektu, resp. existence, (tj. na jedné straně objekt jako objektivní platnost představové souvislosti ve smyslu celého reálného děje, na druhou stranu objekt jako partikulární dějová fáze, která předchází či následuje s nutností), můžeme pochopit Kantovo opakované váhání v celých *Analogiích zkušenosti* ohledně toho, zda se apriorní pravidlo časové souvislosti má vztahovat k existenci jevů, anebo zda má být tímto pravidlem ona existence teprve konstituována. V rámci této pojmové ambivalence totiž skutečně platí v jistém smyslu obojí: o existenci jako objektivní platnosti (a je potom lhostejné, zda ji vztahujeme k trvání nějakého předmětu, anebo k posloupnosti nějakého děje) můžeme hovořit pouze tehdy, jsou-li příslušné jevy apriorně určeny co do své existence – neboli jsou-li jakožto dílčí fáze představové souvislosti s nutností určeny co do svého pevného místa v jediné časové řadě.

*

V kapitole o druhé analogii zkušenosti máme tedy dva různé problémy, jejichž vzájemný vztah Kant nejen neřeší, ale dokonce nejde ani tak daleko, aby mezi nimi vůbec jednoznačně rozlišoval – na jedné straně je to konstituce

¹⁹⁵ „Wenn es nun ein notwendiges Gesetz unserer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen ist: dass die vorige Zeit die folgende notwendig bestimmt (indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kann, als durch die vorhergehende); so ist es auch ein unentbehrliches Gesetz der empirischen Vorstellung der Zeitreihe, dass die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Dasein in der folgenden bestimmen, und dass diese, als Begebenheiten, nicht stattfinden, als so fern jene ihnen ihr Dasein in der Zeit bestimmen, d. i. nach einer Regel festsetzen.“

objektivní platnosti něčeho reálně existujícího, na druhé straně je to konstituce objektivní platnosti něčeho reálně se dějícího.¹⁹⁶ Těmto dvěma výkladovým směrům také odpovídají dva různé příklady, které Kant uvádí na prostoru několika úvodních odstavců, totiž na jedné straně příklad s vnímáním domu (viz A 190 / B 235) a na druhé straně příklad s lodí plující po proudu řeky (viz A 192 / B 237).

Je charakteristické, že oba tyto problémy chce Kant řešit rekurzem k čistému (rozvažovacímu) pojmu kauzality (tj. vztahu příčiny a účinku), ačkoli ani jeden z těchto problémů vlastně s kauzálním vztahem – jak mu běžně rozumíme – nesouvisí. To platí nejen pro problematiku ontologické konstituce něčeho trvajícího, ale i pro konstituci objektivní (tj. dějové) souvislosti. Toho si ostatně všiml už Schopenhauer, že totiž děje-li se něco s nutností, nemusí se to ještě dít podle kauzálního vztahu, jako je tomu např. u střídání noci a dne.¹⁹⁷ Tento trefný postřeh by však sám o sobě jako kritika Kanta ještě stále nebyl dosti radikální, neboť nejenže Kant svými výklady nepostihuje běžný kauzální vztah, ale nepostihuje jimi ani *nutnou* dějovou souvislost, resp. následnost (jakou máme u střídání noci a dne). Ona nutnost, která je garantována čistým rozvažovacím pojmem jakožto příslušným pravidlem, se totiž u Kanta týká výlučně časové posloupnosti našich *představ* – nikoli toho, co se objektivně děje. Pouze jestliže byly naše představy co do své předchůdnosti a následnosti určeny s nutností (tj. jestliže některé z nich v jediné časové řadě jakožto „příčiny“ nutně předcházejí a jiné jakožto „účinky“ nutně následují), můžeme vůbec hovořit o nějakém objektivním dění. Jestli se toto objektivní dění samo odehrává ještě navíc s nutností či nikoli je zcela irelevantní. Vidíme to i na Kantově příkladu s lodí plující po řece:

¹⁹⁶ Těžko proto můžeme souhlasit s názorem Paula Guyera, že Kantův výklad ve druhé analogii už neobsahuje žádná směšování různých problémů a argumentačních vrstev, jak tomu bylo např. v *Dedukci* či ve *Schematismu*. Viz Gyuer, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 238.

¹⁹⁷ Viz Schopenhauer, A. *O čtvřem kořeni věty o dostatečném důvodu*. In: *O vůli v přírodě a jiné práce*. Academia, Praha 2007, s. 108.

Vidím například nějakou loď plout dolů po proudu. Mé vnímání jejího místa na dolním toku řeky následuje po vnímání jejího místa na toku horním, a není možné, aby v aprehenzi tohoto jevu mohla být loď vnímána nejdříve na dolním a pak na horním toku řeky. Pořadí v posloupnosti vjemů v aprehenzi je zde tedy určeno a na toto pořadí je aprehenze vázána.¹⁹⁸ (A 192 / B 237; upravený překlad JT)

Kant zde neříká, že loď pluje po proudu nutně, nýbrž pouze to, že jestliže pluje dolů po proudu, musí být tento děj nutně vnímán v určité posloupnosti, tj. loď musí být nutně vnímána nejdříve na horním a pak teprve na dolním místě řeky. Stejná loď by mohla velice dobře plout i *proti* proudu řeky – a měli bychom pak úplně stejnou nutnost ve vzájemné pořadí vjemů, jen by nejprve byla nutně vnímána naopak na dolním místě řeky a až následně na místě horním. Neboli má-li být něco pochopeno jako reálný děj, musí naše vjemová aprehenze obsahovat (ve své časové posloupnosti) prvek nutnosti. Onen reálný děj sám o sobě naproti tomu žádnou nutnost vykazovat nemusí; loď sama nepluje po proudu (ani proti proudu) *nutně*.¹⁹⁹

Nejenže je proto neoprávněné hovořit o kauzalitě tam, kde máme pouhou střidu reálných stavů podle určité nutnosti (např. při střídání noci a dne), nýbrž tím spíše tam, kde máme pouhou střidu reálných stavů *bez jakékoli nutnosti* (např. v posloupnosti dějových fází při kinetickém pohybu nějakého tělesa).

Na druhou stranu je zřejmé, že jakkoli je tato kritika Kanta oprávněná, netýká se vlastně samotné věci, o níž Kantovi jde, tj. způsobu jeho argumentace, nýbrž spíše jen pojmů, jichž při svém výkladu používá. Vzhledem k běžnému užití je jejich Kantovo pojetí dosti neintuitivní. Kant by však mohl *kauzalitu* prostě jen nahradit nějakým vhodnějším termínem a celá výše naznačená kritika by tím automaticky odpadla; na platnosti výkladů ve druhé analogii zkušenosti by se tím nic nezměnilo. Má-li přirozeně chápaný pojem kauzality v tomto kontextu vůbec nějaký smysl, pak snad jedině ten, že

¹⁹⁸ „Ich sehe z.B. ein Schiff den Strom hinab treiben. Meine Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb dem Laufe des Flusses, und es ist unmöglich, dass in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimmt, und an dieselbe ist die letztere gebunden.“

¹⁹⁹ Srv. Suchting, W. A. „Kant's Second Analogy of Experience.“ In: *Kant-Studien* 58 (1967), s. 360 n.

jevy mají svou *příčinu* v reálně existujících věcech – což viděno z kritické perspektivy je právě to, co musí být pomocí rozvažování transcendentálně konstituováno.²⁰⁰

*

Na závěr už zbývá jen vyložit, jakým způsobem spolu vlastně souvisí ony dva výkladové směry ve druhé analogii, totiž směr předmětný a směr dějový. Už výše jsme zmínili, že onen předmětný směr je v jistém smyslu hlubší, neboť je komplexnější: zatímco dějová konstituce se odehrává pouze v jediném časovém modu (tj. v modu posloupnosti), předmětná konstituce může jít naopak i napříč dvěma časovými mody, to když je skrze pouhou posloupnost představ zakládáno jevové trvání.

Tato přednost a hlubší založenost předmětného směru oproti dějovému se ukáže ještě více v okamžiku, když si uvědomíme, že o jakémkoli ději lze podstatně hovořit pouze ve vztahu k *něčemu*, co se děje. Docela přesně tak, jak to Kant vyložil v *první* analogii zkušenosti: máme-li nějakou střidu stavů (např. střidu různých poloh v prostoru při kinetickém pohybu), lze tyto různé stavy vnímat vždy pouze na něčem, co v této různosti trvá jako neproměnné. Tak lze např. vnímat reálný děj nějaké lodi plující po proudu řeky pouze tehdy, máme-li nějakou loď, která trvá jako neproměnná napříč těmito různými fázemi dějové následnosti – popř. máme-li trvajíc břehy, trvajíc vodu apod.²⁰¹ Lze proto shrnout, že konstituce trvajíc substance jako reálné existence je podmínkou možnosti konstituce objektivního děje, tj. otázka po založení substance je oproti otázce po založení objektivní posloupnosti otázkou základnější. To si evidentně

²⁰⁰ Podobně to vidí např. i Joachim Kopper, který ve své analýze druhé analogie říká: „Von hier aus können wir jetzt an eine abschliessende Erörterung der zweiten Analogie herantreten, deren eigentliches Problem nicht das für sich genommene Kausalgesetz darstellt, sondern die Kausalität, insofern sich auf ihre Weise das Denken der Objektivität erscheinend darstellen kann.“ Kopper, J. „Kants zweite Analogie der Erfahrung.“ In: *Kant-Studien* 61 (1970), s. 301.

²⁰¹ Navíc k možnosti vnímání tohoto pohybu ve skutečnosti nestačí pouze jedno trvajíc těleso, které tento pohyb podstupuje, nýbrž je nutný ještě nějaký další referenční bod, vůči němuž lze tento pohyb vůbec myslet jako pohyb, tj. např. plující loď vůči stojícím břehům apod. – zde proto podstatný poukaz ke *třetí* analogii zkušenosti, která se musí zabývat problematikou *současnosti*. Srv. A 211 / B 256 nn.

uvědomuje i Kant sám, když v rámci druhé analogie zkušenosti věnuje šestnáctý až dvacátý odstavec znovu problematice substance (viz A 204 / B 249 nn).

Vidíme nyní jasně, že ona *dějová* rovina konstitutivní problematiky představuje úroveň, která ještě neproniká jednoznačně na transcendentální úroveň. Aby mohl Kant vyřešit problém substance z plně transcendentální perspektivy, musel si vzít za své východisko časovou posloupnost – tj. byl nucen otevřít otázku druhé analogie. V tomto rámci však následně pracuje ve dvou odlišných směrech, z nichž se jen ten předmětný ukazuje doopravdy jako nosný, neboť směr dějový pracuje přesně s tím předpokladem, jehož založení a vykázání stálo jako otázka na začátku celého problému – implicitně pracuje s předpokladem něčeho trvajících jakožto objektivně existujících, co v průběhu příslušného děje zůstává neměnné. Dějový směr ontologické konstituce tedy poukazuje zpět na problematiku první analogie, již chce být předmětný směr řešením.

Když jsme proto výše řekli, že teprve druhá analogie zkušenosti obsahuje (oproti analogii první) plně pročištěnou transcendentální perspektivu, měli jsme tím na mysli pouze ty Kantovy výklady, jimž jsme se věnovali na začátku této kapitoly, totiž výklady o „kauzalitě“ jako podmínce objektivní platnosti (a tím potažmo i zkušenosti vůbec). Jde o výklady, které se vposled kryjí s transcendentální dedukcí. Jestliže proto hovoříme o předmětném směru ontologické konstituce ve druhé analogii, máme tím na mysli předmět v *transcendentálním* smyslu, tj. tak, jak o něm pojednává *Dedukce*, tedy jako objektivní platnost toho, co se zkušenostně jeví – a je přitom zcela lhostejné, jaký je onen konkrétní představový obsah, zda jej vnímáme jako něco trvalého či jako probíhající děj; ontologická kategorie transcendentálního předmětu se potenciálně rozprostírá přes *obě* tyto oblasti.²⁰² K ontologické konstituci transcendentálního předmětu dochází v okamžiku, kdy je posloupnost našich představ v jediné řadě podřízena apriornímu pravidlu, tj. je určena s nutností.

²⁰² Proto také může Schopenhauer považovat ony příklady s vnímáním domu a s vnímáním lodi jedoucí po proudu řeky jako zcela ekvivalentní – byť tuto ekvivalenci spatřuje primárně v *dějovém* charakteru obojího. Viz Schopenhauer, A. *O čtverém kořeni věty*

c) Závěrečná poznámka

Závěrem už jen krátká poznámka k dřívější kapitole o rozvažování jako zdroji přírodních zákonů. Z hlediska právě provedené interpretace druhé analogie zkušenosti začíná být zřejmé, že a z jakých důvodů nejsou ony Kantovy výklady ze závěru *Dedukce* udržitelné – a to pro žádnou významovou rovinu této teze kromě jediné, totiž že rozvažování je základem přírody co do její *existence*.

Že by rozvažování mohlo být zdrojem některých *faktických* přírodních zákonů lze držet jen těžko, protože není ani jasné, které zákony by to vlastně měly být. Rozhodně to nemůže být kauzalita, neboť způsob, jakým Kant s tímto pojmem operuje, neodpovídá v žádném případě tomu, jak mu běžně rozumíme – ve skutečnosti Kant nedokázal, že by rozvažování bylo zdrojem vztahu příčiny a účinku *v jevech samých* (tj. v jejich onticky objektivním smyslu), nýbrž věnoval se skrze tento pojem pouze nutné souvislosti našich představ. Kdyby těmito zákony byly naopak myšleny věty o neměnnosti substance, popř. o neměnnosti jejího *množství* v přírodě, pak tyto věty platí opravdu s nutností pouze tehdy, jestliže je substance myšlena toliko jako objektivní realita – čímž se však dostáváme opět jen k tomu, že rozvažování zakládá přírodu co do její existence.

Jsou to tytéž důvody, pro které je nutné zavrhnout i Kantovu tezi o rozvažování jako zdroji *jednoty* přírody, stejně jako veškeré zkušenostní *normativity* vůbec. Neboť fakt, že něco platí pro *subjektivní* moment jevové souvislosti (tj. pro souvislost našich představ) ještě nijak neimplikuje, že to platí také pro moment *objektivní*, tzn. že to platí pro jevící se obsahy jako takové. Z celkové souvislosti – jednoty – našich představ (která je nutným základem veškeré zkušenosti) tedy např. ještě nijak nevyplývá celková jednota toho, co se jeví, tedy přírody, přinejmenším máme-li na mysli tuto *celkovost* jako takovou (čemuž se ostatně bude Kant z části věnovat v rámci *Transcendentální dialektiky*).

Jakkoli lze proto považovat za přesvědčivé Kantovy výklady o transcendentální konstituci existence jakožto ontologického předmětu, které

o dostatečném důvodu. In: *O vůli v přírodě a jiné práce*. Academia, Praha 2007, s. 106.

prostupují všechny důležité kapitoly *Transcendentální analytiky*, těžko už lze s Kantem souhlasit, že se mu zde podařilo prokázat také možnost rozvažování jako zdroje *syntetických soudů a priori* – přinejmenším do té míry, do které by mělo být možné vztahovat tyto soudy i k vlastnímu obsahu našeho poznání a nejen k jeho objektivní platnosti.²⁰³

²⁰³ V žádném případě proto nemůžeme souhlasit s tezí Mohantyho, který tvrdí, že konstituce objektivní platnosti je u Kanta podstatně spojena s jeho teorií fyziky, resp. s transcendentálním založením newtonovské přírodovědy. Viz Mohanty, J. N. *The Possibility of Transcendental Philosophy*. Martinus Nijhoff, Dordrecht 1985, s. XXV. K této velmi rozšířené tezi viz též např. Cohen, H. *La théorie kantienne de l'expérience*. Les Éditions du Cerf, Paris 2001, s. 269 nn. Naopak jednoznačné odmítnutí takové interpretace lze nalézt u Heideggera. Viz Heidegger, M. *Kant a problém metafyziky*. FILOSOFIA, Praha 2004, s. 33 n. Pro podrobnější porovnání Heideggerovy kantovské interpretace s interpretací marburské školy srv. Schrag, C. O. „Heidegger and Cassirer on Kant.“ In: *Kant-Studien* 58 (1967), s. 87 nn.

[II]

HUSSERL

Husserlovo filosofické východisko je vůči tomu Kantovu zásadně odlišné, což platí dokonce i pro vyspělou, explicitně transcendentální podobu jeho fenomenologie. Bylo by možné říci, že Husserl se s Kantem rozchází nejen v jednotlivých analýzách, ale zejména v celkovém filosofickém problému, který předznačuje nejobecnější rámec filosofických analýz jak co do konkrétního obsahu, tak také co do používaných metod. Je ostatně známo, že Husserlova fenomenologie vyrůstá z Brentanovy psychologie, na jejíž hlavní motivy Husserl v počátcích svého myšlení – byť polemicky – navazuje a jež dále rozvíjí. Tím se ovšem mladý Husserl při vytyčování základního pole svého filosofického problému staví do výslovně protikantovských pozic.

Toto počáteční protikantovské zaměření, které je z filosofické tradice mnohem více ovlivněno anglickým empirismem, neopouští Husserl ani v pozdějších fázích svého myšlení, kdy Kanta studuje a některé motivy jeho filosofie vysoko oceňuje. Výsledkem tohoto dodatečného objevování Kanta spíše je, že Husserl Kantovi podsouvá právě ty problémy, které musel řešit on sám při sledování a rozvíjení svého vlastního fenomenologického projektu. Kant tak dopadá podobně jako i několik dalších velkých postav z dějin filosofie, jež Husserl chápe jako své prekursory, kteří však ještě nebyli schopni postavit se jednoznačně na půdu transcendentální fenomenologie, byť jejich myšlení mělo vést údajně právě tímto směrem. Tak je v *Idejích I* například oceňována Kantova transcendentální dedukce prvního vydání *Kritiky čistého rozumu*, která se podle Husserla „pohybuje vlastně již na fenomenologické půdě.“²⁰⁴ Vzápětí však následuje pro Husserla zcela zásadní výtku, že totiž

²⁰⁴ Viz „Rozumí se tedy, že fenomenologie je jakoby tajnou touhou celé novověké filosofie. Míří se k ní již v pozoruhodně hlubokomyslné základní kartesiánské úvaze; dále opět

Kant „tuto půdu mylně interpretuje jako psychologickou, a tím se jí opět sám vzdává.“²⁰⁵ Že by Kantovi mohlo jít o zcela jiné věci než jemu samému, že by Kant mohl ve svém myšlení mířit docela odlišným směrem, takovou možnost nebere Husserl vůbec do úvahy. Jedním slovem: Husserl nemá zájem o Kanta jako takového, nýbrž jen o ty motivy v Kantově filosofii, které by mohly odpovídat jeho vlastní transcendentální pozici. Zbytek jsou pro něho výmysly, které je potřeba důsledně kritizovat.

Jestliže se ovšem na oba myslitele podíváme podrobněji a bez předsudků, vyvstanou nám důležité, ba zcela zásadní rozdíly. Zdá se pak, že toho, co oba společně sdíleli, je vlastně poměrně málo. Nemůžeme pak říci o mnoho více, než že tím společným je u nich problém *zkušenostní konstituce* – tedy něco, co můžeme v nejobecnější vágnosti označit jako „transcendentální problém“. Ovšem v odpovědi na otázku, co vlastně má být konstituováno a jakým způsobem, co při tom může sloužit jako východisko a jak vlastně dospíváme k náhledu příslušné konstitutivní nutnosti, v tom se oba už podstatně rozcházejí. Velmi zhruba můžeme říci, že zatímco u Kanta je ústředním motivem konstituce transcendentálně-ontologická, tj. konstituce transcendentálního (tzv. ontologického) předmětu, zaměřuje se Husserl jako na svůj ústřední motiv na konstituci předmětu v ontickém smyslu, neboli tematizuje na prvním místě partikulární zkušenostní danosti a jejich odpovídající modalitě a modifikace na úrovni intendovaného významu. Jeho tématem je tak de facto konstituce transcendentálně-psychologická, která se vztahuje k empirickým předmětům v nejširším smyslu konkrétních intencionálních obsahů. Proto také Husserl oceňuje na Kantovi nejvíce právě jeho nauku o třech syntézách z první verze *Dedukce*, kde se Kant pohybuje stále ještě na empirické rovině zkušenosti, aniž by pronikl k transcendentální

v psychologismu Lockovy školy, Hume již téměř vstupuje na její půdu, ale se zaslepenýma očima. Správně ji vidí teprve Kant, jehož největší intuice pochopíme zcela teprve tehdy, když přivedeme k plně vědomé jasnosti osobitost fenomenologické oblasti. Pak pro nás bude evidentní, že Kantův duchovní pohled byl zaměřen na toto pole, ačkoli nebyl ještě schopen si je osvojit a poznat je jako pracovní pole vlastní přísné vědy. Tak se např. transcendentální dedukce prvního vydání *Kritiky čistého rozumu* pohybuje vlastně již na fenomenologické půdě; Kant však tuto půdu mylně interpretuje jako psychologickou, a tím se jí opět sám vzdává.“ Id I, § 62, s. 119.

²⁰⁵ „So bewegt sich z.B. die transzendente Deduktion der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft eigentlich schon auf phänomenologischem Boden; aber Kant missdeutet denselben als psychologischen und gibt ihn daher selbst wieder preis.“ Tamtéž, s. 118.

problematice v plném, význačném smyslu, jak k tomu dochází až v dalších pasážích. Ústředním a nejdůležitějším tématem je tak Husserlovi přesně to, co u Kanta představuje pouhé preludium a cestu k hlubšímu (ale tím zároveň i obecnějšímu) problému.

Tato rozdílnost v celkovém východisku pak s sebou nese důležité konsekvence. Tou nejzásadnější je, že Husserl i přes svůj pozdější obrat k transcendentalismu nevytyčuje na rozdíl od Kanta žádnou svébytnou transcendentální oblast, která by byla obecnější a základnější než oblast empirická, na níž by přitom byla tato empirická zkušenost zároveň v určitém ohledu vázána. Pro Husserla se transcendentální sféra obsahově *kryje* – a to zcela přímo – se sférou empirickou. K transcendentální rovině zkušenosti se u Husserla nedostáváme od empirické roviny zaměřením naší pozornosti na něco jiného, nýbrž dospíváme k ní pouze změnou způsobu, jak se zaměřujeme stále na totéž. Husserl tak dospívá ke specificky transcendentální půdě takřkajíc jen „změnou znaménka“. Jelikož jen tato změna postoje je u Husserla oním dělítkem, které vymezuje jeho transcendentální fenomenologii proti deskriptivně psychologickým zkoumáním, musí na ni také klást takový důraz. Z věcného hlediska (nebo bychom mohli také říci z hlediska obsahu) je tak Husserl vlastně sám v určitém ohledu mnohem blíže subjektivismu a psychologismu než Kant, kterému Husserl tyto prohřešky opakovaně vyčítá. Vlastní půda transcendentální fenomenologie je totiž „jen“ *očištěná* půda psychologická.²⁰⁶

Proto dříve, než se podíváme na konkrétní podobu Husserlovy kritiky Kanta, abychom zvážili a posoudili její oprávněnost, načrtněme nejprve v hrubých obrysech základní linie samotné Husserlovy fenomenologie; neboť je to právě tato fenomenologická půda, odkud Husserl svou kritiku vede, odkud čerpá své hlavní výtky i příslušné polemické argumenty.

²⁰⁶ Proto lze také snadno narazit mezi Husserlovými interprety na přesvědčení o podstatné vazbě mezi fenomenologií a psychologií. Viz např. Spiegelberg, H. *Doing Phenomenology. Essays on and in Phenomenology*. Martinus Nijhoff, The Hague 1975, s. 246 nn.

1 Genealogie Husserlovy transcendentální pozice

1.1 Fenomenologie jako teorie poznání (*Logická zkoumání*)

Prvním velkým dílem, v němž Husserl vytyčuje – byť ještě v některých ohledech tápavě a vzhledem k pozdějšímu vývoji často poněkud nepřesně – hlavní obrysy své fenomenologie, jsou jeho *Logická zkoumání* z roku 1901. Husserl zde kriticky navazuje na Brentanovu psychologii, jejíž některé důležité problémy se snaží překonávat rozvinutím své vlastní specifické nauky. V té době chápe Husserl svou fenomenologii ještě jako zvláštní disciplínu teorie poznání, jak ostatně naznačuje i podtitul této práce: „Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání“. V úvodu ke druhému svazku tohoto díla pak zcela konsekventně vymezuje podstatu fenomenologické analýzy jako úkol „přivést logické ideje, pojmy a zákony k epistemologické jasnosti a zřetelnosti.“²⁰⁷ Jedná se tedy o epistemologický projekt, jež se zaměřuje na danosti ve sféře logických idealit, k nimž otevřela cestu jeho protipsychologicky zaměřená *Prolegomena*.

a) Deskriptivní psychologie vs. psychologismus

Pro tuto etapu Husserlova myšlení je charakteristické, že takto vymezenou fenomenologii chápe ještě do značné míry jako odnož psychologie. Tak v § 6 téhož Úvodu Husserl explicitně říká:

Fenomenologie je deskriptivní psychologie. Kritika poznání je tedy z podstatné části psychologii anebo je ji přinejmenším třeba na půdě psychologie budovat.²⁰⁸ (LZ II/1, Úvod § 6, A 18)

²⁰⁷ „Stojíme proto před velkým úkolem přivést logické ideje, pojmy a zákony k epistemologické jasnosti a zřetelnosti. A zde započiná svou práci fenomenologická analýza.“ LZ, II/1, Úvod, §2, A 7. „So erwächst die grosse Aufgabe, die logischen Ideen, die Begriffe und Gesetze, zu erkenntnistheoretischer Klarheit und Deutlichkeit zu bringen.“

²⁰⁸ „Phänomenologie ist deskriptive Psychologie. Also ist die Erkenntniskritik im wesentlichen Psychologie oder mindestens nur auf dem Boden der Psychologie zu erbauen.“

Jak Husserl sám v navazujících pasážích upozorňuje, toto rámcové přihlášení se k psychologii ovšem nemá v žádném případě znamenat návrat k psychologismu, proti němuž tak vehementně bojoval v *Prolegomenech*. Husserl se zcela jasně distancuje od jakéhokoli pokusu *redukovat* podstatu základních logických útvarů na partikulární psychické prožitky konkrétního soudícího subjektu. Proti takové tendenci zastává zcela jednoznačně názor o jejich ideálně objektivní platnosti. Všechny takovéto ideality se však dávají vždy pouze ve faktických psychických prožitcích toho kterého konkrétního subjektu, jenž se k nim aktuálně vztahuje. Situace je zde v nejvyšší obecnosti analogická tomu, co známe v běžném životě z oblasti reálných věcí ve světě, tzv. fyzických předmětů. I tam jsou nám příslušné předmětnosti dány v konkrétních modalitách našeho faktického prožívání – ať už ve vnímání, souzení, vzpomínání, přání, zalíbení, apod. To však neznamená, že by těmito psychickými akty byly tyto předměty vytvářeny co do své existence. V těchto subjektivních prožitcích dochází takřkajíc pouze k *realizaci jejich danosti*.

Velmi podobným způsobem popisuje Husserl situaci i v oblasti ideálních logických útvarů. Tak i „*všechno logično, má-li se stát naším objektem zkoumání a umožnit evidenci apriorních zákonů, které v něm mají svůj základ, musí být dáno v subjektivní realizaci.*“²⁰⁹ Tuto subjektivně realizovanou danost můžeme ostatně přetlumočit velmi jednoduše jako *jevení*, což lze jako obecný termín používat stejně dobře pro oblast fyzicko-materiální, jako pro oblast logicko-ideální: ty nebo ony o sobě jsoucí předměty se skrze příslušné psychické výkony vždy právě pouze tak a tak jeví. Ovšem jestliže se jevení realizuje vždy pouze skrze konkrétní psychické prožitky faktických subjektů, pak může Husserl v době *Logických zkoumání* označit svou fenomenologii (tj. nauku o jevení) zcela konsekventně jako deskriptivní psychologii.

Husserl se tak může svou fenomenologií hlásit k psychologii nikoli přesto, že v prvním svazku svých *Logických zkoumání* vyvrátil psychologismus, nýbrž do značné míry právě proto. Teprve tam, kde je objektivní existence logických útvarů (ač v této souvislosti bychom měli

²⁰⁹ LZ II/1, Úvod § 2, A 6. „Denn alles Logische muss, wofern es als Forschungsobjekt unser eigen werden und die Evidenz der in ihm gründenden apriorischen Gesetze

hovořit spíše o jejich objektivní platnosti) předpokládána jako neproblematická – popřípadě kde je problém původu této platnosti postaven takřikajíc mimo zřetel – může se stát explicitním tématem právě otázka jejich zkušenostního pojmání. Podstatou *psychologismu* naopak je, že v psychické oblasti konkrétního individua nevidí pouze základ jevové danosti, nýbrž i zdroj vlastní objektivní platnosti jako takové. Psychologismus jinými slovy převádí na faktické subjektivní prožívání právě i existenci logických zákonů – nikoli jen jejich zkušenostní danost.²¹⁰

Ona psychologie, k níž se Husserl hlásí, má proto do značné míry (a to zejména oproti různým jiným psychologickým té doby) specifický charakter, neboť je psychologii pouze v užším, omezeném smyslu. Husserlovi nejde o psychologii jakožto celkovou uzavřenou teorii, jež by se pokoušela o vysvětlení původu různých typů předmětností z konkrétního prožívání, nýbrž jde mu o teorii poznání, která by se zaměřovala v *čistých deskripcích* (později by Husserl řekl v eidetických náhledech) na toto prožívání samotné.²¹¹ Zříká se tudíž empirické psychologie jakožto nauky, která by měla ambici vysvětlit *genezi* příslušných předmětností z faktických prožitků. Právě proto, aby se vyhnul tomuto možnému nedorozumění (které by de facto znamenalo právě psychologismus), snaží se Husserl razit už v *Logických zkoumáních* pro svou deskriptivní psychologii název *fenomenologie*. Ta se má zajímat o různé typy prožitků a jejich možných vztahů (tj. o prožitkové struktury) výlučně vzhledem

ermöglichen soll, in subjektiver Realisation gegeben sein.“

²¹⁰ Pro podrobnější pojednání vztahu mezi Husserlovým antipsychologismem na jedné straně a psychologickým původem jeho fenomenologie na straně druhé srv. Biemel, W. „Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie.“ In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959), s. 189 nn.

²¹¹ Viz „Základem logiky není psychologie jakožto úplná věda, nýbrž jisté třídy deskripcí, které vytvářejí předstupeň pro teoretická bádání psychologie (totiž pokud popisují empirické předměty, jejichž genetické souvislosti chce tato věda sledovat), vytvářejí zároveň podklad pro ony zásadní abstrakce, v nichž logik s evidencí uchopuje podstatu svých ideálních předmětů a souvislostí.“ LZ II/1 Úvod, § 6, A 18. „Nicht die Psychologie als volle Wissenschaft ist ein Fundament der reinen Logik, sondern gewisse Klassen von Deskriptionen, welche die Vorstufe für die theoretischen Forschungen der Psychologie bilden (nämlich sofern sie die empirischen Gegenstände beschreiben, deren genetische Zusammenhänge diese Wissenschaft verfolgen will), bilden zugleich die Unterlage für jene fundamentalen Abstraktionen, in welchen der Logiker das Wesen seiner idealen Gegenstände zum Zusammenhänge mit Evidenz erfasst.“

k příslušným předmětným *danostem*.²¹²

b) Intencionalita

Ačkoli se Husserl svým přihlášením k psychologii vystavuje nebezpečí některých nedorozumění, přesto má jeho řeč o fenomenologii jakožto psychologii svůj dobrý smysl jako nepřímý poukaz na nauku Brentanovu. Ten jak známo při klasifikaci různých fenoménů rozlišil dvě nejobecnější oblasti: fenomény fyzické a fenomény psychické. Podstatou psychických fenoménů oproti fyzickým je pro Brentana to, že vykazují aspekt intencionality, tzn. že jsou v nejobecnějším smyslu zaměřením na něco. Velmi zjednodušeně by proto bylo lze definovat Brentanovu psychologii jako nauku o intencionálních prožitcích – což je právě to, k čemu se svou fenomenologií explicitně (byť s důležitými výhradami ke konkrétním Brentanovým formulacím) hlásí i Husserl.

Když proto Husserl stanovuje úkol fenomenologie jako deskriptivní pochopení psychických prožitků, má tím na mysli prožitky jako to, čím je něco intendováno, míněno – neboli, v čem se dává nějaká identická předmětnost. Jinými slovy, Husserlova deskriptivní psychologie se chce zaměřovat na intencionální akty a jejich analýzu. Jak tyto akty chápe nám mohou přiblížit některé nejobecnější definice, jež Husserl podává v *V. Zkoumání* v souvislosti s předběžným fixováním příslušných termínů:

„Prožitek“ je ... třeba brát ve výše ustanoveném smyslu, prostě jako reální, konstitutivní kus nebo moment v jednotě psychického individua. Doplnující určení „intencionální“ pojmenovává společný rodový charakter oné třídy prožitků, kterou je třeba vymezit, onu zvláštní povahu *intence*, totiž vztahování se po způsobu mínění nebo nějak analogicky k něčemu předmětnému. Abychom vyšli vstříc jak cizojazyčným, tak vlastním

²¹² Více k vymezení genetické a deskriptivní psychologie u Husserla a Brentana viz de Boer, T. *The Development of Husserl's Thought*. Martinus Nijhoff, The Hague – Boston – London 1978, s. 52 nn.

jazykovým zvyklostem, budeme užívat jako kratší výraz slovo *akt*.²¹³ (V. LZ, § 13, A 357; zdůraznění Husserl)

Jak zde Husserl naznačuje, každý akt má svůj reelní a svůj intencionální moment. Reelní moment se týká toho, co v tomto aktu patří k samotnému prožívajícímu subjektu jako *jeho* součást, co je tomuto faktickému subjektu jakožto prožívajícímu takřikajíc *imanentní*. Nejtypičtější jsou takovými reelnými momenty počítkové obsahy, jež tvoří základ odpovídajících aktů vnímání.²¹⁴ Naproti tomu intencionální moment je ten, jímž je skrze tyto reelné složky (např. počítky) něco intendováno. Husserl hovoří o vykládajícím „uchopování“, „pojímání“, či „apercipování“ příslušných počítkových obsahů, kdy právě skrze toto uchopování je míněna nějaká identická, od těchto obsahů samotných odlišná, vnímaná předmětnost.²¹⁵

Husserl klade zásadní důraz na to, aby bylo mezi těmito reelními a intencionálními momenty jednoznačně rozlišováno – čímž zároveň vede polemiku s důležitým proudem tehdejší psychologie, jež v podstatě zastávala názor o *identitě* obojího, když tvrdila, že *jeden a týž jev* (mohli bychom možná říci jevový obsah) může být chápán buď psychicky, tj. právě jako sada počítků, anebo fyzicky, tj. jako příslušný vnímaný předmět. Pro tento typ psychologie (Husserl polemizuje explicitně s Natorpem)²¹⁶ jsou tedy vnímaný předmět a imanentní počítkový obsah *jedno a totéž*, přičemž zdánlivá odlišnost mezi nimi je ustavena pouze odlišností významových perspektiv, z nichž tento jev můžeme pojímat.²¹⁷

²¹³ „ ‚Erlebnis‘ ist dabei in dem oben fixierten Sinne zu nehmen, einfach als reelles, konstitutives Stück oder Moment der Einheit des psychischen Individuums. Das determinierende Beiwort intentional nennt den gemeinsamen generischen Charakter der abzugrenzenden Erlebnisklasse, die Eigenheit der *Intention*, das sich in der Weise der Meinung oder in einer irgend alanogen Weise auf ein Gegenständliches Beziehen. Als kürzeren Ausdruck werden wir, um fremden und eigenen Sprachgewonheit entgegenzukommen, das Wort *Akt* gebrauchen.“

²¹⁴ Viz též V. LZ, § 11, A 353.

²¹⁵ Tamtéž, § 2, A 329.

²¹⁶ Natorp, P. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Mohr, Freiburg im Breisgau 1888. Více k Husserlově kritice Natorpa viz Benoist, J. *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*. J. Vrin, Paris 2005, s. 21 nn.

²¹⁷ Viz V. LZ, § 14, A 359 n.

Proti tomu poukazuje Husserl na evidentní fakt, že reální početková matérie a příslušný intendovaný předmět se mohou vzájemně rozcházet. Vidíme to například tehdy, když jednu a tutěž sadu počitků můžeme pojímat střídavě jako ten nebo jako onen předmět. Klasickým příkladem jsou zde ony ambivalentní kresby tvarové psychologie, kdy jeden a týž početkový obsah může být chápán (tj. pojímán, apercipován) jednou tak, podruhé onak, a to čistě pomocí změny na úrovni pozornostní intence.²¹⁸ Stejně tak existují běžně i případy, kdy je naopak nějaký předmět vnímán jako identický napříč různými početkovými obsahy. Husserl zde typicky hovoří o vnímání nějakého vnějšího předmětu, např. krabice, stromu či stolu, kdy se může faktický početkový obsah v závislosti na příslušných změnách perspektiv neustále proměňovat, a přesto je i ve své nekonečné různosti pojímán skrze jednu a tutěž intenci, totiž jako prezentující danost jedné a téže identické věci.²¹⁹

Husserl proto z dobrých důvodů dbá na to, aby bylo mezi obojím pečlivě rozlišováno, tj. aby bylo rozlišováno mezi „*obsahy a akty, speciálněji mezi obsahy vnímání ve smyslu prezentujících počitků a akty vnímání ve smyslu pojímající intence.*“²²⁰ Na druhou stranu je však třeba zdůraznit, že nejde o nějaké dvě izolované aktové složky, které by se mohly jedna bez druhé obejít. Husserl tvrdí, že jde o dva navzájem se vyžadující a doplňující momenty, které právě teprve v této vzájemné jednotě tvoří plný konkrétní akt vnímání.²²¹

Při tomto způsobu výkladu je však třeba dbát zvýšené opatrnosti, a to zejména vzhledem k tomu, co označujeme jako *obsah* prožitku. Na jednu stranu může být tento pojem vztahován právě k onomu reálnímu momentu, jak jsme také činili výše, když jsme tento imanentní moment popisovali ve vjemovém aktu jako jeho početkový obsah. Na druhou stranu však může být obsahem míněno také to, co je skrze tyto počitky apercipováno jako ona identická intendovaná předmětnost. Obsahem je pak naopak to, na co příslušný prožitek

²¹⁸ Tamtéž, A 360.

²¹⁹ Viz tamtéž, A 361.

²²⁰ Tamtéž, A 362. „Nichts kann ich evidenter finden, als den hierbei hervortretenden Unterschied zwischen Inhalten und Akten, spezieller, zwischen Wahrnehmungsinhalten im Sinne von präsentierenden Empfindungen und Wahrnehmungsakten im Sinn der auffassenden Intention; welche Intention in Einheit mit der aufgefassten Empfindung den vollen konkreten Akt der Wahrnehmung ausmacht.“

²²¹ Tamtéž.

miří, k čemu se skrze příslušné počítky takřkajíc intencionálně vztahuje.²²² Právě tento *intencionální* typ obsahu je pro Husserla tím důležitým, neboť tvoří vlastní charakter aktu jako zaměření na nějaké něco:

Apercepce je pro nás přebytkem, který spočívá v prožitku samém, v jeho deskriptivním obsahu oproti surové existenci počítku; aktový charakter je tím, co jakoby oduševňuje počitek a působí, že vnímáme toto či ono předmětně, např. že vidíme tento strom, slyšíme tamto zvonění, cítíme vůni květů apod.²²³ (V. LZ, § 14, A 363)

Můžeme si tedy všimnout, že intencionální obsah je zatížen jistou ambivalencí: na jedné straně má být součástí samotného (reelně pojímaného) prožitku, na druhé straně má ovšem prezentovat intendovaný objekt. Husserl jde v některých pasážích dokonce tak daleko, že intencionální obsah s tímto objektem přímo identifikuje. Tak je tomu například na začátku § 16, kde Husserl staví reelní počitkový obsah a intencionální obsah do vzájemné opozice, přičemž úkol fenomenologické (potažmo deskriptivně psychologické) analýzy spojuje s deskripcí právě jen onoho obsahu reelního.²²⁴ Toto zaměření na reelní obsah ovšem znamená pouze tolik, že se Husserl distancuje od zkoumání reálného intendovaného předmětu jako takového. Vzápětí také o intencionálním obsahu znovu prohlásí, že je zvláštností „intencionálních prožitků *jako takových*“²²⁵ (zdůrazněno JT), čímž si otevírá možnost podrobit příslušným fenomenologickým deskripcím a analýzám subjektivní prožitky právě vzhledem k tomuto intendovanému předmětu.²²⁶

Důvodem, proč může Husserl hovořit o intencionálním obsahu takto odlišnými způsoby, jsou terminologické víceznačnosti, na něž sám obratem upozorňuje. Husserl záhy rozliší tři různé věci, jež můžeme tímto pojmem

²²² Viz tamtéž, A 360. Ještě zřetelněji pak § 16, jehož název zní „Rozlišení mezi deskriptivním a intencionálním obsahem.“ A 374 nn.

²²³ „Aperzeption ist uns der Überschuss, der im Erlebnis selbst, in seinem deskriptiven Inhalt gegenüber dem rohen Dasein der Empfindung besteht; es ist der Aktcharakter, der die Empfindung gleichsam beseelt und es macht, dass wir dieses oder jenes Gegenständlichen wahrnehmen, z.B. diesen Baum sehen, jenes Klingeln hören, den Blütenduft riechen usw.“

²²⁴ Viz V. LZ, § 16, A 374 n.

²²⁵ Tamtéž, A 375.

²²⁶ Více k tomuto problému v *Logických zkoumáních* viz Boehm, R. *Vom Gesichtspunkt*

mímit: „*intencionální* předmět *aktu*, *matérii aktu* (v protikladu k jeho kvalitě), *a konečně jeho intencionální podstatu*“²²⁷ (zdůrazněno Husserl). Je tedy sice důležité rozlišovat mezi početkovým a intencionálním obsahem, ovšem přesný smysl tohoto rozlišení musí zůstat částečně vágní přinejmenším do okamžiku, než si učiníme jasno ohledně různých možností významu samotného pojmu *intencionální obsah*.

c) Intencionální obsah

Prvním možným významem intencionálního obsahu je intencionální *předmět* aktu. V této souvislosti činí Husserl dvě důležité distinkce. Na prvním místě musíme podle Husserla rozlišovat „předmět, tak jak je intendován, *a pak prostě* předmět, který je *intendován*“²²⁸ (zdůrazněno Husserl). Ač Husserl sám dává v této souvislosti pro ilustraci příklad jiný, jeho podstata je v zásadě totožná s oním slavným příkladem Fregeho, který rozlišuje „jitřenku“ a „večernici“ jako dva různé způsoby, jak může být intendován tentýž předmět. Onen fyzikální předmět na obloze jako zcela nezávislý na našem prožívání můžeme chápat jako onen předmět, *kteřý* je intendován – jitřenku a večernici naproti tomu jako dva různé způsoby toho, *jak* je tento předmět intendován.

V souvislosti s intencionálním předmětem však Husserl provádí ještě jednu distinkci, již bychom mohli popsat jako rozlišení mezi předměty primárními a sekundárními, resp. jednoduchými a složenými. Husserl sám zde mluví o rozlišení „mezi předmětností, na kterou se zaměřuje nějaký akt, vzatý ve své plnosti a celosti, a předměty, na které se zaměřují různé parciální akty, *z nichž je onen akt vystavěn*“²²⁹ (zdůrazněno Husserl). Poněkud zjednodušeně si

der Phänomenologie. Martinus Nijhoff, Den Haag 1968, s. 141 nn.

²²⁷ V. LZ, § 16, A 375. „Wir werden vorerst *drei* Begriffe von intentionalem Inhalt unterscheiden müssen: den intentionalen *Gegenstand* des Aktes, seine intentionale *Materie* (im Gegensatz zu seiner intionalen *Qualität*), endlich sein *intentionales Wesen*.“

²²⁸ Tamtéž, § 17, A 376. „In Beziehung auf den als Gegenstand des Aktes verstandenen intentionalen Inhalt ist folgendes zu unterscheiden: der *Gegenstand*, *so wie er intendiert ist*, und schlechthin der *Gegenstand*, *welcher* intendiert ist.“

²²⁹ Tamtéž, A 377. „Im Zusammenhange mit der eben behandelten Unterscheidung steht eine andere und noch wichtigere, nämlich die Unterscheidung *zwischen der Gegenständlichkeit*, *auf die sich ein Akt voll und ganz genommen richtet*, und den *Gegenständen*, *auf die sich die verschiedenen Teilakte richten*, welche denselben Akt

můžeme tuto myšlenku představit na příkladu, který používá i sám Husserl. Když například vidíme nůž ležící na stole, je plným a takřikajíc celým intendovaným předmětem příslušného komplexního aktu nikoli jen nůž nebo jen stůl, nýbrž právě celý míněný stav věcí (Sachverhalt), totiž *nůž ležící na stole*. Tento plný akt mínící celou komplexní předmětnost je přitom vybudován na dílčích aktech jednodušších, jejichž intencionálními předměty jsou např. právě jen nůž nebo stůl. I takovéto komplexní, na parciálních předmětných intencích vystavěné intencionální obsahy, lze označovat jako předměty v tom ohledu, že je lze učinit subjektem různých (pravdivých či nepravdivých) výpovědí, lze se k nim jako k něčemu identickému vztahovat v různých aktových modifikacích – jako k něčemu vnímanému, pouze představovanému, vzpomínanému, přanému atd.²³⁰ Můžeme je tedy označit jako předměty komplexní či sekundární, oproti předmětům jednoduchým, jež se dávají pouze jednoduchým v aktu.²³¹

Druhým možným významem intencionálního obsahu je podle Husserla takzvaná *matérie* aktu. Velmi zjednodušeně by se dalo říci, že matérie aktu je vlastně totéž co „předmět, tak jak je intendován“. Jinými slovy matérie aktu je vztah k předmětu, a to v příslušném způsobu té které konkrétní apercepce. Husserl v této souvislosti říká, že „*matérii je pevně určeno nejen to předmětné vůbec, které akt míní, nýbrž i způsob, jakým je míní.*“²³² Tento popis intencionálního obsahu se však nyní děje nikoli v opozici k předmětu o sobě (tj. k předmětu, *kteřý* je intendován), nýbrž v opozici k tzv. *kvalitě* aktu. Tou je míněn takřikajíc *subjektivní* způsob, jakým se k předmětu vztahujeme – např. ve vnímání, v souzení, v přání, atd. Kvalitu i matérii aktu lze tedy obě označit za „způsob předmětného vztahu“, nicméně deskriptivně je třeba mezi nimi pečlivě rozlišovat, neboť v jedné a téže aktové kvalitě se můžeme

aufbauen.“

²³⁰ Tamtéž, A 377 n.

²³¹ Ke vztahu mezi jednoduchými a fundovanými (kategoriálními) akty v *Logických zkoumáních*, potažmo k Husserlově teorii fundace obecně viz Bégout, B. *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*. J. Vrin, Paris 2000, s. 260 nn.

²³² V. LZ, § 20, A 390. „Darnach muss uns die Materie als dasjenige im Akte gelten, was ihm allerst die Beziehung auf ein Gegenständliches verleiht, und zwar diese Beziehung in so vollkommener Bestimmtheit, dass durch die Materie nicht nur das Gegenständliche überhaupt, welches der Akt meint, sondern auch die Weise, in welcher er es meint, fest bestimmt ist.“

vztahovat k různým materiálím, stejně jako se můžeme k jedné a téže věci vztahovat v různých aktových kvalitách.

Kvalita a materie jsou pro Husserla tzv. „abstraktními momenty aktu“,²³³ tj. vzájemně se vyžadují: není myslitelná materie, jež by nebyla dána v nějaké aktové kvalitě, stejně jako není myslitelná kvalita, jež by se nevztahovala k nějaké věci. Jejich jednotu Husserl označuje jako „intencionální podstatu aktu“.²³⁴ Celá tato intencionální podstata aktu je nyní třetí možností, jak chápat intencionální obsah, a to zejména jestliže daný akt (v jeho materiálně-kvalitativní dvojstrannosti) pojmem jako faktický prožitek. Proti takto pochopené podstatě aktu v jeho partikulární konkretizaci staví Husserl tzv. *významovou podstatu* aktu, skrze niž je garantováno, že různé faktické subjekty (nebo tentýž subjekt v různých časech) se mohou vztahovat k němuž.²³⁵

Všechny tyto distinkce, mapující různé možné významy intencionálního obsahu, mají kromě věcné, čistě deskriptivní funkce současně i roli polemickou. Nejenže vytyčují základní obrysy Husserlovy vlastní nauky o intencionalitě, ale činí tak současně v opozici k základní tezi, jejíž pomocí definoval intencionalitu Brentano. Ten učil, že „*psychické fenomény* (tj. intencionální prožitky – poznámka JT) *jsou buď představami, nebo na představách spočívají jako na svém základu.*“²³⁶ Podle Husserla je takováto definice zcela nedostačující, neboť pod pojmem představy si lze myslet celou řadu velmi různých věcí. Také vzhledem k této víceznačnosti provádí ona důležitá rozlišení v pojmu intencionálního obsahu. Nikoli proto, aby Brentanovu tezi zamítl, nýbrž aby jí více precizoval a dal jí jednoznačný smysl.

²³³ Tamtéž, A 391. „Danach muss uns die Materie als dasjenige im Akte gelten, was ihm allererst die Beziehung auf ein Gegenständliches verleiht, und zwar diese Beziehung in so vollkommener Bestimmtheit, dass durch die Materie nicht nur das Gegenständliche überhaupt, welches der Akt meint, sondern auch die Weise, in welcher er es meint, fest bestimmt ist.“

²³⁴ Tamtéž, A 392.

²³⁵ V. LZ, § 21, A 391nn.

²³⁶ „Wir dürfen es demnach als eine unzweifelhaft richtige Bestimmung der psychischen Phänomene betrachten, dass sie entweder Vorstellungen sind, oder (...) auf Vorstellungen als ihrer Grundlage beruhen.“ Brentano, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt I*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1924, s. 120. Viz V. LZ, § 10, A 349.

Za tímto účelem provádí Husserl také další analýzy ve zbytku pátého zkoumání, které jdou nyní do větších podrobností ohledně vzájemné skladby různých vrstev intencí. Husserl zde řeší otázku, v jakém smyslu je legitimní hovořit o představě jako o základu komplexnějších aktů, a to zejména vzhledem k aktům souzení, v jejich nejrůznějších modifikacích. Ve svém východisku se při tom opírá o ty pojmy, jež jsme právě ve velmi hrubých obrysech naznačili, zejména o pojmy aktové kvality a matérie. Tyto výklady už nebudeme dále sledovat do větších detailů, nýbrž obrátíme nyní pozornost k určitému napětí v rámci Husserlova projektu, jak jsme si jej doposud představili.

d) Problém intencionálního předmětu

Už v *Logických zkoumáních* je do značné míry přítomen onen motiv, který tak dobře známe z Husserlových pozdějších prací, totiž programové odhlížení od faktické reality intendovaných předmětností a zaměření se čistě na výkony subjektivity, v nichž tyto předmětnosti dochází své danosti a spolu s tím i odpovídajícího poznání. Husserl proto klade zásadní metodologický důraz na reflexi, v jejímž rámci se tento obrat k subjektivním prožitkům jediné může dít. Fenomenologie má být oproti přirozenému zaměření na prožívané předměty charakteristická právě tímto „nepřirozeným“, reflexivním obratem k samotným intencionálním výkonům, jež se pro fenomenologii stávají „předměty“ jejího vlastního zkoumání.²³⁷

Už v *Logických zkoumáních* je tak v některých ohledech Husserl blízko pozici, v níž je objektivní existence prožívaných předmětů postavena takřikajíc mimo zřetel. Jak říkají následující věty:

Zcela mimo teorii poznání leží otázka po oprávnění, s nímž přijímáme ony od našeho vlastního já odlišené ‚psychické‘ a ‚fyzické‘ prožitky reality, otázka po podstatě těchto realit a zákonech, jimž jsou podřízeny, otázka, zda k nim patří atomy a molekuly, o nichž hovoří fyzikové, apod. Otázka po existenci a povaze ‚vnějšího‘ světa je otázkou metafyzickou. Teorie poznání naopak, jakožto obecné objasnění ideální podstaty či smyslu poznávajícího myšlení,

²³⁷ LZ II/1, Úvod § 3, A 10 n.

zahrnuje sice obecnou otázku, zda a nakolik je možné vědění či rozumné mínění o předmětech, které nejsou v prožitku myšlení samy dány, tedy ani v přísném smyslu poznány; nezahrnuje ale speciální otázku, zda na základě dat, která jsou nám fakticky dána, můžeme takového vědění skutečně dosáhnout, stejně jako nezahrnuje ani úlohu toto vědění realizovat.²³⁸ (LZ II/1, Úvod § 7, A 20)

Ačkoli můžeme tyto pasáže číst jako vedoucí směrem k tomu, co bude Husserl později nazývat fenomenologickou redukcí, nemá v *Logických zkoumáních* Husserl ještě zcela jasno ohledně některých důležitých metodologických zásad, jež by byly s takovou proměnou postoje podstatně spojeny. Tak například při představování podniku fenomenologie jakožto reflexivního obratu k samotným intencionálním výkonům prožívající subjektivity Husserl tvrdí, že tyto prožitky musí být ve fenomenologii pojímány čistě, tj. „*bez jakéhokoli přimíšení intencionální předmětnosti*“.²³⁹ Na druhou stranu ovšem uznává, že ony intencionální předměty k těmto aktům podstatně patří, a tudíž nemohou být puštěny zcela ze zřetele. V aktech reflexe, neboli v takzvaných sekundárních aktech, jsme totiž „*zaměřeni na akty primární, a to opět předpokládá, že jsme přinejmenším do určité míry zaměřeni na jejich předměty*“.²⁴⁰ Na problém stejného druhu jsme ostatně narazili už výše, když Husserl na jednu stranu identifikoval intencionální obsah s předmětem ve smyslu samotné fyzické reality ve světě (a fenomenologii pak přiřkl úkol

²³⁸ „Von der Erkenntnistheorie durchaus geschieden ist die Frage nach der Berechtigung, mit der wir von unserem eigenen Ich unterschiedene ‚psychische‘ und ‚physische‘ Realitäten annehmen, was das Wesen dieser Realitäten ist und welchen Gesetzen sie unterstehen, ob zu ihnen die Atome und Molekeln der Physiker gehören u. dgl. Die Frage nach der Existenz und Natur der ‚Aussenwelt‘ ist eine metaphysische Frage. Die Erkenntnistheorie hingegen, als allgemeine Aufklärung über das ideale Wesen oder über den Sinn des erkennenden Denkens, umfasst zwar die allgemeine Frage, ob und inwiefern ein Wissen oder vernünftiges Vermuten von Gegenständen möglich ist, die im Denkerlebnis nicht selbst gegeben, also auch nicht im prägnanten Sinne erkannt sind; nicht aber die besondere Frage, ob wir auf Grund der uns faktisch gegebenen Daten ein solches Wissen wirklich gewinnen können, oder gar die Aufgabe, dieses Wissen zu realisieren.“

²³⁹ LZ II/1, Úvod § 3, A 11. „Nachgeprüft und bestätigt können diese Einsichten nur von demjenigen werden, der die wohlgeübte Befähigung erlangt hat, sich in jenen widernatürlichen Habitus der Reflexion und reflektiven Forschung zu versetzen und die phänomenologischen Verhältnisse rein, von aller Einmischung der intentionalen Gegenständlichkeit ungetrübt, auf sich wirken zu lassen.“

²⁴⁰ Tamtéž, A 11. „Da wir in dem sekundären Akte auf die primären achtsam sein sollen und dies wieder zur Voraussetzung hat, dass wir mindestens bis zu einem gewissen Grade auf deren Gegenstände achtsam sind, so kommt hier natürlich auch die ‚Enge des Bewusstseins‘ als erschwerender Umstand in Betracht.“

zkoumat oproti tomu obsahy výlučně reelní), ovšem na druhou stranu označil příslušnou předmětnou zaměřenost zároveň za deskriptivní moment těchto aktů jako takových – čemuž pak odpovídá pozdější Husserlova definice intencionálního obsahu jako aktové matérie. Je zřejmé, že Husserl v *Logických zkoumáních* ještě poněkud osciloval ohledně toho, jak vlastně přesně chápat intencionální předmět: zda jako něco intencionálním aktům vnější a cizí, anebo jako něco jim určitým způsobem vlastní, co je na tyto akty takříkajíc podstatně vázáno.

Na první pohled by se ovšem mohlo zdát, že tato nejasnost spočívá v prosté terminologické ambivalenci, kterou Husserl vyřešil oním zmiňovaným rozlišením mezi předmětem, *tak jak je intendován* a předmětem, *který je intendován*. Jestliže intencionálním předmětem míníme předmět, který je intendován, potom je tento předmět vůči příslušným intendujícím aktům něčím vnějším a cizím. Jestli intencionálním předmětem míníme ale předmět, *tak jak je intendován*, pak k těmto aktům podstatně patří, neboť se realizuje právě pouze skrze ty nebo ony intendující apercepce, neboli je předmětem příslušných aktových výkonů.

Takováto distinkce však ze své podstaty nemůže být řešením oné výše naznačené nejasnosti, protože je ve skutečnosti sama jednou stranou v tomto sporu. Neboť jakmile rozlišíme ohledně předmětu právě provedeným způsobem – tj. provedeme vlastně odlišení předmětu o sobě od předmětu pro nás – pak jsme tím ipso facto už rozhodli o charakteru obecného výkladového schématu, v jehož rámci se chceme pohybovat. Předpokládáme pak o sobě jsoucí realitu, zcela nezávislou na jakýchkoli intencionálních výkonech, k níž se příslušné subjektivní akty toliko vztahují jako ke svému cíli. Čemu pak budeme říkat intencionální předmět je pak skutečně už jen otázkou konsensu. Na tomto základním vytyčení, či přesněji předběžnému rozhodnutí ohledně charakteru skutečnosti, nezmění nic ani to, jestliže řekneme, že každý předmět o sobě musí být *vždy* intendován nějak – že tedy v onom uvedeném příkladu nejen jitřenka a večernice, ale i *fyzikální předmět na obloze* je určitým typem danosti, tj. že i zde jde opět jen o určitý způsob toho, jak je tento předmět pro nás. Toto tvrzení vůbec nemusí znamenat zrušení představy o skutečnosti jako něčeho jsoucího o sobě, nýbrž může takto chápanou skutečnost pouze odsunout za

hranice našeho poznání.

Tak i ona citovaná pasáž, jež na první pohled připomíná jakousi rudimentární fenomenologickou redukci, může být velmi dobře čtena jako *stvrzení* tohoto „realistického“ východiska spíše než jako jeho opuštění. Nejde v ní totiž o přehodnocení a filosofické zdůvodnění objektivní reality, o vysvětlení její platnosti a smyslu, nýbrž o systematické odhlížení od ní. Toto odhlížení tak může stále zůstat určitým (byť negativním) způsobem, jakým je tato realita kladena, resp. samozřejmě předpokládána. Fenomenologický zájem je pouze veden zcela odlišným směrem než k této realitě, totiž směrem k „objasnění ideální podstaty či smyslu poznávajícího myšlení“, přičemž otázek po charakteru a poznatelnosti reality, tak jak je o sobě, se zřídka jako otázek metafyzických. Avšak právě to, že tyto problémy existence odsouvá do sféry metafyziky, vypovídá implicitně o tom, že tuto realitu chápe jako něco, čehož bytí nemůže být deskriptivně vykázáno v subjektivním prožívání. To je však už samo o sobě určitá metafyzická teze, která by teprve potřebovala zdůvodnit a evidentně vykázat z charakteru naší zkušenosti. Jinými slovy, samo toto přísné rozlišení mezi sférou fenomenologie, jež se orientuje na prožívání, a sférou metafyziky, jež se orientuje na problematiku bytí a jeho platnosti, je určitým způsobem metafyzicky zatíženo.²⁴¹

Právě těchto věcí si Husserl v *Logických zkoumáních* není ještě zcela jasně vědom, a proto zde zůstává v metodologickém vypracování svého fenomenologického projektu jen na půli cesty, ačkoli věcná problematika už ho často tlačí na transcendentální půdu. Takové náznaky můžeme pozorovat například tehdy, když Husserl explicitně popře onu pojednávanou možnost jednoznačného rozlišení mezi předmětem o sobě a předmětem pro nás (neboli mezi předmětem *jak* je intendován a *kteřý* je intendován) když řekne, že „intencionální předmět představy je týž jako její skutečný a popřípadě vnější předmět a že je protismyslné mezi nimi rozlišovat. *Transcendentní předmět by vůbec nebyl* předmětem této představy, *kdyby nebyl* jejím intencionálním

²⁴¹ Srv.: „Je voudrais maintenant montrer que cette métaphysique implicite de la non-métaphysik explique certains traits de la description husserlienne elle-même ...“ Ricoeur, P. „Kant et Husserl.“ In: *Kant-Studien* 46 (1954/1955), s. 58. Ovšem na rozdíl od Ricoeura, který tuto svou kritiku vztahuje až k Husserlově pozdější transcendentální pozici, ji považujeme za velmi případnou naopak právě pro *Logická zkoumání*.

*předmětem*²⁴² (zdůraznění Husserl). Náznak podobným směrem pak můžeme zaznamenat například i v jedné poznámce pod čarou, v níž Husserl hovoří o pojmu *intencionální* jako stojícím na roveň pojmu *reálný*, jestliže ovšem toto *reálný* chápeme fenomenologicky a ne metafyzicky.²⁴³

Husserl tak fakticky osciluje mezi pozicí realismu a pozdějšího transcendentalismu, jež začíná fenomenologicky tematizovat právě i onen proskribovaný charakter bytí zakoušených předmětů. Nejde o to, že by tím měl být transcendentní předmět redukován na vědomí, že by se měl ve vědomí takřikajíc rozplynout, ztratit svou skutečnost o sobě – to by byla teze stejně metafyzická jako tvrzení, že předmět o sobě je odlišný od předmětu pro nás.²⁴⁴ Jde pouze o to, aby všechna tvrzení o tom, co se dává ve zkušenosti, byla prováděna právě jen z této zkušenosti samé a na jejím základě. Co totiž činí ona vzájemně protichůdná tvrzení metafyzickými není jejich konkrétní obsah, nýbrž to, že nejsou pronášena na základě fenomenologických evidencí, v nichž by se teprve mohla vykázat jak jejich platnost, tak i odpovídající smysl.

²⁴² V. LZ, Příloha k §§ 11 a 20, A 398. „Man braucht es nur auszusprechen, und jedermann muss es anerkennen: *dass der intentionale Gegenstand der Vorstellung derselbe ist wie ihr wirklicher und gegebenenfalls ihr äusserer Gegenstand und dass es widersinnig ist, zwischen beiden zu unterscheiden*. Der transzendente Gegenstand wäre gar nicht *Gegenstand dieser Vorstellung*, wenn er nicht *ihr intentionaler Gegenstand* wäre.“

²⁴³ „Slovo ‚reálný‘ by vedle ‚intencionální‘ znělo mnohem lépe, ale bylo by až příliš snadno vykládáno metafyzicky místo fenomenologicky.“ V. LZ, § 16, poznámka 2, A 375. „ ‚Real‘ würde neben ‚intentional‘ besser klingen, aber gar zu leicht metaphysisch statt phänomenologisch gedeutet werden.“

²⁴⁴ Jedna z neznámějších kritik Husserla tohoto druhu, tj. že Husserl svým transcendentalismem údajně redukuje vnější realitu na bytí kreativně konstituujícího vědomí viz Ingarden, R. *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*. Martinus Nijhoff, The Hague 1975, s. 43 nn. Srv. též Ricoeur, P. „Kant et Husserl.“ In: *Kant-Studien* 46 (1954/1955), s. 58.

1.2 Husserlův „transcendentální obrat“ (*Ideje I*)

Jak jsme poukázali výše, váhá ještě Husserl v *Logických zkoumáních* ohledně toho, jakým způsobem pojímat intencionální předmět, s čímž je zde ovšem zároveň spojena nejasnost, zda vůbec a popřípadě jakým způsobem zahrnout tento předmět do oblasti fenomenologických výzkumů. V *Idejích I* se už Husserl staví jednoznačně na stranu transcendentálního pojetí, které neponechává o sobě jsoucí předměty stranou fenomenologického zájmu, nýbrž včleňuje otázky po jejich platnosti a smyslu taktéž do svých analýz. Ba co více, takto pojaté předměty (totiž právě jako jisté útvary platnosti a smyslu) činí nyní dokonce *východiskem* těchto analýz, jejich takzvaným „transcendentálním vodítkem“.²⁴⁵

Za hlavní důvod a příčinu tohoto Husserlova transcendentálního „obratu“ můžeme považovat zejména od *Logických zkoumání* stále pokračující vyjasňování ústředních *metodologických* principů jeho fenomenologie. Husserl se postupem času dopracovává k jasnému uvědomění si svého metodologického východiska, které v *Idejích I* označí s veškerým důrazem jako „princip všech principů“. Tato zásada říká, že „každý originárně dávající názor je zdrojem oprávnění pro poznání a že vše, co se nám v ‚intuici‘ originárně nabízí (...) je třeba brát jednoduše tak, jak se to dává, ale rovněž jen v mezích, v nichž se to zde dává.“²⁴⁶ S jistou dávkou licence můžeme tento princip zjednodušeně přetlumočit jako absolutní závazání se *vykazujícímu názoru*, který má postihovat a zdůvodňovat veškeré danosti a platnosti ve zkušenostní sféře. Jestliže něco tuto zkušenost přesahuje, nebo se jí dokonce vzpírá a uniká jí, pak musí být ovšem v přesných analýzách opět popsána a vykázána právě tato rezistence, tato vnějškovost transcendentního předmětu, musí být takřikajíc fenomenologicky určen vlastní smysl této jeho „neredukovatelnosti“ na prožívání. Neboli ať už činíme jakékoli výpovědi týkající se čehokoli, vždy musí být založené ve zdůvodňujícím, evidentně vykazatelném a vykazujícím

²⁴⁵ Viz *Id I*, § 150, s. 313. Srv. též *FTL*, § 102, s. 237, popř. *KM*, § 21. Intencionální předmět jako *transcendentální vodítko*. s. 87.

²⁴⁶ *Id I*, § 24, s. 43. „Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär (...) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.“

názoru.²⁴⁷

Nelze už tedy určitý problém či dokonce celou oblast problémů postavit stranou fenomenologického zájmu s poukazem, že se fenomenologie netýká, protože spadá do oblasti metafyziky. Něco takového by předpokládalo, že tuto rezignaci či odvrácení od příslušné oblasti náležitě fenomenologicky zdůvodníme. Jakmile se však do takového zdůvodňování pustíme, stává se tím tato proskribovaná oblast ipso facto přímým tématem našeho fenomenologického zájmu. Důsledné zavázání se principu všech principů proto vede ze své podstaty k tomu, že se fenomenologie potenciálně (na příslušné úrovni obecnosti a v příslušném smyslu) rozšiřuje na *všechny* myslitelné předmětné útvary a zkušenostní oblasti, o nichž ovšem vypovídá vždy jen na základě přímých evidencí. Jestliže se fenomenologie nemá prohřešovat proti svému ústřednímu metodologickému principu, musí se v určitém ohledu stát *univerzálním* podnikem.

Husserlova jasně transcendentální pozice v *Idejích I* proto není ve skutečnosti oproti *Logickým zkoumáním* žádným obratem, nějakým jednorázovým či dokonce nahodilým rozhodnutím, nýbrž vyrůstá zcela přirozeně z důsledného domýšlení a dopracovávání některých metodologických problémů, jež byly v *Logických zkoumáních* ještě zatíženy ambivalencemi a nejasnostmi. Zaujetím transcendentální pozice se fenomenologie nezačíná zabývat něčím jiným, nýbrž pouze tematizuje stále totéž na základě radikálněji projasněného východiska.

a) Absolutní vědomí

V rámci radikálněji pojaté fenomenologie, která už nechce ponechávat v platnosti žádné samozřejmé předpoklady a běžné předsudky, nýbrž chce rekurovat k posledním evidencím v nezpochybnitelném názoru ohledně všeho,

²⁴⁷ Srv.: „La phénoménologie ne reconnaît comme *valide* (...), c'est-à-dire comme *étant* et comme *étant ainsi*, que ce qui se présente aux yeux du phénoménologue dans une *évidence intuitive*.“ Schnell, A. *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Millon, Grenoble 2007, s. 55 (zdůraznění Schnell). Podrobněji k tomuto tématu viz též Trnka, J. „Metafyzický závazek fenomenologie.“ In: *Filosofický časopis* 58 (2010), s. 645-660.

co je možným tématem naší zkušenosti, sestupujeme z původní psychologické oblasti na univerzální transcendentální půdu. Každý soud či každá teze ohledně našeho prožívání musí být nyní podepřena odpovídajícím vhledem, na němž se zakládá a z něhož vyrůstá.²⁴⁸ Tuto poslední sféru vši názorové vykazatelnosti a zkušenostní platnosti nazývá Husserl transcendentálním, čistým, nebo též *absolutním* vědomím.²⁴⁹

Zaujetím tohoto transcendentálního východiska se tedy zavazujeme, že nebudeme brát jako dané a platné nic, co nebylo přezkoumáno v odpovídajícím názoru, čili co by se nejprve nestalo jakožto odpovídající platnost a smysl tématem vykazujícího vědomí. Takové východisko je zcela odlišné od toho, ve kterém žijeme každodenně a netematicky, kdy chápeme většinu daností naší zkušenosti zcela neproblematicky jako platných *samozřejmě*, tj. (i když si tento postoj neuvědomujeme a tudíž jej ani takto běžně nepopisujeme) chápeme je jako platné o sobě a ze sebe. Odklon od této nekritičnosti a přivrácení se k univerzálnímu nároku vykazujícího zdůvodnění v nazírajícím vědomí nazývá Husserl „transcendentální redukcí“, přičemž právě tento krok staví nyní do čela svého fenomenologického projektu jako jeho nutnou podmínku. Po provedení této redukce už odmítáme dále klást neproblematicky cokoli jako jsoucí o sobě a ze sebe, nýbrž tematizujeme nyní vše jako ve vědomí vykazatelný útvar platnosti a smyslu. Bylo-li například něco v přirozeném postoji pojímáno jako jsoucí o sobě, pak se v rámci transcendentální redukce očištěného vědomí nyní ptáme po charakteru a příslušném smyslu tohoto „o sobě“, neboli ptáme se po důvodech a zdroji tohoto „o sobě“ jako názorně vykazatelné platnosti. Zcela konsekventně může proto Husserl tvrdit, že provedením transcendentální redukce se ničím neochuzujeme, tj. nejde nám v tomto metodologickém kroku naprosto o *omezení* pouze na některé oblasti skutečnosti, nýbrž jsme tímto „obratem“ naopak získali celou nekonečnou sféru univerzálního vědomí, na jehož půdě dochází k (potenciálně názorné) konstituci veškeré platnosti a všech

²⁴⁸ O vzájemné provázanosti mezi Husserlovým požadavkem návratu k věcem samým a jeho požadavkem absolutní bezpředsudečnosti viz Fink, E. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, s. 190. S těmito požadavky pak koresponduje také pozdější Husserlův nárok na neustálé, absolutní filosofické začátečnictví. Srv. Ströker, E. *Husserls transzendente Phänomenologie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1987, s. 57.

²⁴⁹ Viz Id I, § 49, s. 91 n.

tezí ohledně bytí a nebytí, a to vždy v příslušném smyslu a odpovídajícím charakteru toho či onoho typu té které předmětnosti.²⁵⁰

Nechceme se zde pouštět hlouběji do vlastní analýzy této fenomenologické redukce, která bývá tak častým a oblíbeným tématem mezi husserlovskými badateli – už proto ne, že Husserl jak známo ve svých publikovaných spisech i nepublikovaných manuskriptech osciluje mezi jejími různými popisy, jež jsou pozdějšími badateli tradičně označovány jako různé „cesty“ redukce.²⁵¹ Jsme ostatně přesvědčeni, že v těchto různých pokusech o její představení jde z Husserlovy strany o jakési pouze dodatečné a proto do značné míry také umělé zavádění schematických metodologických kroků, jež ovšem mohou svou legitimitu získat teprve ospravedlněním transcendentálního východiska jako takového, z něhož jsou také vůbec jedině pochopitelné – nikoli naopak.²⁵² Spokojujeme se zde proto jen s obecným načrtnutím tohoto základního metodologického rozhodnutí, jehož nejvlastnější jádro spatřujeme – jak už bylo několikrát řečeno – právě v Husserlově důrazu na vykazující názor od všech předsudků očištěného vědomí.

Toto vědomí pak můžeme spolu s Husserlem označovat jako absolutní v tom ohledu, že právě ono je základem veškeré názorné platnosti – a vznikají-li jakékoli otázky či pochyby ohledně čehokoli, je to vždy opět tato sféra vědomí a nic jiného, k níž se s těmito problémy navracíme, abychom v jeho odpovídajících názorech hledali pomoc a rozřešení. Ukáže-li se nějaký běžný či dřívější názor jako mylný, pak musí být tento omyl opět jasně vykázan a zdůvodněn na poli smysl udílejícího vědomí. Toto vědomí je proto absolutní nikoli v tom smyslu, že by bylo ve svém kladení veškerých platností neomylné,

²⁵⁰ Viz „Neztratili jsme ve vlastním smyslu nic, ale získali jsme celé absolutní bytí, které v sobě, správně chápáno, skrývá všechny světské transcendence, v sobě je ‚konstituuje‘.“ Id I, § 50, s. 94. „Wir haben eigentlich nichts verloren, aber das gesamte absolute Sein gewonnen, das, recht verstanden, alle weltlichen Transzendenzen in sich birgt, sie in sich ‚konstituiert‘.“

²⁵¹ Srv. Bernet, R., Kern, I., Marbach, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. OIKOYMENH, Praha 2004, s. 76 nn.

²⁵² Podobný názor při výkladu Husserlovy redukce zastává i Eugen Fink, který tvrdí, že veškerá řeč o redukcí je možná teprve až tehdy, když byla provedena. Viz Fink, E. „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwertigen Kritik.“ In: *Kant-Studien* 38 (1933), s. 346 nn. K problému motivace redukce, resp. ke kruhovitosti jejího zdůvodnění srv. též Landgrebe, L. *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982, s. 32 nn.

nýbrž v tom smyslu, že jen ono je poslední instancí, na jejíž úrovni se může rozhodovat o veškeré platnosti i neplatnosti, „pravdách“ a „omylech“, a to právě v bezprostředně zdůvodňujících náhledech.²⁵³ To je hlavní rys Husserlova „kartezianismu“, který chce rekurovat k samotnému prožívání jako něčemu absolutnímu a „nezpochybnitelnému“. Neboť je to opět jen toto vědomí samo, které může a musí být poslední autoritou i samo pro sebe.²⁵⁴

*

Zbývá ovšem ještě vysvětlit, proč toto tzv. čisté vědomí není podle Husserla klasickým *psychickým* vědomím v běžném smyslu, jež by mohlo být tématem příslušného typu *psychologických* analýz, tj. proč je Husserl staví mimo veškerou psychologii právě jako vědomí *transcendentální*. Je třeba se vyvarovat nedorozumění, k němuž by mohlo takovéto důrazné rozlišení svádět, že by totiž transcendentální vědomí mělo být *jiné* než vědomí psychické, že by se snad jednalo o nějakou hlubší, běžnému životu skrytou a nepřístupnou sféru. Musíme si ujasnit, že toto rozlišení mezi psychickým a transcendentálním vědomím se u Husserla ve skutečnosti odehrává výlučně na *metodologické* rovině.

Jestliže se nyní oproti *Logickým zkoumáním* staví Husserl na pozici radikální názornosti, znamená to pro jeho dřívější fenomenologické analýzy dvě věci. Za prvé to, že intencionální předměty, k nimž se vztahují a na něž míří intencionální akty, nemohou být chápány jako o sobě jsoucí realita, jež by mohla být pojímána jako samozřejmá a neproblematická. Sama tato realita a spolu s ní i intencionální předmět jako takový ve svých příslušných modech danosti se musejí stát nárokem platnosti, jehož založenost a oprávněnost musí být vykazatelná v samotném prožívání. A jsou to jediné ony zmíněné a již důkladně analyzované intencionální akty jako takové, skrze něž je tento

²⁵³ Srv. Held, K. *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, s. 68 n.

²⁵⁴ Právě takto můžeme také interpretovat Husserlovy výroky ve *Formální a transcendentální logice*, kde říká, že transcendentální fenomenologie je poslední vědou, která zdůvodňuje nejen vše ostatní, ale i sebe samu. Viz FTL, § 101, s. 236.

předmět i jeho realita příslušným způsobem *kladena*. Jinými slovy, jestliže chceme dostát nároku absolutní názorové vykazatelnosti, pak veškeré intencionální předmětnosti musí být pojímány jako koreláty odpovídajících intencionálních aktů, z nichž získává ta která příslušná danost těchto předmětů svůj fenomenologicky vykazatelný charakter a oprávněnost. Jde přitom o stále stejné intencionální akty, jimiž se Husserl zabýval už v rámci své dřívější tzv. deskriptivní psychologie, jež jsou ovšem vzhledem k příslušným předmětům nyní pojaté radikálněji, a to právě jako intencionálně *konstitutivní* výkony. Tvrdí se nyní, že běžná realita a všechny předměty vůbec nemohou být nikdy dány jinak, než právě v těchto aktech a skrze ně, v jejich vzájemné souhře a skladbě. Ať už si to uvědomujeme nebo ne, jsou to podle Husserla právě tyto subjektivní výkony, na jejichž základě můžeme jedině vypovídat to či ono o „samotné“ skutečnosti.²⁵⁵

Jde stále o totéž, pouze viděno z opačné strany, když Husserl popisuje přechod na půdu transcendentální fenomenologie jako *uzávorkování* všech tezí transcendence, jejich metodické postavení „mimo působnost“.²⁵⁶ Tento krok nemá znamenat, že bychom od těchto přirozených tezí kladoucích objektivní platnost začali odhlížet, nýbrž přesně naopak: začínáme si jich aktivně všimnat a v odpovídajícím teoretickém postoji je tematizovat právě jakožto určité *teze* transcendence. Místo abychom žili neuvědoměle a naivně skrze ně, přivrácíme k nim nyní kriticky a se vši vážností svou teoretickou pozornost. Chceme nyní „vědecky“ popisovat, jakým způsobem a na jakém základě se tyto teze

²⁵⁵ Viz „Čím jsou věci, ty věci, o nichž jedině můžeme vypovídat, o jejichž bytí nebo nebytí, ‚bytí takto‘ nebo ‚bytí jinak‘ můžeme jedině vést spor a rozumně rozhodovat, čím jsou jako věci zkušenosti. Ta jediná jim předepisuje jejich smysl, a sice, jelikož se jedná o faktické věci, aktuální zkušenost ve svých určitě uspořádaných zkušenostních souvislostech.“ A dále: „O sobě jsoucí předmět není nikdy takovým předmětem, jehož by se netýkalo vědomí a jáské vědomí. Věc je věcí okolního světa, a to i neviděná, i reálně možná, nezakoušená, nýbrž zakusitelná, popř. možná zakusitelná.“ Id I, § 47, s. 88 n. „Was die Dinge sind, die Dinge, von denen wir allein Aussagen machen, über deren Sein oder Nichtsein, Sosein oder Anderssein wir allein streiten und uns vernünftig entscheiden können, das sind sie als Dinge der Erfahrung. Sie allein ist es, die ihnen ihren Sinn vorschreibt und zwar, da es sich um faktische Dinge handelt, die aktuelle Erfahrung in ihren bestimmt geordneten Erfahrungszusammenhängen. (...) Niemals ist ein an sich seiender Gegenstand ein solcher, den Bewusstsein und Bewusstseins-Ich nichts angehe. Das Ding ist Ding der Umwelt, auch das nicht Gesehene, auch das real mögliche, nicht erfahrene, sondern erfahrbare, bzw. vielleicht erfahrbare.“

²⁵⁶ Viz Id I, § 50, s. 94.

transcendence, tato kladení objektivní skutečnosti realizují.²⁵⁷ Poněkud nešťastně, neboť značně zjednodušeně, popisuje Husserl tuto redukci také jako uzávorkování tzv. *generální teze*, v níž je celý přirozený svět naší každodenní zkušenosti kladen jako neproblematicky jsoucí.²⁵⁸ Transcendentální fenomenologii jde pak o to, přivést tuto generální tezi k názorně vykazatelnému zdůvodnění.²⁵⁹

Tím se však dostáváme k onomu druhému bodu, v němž se z původně psychického vědomí stává vědomí transcendentální. Neboť jestliže jsou zkoumané intencionální akty pojaty radikálněji jako konstitutivní výkony, skrze něž a v nichž můžeme jediné klást příslušné zkušenostní předměty jako tak a tak jsoucí, a jestliže se proto přivracíme právě k těmto aktům, abychom v nich názorně vykazali příslušný smysl a platnost té které předmětné danosti, potom samotné tyto konstitutivní intencionální výkony nemohou být chápány jako reálně existující, jako faktické průběhy reálného psychofyzického subjektu, protože ony samy veškerou realitu co do možnosti a platnosti teprve zakládají. Jedním slovem, jestliže je realita pojatá jako intencionální platnost v těchto aktech se konstituující, pak pro tyto akty jako takové nemůžeme tuto realitu nárokovat. Husserl proto musí tvrdit, že transcendentální vědomí je mimo veškerý čas a prostor, tj. mimo veškerý přirozený svět naší běžné zkušenosti.²⁶⁰ To však neznamená, že by toto transcendentální vědomí bylo obsahově něčím jiným, než naším běžným psychickým vědomím – pouze se skrze metodickou

²⁵⁷ Velmi pěkně o tom píše Fink: „Indem aber die Welt als eine Universaleinheit subjektiver Seinsgeltungen erkannt wird, desinteressiert sich der Phänomenologe nicht etwa durch die Epoché an diesen Geltungen, im Gegenteil, er sucht nach der verstehenden letzten Aufklärung dieser – für ihn zum Phänomen gewordenen – Geltungen, d.h. er sucht den *Logos des Weltphänomens*.“ Fink, E. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, s. 170 (zdůraznění Fink).

²⁵⁸ Id I, § 32, s. 56.

²⁵⁹ Srv. Hoffmann, G. *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2001, s. 169 n.

²⁶⁰ K tomu opět Fink: „Der Mensch aber ist doch gerade einbegriffen als eine, sich in seinem natürlichen Selbstverständnis auslegende Geltungseinheit, in das Ganze der Weltvorgegebenheit, ist schon selbst eine umgoltene Einheit einer strömenden Mannigfaltigkeit von Bewusstseinsweisen seiner selbst. Der Selbstbesinnende wird also zurückgeleitet auf ein tieferliegendes Leben, in welchen die gesamte Weltgeltung, darin eingeschlossen die ‚Selbstgeltung‘ als eines Menschen in der Welt, *entspringt*.“ Fink, E. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, s. 171. (Zdůraznění Fink).

radikalizaci proměnil jeho ontologický status.²⁶¹ Proto také může Husserl tvrdit, že ačkoli čistá deskriptivní psychologie a transcendentální fenomenologie jsou dvě odlišné věci, přesto se zároveň *obsahově* zcela překrývají, tj. tematizují z různých perspektiv a na základě různých metodických východisek *totéž* vědomí.²⁶²

b) Eidetická metoda

Dalším důležitým bodem, v nichž se *Ideje I* odlišují od *Logických zkoumání*, je jejich explicitní metodická vázanost na tzv. náhled podstaty. Jde o odlišnost, která v několika ohledech přímo souvisí s radikalizací Husserlovy pozice ohledně statutu intencionálních aktů a jejich konstitutivní funkce – nauka o náhledu podstaty totiž tuto radikalizaci a přechod na transcendentální půdu dále posiluje a podporuje.

V *Logických zkoumáních* se přitom Husserl ještě zdráhal chápat svou fenomenologii jako teorii a tím potažmo i vědu v pregnantním smyslu. Důvodem takového postoje bylo jeho tehdejší chápání teorie jako takové, kterou v té době dosud nespojoval co do jejího smyslu výlučně s opravňujícím názorem, nýbrž spíše se správným vyvozováním na základě určité sady axiómů. V úvodu ke druhému svazku *Logických zkoumání* tvrdí, že „vysvětlovat ve smyslu teorie znamená činit jednotlivé pochopitelným na základě obecného zákona a tento zákon opět činit pochopitelným na základě principu.“²⁶³ Jak vyplývá z následujících vět tamtéž, byl Husserl v té době ještě

²⁶¹ Srv.: „Il y a donc un grand paradoxe dans la séparation de la phénoménologie psychologique et de la phénoménologie transcendentale: ces disciplines sont séparées du point de vue du *sens* – sens de leur position ontologique fondamentale, portée de l'application du procédé réductif, sens ontologique et fonctionnel de la subjectivité analysée – mais elle coïncident strictement dans leur *objet*, dans l'identité singulière de cet objet. Elles étudient exactement *la même chose*, numériquement et eidétiquement la même.“ Lavigne, J.-F. *Accéder au transcendantal? Réduction et idéalisme transcendantal dans les ‚Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique‘ de Husserl.* J. Vrin, Paris 2009, s. 132. (Zdůraznění Lavigne).

²⁶² Srv. FTL, § 99, s. 223 nn. Viz též KM, § 14, s. 70.

²⁶³ LZ II/1, Úvod § 7, A 20 n. „Erklären im Sinne der Theorie ist das Begreiflichmachen des Einzelnen aus dem allgemeinen Gesetz und dieses letzteren wieder aus dem Grundgesetz.“

přesvědčen, že takovýto čistě vědecký přístup, opírající se o rekurz k posledním axiomům popř. přírodním zákonům, by ve fenomenologii znamenal *vysvětlovat* poznání jako časovou událost v psychofyzickém smyslu, což by právě odporovalo už tehdejšímu Husserlovu úmyslu „*objasňovat ideu poznání co do jeho konstitutivních prvků či zákonů.*“²⁶⁴

V *Idejích I* však toto své dřívější stanovisko přehodnocuje a razí nyní pojetí fenomenologie právě jako přísné eidetické vědy, která se však neopírá o žádnou sadu axiomů a následnou formu legitimního odvozování (jako je tomu např. u geometrie), ani o zobecňování konkrétních faktů do přírodních zákonů (jako např. biologie), nýbrž zakládá se výlučně na náhledu (*Einschauung*) podstaty. Výchozím předpokladem zde přitom je, že podstata je sama o sobě jistou zvláštní předmětností, která může být bezprostředně nazírána, podobně jako jsou možné individuální názory toho či onoho faktického předmětu:

Podstata (*eidos*) je předmětem nového druhu. Jako je v individuálním či zakoušejícím názoru dán individuální předmět, tak je v názoru podstaty dána čistá podstata.²⁶⁵ (*Id I*, § 3, s. 10)

Avšak abychom správně pochopili, o co Husserlovi v těchto výkladech jde, musíme blíže vysvětlit nejen co Husserl vlastně míní touto podstatou, nýbrž také proč a v jakém přesně smyslu ji vlastně označuje za předmětnost.

Na prvním místě je důležité se vyvarovat možného nedorozumění, že by totiž podstata mohla být něčím zcela nezávislým na faktické individuální zkušenosti. Husserl rozhodně není žádný platonik v naivním či vulgárním smyslu, který by předpokládal podstaty jako zvláštní předmětnosti dlící mimo veškerou realitu, na nichž by individuální jednotliviny nějakým způsobem ontologicky participovaly. Podstata není něco odlišného od faktického individuálního předmětu, nějaká zvláštní entita se svým vlastním ontologickým statutem – ač zároveň není ani žádnou substancí, nějakým temným

²⁶⁴ Tamtéž, A 21. „Sie will nicht die Erkenntnis, das zeitliche Ereignis, in psychologischem oder psychophysischem Sinn erklären, sondern die Idee der Erkenntnis nach ihren konstitutiven Elementen, bzw. Gesetzen aufklären.“

²⁶⁵ „Das Wesen (*Eidos*) ist ein neuartiger Gegenstand. So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so das Gegebene der Wesensanschauung ein reines Wesen.“

a nepřístupným základem, který by podpíral předmětné akcidenty a tvořil tak jádro každé věci. V Husserlově pojetí je podstata spíše *smysl* té které faktické jednotliviny, jež se dává spolu s ní – jestliže na něho zaměříme pozornost – ve zobecňujícím výkonu uchopujícího rozumění.²⁶⁶

Fakt a podstata jsou tak ve vztahu vzájemné – řeklo by se dialektické – provázanosti, přičemž tato provázanost je charakterem vlastního intencionálního výkonu jakožto zobecňujícího rozumění, které klade tu či onu danost pod příslušným popisem, tj. pojímá ji v určitém *smyslu*. Tak můžeme například rozlišit mezi stolem jako tím kterým individuálním faktickým předmětem, existujícím na tom a tom místě v reálném časoprostoru, s těmi a těmi fyzikálními vlastnostmi atd, a naproti tomu stolem jako deskriptivním smyslem, který předznamenává v obecné neurčitosti charakter naší zkušenosti vzhledem k libovolné jednotlivině, kterou chceme pojímat pod tímto popisem – že to bude trojrozměrné těleso, že bude z nějakého pevného materiálu, že bude mít nějakou rovnou hladkou plochu v určité přiměřené výšce atd. Tyto různé významové atributy jsou tím, co tvoří stůl jakožto určitou podstatu, tj. kladou jej vždy na určité úrovni obecnosti možné zkušenosti. Fakt a podstata jsou tedy dvě odlišné věci, ačkoli na sebe navzájem odkazují a v jistém ohledu se vzájemně podmiňují:

Mezi osobité vlastnosti názoru patří jistě to, že jeho základem je významná část individuálního názoru, ve které se zjevuje a je vidět něco individuálního, ačkoli není uchopeno a kladeno jako skutečnost; v důsledku toho je jisté, že žádný názor podstaty není možný bez svobodné možnosti obrátit svůj pohled na ‚odpovídající‘ individuum a vytvořit vědomí příkladu – stejně jako naopak není možný žádný individuální názor bez svobodné možnosti provést ideaci a zaměřit její pomocí pohled na odpovídající podstaty, které mají svůj příklad v tom, co je individuálně vidět; to však nemění nic na tom, že oba druhy názoru jsou principiálně různé...²⁶⁷ (Id I, § 3, s. 12)

²⁶⁶ Znamé platonizující interpretace Husserla z per Schelera a Reinacha, které se opírají zejména o *Logická zkoumání*, jdou tak z tohoto hlediska do značné míry *proti* smyslu vyspělé transcendentálně eidetické metody, jak je představena v *Idejích I*. Srv. Reinach, A. *Was ist Phänomenologie?* Kösel-Verlag, München 1951. Viz též Scheler, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Bouvier Verlag, Bonn 2000. Pro podstatně diferencovanější interpretaci vztahu mezi faktem a podstatou u pozdějšího Husserla srv. Eley, L. *Die Krise des Apriori. In der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1962, s. 37 nn.

²⁶⁷ „Gewiss liegt es in der Eigenart der Wesensanschauung, dass ein Hauptstück

Nechme nyní stranou problematiku ideace či též eidetické variace jakožto subjektivního výkonu, který vede od plurality faktických jednotlivin – či v krajním případě dokonce jen od jednoho jediného případu – pomocí fantazijního obměňování k nazírání tzv. podstaty. Budiž pouze znovu zdůrazněno, že ačkoli na sebe fakt a podstata vzájemně odkazují, jde zároveň o dvě zcela odlišné „předmětné“ kategorie, či přesněji, o dva různé typy předmětného uchopení, o dva zcela mimoběžné typy předmětné danosti. Ať už se na úrovni podstaty jakožto intencionálního smyslu dobíráme k čemukoli, tyto náhledy nejsou relevantní pro faktickou existenci či neexistenci jednotlivých předmětů v reálném čase a prostoru. Nebo jak říká Husserl, *„nazírající uchopení podstaty neimplikuje ani to nejmenší z kladení nějaké individuální existence; čisté podstatné pravdy neobsahují sebemenší tvrzení o faktech.“*²⁶⁸ Husserlova nauka o podstatách jakožto čistě významových zkušenostních útvarech tak odkazuje zpět k jeho metodickému transcendentalismu, v němž jednotlivé předměty přestávají být chápány ve vší samozřejmosti jako reálně existující věci o sobě, nýbrž jsou napříště pojaty jako tak a tak intencionálně kladený smysl se svým příslušným nárokem platnosti. V nauce o podstatě tak dochází k dalšímu posunutí tohoto výše popsaného přechodu na rovinu čistého rozumění, aby byly tyto různé „smysly“ nyní popsány z hlediska vzájemné souvislosti na různých úrovních obecnosti.²⁶⁹

Tímto obratem k podstatám je však prvek transcendentalismu u Husserla posílen ještě v jiném, důležitějším ohledu, který si můžeme zpřítomnit poukazem na Husserlovo známé rozlišení mezi formální a materiální

individueller Anschauung, nämlich ein Erscheinen, ein Sichtigsein von Individuellem ihr zugrunde liegt, obschon freilich keine Erfassung desselben und keinerlei Setzung als Wirklichkeit; gewiss ist, dass infolge davon keine Wesensanschauung möglich ist ohne die freie Möglichkeit der Blickwendung auf ein ‚entsprechendes‘ Individuelle und der Bildung eines exemplarischen Bewusstseins – wie auch umgekehrt keine individuelle Anschauung möglich ist ohne die freie Möglichkeit des Vollzugs einer Ideation und in ihr der Blickrichtung auf die entsprechenden, sich im individuell Sichtigen exemplifizierenden Wesen; aber das ändert nichts daran, dass beiderlei Anschauungsarten prinzipiell unterschieden sind ...“

²⁶⁸ Id I, § 4, s. 13. „Damit hängt wesentlich zusammen, Setzung und zunächst anschauende Erfassung von Wesen impliziert nicht das mindeste von Setzung irgendeines individuellen Daseins; reine Wesenswahrheiten enthalten nicht die mindeste Behauptung über Tatsachen, also ist auch aus ihnen allein nicht die geringfügigste Tatsachenwahrheit zu erschliessen.“

²⁶⁹ Více ke vztahu mezi faktem a podstatou u Husserla viz též Mohanty, J. N. *Phenomenology and Ontology*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1970, s. 152 nn.

(či též regionální) ontologií. Formální ontologie se zaměřuje na nejvyšší možnou podstatu „něco vůbec“, která se v největší možné obecnosti rozpadá na uzavřenou řadu základních tzv. „kategorií“, jimiž jsou míněny nejobecnější myslitelné oblasti jsoucna, přičemž těmito elementárními oblastmi v jejich specifické regionální typice se zabývá právě takzvaná ontologie regionální.²⁷⁰

Aniž bychom zde zabíhali do větších podrobností, všimněme si, že Husserl v nejvyšší obecnosti rozeznává dvě základní předmětné kategorie resp. ontologické regiony, totiž oblast *imanentních* a oblast *transcendentních* podstat.²⁷¹ Transcendentní podstata zahrnuje takové předmětnosti, k nimž se vztahujeme v tzv. transcendentních vjemech, tj. intencionálních výkonech, jež kladou vždy něco odlišného od vědomí samotného. Naproti tomu imanentní podstata je region definovaný imanentními vjemy, tj. takovými intencionálními výkony, které se vztahují *reflexivně* k samotnému vědomí, tj. tematizují mimo jiné i ony kladoucí akty jako takové.²⁷² Husserl tak dospívá k základní dichotomii, kdy „na jedné straně stojí podstaty útvarů vědomí samého, na druhé straně podstaty vůči vědomí transcendentních individuálních případů, tedy podstaty toho, co se v útvarech vědomí jen ‚vyjevuje‘, např. co se vědomě ‚konstituuje‘ pomocí smyslových jevů.“²⁷³

Pro fenomenologii jako takovou plyne z tohoto rozlišení její základní orientace, totiž zaměřenost v první řadě právě na *imanentní* sféru podstat, tj. na sféru vědomí jako takového v *jeho* podstatných rysech. Husserl sám zmiňuje v této souvislosti fenomenologii jako „čistě deskriptivní nauku o podstatách *imanentních útvarů vědomí*.“²⁷⁴ Tím je potom určen další význačný smysl řeči o tzv. *čistém* vědomí, o němž chce jít transcendentální fenomenologii – má to být

²⁷⁰ Viz Id I, § 10, s. 21 nn.

²⁷¹ Id I, § 61, s. 116 n.

²⁷² Id I, § 38, s. 67 nn.

²⁷³ Id I, § 61, s. 116. „Auf der einen Seite Wesen von Gestaltungen des Bewusstseins selbst, auf der anderen Wesen von bewusstseins-transzendenten individuellen Vorkommnissen, also Wesen von solchem, was sich in Bewusstseinsgestaltungen nur ‚bekundet‘, sich z.B. durch sinnliche Erscheinungen bewusstseinsmässig ‚konstituiert‘.“

²⁷⁴ Id I, § 60, s. 114. „Wollen wir eine Phänomenologie als eine rein deskriptive Wesenslehre der immanenten Bewusstseinsgestaltungen, der im Rahmen der phänomenologischen Ausschaltung im Erlebnisstrom erfassbaren Vorkommnisse, ausbilden, so gehört in diesen Rahmen nichts transzendent Individuelles, somit auch zu ihr keines der ‚transzendenten Wesen‘, deren logischer Ort vielmehr in der Wesenslehre der betreffenden transzendenten Gegenständlichkeiten wäre.“

vědomí nikoli to které faktické, tj. ty které konkrétní jednotlivé psychické průběhy, nýbrž vědomí uchopené ve své *podstatě*, tj. odpovídajících podstatných rysech, vzájemných podstatných vazbách, vrstvách a poukazech. Transcendentální vědomí tedy znamená nejen vědomí evidentně konstituující a stojící tak zároveň mimo veškerou realitu, ale také vědomí očištěné od veškeré fakticity, uchopované v čistě obecných rozumějících názorech. Eidetická metoda je tak třetím nejdůležitějším prvkem, který v *Idejích I* „proměňuje“ psychické vědomí na vědomí transcendentální.

c) Podstata, předmětnost, názor

Zbývá ovšem ještě vysvětlit, z jakého důvodu a v jakém ohledu hovoří Husserl o podstatách – a to dokonce i o podstatách imanentních – jako o určitých *předmětnostech*. Takové vysvětlení je zapotřebí už vzhledem k výše představené a zdánlivě protichůdné tezi, že podstaty nejsou žádné předměty svého druhu, tj. nějaké vlastní entity mimo veškerý vztah k subjektu, nýbrž že jsou to útvary smyslu, vázané právě na zobecňující intencionální uchopení.

Na prvním místě je v této souvislosti třeba říci, že Husserl chápe slovo *předmět* ve smyslu výlučně logickém, tj. míní jím zcela obecně „každý subjekt možných pravdivých predikací“.²⁷⁵ Jinými slovy za předmět označuje cokoli, na co lze zaměřit pozornost a o čem lze něco smysluplně vypovídat. Může proto tvrdit, že „*předmět*‘ je názvem pro mnohé, ačkoli související útvary, jako např. ‚věc‘, ‚vlastnost‘, ‚vztah‘, ‚stav věci‘, ‚množství‘, ‚pořadí‘, atd.“²⁷⁶ Z této logické perspektivy můžeme za předmět označit naprosto cokoli, tedy i podstaty jakožto útvary smyslu – kategorie předmětu se totiž kryje právě s kategorií „něco“, popř. „něco vůbec“. To v žádném případě neznamená, že by podstaty byly nějaké předměty jak jim běžně rozumíme. Znamená to pouze, že podstata je něco, na co můžeme ve zkušenostních aktech libovolně zaměřovat

²⁷⁵ Id I, § 3, s. 11.

²⁷⁶ Id I, § 10, s. 21. „Dabei beobachten wir aber, dass ‚Gegenstand‘ ein Titel ist für mancherlei, aber zusammengehörige Gestaltungen, z. B. ‚Ding‘, ‚Eigenschaft‘, ‚Relation‘, ‚Sachverhalt‘, ‚Menge‘, ‚Ordnung‘ usw., die einander offenbar nicht gleichstehen, sondern jeweils auf eine Art Gegenständlichkeit, die sozusagen den Vorzug der Urgegenständlichkeit hat, zurückweisen, hinsichtlich welcher sich alle

svou pozornost a něco o této zkušenosti tvrdit.²⁷⁷

Existuje však ještě jeden důvod, proč Husserl popisuje podstaty jako *předmětnosti*, který také do určité míry souvisí s důvodem předchozím. Jeho základem a předpokladem je ono zmiňované Husserlovo rozhodnutí pro radikálně vykazující evidenci jako ústřední kritérium transcendentálně fenomenologické metody, tj. závazání se bezprostřednímu *názoru*. Jestliže je podstata něčím, o čem můžeme cokoli smysluplně vypovídat (tj. je předmětem ve výše uvedeném logickém smyslu), pak tyto výpovědi jsou z podstaty věci vázány na nějaký vykazující *názor*, který tyto výpovědi zakládá, zdůvodňuje, ale případně též koriguje či opravuje. Jinými slovy předmět není pouze subjekt možných pravdivých či nepravdivých výpovědí, ale je to zároveň něco, co může být ve vykazujícím názoru samo dáno. Široký, logický pojem předmětu je tak současně vázán i na pojem názoru; kategorie předmětu a kategorie názoru spolu podstatně korelují. Zjednodušeně by se dalo říci, že předmět je pro Husserla na prvním místě právě cokoli, co se může bezprostředně dávat (popř. co může být tematizováno) v názorné evidenci.

Empirický názor, speciálně zkušenost, je vědomím, které se vztahuje k individuálnímu předmětu a které jako nazírající vědomí „přivádí tento předmět k danosti“ a jako vnímání k originární danosti, k vědomí toho, že tento předmět je uchopen „originárně“, ve své „tělesné“ samotnosti. Naprosto stejným způsobem je názor podstaty vědomím, které se vztahuje k něčemu, k nějakému „předmětu“, k nějakému „něco“; na tento „předmět“ se zaměřuje pohled tohoto názoru a tento „předmět“ je v něm „sám dán“; lze si jej ale také „představit“ ještě v jiných aktech, můžeme jej vágním nebo zřetelným způsobem myslet, můžeme jej činit subjektem pravdivých nebo nepravdivých predikací – stejně jako jakýkoli „předmět“ v nutně širokém smyslu formální logiky.²⁷⁸ (Id I, § 3, s. 11)

anderen gewissermassen als blosse Abwandlungen ausgeben.“

²⁷⁷ Z jiné perspektivy lze tento předmět v širokém smyslu definovat také jako intencionální jednotu, která zůstává stejná napříč různými intencionálními akty. Viz „Toute objectivité d'une manière universelle est une unité intentionnelle, ce qui signifie qu'elle est une transcendence idéale par rapport aux divers vécus noétiques dans lesquels elle apparaît et se constitue.“ de Muralt, A. *L'Idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*. Presses universitaires de France, Paris 1958, s. 119.

²⁷⁸ „Empirische Anschauung, speziell Erfahrung, ist Bewusstsein von einem individuellen Gegenstand, und als anschauendes ‚bringt sie ihn zur Gegebenheit‘, als Wahrnehmung zu originärer Gegebenheit, zum Bewusstsein, den Gegenstand ‚originär‘, in seiner ‚leibhaftigen‘ Selbstheit zu erfassen. Ganz ebenso ist die Wesensanschauung Bewusstsein von etwas, einem ‚Gegenstand‘, einem Etwas, worauf ihr Blick sich richtet, und was in ihr ‚selbst gegeben‘ ist; was dann aber auch in anderen Akten

Že Husserl hovoří o podstatách jako o předmětech tedy toliko znamená, že je chápe jako určité významové útvary, které jsou přístupné jakožto evidentní zkušenostní danosti. Jejich předmětné pojetí tedy neříká naprosto nic o jejich ontologickém určení, charakteru bytí, závislosti či nezávislosti na zkušenosti apod. Chápání podstaty jako určité předmětnosti se proto nijak nevyklučuje s jejím možným pojetím jako svého druhu *intencionálního* útvaru, tj. její potenciální vázanosti na subjektivní *kladoucí* výkony.²⁷⁹

*

Toto úzké sepětí předmětu s názorem má však i svou odvrácenou stranu. Dovoluje nám sice hovořit o podstatách jako o určitých předmětnostech, aniž by to naše pojetí podstat jakkoli ontologicky či dokonce metafyzicky zavazovalo; na druhou stranu nás však vede k poměrně úzkému pojetí názoru jako takového, který je tímto z definice vázán na nějaké něco, tj. na – evidentní a bezprostředně vykazatelnou – *danost něčeho*. Jinými slovy, pro Husserlovo pojetí názoru je klíčový vždy nějaký dávající se, nazíraný či nazíratelý *obsah*, v nejširším možném smyslu toho slova. Takovéto pojetí sice plně koresponduje s konceptem *intencionality* jako základním východiskem fenomenologických zkoumání, na druhou stranu nám však *předem* omezuje pole transcendentálního vědomí (tj. vlastní oblast zájmu transcendentální fenomenologie) na velmi úzké pojetí zkušenosti, totiž na zkušenost ve výlučně dílčím, partikulárním smyslu. Zkušenost má pro Husserla z *definice* obsahový charakter, a proto i veškeré transcendentální analýzy jeho fenomenologie jsou obsahově vázány. To předepisuje jak intencionální koncepce vědomí, tak specificky obsahové pojetí

„vorgestellt“, vage oder deutlich gedacht, zum Subjekt von wahren und falschen Prädikationen gemacht werden kann – wie eben jeder ‚Gegenstand‘ in dem notwendig weiten Sinne der formalen Logik.“

²⁷⁹ Srv.: „Kategorie předmětnosti a kategorie evidence jsou korelátý. Ke každému základnímu druhu předmětnosti ... patří určitý základní druh ‚zkušenosti‘, evidence, a právě tak i intencionálně indikovaného stylu evidence v eventuálním stupňování dokonalosti samodržení.“ FTL, § 60, s. 144 (český překlad s. 167 n.); zdůraznění Husserl. „Kategorie der Gegenständlichkeit und Kategorie der Evidenz sind Korrelate. Zu jeder Grundart von Gegenständlichkeiten ... gehört eine Grundart der ‚Erfahrung‘, der Evidenz und ebenso des intentional indizierten Evidenzstiles in der evtl. Steigerung der Vollkommenheit der Selbsthabe.“

názoru. Husserl jde někdy dokonce tak daleko, že za „zkušenost v pregnantním smyslu“ označuje smyslovou danost individuálního předmětu.²⁸⁰ Právě tento bod je přitom tou nejdůležitější odlišností vůči Kantovi a jeho pojetí čisté zkušenosti a potažmo i názoru jako otevřené jednoty, jež se naprosto nevyčerpává žádnou partikulární daností.

Jak již bylo zmíněno, takovéto obsahové pojetí zkušenosti Husserla nutně vede také k *obsahově* orientovaným analýzám transcendentálního vědomí, a tímto způsobem dále k vypracování teze o tzv. *materiálním* (tj. právě obsahovém) a priori. Jádrem této teze přitom není – jak bývá někdy mylně interpretováno – na prvním místě Husserlova nauka o podstatách, nýbrž spíše jeho nauka o intencionálně-předmětné (v pozdějším slovníku noeticko-noematické) *korelaci*. Základem této nauky je náhled, že předmět a zkušenost na sebe navzájem bytostně odkazují, že není možný žádný předmět, který by nebyl určitým způsobem kladen v příslušných intencionálních výkonech, stejně jako naopak není možný žádný intencionální výkon, který by se nevztahoval k nějakému tak nebo onak se jevícímu předmětu. Materiální a priori se na prvním místě týká právě této ústřední korelace, je to a priori toho kterého předmětně vázaného způsobu jevení. Jak říká Husserl, „*předmět určený regionálním rodem, pokud je skutečný, má jako takový své a priori předznačené způsoby, jak může být vnímán, vůbec jasně nebo temně představován, myšlen, vykazován.*“²⁸¹

Na této korelaci je pak založena i možnost příslušných podstat. Když tvrdíme, že podstaty jsou útvary smyslu vázané na zobecňující intencionální uchopení, odkazujeme tím ipso facto k této korelaci, neboť každé uchopení vždy vychází z nějaké konkrétní partikulární zkušenosti, je vedeno nějakým předmětem, resp. jeho specifickými způsoby danosti. Jsou to právě tyto způsoby danosti jako takové, které předepisují ve zobecňujícím uchopení příslušnou předmětnou podstatu – dobírat se fantazijní metodou ideující variace k obecnému smyslu neznamená nic jiného, než se cíleně pokoušet vyhmátnout

²⁸⁰ Viz FTL, § 84, s. 183.

²⁸¹ Id I, § 149, s. 309. „Ein durch die regionale Gattung bestimmter Gegenstand hat als solcher, sofern er wirklicher ist, seine a priori vorgezeichneten Weisen, wahrnehmbar, überhaupt klar oder dunkel vorstellbar, denkbar, ausweisbar zu sein.“ Srv. též FTL, § 98, s. 219.

obecnou typiku příslušného stylu jevení, tj. příslušného stylu zkušenostního dávání. Proto se také podstaty na nejvyšší úrovni obecnosti sbíhají se samotnými ontologickými regiony. Nauka o podstatách je velmi zjednodušeně pouze způsob, jakým lze fenomenologicky a zároveň přísně klasifikačně explikovat subjekt-objektovou korelaci co do jejích různých rodů a druhů, a to střídavě buď vzhledem ke kladenému objektu, anebo vzhledem ke kladoucímu subjektu, resp. charakteru jeho kladoucích aktů.

d) Složky intencionálního aktu

Poté co jsme načrtli hlavní body metodologického posunu *Idejí I* oproti *Logickým zkoumáním*, tj. představili jsme základní body transcendentálního východiska oproti nejasnostem dřívější deskriptivní psychologie, vraťme se nyní k některým konkrétním fenomenologickým analýzám. Jelikož jde v těchto transcendentálních zkoumáních stále o totéž vědomí, pouze s proměněným, radikálněji uchopeným statutem, kryjí se částečně některá z těchto zkoumání věcně s tím, k čemu Husserl dospěl už dříve při popisování různých složek intencionálního aktu – i když se nyní příslušné deskripce odehrávají v poněkud posunuté terminologii.

Jako tomu bylo v *Logických zkoumáních*, i v *Idejích I* je vědomí chápáno – byť nyní jakožto vědomí čisté, transcendentální – na prvním místě ve své *intencionální funkci*, tj. jako vztahující se k něčemu, k nějakému intencionálnímu obsahu, čili jako aktivně kladoucí tu či onu předmětnost. Tímto východiskem se Husserlův transcendentální projekt přímo kryje s jeho dřívějším projektem psychologicko-epistemickým. Proto ani Husserlovo základní vytyčení obecného úkolu transcendentální fenomenologie v *Idejích I* není pro jeho čtenáře žádnou novinkou, nýbrž obsahově přímo koresponduje s východiskem deskriptivní psychologie, a mohlo by být proto stejně dobře obsaženo už v *Logických zkoumáních*:

[Transcendentální fenomenologie] má zkoumat prožitky po stránce jejich elementů, komplexních útvarů, tříd a podtříd nikoli jako nějaké mrtvé věci, jako ‚komplexy obsahů‘, které pouze jsou, ale nic neznamenají, nic nemíní, nýbrž má se zmocňovat principiálně svérázné problematiky, kterou tyto prožitky nabízejí jakožto intencionální prožitky a kterou nabízejí čistě svou eidetickou podstatou, jakožto ‚vědomí něčeho‘.²⁸² (Id I, § 86, s. 178)

Jediným rozdílem nyní je, že v rámci transcendentálního projektu ztrácí příslušný intencionální předmět – stejně jako vše transcendentní vůbec – svou původní ambivalenci a je se vši důsledností jakožto útvar smyslu a platnosti vtažen do příslušných fenomenologických deskripcí.²⁸³ Ostatně i specifická metoda fenomenologických zkoumání zůstává na transcendentální úrovni stále táž: Husserl tvrdí opět zcela v souladu s *Logickými zkoumánými*, že jediným možným přístupem k intencionálně kladoucímu vědomí jsou akty *reflexe*.²⁸⁴

Obdobným způsobem provádí Husserl i analýzu intencionálních aktů co do jejich konstitutivních momentů a složek, přičemž paradigmatickým je zde opět akt smyslového vnímání. V rámci takového aktu rozlišuje Husserl v *Idejích I* tzv. počitkové obsahy, tj. smyslová data, jako jsou například data barvy či hmatu. Tuto vrstvu aktu označuje jako jeho „senzuační moment“, „počitkovou matérii“ nebo také *senzuační hylé*. Ta je základem pro vlastní intencionální moment aktu, který tato data prochází a oduševňuje. Tuto vyšší, už ve vlastním smyslu intencionální vrstvu aktu Husserl označuje jako noésí. (Tento termín má poukazovat zpět k řeckému *nús* – tedy rozumu či smyslu).

²⁸² „Auf ihrem eigenen Boden muss sie [= die transzendente Phänomenologie] dazu kommen, die Erlebnisse nicht wie beliebige tote Sachen, wie ‚Inhaltskomplexe‘, die bloss sind, aber nichts bedeuten, nichts meinen, nach Elementen, Komplexbildungen, nach Klassen und Unterklassen zu betrachten, sondern sich der prinzipiell eigenartigen Problematik zu bemächtigen, die sie als intentionale Erlebnisse darbieten und rein durch ihr eidetisches Wesen darbieten, als ‚Bewusstsein-von‘.“

²⁸³ Viz „Vše transcendentní, pokud je vědomě dáno, je objektem fenomenologického výzkumu nejen po stránce vědomí o něm, např. po stránce různých způsobů vědomí, v nichž je dáno jako totéž, nýbrž, i když je to s oním podstatně spojeno, i jako to dané a v danostech přijaté.“ Id I, § 76, s. 142. „Alles Transzendente, sofern es bewusstmässig zur Gegebenheit kommt, ist nicht nur nach seiten des Bewusstseins von ihm, z.B. der verschiedenen Bewusstseinsweisen, in denen es als dasselbe zur Gegebenheit kommt, Objekt phänomenologischer Untersuchung, sondern auch, obschon damit wesentlich verflochten, als das Gegeben und in den Gegebenheiten Hingenommene.“

²⁸⁴ Viz „Fenomenologická metoda se pohybuje výhradně v aktech reflexe.“ Id I, § 77, s. 144. „Unter den allgemeinsten Wesenseigentümlichkeiten der reinen Erlebnissphäre behandeln wir an erster Stelle die Reflexion. Wir tun es um ihrer universellen methodologischen Funktion willen: die phänomenologische Methode bewegt sich

Noése je tedy vlastní intencionální výkon, který původní počítkové matérii teprve udílí smysl, nebo jak říká Husserl, noeticky ji formuje. Proti *senzuální hylé* tak stojí oduševňující *intencionální morfé*.²⁸⁵

Je patrné, že tento výklad kopíruje v hlavních rysech analýzu intencionálního aktu z *V. Logického zkoumání*, kde proti sobě stály tzv. reelní složka aktu (tj. počítková matérie) a oduševňující apercpece (tj. složka intencionální). Posunem oproti dřívější podobě této analýzy však je, že Husserl nyní zpřesňuje svou terminologii a označuje *obě* uvedené složky důsledně jako reelné, tj. obě tyto složky jsou explicitně pojaty jako momenty vlastních prožitků samých, proti nimž teď stojí momenty *nerelné*, tj. předmětné (intencionální) *koreláty* těchto aktů. Tento nereelný, předmětný moment intencionálního aktu není oproti momentům reelným v samotném prožitku imanentně obsažen. Na druhou stranu však nesmí být chápán ani jako samotný fyzický předmět ve světě, nýbrž právě pouze jako předmětný smysl tohoto aktu, tedy jako to, co je skrze oduševňující noési intencionálně tak a tak kladeno. Aby vynikla tato přímá korelace mezi předmětným smyslem a příslušným intencionálním výkonem, označuje Husserl tuto subjektivně kladenou předmětnost jako *noéma*.²⁸⁶ Zjednodušeně řečeno, noéma není reálný předmět o sobě (neboť ten byl pomocí redukce uzávorkován), nýbrž je to „*způsob, jak je to reálné ve vědomí vědomé a speciálně dané*.“²⁸⁷ Noéma je tedy předmět právě pouze jakožto intencionální korelát, tj. jakožto tak a tak strukturovaný, tak a tak kladený útvar smyslu.

durchaus in Akten der Reflexion.“

²⁸⁵ Viz § 85. Senzuální hylé, intencionální morfé. s. 171 nn.

²⁸⁶ Viz § 97. Hyletické a noetické momenty jako reelné, noematické momenty jako nereelné momenty prožitku. s. 201 nn.

²⁸⁷ Id I, § 97, s. 204. „Die ‚transzendente‘ Reduktion übt *epoché* hinsichtlich der Wirklichkeit: aber zu dem, was sie von dieser übrig behält, gehören die Noemen mit der in ihnen selbst liegenden noematischen Einheit, und damit die Art, wie Reales im Bewusstsein selbst eben bewusst und speziell gegeben ist.“

Východiskem všech dalších analýz transcendentálního vědomí se v *Idejích I* stává tato noéticko-noematická korelace, kterou Husserl označuje za všeobecně platnou.²⁸⁸ Tím je teprve dodržen a důsledně respektován princip intencionality, totiž že vědomí je (i ve své transcendentálně očištěné podobě) vždy vědomím něčeho. Husserl nyní vidí, že každá analýza intencionálního aktu (a v následně vyvinutější podobě i analýzy podstatných komplexních struktur konstitutivně fungujícího vědomí jako takového) musí vycházet z odpovídajících předmětných daností jakožto útvarů smyslu, jež se ve zkoumaných intencionálních aktech dávají. Husserl se tak jen důsledně drží intencionální koncepce, když prohlašuje za všeobecný zákon, že „žádný noetický moment nemůže být bez jemu specificky náležejícího noematického momentu“,²⁸⁹ a že „všechny noetické složky můžeme označovat jen tak, že se odvoláváme na noematický objekt a jeho momenty.“²⁹⁰ Neboli jak již bylo výše předběžně zmíněno, právě intencionální předmět musí být transcendentálním vodítkem všech konstitutivních analýz.

Je přitom důležité si uvědomit, že pro Husserla je tato korelace mezi počítkově ukotvenou noésí a odpovídajícím noématem naprosto přímá. To znamená, že jakákoli proměna hyletické a noetické aktové složky znamená automaticky proměnu i samotného noématu. Noéma proto Husserl nepojímá jako nějakou statickou danost, nýbrž chápe jej jako dynamickou komplexitu, která se neustále proměňuje v závislosti na změnách látkových a noetických.²⁹¹

²⁸⁸ Id I, § 91, s. 189.

²⁸⁹ Id I, § 93, s. 193. „Denn kein noetisches Moment ohne ein ihm spezifisch zugehöriges noematisches Moment, so lautet das sich überall bewährende Wesensgesetz.“

²⁹⁰ Id I, § 97, s. 204. „All diese noetischen Komponenten können wir auch nur so bezeichnen, dass wir auf das noematische Objekt und seine Momente rekurrieren...“

²⁹¹ Viz například: „... každá změna hyletického obsahu vjemu, jestliže přímo nezruší vjemové vědomí, musí vést přinejmenším k tomu, že se to zjevující stane objektivně ‚jiným‘, ať samo v sobě, nebo ve způsobu orientace, který patří k jeho jemu atp.“ Id I, § 97, s. 203. „Darin liegt also, dass jede Änderung des hyletischen Gehaltes der Wahrnehmung, wenn sie nicht geradezu das Wahrnehmungsbewusstsein aufhebt, zum mindesten den Erfolg haben muss, dass das Erscheinende zu einem objektiv ‚anderen‘ wird, sei es in sich selbst, sei es in der zu seiner Erscheinung gehörigen Weise der Orientierung u. dgl.“

V této souvislosti také někdy hovoří o „plném noématu“ (das volle Noema).²⁹² Základem této plné noematické komplexity je tzv. noematické jádro, na něž jsou nabaleny různé proměňující se vrstvy:

Tak si všímáme, že v plném noématu (...) musí být rozlišovány podstatně rozličné vrstvy, které se seskupují kolem centrálního ‚jádra‘, kolem čistého ‚předmětného smyslu‘ – tedy kolem toho, co vystoupilo v našich příkladech jako to, co je popsitelné výhradně pomocí identických objektivních výrazů, neboť se jedná o něco, co může být identické v paralelních prožitcích různého druhu.²⁹³ (Id I, § 91, s. 189; upravený překlad JT)

Noematické jádro si proto můžeme představit jako konkrétní významovou identitu, jež zůstává stále stejná napříč různými typy aktů resp. aktových kvalit (jako např. vzpomínání, vnímání, očekávání, apod.), stejně jako v rámci bezprostředního vnímání napříč různými počítkovými proměnami (tj. napříč různými odstíněními apod.). Husserl proto také někdy označuje noematické jádro jako noematický obsah nebo též předmětný smysl, neboť skrze toto jádro se noéma vztahuje k identickému předmětu.²⁹⁴

Tuto poslední tezi je však třeba ihned poněkud korigovat, resp. upřesnit. V žádném případě tomu není tak, že by oním předmětem byla míněna nějaká vnější realita, k níž by se noéma vztahovalo po epistemickém způsobu, tj. že by noéma bylo jakýmsi reprezentantem něčeho vnějšího na způsob subjektivní představy. Předmět sám jakožto příslušný intencionální smysl *je* tímto noématem, resp. noematickým jádrem. Jestliže o tomto předmětu hovoříme jako o určité předmětné identitě, jež zůstává stejná napříč všemi noeticko-noematickými proměnami, pak tím poukazujeme na centrální bod identity

²⁹² Těžko lze proto souhlasit s interpretací, která noéma nějakého vnímaného předmětu (Wahrnehmungsnoema) ztotožňuje s pouhým dílčím odstíněním, resp. perspektivou, v jejichž pluralitě a celkovém systému se teprve konstituuje předmět sám. Srv. Gurwitsch, A. „Beitrag zur phänomenologischen Theorie der Wahrnehmung.“ In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13 (1959), s. 428 n.

²⁹³ „Wir merken hierdurch, dass wir innerhalb des vollen Noema (...) wesentlich verschiedene Schichten sondern müssen, die sich um einen zentralen ‚Kern‘, um den puren ‚gegenständlichen Sinn‘ gruppieren – um das, was in unseren Beispielen überall ein mit lauter identischen Ausdrücken Beschreibbares, weil in den parallelen artverschiedenen Erlebnissen ein Identisches sein konnte.“

²⁹⁴ Viz „Každé noéma má ‚obsah‘, totiž svůj ‚smysl‘, a jeho pomocí se vztahuje ke ‚svému‘ předmětu.“ Id I, § 129, s. 267. „Jedes Noema hat einen ‚Inhalt‘, nämlich seinen ‚Sinn‘, und bezieht sich durch ihn auf ‚seinen‘ Gegenstand.“

tohoto noematického jádra samého, který Husserl označuje také jako čisté či prázdné X. Právě toto X je „to něco“, co je tak a tak určováno a co se v těchto různých měnících se určeních proměňuje.²⁹⁵ Husserl proto může shrnout:

„Předmět“ je pro nás všude titulem pro podstatné souvislosti vědomí; vystupuje nejprve jako noematické X, jako subjekt smyslu různých podstatných typů smyslů a vět. Vystupuje dále jako titul „skutečný předmět“, a je potom titulem pro jisté eideticky uvažované souvislosti rozumu, v nichž X, které je v nich co do smyslu jednotné, získává své rozumné kladení.²⁹⁶ (Id I, § 145, s. 302)

Jak vidíme, pojem předmětu nemá u Husserla primárně ontologický charakter, nýbrž naopak charakter intencionálně obsahový, nebo můžeme říci také významový; předmět není ničím jiným, než identickým noematickým jádrem, kolem něhož jsou shromážděna všechna další významová určení. Ontologická rovina se tak neustavuje v žádných zvláštních aktech či na svébytné úrovni zkušenosti, nýbrž je chápána naopak jako podstatná součást příslušného předmětného smyslu, jehož základem je vědomí významové identity napříč nejrůznějšími intencemi: jako skutečný vystupuje tento předmět v okamžiku, kdy je pojímán jako jednotný v souhlasných (rozumných) souvislostech odpovídajících kladoucích aktů.²⁹⁷

²⁹⁵ „V žádném noématu nemůže ‚smysl‘ chybět a nemůže chybět ani jeho nutné centrum, bod jednoty, ono čisté určitelné X. Žádný ‚smysl‘ není bez onoho ‚něco‘ a dále bez ‚určujícího obsahu‘.“ Id I, § 132, s. 272. „In keinem Noema kann er [= der ‚Sinn‘] fehlen und kann sein notwendiges Zentrum, der Einheitspunkt, das pure bestimmbar X fehlen.“

²⁹⁶ „ ‚Gegenstand‘ ist für uns überall ein Titel für Wesenszusammenhänge des Bewusstseins; er tritt zunächst auf als noematisches X, als Sinnessubjekt verschiedener Wesenstypen von Sinnen und Sätzen. Er tritt ferner auf als Titel ‚wirklicher Gegenstand‘ und ist dann Titel für gewisse eidetisch betrachtete Vernunftzusammenhänge, in denen das in ihnen sinngemäss einheitliche X seine vernunftmässige Setzung erhält.“

²⁹⁷ Podrobnější výklady k Husserlově chápání transcendentního předmětu jako významové identity, která se konstituuje v příslušných syntetizujících výkonech vědomí viz Byers, D. *Intentionality and Transcendence. Closure and Openness in Husserl's Phenomenology*. The University of Wisconsin Press 2002, s. 99 nn.

*

Tím se dostáváme k dalšímu důležitému pojmu Husserlovy fenomenologie, jímž je – podobně jako tomu bylo u Kanta – pojem *syntézy*. Neboť ona identita předmětu napříč měnící se intencionální růzností není možná jinak, než v odpovídajícím významovém krytí, tj. právě v příslušných *syntézách* vědomí. Syntézou se proto u Husserla nemyslí na prvním místě *spojování* různých jevů, jehož výsledkem a jakoby *produktem* by byl odpovídající předmět, nýbrž myslí se jí kladení určité předmětné *identity* napříč jevovou pluralitou; syntéza znamená, že určitý předmět klademe v různých aktech (např. vnímání, vzpomínání, atd.), popř. u vnímání v různých perspektivních odstíněních jako stále *tentýž*. Jestliže se nám například při obcházení stolu dává tento stůl z neustále se proměňujících perspektiv, jestliže jsou takřkajíc jeho subjektivní jevy a spolu s nimi i veškerá hyletická matérie v neustálém toku a změně, odkazují tyto různé způsoby danosti přesto k tomuto stolu jako jednomu a témuž trvajícimu předmětu jako *jeho* způsoby danosti, popř. *jeho* počítková prezentace. Podobně je tomu i tehdy, když na původně vnímaný stůl pouze vzpomínáme, popř. když z této vzpomínky přecházíme zpět do přímého vnímání. Říkáme potom, že stůl „*je tentýž, je vědomí jako identický v syntetickém vědomí, které spojuje nový vjem se vzpomínkou.*“²⁹⁸ Primárním a základním typem syntézy je u Husserla právě tato tzv. *syntéza identifikace*.²⁹⁹

Jestliže proto říkáme, že i pro Husserla – stejně jako pro Kanta – je stěžejní myšlenka *souvislosti* vědomí, pak u Husserla má tato souvislost vždy podstatně *předmětný* charakter: jde o souvislost vzhledem k nějakému předmětu jakožto intencionálně kladené identitě napříč různými akty vědomí.

²⁹⁸ Id I, § 41, s. 74. „Wiederkehrend ist sie [= die Wahrnehmung] unter keinen Umständen individuell dieselbe. Nur der Tisch ist derselbe, als identischer bewusst im synthetischen Bewusstsein, das die neue Wahrnehmung mit der Erinnerung verknüpft.“

²⁹⁹ Tamtéž, s. 75. Kromě těchto tzv. syntéz identifikace jsou pro Husserla důležité i syntézy v jiném smyslu, totiž tzv. členěné, nebo též polytetické (vícepaprscité) syntézy, v nichž se konstituují předmětnosti tzv. vyššího řadu, jež spojují do vyššího předmětného útvaru dvě či více jednodušších, v jediném aktu kladených předmětností. Typickým příkladem jsou zde koligující, disjungující či vztahující syntézy, jejichž výsledkem je ta která odpovídající komplexní předmětnost, jako např. nějaký souhrn nebo nějaká relace. Viz Id I, § 118, s. 247 n. Tyto polytetické syntézy Husserl také někdy označuje (na rozdíl od syntéz identifikujících) jako *syntaxe*. Srv. Gurwitsch, A. „Der Begriff des Bewusstseins bei Kant und Husserl.“ In: *Kant-Studien* 55 (1964), s. 420.

Proto právě konstituce předmětných útvarů ve vzájemně se kryjících intencionálních výkonech vědomí je jedním z hlavních signifikantů Husserlovy transcendentální pozice, přinejmenším jak ji představuje v *Idejích I*.

2 Husserlova kritika Kanta

Jak známo, Husserl se studiem Kanta zabýval poměrně intenzivně a adresoval mu – jak ve svých uveřejněných pracích, tak v různých manuskriptech – také celou řadu výtek. Naprostou většinu z nich shrnul přehledně do několika kapitol Iso Kern ve své knize *Husserl und Kant*.³⁰⁰ Nechceme zde referovat všechny z nich (jejich pouhý vyčerpávající seznam by ostatně zabral několik stran), nýbrž chceme se zaměřit jen na jejich určitou dílčí skupinu, která vytváří poměrně homogenní celek a je po našem soudu zároveň tou hlavní osou Husserlovy kritiky. Právě na této nejdůležitější skupině Husserlových výhrad chceme ukázat 1) proč jsou tyto Husserlovy výhrady neoprávněné a 2) proč je Husserl ze své vlastní perspektivy *musí* činit.

Východiskem naší interpretace je teze, že Husserlovi při četbě Kanta nešlo tolik o Kanta samého, nýbrž měl neustále před očima svůj vlastní projekt transcendentální fenomenologie. Právě z této úzké fenomenologické perspektivy pak vyrůstaly hlavní výtky vůči Kantovi. S jistou mírou nadsázky bychom proto mohli parafrázovat Husserlovo vlastní tvrzení z *Krize*, v němž obviňuje Kanta, že prý jeho čtení Huma neodpovídalo skutečnému Humovi – a říci, že Husserlovo čtení Kanta také neodpovídá skutečnému Kantovi.³⁰¹

a) Odlišný smysl obou transcendentálních pozic

Cílem všech našich dosavadních výkladů v této práci bylo vykreslit základní obrysy jak Kantovy, tak Husserlovy transcendentální pozice takovým způsobem, aby ve vzájemném kontrastu vynikly zásadní odlišnosti obou projektů. Pokud byly naše interpretace alespoň přibližně správné, potom se Husserl s Kantem rozcházejí tak zásadně, že – pokud odhlédneme od podobností a shod v oblasti terminologie a zaměříme se výlučně na věc samu – je vůbec obtížné je postavit do smysluplné souvislosti. Jakkoli to může znít přehnaně, základ této nesrovnatelnosti spatřujeme především v odlišném pojetí

³⁰⁰ Kern, I. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Phaenomenologica 16. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1964.

³⁰¹ Viz *Krize*, § 25, s. 98.

vztahu mezi empirickou a transcendentální rovinou zkušenosti, potažmo v odlišném pojetí transcendentální zkušenosti jako takové. Zatímco u Husserla se empirická a transcendentální rovina zkušenosti obsahově vzájemně kryjí a jejich rozlišení je pouze otázkou sady metodologických projasnění, představují u Kanta tyto dvě zkušenostní sféry skutečně různé oblasti, byť stojící ve vzájemné funkční provázanosti. Odtud také Kantův klíčový problém, totiž přesvědčivé vykazání charakteru jejich vzájemné propojenosti – což je problém, který na Husserlově rovině klasické intencionality nedává žádný smysl.

Touto distinkcí se ovšem Kant dopracovává k podstatně hlubšímu pojetí zkušenosti, neboť ta mu umožňuje proti Husserlově úzce intencionální koncepci jakožto zkušenostní zaměřenosti na příslušný partikulární obsah postavit jako transcendentální základ celkový zkušenostní horizont, tj. pracovat s širším, neintencionálním konceptem zkušenosti.³⁰² Právě tento původní celek zkušenosti Kant popisuje na třech úrovních *transcendentálních* mohutností jako konstitutivní jednotu celkové souvislosti čistého názoru (času), jež je garantován syntetickým výkonem produktivní obrazotvornosti a „intelektivně“ završen v jednotě transcendentální apercepce. Právě tento neredukovatelný zkušenostní celek, který Husserl ve svém výchozím zaměření na strukturu ‚ego-cogito-cogitatum‘ jako svébytné téma opomíjí, je přitom hlavním pilířem Kantova transcendentálního projektu. Proto zatímco u Husserla je problém vysvětlit přesvědčivě *rozdíl* mezi empirickou a transcendentální rovinou zkušenosti (odtud ústřední problematika jeho transcendentální *redukce*), je u Kanta hlavním problémem vysvětlit naopak jejich vzájemnou provázanost a *souhru* (odtud ústřední problematika jeho schematismu a transcendentální *dedukce*).

³⁰² Husserl sice pracuje explicitně s pojmem horizontu, avšak tento horizont je vždy myšlen v vztahu k nějaké jevící se předmětnosti, což platí nejen pro horizont tzv. vnitřní, nýbrž volněji i pro horizont tzv. vnější. Že lze v tomto pojetí příslušný horizont libovolně rozšiřovat, a to v krajním případě až do celkového pojmu světa, to na této specifické v jeho koncepci nic nemění. Více k tématu horizontu v Husserlově fenomenologii viz Souche-Dagues, D. *Le Développement de l'Intentionnalité dans la Phénoménologie Husserlienne*. Martinus Nijhoff, La Haye 1972, s. 100 nn. Srv. též Richir, M. *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement*. Martinus Nijhoff, La Haye 1976, s. 4 nn.

Oba se tak rozcházejí nikoli v pouhém konkrétním vypracování transcendentálního problému (jak nám často sugeruje svými poznámkami Husserl), nýbrž už v jeho samotném položení. V největší vágnosti můžeme říci: zatímco Husserl se svou transcendentální koncepcí zkušenosti orientuje výlučně předmětně (v širokém smyslu toho slova), Kant se zaměřuje spíše nepředmětně, formalisticky, tj. opouští kontext zkušenostních obsahů a překračuje tím problematiku dílčí intencionální zaměřenosti, aby na ní zpětně pohlížel z hlediska širší zkušenostní souvislosti. Proto také s nutností u Kanta čistě formální koncepce a priori, proti které stojí Husserlovo pojetí materiální (eidos), jež se ve své vypracované a rozvinuté podobě váže na noeticko-noematickou korelaci. Proto také Kantova koncepce čistého názoru jako neredukovatelné jednoty napříč veškerou daností vůbec, proti které stojí Husserlův názor jako orientující se vždy podstatně na nějakou partikulární *danost* – a odtud zcela odlišný význam pojmu *apercepce*, který je u Husserla opět zaměřen předmětně, zatímco u Kanta se týká uchopování celkové zkušenostní souvislosti. Proto Kantovo pojetí transcendentální syntézy jako principu čisté zkušenostní souvislosti a ujednocení, oproti Husserlově syntéze jako na prvním místě principu předmětné identity, atd. To všechno jsou rozdíly, které vyznačují principiální odlišnost obou transcendentálních pozic *jako takových* a nikoli pouze různé stupně či úrovně filosofického zpracování téhož.

Právě tyto principiální odlišnosti obou pozic nechce Husserl vidět, tj. odmítá uzнат Kantův problém jako transcendentální perspektivu svého druhu a neustále mu podsouvá své vlastní fenomenologické koncepty a kritéria. Husserl nemá žádné pochopení pro Kantův pokus transcendentálně konstituovat dílčí zkušenost z časově-kategoriálního celku prožívání, který s sebou nese orientaci na čistě formální prvky a aspekty této konstituce. Jen proto může Kantovi vyčítat „regresivně-konstruktivní“ metodu a vznášet proti tomu nárok metody „názorně-vykazující“.³⁰³ Rozumějme: důraz na vykazující názor znamená u Husserla totéž, co zaujetí stanoviska intencionálního zaměření na jevící se předmětnost – evidentní vykazování z názoru znamená evidentní vykazování z jevící se předmětné danosti. Tudiž kde chybí tento intencionální

³⁰³ Krize, § 30, s. 116 nn. Srv též *Erste Philosophie I*, s. 197 n, popř. *Hua VII*, *Beilage XVIII*.

koncept obsahové evidence, nemůžeme z Husserlovy perspektivy o evidenci vůbec mluvit a jsme odsouzeni k pouhé vágní spekulaci. Chce-li Kant něco říkat o celkovém zkušenostní horizontu, který překračuje dílčí intencionální výkony, je z Husserlova hlediska odsouzen k filosofickým krokům „regresivně-konstruktivním“, potažmo mytickým.³⁰⁴ A to zcela nutně, neboť vykazující evidence je pro Husserla z *definice* možná jen v oblasti intencionality, tj. na poli fenomenologických analýz *předmětné* konstituce.

Je zřejmé, že Husserl si do Kanta neustále včítá svou vlastní fenomenologickou perspektivu. Před jeho výklady Kanta bychom se proto měli mít nejvíce na pozoru právě tehdy, když Husserl jeho výklady vyzdvihuje a oceňuje – tj. všude tam, kde o Kantovi říká, že se pohybuje vlastně (tj. nevědomky, bez příslušných metodologických opatření) už na transcendentálně fenomenologické půdě, že jeho *Kritika čistého rozumu* má vlastně transcendentálně fenomenologický charakter.³⁰⁵ Takové výroky jsou jasnou známkou toho, že Husserl čte Kanta jako jakéhosi protofenomenologa, tj. bez skutečné snahy o porozumění Kantovu vlastnímu problému. Dokladem takovéto intencionálně fenomenologické interpretace nám mohou být především nejrůznější pasáže, v nichž Husserl Kantovi podsouvá *předmětné* zaměření jeho transcendentálně kritických výkladů.

Tak se například můžeme dočíst Husserlovo přesvědčení, že „*názor je třeba u Kanta chápat zpravidla předmětně*“.³⁰⁶ Takový výrok by měl jistě své oprávnění, kdyby měl znamenat toliko odmítnutí (v Husserlově době poměrně běžné) *psychologické* interpretace Kantových transcendentálních složek zkušenosti, tj. odmítnutí chápat čisté formy názoru jako inherentní (či dokonce vrozené) psychickému subjektu.³⁰⁷ Husserl má však na mysli pravý opak, tj. vyčítá zde Kantovi nedostatečné zohlednění noetické strany vědomí a potažmo opomenutí explicitního vypracování noeticko-noematické korelace

³⁰⁴ Krize, § 30, s. 118.

³⁰⁵ Viz např. Id I, § 62, s. 119; Krize, s. 100, 102, 106; Erste Philosophie I, s. 84, 194, 197; Hua VII, Beilage XX, s. 386; Hua VII, *Kants Kopernikanische Umdrehung*, s. 228; Hua VII, *Kant und die Idee...*, s. 281.

³⁰⁶ „Anschauung ist bei Kant in der Regel gegenständlich zu fassen.“ Hua VII, Beilage XX, s. 378.

³⁰⁷ Srv. např. Lotze, H. *Metaphysik*. (System der Philosophie II). Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1912, s. 202.

vůbec, která podle něho musí být základním bodem všech intencionálních analýz.³⁰⁸ Husserl jinými slovy nejdříve Kantovi vnutí své vlastní intencionální východisko, aby mu následně vyčetl opomenutí většiny dalších metodologických kroků, které by s takovým postojem musely být podstatně spojeny.

Podobně předmětným způsobem interpretuje Husserl i Kantovo pojetí syntézy. Opět zde vychází ze svého fenomenologického předpokladu, že syntézu je třeba chápat jako konstitutivní výkon vztahovaný k příslušné předmětnosti jakožto odpovídajícímu intencionálnímu pólu, nikoli jako ujednocující výkon jdoucí napříč čistou formou zkušenosti vůbec, která by se završovala v jednotě apercepce.³⁰⁹ Tímto intencionálně předmětným způsobem vykládá nejen nauku o figurativní syntéze z druhého vydání *Kritiky*, nýbrž i nauku o třech syntézách z vydání prvního³¹⁰ – odtud ostatně právě Husserlovo vysoké ocenění těchto pasáží *Kritiky*. Cítí se být pravým dědicem Kanta v tom ohledu, že údajně pokračuje v oné základní filosofické perspektivě, která staví syntézu jako nedůležitější strukturu subjektivity vůbec.³¹¹ Toto význačné postavení syntézy se však u Husserla děje čistě na intencionálním základě, tj. bez dostatečného ocenění syntézy jako principu *formálního* ujednocení veškeré danosti vůbec. Tomu ostatně přímo odpovídá i Husserlovo vyzdvihování právě těch pasáží *Kritiky*, v nichž se Kant ještě zcela nedopracovává na čistě transcendentální rovinu, nýbrž pracuje s obsahovými analogiemi psychologické konstituce empirických mohutností mysli.³¹²

b) Jednostranně fenomenologické východisko Husserlovy kritiky

Nebudeme se zde pouštět do podrobnějších výkladů. Z mnoha míst je zřejmé, že Husserl se snažil být ke Kantovi opravdu vstřícný, tj. usiloval neustále o fenomenologicky zaměřenou interpretaci, aby svou kritiku nasadil

³⁰⁸ Viz Hua VII, *Kant und die Idee...*, s. 281. Srv. Kern, I. *Husserl und Kant*, s. 66 n.

³⁰⁹ Viz Hua VII, *Kant und die Idee...*, s. 237.

³¹⁰ Viz Hua VII, Beilage XXI, s. 404. Srv. Kern, I. *Husserl und Kant*, s. 247 n.

³¹¹ Srv. Kern, I. *Husserl und Kant*, s. 249.

³¹² Viz dřívější výklad o třech syntézách v rámci transcendentální dedukce. Srv s. 41 nn.

teprve v okamžiku, kdy takováto interpretace už nebyla nadále možná. Ovšem je to paradoxně právě tato vstřícnost, která Husserlovi zároveň bránila, aby Kantovu transcendentální problematiku viděl jako formující se do svébytné filosofické pozice, která nepracuje (přínejmenším ne v prvním sledu) s intencionálním konceptem zkušenosti, nýbrž snaží se proniknout na hlubší a základnější rovinu, která každé intencionalitě (tj. empiricko-psychologické konstituci) nutně předchází – natož aby byl schopen tuto Kantovu pozici ocenit právě v její jinakosti. Je to tedy nakonec právě toto velmi vstřícné a zároveň zužující fenomenologické čtení Kanta, které u Husserla následně ústí do odpovídající specifické kritiky, spočívající v sérii na sebe navzájem odkazujících výtek: totiž že Kantova pozice je údajně zatížená psychologismem,³¹³ antropologismem,³¹⁴ že předpokládá protismyslný pojem věci o sobě³¹⁵ a že Kant opomněl podrobit svou transcendentální filosofii odpovídající transcendentální metodologické sebekritice.³¹⁶ Jde o celou skupinu navzájem provázaných problémů, jež by se ovšem daly shrnout do jediného kritického jmenovatele: Kant neprovedl fenomenologickou redukci.³¹⁷

Tyto výtky jsou pro Husserla zcela zásadní – avšak nikoli proto, že by snad skutečně zasahovaly do srdce Kantovu nauku o transcendentální struktuře zkušenosti, nýbrž spíše proto, že s nimi stojí a padá Husserlův *vlastní* fenomenologický podnik. Formulací těchto námitek vůči Kantovy se Husserl snaží vyznačit a obhájit přesně ty body, které jsou konstitutivní pro jeho transcendentální fenomenologii. Právě v nich spatřuje hlavní přínos své transcendentální fenomenologie k celé dosavadní filosofické tradici a spolu s tím i její kritické překonání: nikoli pouze obrát k subjektu, ale obrát metodologicky pročištěný a projasněný, který vtáhne do svých výkladů i jevící se předmětnou skutečnost jako takovou. Jinými slovy, v Husserlově kritice Kanta nejde nakonec ani tolik o Kanta, jako spíše o možnost klasické transcendentální fenomenologie jako takové.

³¹³ Srv např. Erste Philosophie I, s. 71.

³¹⁴ Tamtéž, s. 199.

³¹⁵ Hua VII, *Kant und die Idee...*, s. 236. Krize, s. 100, 106, 120. Hua VII, Beilage XVI, s. 361 nn.

³¹⁶ Hua VII, Beilage XVIII, s. 376 nn. Hua VII, *Kant und die Idee...*, s. 255.

³¹⁷ FTL, § 100, s. 228. Hua VII, *Kant und die Idee...*, s. 236 n.

Jak jsme ostatně už také naznačili, není to ani tolik Kant, jemuž by zásadněji hrozilo nebezpečí psychologismu (byť některé jeho vedlejší úvahy mají skutečně psychologicko-konstitutivní charakter), nýbrž je to Husserl sám, který svým intencionálním východiskem neustále balancuje nad touto propastí. Kantovy analýzy nevyrůstají z předpokladů deskriptivní psychologie a její předmětné zaměřenosti, nýbrž snaží se zmapovat univerzální struktury zkušenosti jako takové, aby vykazaly možnost a příslušný smysl reálné objektiviny bez ohledu na konkrétní charakter uchopované předmětnosti. Subjekt nejenže nemá v této celkové ontologické konstituci výsadní postavení, nýbrž je dokonce sám svou možností na tuto konstituci odkázán – tato konstituce nezakládá u Kanta ani samotný předmět, ani samotný subjekt, nýbrž právě subjekt-objektový vztah, tj. vztah reálného subjektu k reálnému objektu. U Kanta je transcendentální celek zkušenosti vzhledem k partikulárním, psychologicko-konstitutivním výkonům „podmínkou jejich možnosti“. Původní sféra jeho zájmu sahá daleko za faktické intencionální výkony, takže se ani nepotřebuje nijak zásadněji vymezovat vůči psychologii.

Je to naproti tomu právě Husserl, jehož analýzy začínají s reálnými prožitky faktického subjektu, byť pojímané v abstraktní obecnosti. Pouze pomocí dodatečného metodologického projasnění, které jde ruku v ruce s radikálním požadavkem vykazujícího názoru, se Husserlovi otevírá druhotná reflexivní distinkce, v níž se odlišuje faktický subjekt ve světě od mimosvětského subjektu transcendentálního. Nemá-li Husserl při svých analýzách předmětné konstituce zůstat v zajetí faktické subjektiviny (tj. na úrovni psychologismu), neobejde se to bez transcendentální redukce, která při zachování vlastního zkoumaného obsahu proměňuje charakter a statut těchto zkoumání. Přejchod od reálných psychických výkonů ke sféře transcendentální konstituce se tak u Husserla děje takřikajíc „jen“ pomocí změny významového znaménka. Od předmětné zkušenosti se nepřechází na žádnou hlubší rovinu, nýbrž promění se toliko smysl této předmětnosti: z faktického předmětu ve světě se stává útvar platnosti a smyslu, který je takto odkázaný na intencionálně konstitutivní výkony transcendentálně přehodnocené subjektiviny.

Proto je to poněkud paradoxně také opět Husserl, který se musí zpětně vyrovnávat s představou reálného fyzického předmětu jako *věci o sobě*. U Kanta se sice tento pojem objevuje, ale vždy jen v úvodních či obecně metodologických pasážích, které můžeme poměrně dobře reinterpretovat jako pouhé předběžné vyznačení kritického projektu z hlediska přirozeného postoje a současně jeho vymezení se vůči němu. Naproti tomu v klíčových kapitolách *Kritiky*, tj. při výkladech o transcendentální dedukci, při probírání nauky o schematismu a při představování zkušenostních zásad nehraje tento pojem z funkčního hlediska naprosto žádnou roli a vlastně se zde ani neobjevuje. V tomto bodě proto můžeme bez větších výhrad ponechat Husserlovi jeho názor, že nauka o věci o sobě je v rámci Kantova celkového projektu a z jeho hlediska protismyslná.³¹⁸ Určitě se lze shodnout na tom, že tento pojem není pro Kantovy nejvlastnější kritické záměry žádným důležitým způsobem relevantní. Pak ale nemá ani valný smysl tento pojem u Kanta kritizovat.

Naopak u Husserla v jeho deskriptivně-psychologické fázi hrál fyzický předmět (tj. ona věc o sobě) důležitou roli, neboť byl cílem a zároveň pojítkem příslušných intencionálních aktů. Husserl sice kladl jeho objektivní realitu zcela mimo zřetel, tj. nezabýval se jeho fyzikální skladbou, atomární strukturou apod, ovšem jeho existence byla jako neproblematický předpoklad zároveň důležitým východiskem příslušných intencionálních analýz. Jak jsme se pokusili ukázat výše, nebyl Husserl v této věci zcela jednoznačný, tj. v některých momentech se naopak blíží své pozdější transcendentální pozici, která už intencionální předmět jako faktickou realitu, nezávislou na příslušných intencionálních výkonech a vůči nim vnější, odmítá. Ovšem k jasnému a definitivnímu rozchodu s touto koncepcí, která by předmět o sobě z jasných metodologických důvodů explicitně opustila, dochází se vší jednoznačností teprve v rámci Husserlova transcendentálního obratu.

Můžeme proto s jistou dávkou licence shrnout, že všechny hlavní jmenované výtky vůči Kantovi, totiž psychologismus, předpoklad věci o sobě, nedostatečné metodologické sebeprojasnění a absence fenomenologické redukce, jsou mnohem zásadněji kritikou a distancováním se od raných, deskriptivně-psychologických rysů Husserlovy vlastní filosofické pozice, na

³¹⁸ Hua VII, *Kant und die Idee...*, s. 236.

níž ještě stála (byť v mnohých ohledech již průlomová) *Logická zkoumání*. Tato série výtek tak poměrně přesně mapuje nejvíce ze všeho právě onen krok a s ním spojené významy, jehož pomocí dochází u Husserla k přechodu na transcendentální rovinu fenomenologické problematiky. Teprve tímto posunem k transcendentalismu se dostává fenomenologii její radikálnosti a metodického ujasnění. Jestliže Husserl chápe Kanta jako fenomenologa a tuto transcendentální redukci u něho nenachází, pak mu musí *nutně* vyčítat také všechny vyplývající nedostatky, vůči nimž se on sám odpovídajícím zanedbáním ve svém východisku zpočátku prohřešil. Avšak v okamžiku, kdy přestaneme Kantovu transcendentální pozici chápat jako fenomenologii Husserlova stříhu, ztrácí i tato kritika své hlavní oprávnění. To ani zdaleka neznamená, že by Kantovy výklady netrpěly žádnými nedostatky, nýbrž jen to, že netrpí těmi nedostatky, které jim vyčítá Husserl.

Závěr

Hlavním cílem této práce nebylo vypracovat *komparaci* Kantovy a Husserlovy transcendentální pozice, nýbrž na prvním místě (do značné míry v opozici ke klasické Kernově studii *Husserl und Kant*)³¹⁹ posoudit oprávněnost Husserlovy kritiky Kanta – což nás nutně muselo orientovat s plnou vážností na Kanta samého. Překládaná práce má tak dvě roviny: na obecné rovině nás zajímal možný poměr Kantovy teoretické filosofie k Husserlově fenomenologii, resp. věrohodnost oné perspektivy, jejímž prismatickým prvkem Husserlova fenomenologie Kanta posuzuje (a do značné míry i odsuzuje). Tím však byla zároveň předznačena užší rovina této práce – neboť oprávněnost Husserlovy kritiky Kanta jsme mohli posoudit jen tím způsobem, že jsme se pokusili podat plnohodnotnou interpretaci Kantovy pozice, která by nebyla zatížena předběžnými předpoklady klasické fenomenologie.

Je to tedy především Kant, o něhož v této práci běží. Jestliže většinu bodů Husserlovy kritiky odmítáme jako neoprávněných, děje se tak právě na základě svébytné interpretace, která je po našem soudu Kantovi mnohem přiměřenější. Protože jsme se ale nechtěli spokojit s pouhým konstatováním, že je Husserlova kritika Kanta neoprávněná – k čemuž by skutečně stačilo prostě jen podat přiměřenější interpretaci –, nýbrž chtěli jsme také vysvětlit, jaké jsou vnitřní motivy této Husserlovy kritiky, museli jsme alespoň rámcově představit také tu filosofickou pozici, z níž Husserl při své kritice vychází. Výsledkem je tak nejen představení Kantovy, ale v omezené míře též Husserlovy koncepce transcendentálního, díky čemuž – jestliže jsou takto postaveny vedle sebe – lze zahlédnout jejich některé shodné rysy, ale i nejobecnější odlišnosti.

Tím se také vysvětluje vzájemný nepoměr mezi kantovským a husserlovským oddílem v předkládané práci: kdyby tato práce chtěla být komparací obou pozic, pak by bylo třeba husserlovskou část vypracovat do mnohem větších podrobností. Ovšem za daných okolností, kdy husserlovská sekce hraje jen druhotnou roli podpůrných výkladů, spokojili jsme se jen s jejím krátkým a poněkud vágním načrtnutím. Trpí-li tedy husserlovská část

³¹⁹ Kern, I. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1964.

naší práce vůči té kantovské nějak co do svého rozsahu, pak ve skutečnosti spíše – vzhledem ke své značně omezené funkci – možná až přílišnou délkou.

*

Při analyzování samotné Kantovy transcendentální koncepce zkušenosti jsme se dopracovali k náhledu, že jeho filosofická pozice je v určitém ohledu značně komplexní (byť v ohledu jiném naopak zároveň i poměrně jednoduchá). Právě tento druh komplexity může činit určité obtíže fenomenologicky orientovaným filosofům, kteří obvykle vycházejí jako ze samozřejmého předpokladu z *intencionální* koncepce zkušenosti. Některé Kantovy výklady pro ně mohou být značně matoucí proto, že Kantova koncepce zkušenosti sice na jednu stranu *je*, ale na druhou stranu *zároveň není* intencionální. Kant intencionální koncept zkušenosti sice zná a poměrně výrazně s ním i pracuje, ovšem rozumí mu jako *empirické* úrovni zkušenosti, jejíž základní principy nejsou srozumitelné z ní samé, nýbrž vyžadují hlubšího – transcendentálního – založení (resp. zdůvodnění). Tato hlubší rovina zkušenosti o niž Kantovi běží, která zakládá a v tomto smyslu tedy umožňuje veškeré intencionální zaměření jakožto danost jevícího se předmětu, *nemá* sama intencionální charakter. Jde o elementární rovinu zkušenosti, která prostupuje všemi partikulárními intencemi a zakládá tak jejich celkovou vzájemnou souvislost, čímž zároveň pro každou jevící se danost otevírá možnost její předmětné existence, tj. konstituuje co do možnosti reálné bytí zkušenostně daného.

Proto ač Kant intencionální koncepci zkušenosti zná a pracuje s ní, zůstává u něho pouze rudimentárně naznačena (což mnoho fenomenologicky orientovaných badatelů právě značně irituje), neboť jeho hlavní zájem je zaměřen naprosto odlišným směrem. Právě na to upozorňuje Kenneth Gallagher ve svém komparačním článku, který vysoko oceňujeme.³²⁰ Gallagher si také velmi správně všímá, že tento oproti Husserlovi odlišný zájem je u Kanta spojen s problematikou předmětu, resp. předmětné konstituce, která se nevyčerpává pouhou rovinou významu. Bohužel však nechává zcela stranou

³²⁰ Gallagher, K. T. „Kant and Husserl on the Synthetic A Priori.“ In: *Kant-Studien* 63 (1972), s. 341-352.

otázku, s jakou koncepcí předmětu Kant ve svém podniku přesně pracuje, tj. nerozliší mezi jeho ontickým a ontologickým pojetím, což je však pro možnost přiměřeného pochopení Kantova filosofického projektu klíčová distinkce.

Gallagher tak přes všechny své velmi správné intuice sklouzává zpět do zažitých předsudků, když Kantovi nakonec nevědomky podsouvá vlastně přirozenou, onticko-empirickou koncepci předmětnosti, o níž má údajně Kantovi v jeho pokusu o transcendentální založení zkušenosti jít (nehledě k tomu, že mu podsouvá i přirozenou koncepci poznávajícího subjektu, ostatně v přímé návaznosti na Husserlovu kritiku Kanta). V důsledku toho pak může svůj článek uzavřít tezí, s níž v žádném případě nemůžeme souhlasit, že totiž Kant svým pojmem *poznání* míří na možnost *vědeckého* poznání v přirozeném smyslu (na rozdíl od Husserla, jemuž má jít údajně o poznání podstat). Gallagher tak může nakonec kritizovat *oba* tyto filosofy, neboť ani jeden z nich prý neřešil původní otázku přirozeného postoje, totiž možnost uchopení toho, co je vůči prožívajícímu vědomí transcendentní. My naopak považujeme právě tento problém za vedoucí ideu celého Kantova transcendentálního podniku.

Na článku Arona Gurwitsche³²¹ proti tomu oceňujeme právě to, že nechápe Kantův podnik jednoznačně subjektivisticky v tom smyslu, že by v předmětně-konstitutivních syntézách šlo o výkony předem existujícího Já, nýbrž chápe jednotu předmětné danosti a jednotu Já u Kanta jako koreláty, které se vyžadují *vzájemně*. Gurwitsch také zřetelně vidí, že Kant na transcendentální úrovni nepracuje s intencionálním pojetím zkušenosti, nýbrž vychází z pojetí zkušenosti jako celkového horizontu všech jednotlivých daností. Ovšem namísto aby tento svůj náhled filosoficky vytěžil, činí z něho naopak hlavní výtku: Kantovo pojetí syntézy je údajně příliš formální, takže na jejím základě nelze nic vypovídat o partikulárním jevícím se předmětu, jehož identitu prý navíc Kant vůbec neřeší. Gurwitsch vyzdvihuje proti Kantovi a jeho transcendentální syntéze naopak Husserlovu syntézu identifikující (neboli pasivní) – čímž Kantovi nevyčítá vlastně nic jiného, než právě zásadní opominutí *intencionální* úrovně předmětné konstituce.

³²¹ Gurwitsch, A. „Der Begriff des Bewusstseins bei Kant und Husserl.“ In: *Kant-Studien* 55 (1964), s. 410-427.

Gurwitschova interpretace Kanta proto není po našem soudu ani tak nesprávná, jako spíše podstatně neúplná: opomíjí v Kantovi také zjevně přítomné (byť jen rámcově načrtnuté) psychologicko-konstitutivní výklady intencionálního charakteru, resp. celou důležitou linii výkladů týkajících se empirické zkušenosti (tj. empirického pojmu, empirického schématu atd.). Tím ale Gurwitsch v jistém ohledu mívá zároveň to nejdůležitější, neboť je takto připraven o možnost pochopit ústřední Kantův problém, totiž otázku vzájemného *provázání* transcendentální a intencionální (empirické) úrovně zkušenosti, resp. založení a ukotvení konkrétních jevících se empirických daností v celkovém zkušenostním horizontu.

Za mnohem přiměřenější proto považujeme tezi Paula Ricoeura, který ve svém článku³²² mimo jiné tvrdí, že v Kantově epistemologii se skrývá také fenomenologické jádro, které však zůstává jen naznačené a nerozvinuté – a které dále rozpracovává právě Husserl. To je ostatně teze, se kterou by zřejmě souhlasil i Husserl sám. Podle Ricoeura však Husserl z tohoto projektu vypouští něco, co je naopak u Kanta samotného údajně naprosto klíčové, totiž pojem *věci o sobě*. Skrze tento pojem Kant podle Ricoeura omezuje platnost předmětné konstituce, tj. limituje dosah konstitutivních výkonů transcendentálního subjektu na prožitkovou sféru, čímž ponechává samotnou existenci vnější reality nezpochybněnou. Tím, že Husserl tento koncept opouští (když totiž skrze *epoché* redukuje o sobě jsoucí bytí na pouhý subjektivně prožívaný nárok platnosti – fenomén), propadá se údajně do krajního subjektivismu až solipsismu. To má podle Ricoeura tragické důsledky především pro oblast intersubjektivní: zatímco pro Kanta je druhý subjekt autonomní bytostí, k jejíž existenci se nejpůvodněji vztahujeme skrze prožitek *respektu*, redukuje Husserl (typicky v páté karteziánské meditaci) druhého na fenomenální aprezentaci, tj. vlastně na systém intencionálních aktů mého vlastního ego.

Co na Ricoeurově výkladech oceňujeme především, je jeho odvaha vyzvednout některé motivy Kantovy filosofie nad vybrané principy Husserlovy fenomenologie, potažmo upřednostnit Kantův způsob položení problému před způsobem Husserlovým – což je mezi badateli v této oblasti zcela ojedinělé. Už

však nemůžeme souhlasit z důvody, o něž se při tom Ricoeur opírá, tj. nemůžeme souhlasit s jeho výchozí interpretací Kanta, jehož čtení je po našem soudu poplatné mnoha tradičním předsudkům kantovského bádání (jako např. že Kant se snaží svým zmapováním podmínek možné zkušenosti založit vědecké poznání přírody apod.)

Ricoeur sice na rozdíl od Gurwitsche oceňuje i „fenomenologické“ motivy Kantovy filosofie, tj. všímá si také *intencionální* roviny Kantových výkladů – ovšem pro samé zaměření na intencionalitu mívá zase naopak transcendentální rovinu celkové zkušenostní souvislosti, která má pro Kanta zcela ústřední význam, takže oproti Gurwitschovi upadá vlastně do opačné jednostrannosti. To má pak za následek, že Ricoeurovo chápání Kantovy věci o sobě, na niž se ve své interpretaci zejména zaměřuje a o niž opírá svou následnou kritiku Husserla, je po našem soudu nesprávné: Ricoeur sice rozumí, že transcendentální předmět = X a věc o sobě (noumenon) jsou u Kanta pouze dva různé způsoby chápání téhož (poprvé z perspektivy transcendentálního, resp. kritického, podruhé z perspektivy přirozeného postoje), ovšem tuto podstatnou korelaci pojímá z hlediska *intencionální* koncepce zkušenosti, tj. staví ji na úroveň *ontického*, nikoli ontologického předmětu – tento „transcendentální předmět“ chápe implicitně jako dílčí významovou identitu, k níž náleží nějaké bytí. Jen díky tomu může Ricoeur tvrdit, že transcendentální konstituce předmětu je u Kanta *současně* i stanovením hranic našeho poznání, aniž by v tom viděl jakýkoli rozpor.

Proti tomu je třeba říci, že když Kant popisuje *věc o sobě* jako limitní pojem, nečiní tak ani tolik proto, že by tento pojem omezoval naše poznání, jako spíše proto, že tento pojem *nic neoznačuje*, tj. je to pojem zcela prázdný. Neodpovídá mu žádný zkušenostní obsah, tj. k jevícím se danostem se vztahuje pouze jako jejich významová hranice – proto také Kant hovoří o noumenon *v negativním smyslu*. Tím chce říci, že noumenon v jeho pojetí není žádnou entitou, žádným něco, které by pak dodatečně mohlo přibrat přílepek „o sobě“. Noumenon je tak sice transcendentální předmět = X, ovšem *v ontologickém*, nikoli *ontickém* smyslu. Je to platnost existence či o sobě jsoucí reality, jež se sice týká zkušenostně daného, již ale nelze nalézt v žádném konkrétním jevu

³²² Ricoeur, P. „Kant et Husserl.“ In: *Kant-Studien* 46 (1954/1955), s. 44-67.

jakožto jevovém obsahu, neboť pochází z celkového časového horizontu naší zkušenosti. Proto říkáme, že noumenon je *zkušenostně konstituován*, ovšem nikoli subjektivně-psychologicky (intencionálně), nýbrž *transcendentálně*. Jen díky tomu může být na ontické úrovni jejím *myšleným* omezením. Souhlasíme proto s Ricoeuem, že Kantova *Kritika čistého rozumu* má podstatný (ne-li zcela ústřední) ontologický rozměr – ovšem v interpretaci konkrétní podoby této ontologické koncepce se už s Ricoeuem částečně rozcházíme.

Na druhou stranu nemůžeme ani zcela jednoznačně souhlasit Ricoeurovou kritikou Husserla, jemuž – vyjádřeno poněkud zjednodušeně – Ricoeur vyčítá, že rozpouští objektivně jsoucí skutečnost v intencionálních prožitcích vědomí, tzn. v podstatě destruuje bytí jako takové – a spolu s tím i celou ontologickou problematiku. Husserl prý totiž přepadá z pouhého metodického zajištění fenomenální sféry do jejího zabsolutnění, tzn. z pouhého uzávorkování vnějšího světa do jeho negace.

Takto sice Husserl čten být může, ale také nemusí. Přesto po našem soudu není Ricoeurova kritika Husserla v jádru nesprávná, jen zbytečně zachází příliš daleko. Za mnohem důležitější výtku – na niž Ricoeur také upozorňuje a jež by po našem soudu měla ve skutečnosti tvořit vlastní základ jeho kritiky – považujeme to, že u Husserla se veškeré nároky rozumu omezují jen na to, co je názorně dáno, tj. co je dáno jako přítomný, ve vědomí vykazatelný intencionální obsah. Husserlova fenomenologie tak jinými slovy převádí realitu skutečnosti na možnou originaritu názorné danosti, čímž se skutečně mívá s důležitou rovinou ontologické problematiky – totiž s otázkou po hlubším založení fenoménů v původním zkušenostním horizontu, resp. v celkové, neintencionální zkušenostní souvislosti. Ricoeur ale nemůže svou kritiku Husserla pointovat takto jednoznačným způsobem z toho důvodu, že příslušné motivy předmětné konstituce nedoceňuje ani u Kanta samého. Proto místo aby byla právě popsána kritika hlavním jádrem jeho námitek, představuje pouze doprovodné výpady, které chtějí vposled říci jen to, že Husserl ve svém nároku na analýzu našeho poznání propadá nepřiměřené *hybris*: nechce prožitkově ukotvenou fenomenalitu *omezit*, nýbrž chce ji pokud možno zcela vytěžit.

*

Jestliže jsme si takto rozpracovali svou vlastní interpretaci Kantovy a Husserlovy transcendentální pozice a následně prošli některé jiné názory na tuto problematiku – a jestliže jsme v tomto podniku ocenili Kanta dostatečně vysoko, aby byla Husserlova kritika jeho filosofie odmítnuta jako neoprávněná – nabízí se nyní otázka, zda svou značně odlišnou koncepcí transcendentalismu nepředstavuje Kant potenciálně důležitou alternativu ke klasické fenomenologii, jejímž dalším rozvinutím by bylo možné proniknout hlouběji k některým věcným problémům, s nimiž se fenomenologie potýká.

Taková myšlenka není zas až tak troufalá, jak by se mohlo na první pohled zdát. Po našem soudu byl takový pokus už dávno učiněn, a to Heideggerem v jeho *Bytí a čas*.³²³ Heidegger buduje svou celkovou koncepci v této knize v mnoha ohledech přímo analogicky ke Kantovi, když se s ním sbíhá nejen co do ústředního tématu (totiž sledováním ontologické problematiky, která je Husserlovi vposled cizí),³²⁴ ale – což je podstatně důležitější – shoduje se s ním i v obecném způsobu, jakým svůj problém klade.

Za jednu z hlavních paralel ke Kantovi a současně i odlišností oproti Husserlovi bychom mohli považovat Heideggerovu koncepci Já. U Kanta jsme viděli, že ústředním východiskem mu je celková zkušenostní souvislost, která je možná jedině v čase jakožto čistém názoru. Ta je pak základem nejen předmětnosti, ale také subjektivity – celek zkušenostní souvislosti nelze nikdy vysvětlit rekurzem k nějaké trvajícím identitě (Já), neboť každá identita je naopak možná pouze díky zkušenostní souvislosti, v níž a skrze níž je kladena. Celkový horizont prožívaného času proto musí předcházet i partikulárnímu subjektu jako jeho podmínka.

Jestliže uznáme tento Kantův náhled jako přesvědčivý, pak se před námi otevírají dvě možnosti: buď z naší zkušenostní koncepce subjekt odstraníme jako redundantní, resp. pochopíme jej jako zkušenostně konstituovaný (čímž jej zbavíme veškeré transcendentálně-explanační role),

³²³ Heidegger, M. *Bytí a čas*. OIKOYMENH, Praha 2002.

³²⁴ Husserl sice příležitostně hovoří o ontologii, ale ta je u něho vybudována vlastně na epistemickém základě.

anebo jej redefinujeme tak, že jej *ztotožníme* se samotnou zkušenostní souvislostí, tj. vlastně jej vyprázdníme, resp. desubstantivizujeme. Zatímco Kant sám v tomto ohledu poněkud váhá, když de facto osciluje mezi oběma těmito možnostmi, Heidegger se jednoznačně vydává cestou druhou: subjekt mu už není žádná trvající identita, nýbrž je to sama časová souvislost zkušenosti jako taková, která existuje pouze skrze svůj celek.

Heidegger tak od Kanta přebírá celou základní filosofickou figuru, která pracuje s představou, že dílčí intencionální danosti a jejich příslušný smysl se konstituují z hlubší, neintencionální zkušenostní souvislosti, jež se rozevírá z celku času. Stejně jako u Kanta je i u Heideggera tato celková časová souvislost posledním horizontem všeho rozumění, v němž se zároveň ustavuje i bytí jsoucího, které není redukovatelné na žádnou partikulární významovou danost. Nejenže se tedy Heidegger opírá stejně jako Kant v první řadě o pojem času, ale dokonce přebírá i jeho velmi specifickou koncepci – přestože používá jako dílčí časové kategorie *minulost* a (především) *budoucnost*, jež se u Kanta v podstatě neobjevují, hlavním východiskem je mu na prvním místě *celková jednota* času, tedy přesně to, co Kant označuje jako *čistý názor*. Heidegger tak přebírá vlastně to, co je pro Kanta úhelným kamenem celé jeho transcendentální koncepce zkušenosti a co Husserl ve svém výlučně intencionálním zaměření v podstatě nezná.

Je přitom zajímavé si všimnout, že i vyloženě existencialisticky konotovaný pojem smrti zavádí Heidegger vlastně v rámci této základní kantovské figury, a to nikoli jako pouhé doplnění či dokonce korekci, nýbrž právě jako její podstatný exponent. Na jedné straně je smrt to, co v předznačenosti *završuje* čas zkušenosti, takže skrze ni získává tato zkušenost právě charakter (otevřeného) *celku* – skrze smrt (resp. otevřenost k ní) získává lidská existence charakter původní celkové souvislosti, čímž je vyzdvižen ústřední moment veškeré předmětné konstituce, který Kant označuje jako transcendentální jednotu apercepce. Na druhou stranu je ale smrt zároveň tím, co propůjčuje původnímu celku času charakter významnosti, takže v Heideggerově koncepci funguje současně jako transcendentální časové schéma – každý partikulární význam té které danosti se ustavuje z konkrétních možností existence, jejichž posledním významovým horizontem je celek času,

neboli existování samo jako předběh ke smrti. Jen skrze smrt získává neintencionální horizont času plnost významu, neboli smrt jako transcendentální schéma zakládá a umožňuje orientované rozumění zkušenostnímu celku, čímž vposled podmiňuje i smysl té které konkrétní danosti – nikoli co do *konkrétního* významu, nýbrž jako založení veškeré významnosti vůbec.

Přestože tedy Heidegger přebírá některé fenomenologické motivy, ba k fenomenologii se v obecných proklamativních pasážích explicitně hlásí, je způsob jeho myšlení v *Bytí a čase* spíše podstatně kantovský. Podrobnější sledování a hlubší rozpracování tohoto tématu by však dalece přesahovalo možnosti této práce.

Primární zdroje

HUSSERL:

E. Husserl, *Gesammelte Werke*, Den Haag, Martinus Nijhoff:

Hua I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, vyd. B. Strasser, 1950. (Česky: Husserl, E. *Karteziánské meditace*, přel. M. Bayerová, Praha 1968).

Hua III, 1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, vyd. K. Schumann, 1976. (Česky: Husserl, E. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, přel. A. Rettová a P. Urban, Praha 2004).

Hua VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, vyd. W. Biemel, 1954. (Česky: Husserl, E. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, Praha 1996).

Hua VII: *Erste Philosophie (1923/1924)*, 1. část: *Kritische Ideengeschichte*, vyd. R. Boehm, 1956.

Hua XVII: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, vyd. P. Janssen, 1974. (Česky: Husserl, E. *Formální a transcendentální logika*, přel. J. Pechar a kol., Praha 2007).

Hua XVIII: *Logische Untersuchungen, I: Prolegomena zur reinen Logik*, vyd. E. Holenstein 1975. (Česky: Husserl, E. *Logická zkoumání I. Prolegomena k čisté logice*, přel. K. S. Montagová a F. Karfík, Praha 2009).

Hua XIX, 1: *Logische Untersuchungen, II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 1. část, vyd. U. Panzer. (Česky: Husserl, E. *Logická zkoumání II/1. Zkoumání k fenomenologii a teorii poznání*, přel. Petr Urban, Karel Novotný a Hynek Janoušek, Praha 2010).

KANT:

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann: Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003. (Česky: Kant, I. *Kritika čistého rozumu*, přel. Jaromír Loužil ve spolupráci s Jiřím Chotašem a Ivanem Chvatíkem, Praha 2001).

Literatura

- Addis, L. C. „Kant's First Analogy.“ In: *Kant-Studien* 54 (1963), s. 237-242.
- Adickes, E. *Kant und das Ding an sich*. Pan Verlag Rolf Heise, Berlin 1924.
- Allison, H. E. „Kant's Concept of the Transcendental Object.“ In: *Kant-Studien* 59 (1968), s. 165-186.
- Allison, H. E. „Kant's non-sequitur.“ In: *Kant-Studien* 62 (1971), s. 367-377.
- Allison, H. E. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. Yale University Press, New Haven and London 1983.
- Angelelli, I. „On the origins of Kant's 'Transcendental'.“ In: *Kant-Studien* 63 (1972), s. 117-122.
- Aquila, R. E. „The Relationship between Pure and Empirical Intuition in Kant.“ In: *Kant-Studien* 68 (1977), s. 275-289.
- Bachmair, A. *Die Konstitution des Gegenstandes der Erfahrung. Die Bestandteile der Erkenntnis eines äusseren Gegenstandes nach der Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant*. Dissertation an der Ludwig-Maximilians-Universität, München 1988.
- Bégout, B. *La généalogie de la logique. Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*. J. Vrin, Paris 2000.
- Benoist, J. *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*. J. Vrin, Paris 2005.
- Bernet, R., Kern, I., Marbach, E. *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. OIKOYMENH, Praha 2004.
- Biemel, W. „Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie.“ In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959), s. 187-213.
- Boehm, R. *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1968, (Phaenomenologica 26).
- Brentano, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt I*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1924.
- Bröcker, W. *Kant über Metaphysik und Erfahrung*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970.
- Buchenau, A. *Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner Verlag, Leipzig 1914.

Byers, D. *Intentionality and Transcendence. Closure and Openness in Husserl's Phenomenology*. The University of Wisconsin Press 2002.

Carl, W. *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: ein Kommentar*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992.

Carr, D. „Kant, Husserl and the Nonempirical Ego.“ In: *The Journal of Philosophy*, Vol. 74, No 11 (1977), s. 682-690.

Cohen, H. *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig 1907.

Cohen, H. *La théorie kantienne de l'expérience*. Les Éditions du Cerf, Paris 2001.

de Boer, T. *The Development of Husserl's Thought*. Martinus Nijhoff, The Hague – Boston – London 1978, (Phaenomenologica 76).

de Mural, A. *L'Idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*. Presses universitaires de France, Paris 1958.

Düsing, K. „Objektive und subjektive Zeit. Untersuchung zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption.“ In: *Kant-Studien* 71 (1980), s. 1-34.

Ehrlich, W. *Kant und Husserl. Kritik an der transzendentalen und phänomenologischen Methode*. Verlag von Max Niemeyer, Halle 1923.

Eley, L. *Die Krise des Apriori. In der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1962, (Phaenomenologica 10).

Findlay, J. N. *Kant and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study*. Clarendon Press, Oxford 1981.

Fink, E. „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwertigen Kritik.“ In: *Kant-Studien* 38 (1933), s. 319-383.

Fink, E. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, (Phaenomenologica 21).

Gallagher, K. T. „Kant and Husserl on the Synthetic A priori.“ In: *Kant-Studien* 63 (1972), s. 341-352.

Gorner, P. „Phenomenological Interpretation of Kant in Husserl and Heidegger.“ In: (ed.) Bird, G. *A companion to Kant*. Blackwell 2010, s. 500-512.

- Graubner, H. *Form und Wesen. Ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1972.
- Gurwitsch, A. „Beitrag zur phänomenologischen Theorie der Wahrnehmung.“ In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13 (1959), s. 419 – 437.
- Gurwitsch, A. „Der Begriff des Bewusstseins bei Kant und Husserl.“ In: *Kant-Studien* 55 (1964), s. 410-427.
- Gyuer, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Hartmann, K. „Husserl und Kant. Zu: Iso Kern, Husserl und Kant.“ In: *Kant-Studien* 58 (1967), s 370-375.
- Heidegger, M. *Bytí a čas*. OIKOYMENH, Praha 2002.
- Heidegger, M. *Kant a problém metafyziky*. FILOSOFIA, Praha 2004.
- Heidegger, M. *Kants These über das Sein*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1963.
- Held, K. *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, (Phaenomenologica 23).
- Hoffmann, G. *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2001.
- Hoche, H.-U. *Nichtempirische Erkenntnis. Analytische und synthetische Urteile a priori bei Kant und bei Husserl*. Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1964.
- Holzhey, H. *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*. Schwabe & Co Verlag, Basel – Stuttgart 1970.
- Hoppe, H. *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘*. de Gruyter, Berlin – New York 1983.
- Hossenfelder, M. *Kants Konstitutionstheorie und die Transzendente Deduktion*. de Gruyter, Berlin – New York 1978.
- Howell, R. *Kant's Transcendental Deduction. An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London 1992.

- Chipman, L. „Kant's Categories and their Schematism." In: *Kant-Studien* 63 (1972), s. 36-50.
- Ingarden, R. *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*. Martinus Nijhoff, The Hague 1975, (Phaenomenologica 64).
- Jánoska, G. „Der transzendente Gegenstand." In: *Kant-Studien* 46 (1954/1955), s. 193-221.
- Kemp Smith, N. *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. Second edition, New York 1962.
- Kern, I. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1964.
- Kitcher, P. *Kant's Transcendental Psychology*. Oxford University Press, New York – Oxford 1990.
- Kopper, J. „Kants zweite Analogie der Erfahrung." In: *Kant-Studien* 61 (1970), s. 289-306.
- Landgrebe, L. *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982.
- Lask, E. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. Sämtliche Werke – Zweiter Band, Dietrich Schlegelmann Reprintverlag 2003.
- Lavigne, J.-F. *Accéder au transcendantal? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique de Husserl*. J. Vrin, Paris 2009.
- Lohmar, D. *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikatives Erkenntnis*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1998, (Phaenomenologica 147).
- Lotze, H. *Metaphysik*. (System der Philosophie II). Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1912.
- Meyer, M. „Le paradoxe de l'objet chez Kant." In: *Kant-Studien* 68 (1977), s. 290-304.
- Mohanty, J. N. „Kant and Husserl." In: *Husserl Studies* 13 (1996), s. 19-30.
- Mohanty, J. N. *Phenomenology and Ontology*. Martinus Nijhoff, Den Haag 1970, (Phaenomenologica 37).
- Mohanty, J. N. *The Possibility of Transcendental Philosophy*. Martinus Nijhoff, Dordrecht 1985, (Phaenomenologica 98).

- Moreau, J. „De l'ambiguïté transcendentale.“ In: *Kant-Studien* 62 (1972), s. 1-17.
- Morrison, R. P. „Kant, Husserl and Heidegger on Time and the Unity of ‚Consciousness‘.“ In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol 39, No 2 (1978), s. 182-198.
- Nagel, G. *The Structure of Experience. Kant's System of Principles*. The University of Chicago Press, Chicago and London 1983.
- Natorp, P. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Mohr, Freiburg im Breisgau 1888.
- Nonon, T. „Some differences between Kant's and Husserl's conceptions of transcendental philosophy.“ In: *Man and World* 41 (2009), s. 427-439.
- Paimann, R. *Formale Strukturen der Subjektivität: egologische Grundlagen des Systems der Transzendentalen Philosophie bei Kant und Husserl*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002.
- Pippin, R. B. *Kant's Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason*. Yale University Press, New Haven and London 1982.
- Prauss, G. „Zum Wahrheitsproblem bei Kant.“ In: *Kant-Studien* 60 (1969), s. 166-182.
- Reinach, A. *Was ist Phänomenologie?* Kösel-Verlag, München 1951.
- Ricoeur, P. „Kant et Husserl.“ In: *Kant-Studien* 46 (1954/1955), s. 44-67.
- Richir, M. *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement*. Marinus Nijhoff, La Haye 1976, (Phaenomenologica 73).
- Rockmore, T. *Kant and Phenomenology*. University of Chicago Press, Chicago – London 2001.
- Scheler, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Bouvier Verlag, Bonn 2000.
- Schnell, A. *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Millon, Grenoble 2007.
- Schopenhauer, A. *O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu*. In: *O vůli v přírodě a jiné práce*. Academia, Praha 2007.
- Schrader, G. „Kant' Theory of Concepts.“ In: *Kant-Studien* 49 (1957/1958), s. 264-278.

Schrag, C. O. „Heidegger and Cassirer on Kant.“ In: *Kant-Studien* 58 (1967), s. 87-100.

Souche-Dagues, D. *Le Développement de l'Intentionnalité dans la Phénoménologie Husserlienne*. Martinus Nijhoff, La Haye 1975, (Phaenomenologica 52).

Spiegelberg, H. *Doing Phenomenology. Essays on and in Phenomenology*. Martinus Nijhoff, The Hague 1975, (Phaenomenologica 63).

Strawson, P. F. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Routledge, London and New York 2002.

Ströker, E. *Husserls transzendente Phänomenologie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1987.

Suchting, W. A. „Kant's Second Analogy of Experience.“ In: *Kant-Studien* 58 (1967), s. 355-369.

Teichner, W. *Kants Transzendentalphilosophie*. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1978.

Trnka, J. „Metafyzický závazek fenomenologie.“ In: *Filosofický časopis* 58 (2010), s. 645-660.

Tymieniecka, A. T. „Ideas as the a priori of the phenomenological constitution.“ In: *Kant-Studien* 55 (1964), s. 368-383.

van Reijen, W. L. „Die Wahrheitsfrage in der Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.“ In: *Kant-Studien* 61 (1970), s. 339-356.

Walsh, W. H. „Schematism.“ In: *Kant-Studien* 49 (1957/1958), s. 95-106.

Wilkerson, T. E. „Time, Cause and Object: Kant's Second Analogy of Experience.“ In: *Kant-Studien* 62 (1971), s. 351-377.

Wolandt, G. „Überlegungen zu Kants Erfahrungsbegriff.“ In: *Kant-Studien* 69 (1978), s. 46-57.

Young, M. J. „Kant's Notion of Objectivity.“ In: *Kant-Studien* 70 (1979), s. 131-148.

Zocher, R. *Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität*. Universitätsbund Verlag, Erlangen 1959.