

III. TRANSCENDENTÁLNÍ DEDUKCE

1. JEDNOTA A JEDNOTLIVĚ

V transcendentální dedukci funguje čas jako hráz proti dedukční atomizaci obrazu světa. Kant staví do popředí předmětnou neboli objektivní stránku transcendentální dedukce a domnívá se, že o ní v rámci *Kritiky čistého rozumu* vládne jasno. Od ní odděluje stránku subjektivou; „weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wieviel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen und nicht, wie ist das Vermögen zu Denken selbst möglich. Da das letztere gleichsam eine Aufsuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung ist, und insofern etwas einer Hypothese Ähnliches an sich hat (ob es gleich, wie ich bei anderer Gelegenheit zeigen werde, sich in der Tat nicht so verhält), so scheint es, als sei hier der Fall, da mir die Erlaubnis nehme, zu meinen, und dem Leser also auch freistehen müsse, anders zu meinen. In Betracht dessen muss ich dem Leser mit der Erinnerung zuvorkommen: dass, im Fall meine subjektive Deduktion nicht die ganze Überzeugung, die ich erwarte, bei ihm gewirkt hätte, doch die objektive, um die es mir hier vornämlich zu tun ist, ihre ganze Stärke bekomme [. . .] allein hinreichend sein kann.“¹⁹⁵ Nuže nad subjektivní stránkou transcendentální dedukce visí jistě rozpaky. Kant poctivě rozlišuje mezi tím, co ví a tím, co míní.

Toto rozložení ukazuje dvě věci:

1. Kantovi šlo o zachycení struktury subjektu v poznávající činnosti, a to z důvodů míněných prakticky,¹⁹⁶ jen tak lze pochopit jeho jistotu v objektivní stránce transcendentální dedukce: týká se vlastně již hotové, spontánně syntetizované předmětnosti, dané k poznávajícímu zvládnutí, tj. k nalezení objektivních forem, podle nichž lze dané rozčlenit, zařadit a prakticky se k němu chovat.

2. Osamostatnění — ať už jakkoli relativní — předmětné stránky poznání od možností jejího vzniku je na půdě transcendentální filozofie neúnosné. Lze je připustit jako obranu proti psychologickému vysvětlování poznávacích procesů. Filozoficky však není možno brát oddělení subjektivní a objektivní stránky transcendentální dedukce vážně. Právě pro primární filozofické vyjasnění je subjektivní stránka dedukce závažná: vždyť je to půda, na níž krystalizuje veškerá Kantova systematika (arcif ovšem nikoli ve smyslu psychologickém nebo realisticky ontologickém!). Kant také ve druhém vydání *Kritiky čistého rozumu* všechny podobné zmínky potlačil a hlavně ukázal obrazotvornost (Einbildungskraft), ve vydání prvním klíč spontánní syntézy mezi myšlením a nazíráním, jako funkci rozmyslu samotného.¹⁹⁷ Zastavil se v prvním vydání před představami příliš radikálními, než aby se pro ně mohl nadít pochopení? Je oddělení objektivní a subjektivní stránky transcendentální dedukce pedagogickou

lstí nebo projevem vědomí o nových, potenciálně vše relativizujících možnostech, plynoucích překvapivě z původních pevných východisek?

Řekli jsme, že čas zastavuje dedukční atomizaci. Dedukce sama by mohla jít donekonečna, neboť rozpojovat (analyzovat) lze jen tam, kde rozmysl něco spojil. Je-li ve druhém vydání *Kritiky čistého rozumu* potlačena představivost a za akt spontaneity — na rozdíl od smyslovosti, která nám sice mnohotvárně dává, ale není s to je spojit — pokládán rozmysl,¹⁹⁸ neměli bychom narazit na žádnou hranici.

Jak tomu je ve verzi první? Stačí spontánní představivost dedukční sestup zastavit? Kdybychom vyšli z interpretace a kritiky Hegelovy a Heideggerovy, které nám v několika ohledech dobře posloužily k osvětlení některých ideových a vývojových souvislostí Kantovy filozofie, snadno bychom mohli být svedeni k metafyzické dramatizaci problematiky transcendentální dedukce. Ještě uvidíme, že transcendentální obrazotvornost, klíčový pojem transcendentální dedukce v první verzi, vyjmuli Hegel a Heidegger z původních souvislostí, a tak dospěli k pointám, které převrací předivo kantovských úvah na hlavu — jak již toto cvičení a zpětné stavění na nohy patřovalo k nejmilejším zábavám německých filozofů 19. století. Obrátme se proto nejprve ke Kantovi samotnému.

Transcendentální dedukce je proniknuta dvojjedním úsilím: uchovat jednotlivé, „um die Weitläufigkeit einer vollständigen Theorie zu vermeiden“;¹⁹⁹ dobrat se principiální jednoty zkušenosti a poznání, aby se věda neroztříštila o bezbřehou empirickou roztěkanost. Samy kategorie dedukovány nejsou, ty získal Kant nejinak než Aristoteles, totiž analýzou jazyka. Stačí, že transcendentální dedukce prokazuje, k čemu jsou potřebné.

Na stupni transcendentální dedukce již nejde o rozmysl a nazírání, nýbrž o poznání ve vlastním slova smyslu,²⁰⁰ tedy napřed o konstituci toho, co poznáváme. Transcendentalismu odpovídá, že tuto konstituci lze provést výlučně deduktivně. Tak transcendentální dedukce vyjadřuje nejpřesvědčivěji Kantův projekt transcendentální filozofie, jak vyzdvihl již Hegel.²⁰¹

Poznáváme zkušenostně dané — již jsme se setkali s tezí, že rozmysl má výlučně empirické použití. Co je zkušenost? Jak je zkušenostně dané rozčleněno a pospojováno v jednotlivé předměty? Odkud se berou operace, které s tímto daným zacházejí zobecňujícím způsobem?

Charakteristické je rozložení problému do trojí subjektové činnosti: obsah zkušenosti není prostou „daností“, nýbrž výsledkem aktů aprehenze, reprodukce a rekognifikace. Prostou danost zachycuje nazírání,²⁰² aktivita výlučně receptivní. Poskytuje poznání látku — v nejpovšednějším smyslu slova. V samotném nazírání není syntetizována jinak než časem²⁰³ a prostorem. Tak je rozmanitosti jednotlivého v nazírání neboli pouze dané látce poznání dáno první pospojování: kontinualita v čase. Látka poznání je kontinuum v čase.

Kontinualita prostorová má jen dílčí význam, protože se vztahuje

pouze na vnější smysl. Syntéza aprehenze tedy znamená vřazení nazíraných jednotlivin do časového kontinua. Je jediným bodem Kantovy konstrukce, který nepřímou ukazuje mimo subjektivou aktivitu samotnou, na něco, co „modifikuje mysl“, uvádí poznávací proces do chodu na nejelementárnější úrovni. Kromě sčasování v ní není vyjádřeno nic než neurčitá intence „(auf) die leere Form der Entgegensetzung“.²⁰⁴ Jakákoli další charakteristika toho, co mysl modifikuje, je nepřipustná, což Heidegger snadno zabsolutizoval v tvrzení, že čas — neboť to je na tomto stupni jakožto forma vnitřního smyslu jediný syntetizátor — je v podstatě čistou afekcí sebe sama a že v této své aktivitě podává transcendentální prastrukturu konečné osoby.²⁰⁵

Zatímco v aprehenzi je postižen pasivní moment poznání, jsou reprodukce a rekognifikace momenty vysloveně činnými. Subjektivita v nich látku určuje.

Ve vymezení reprodukce je nejlépe patrné smíšení roviny psychologické, z níž Kant (snad v naději na průkaznost, snad aby tápání ve věci subjektivní stránky dedukce opřel o zavedenou terminologii wolffovskou) vycházel, a roviny transcendentálně filozofické, o níž mu šlo. Reprodukce je doménou obrazotvornosti — což je výměr z racionalistické psychologie. Zachycujeme v ní podrobení jevů určitým pravidlům, podle nichž lze si představit předměty i bez jejich přítomnosti.²⁰⁶ Touto neobratnou a polovičatou formulací, která snadno může uvést v omyl, naznačuje Kant důležité věci, které výslovně a přesněji rozvádí na jiném místě: co je recipováno nazíráním, má při vši rozmanitosti řád (pravidla), recipující subjektivita není subjektivisticky libovolnou sebeafekcí, recipované obsahuje objektivní souvislosti; obrazotvornost vytváří z nazíraných jednotlivin (z počitků, pokud jde o vnější smysl) obraz.²⁰⁷ Syntéza obrazotvornosti je tedy aktivně určující, objektivující. Původní psychologický výměr obrazotvornosti jako schopnosti reprodukce představy bez přítomnosti předmětu, popř. schopnost tvorby nových představ bez přítomnosti odpovídajících předmětů, tu pozbývá smyslu.

Podobně v pojednání o aktu rekognifikace Kant psychologicky popisuje problém nepsychologický: totožnost obrazů v pojmu.²⁰⁸ Bez ní by nebylo poznání, nebo řekněme vzhledem k elementárnímu členění látky: rozpoznání.²⁰⁹

Pojem obrazotvornost (Einbildungskraft) není vyčerpán přimknutím k reprodukci; přesahuje do první a třetí činnosti, obsahující intenci k subjektivním pramenům poznání.²¹⁰ Vidíme zřetelně, jak Kant v první verzi váhal, jak mu nebyla zcela vzdálena myšlenka osvětlit subjektivní stránku transcendentální dedukce psychologicky. Často mluví o myslí, funkci duše apod.²¹¹ Jakmile je však ve svém živlu, při výkladu o kategoriích a jejich funkci, rázem nabývá vše jasných obrysů.

Ukazuje se, že již v aprehenzi je obrazotvornost činna — a to nikoli jen reproduktivním způsobem. Mezi pouhou receptivitou nazírání, která zajišťuje uchování jednotlivého, a transcendentální apercepcí, která za-

jištuje jednotu vědomí (i jednotlivého ve vědomí), chybí něco, v čem by se mohly obě tendence skutečně setkat, aby nezůstaly pouhou proklamací možné jednoty v jednotlivém. To musí být vytvořeno. Proto Kant potřebuje obrazotvornost, a to nikoli reproduktivní, nýbrž produktivní. Reproductivní obrazotvornost je jen empirická — opakuje vlastně akty obrazotvornosti produktivní.²¹²

Produktivní obrazotvornost je činným středem, v němž se stýká jednota apercepce s nazíraným. „Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen; vorher muss sie also die Eindrücke in ihre Tätigkeit aufnehmen [. . .].“²¹³ Nepřináší obsahy — to je věcí ryzí receptivity, tedy nazírání — její produktivita spočívá v tom, že bohatství jednotlivých vjemů, daných nazíráním, pročeňuje a tvaruje v předměty, uvádí do vztahů. Je tedy spontaneitou určující látku, a proto v obecném horizontu transcendentální a čistou. To neznamená žádnou tajuplnost, ale pouze že syntéza produktivní obrazotvornosti a jejím prostřednictvím nazírané má formální princip jednoty v rozmyslu. Proto může fungovat transcendentálně a proto umožňuje „die Affinität der Erscheinungen, mit ihr die Assoziation und durch diese endlich die Reproduktion nach Gesetzen, folglich die Erfahrung selbst [. . .]: weil ohne sie gar keine Begriffe von Gegenständen in eine Erfahrung zusammenfliessen würden.“²¹⁴

Zkušenost tedy svou formou není nic jiného než syntetická jednota jevů podle pojmů.²¹⁵ Rozmyslové a nazírací formy umožňují „Objekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken“.²¹⁶ Přináší-li zkušenost již předměty, je to následek syntézy produktivní obrazotvornosti. Tak Kant zároveň s dedukcí kategorií, resp. s prokázáním jejich nezbytnosti a funkce, vydobývá předmětnost, nikoli už jen pouhou „prázdnou protikladnost“ (Hegel), ale strukturované a autonomní ne-já, zkušenostně dané na půdě vědomí jako přirozený svět, který se nabízí vědeckému poznání.

Pro přehlednost shrňme: pouhé nazírání přináší mnohost jednotlivého, chaos v nazíraných jednotlivinách je omezen pouze kontinualitou času (a druhotně pro vnější smysl kontinualitou prostoru); syntéza obrazotvornosti vytváří z této látky předměty, čemuž říkáme zkušenost a zkušenostně dané — ale to ještě není poznání, nýbrž pouhé rozpoznání „přirozených“ obrysů látky; poznání v pravém smyslu je převedení předmětů v pojmy.²¹⁷

Zbývá se zeptat, v čem spočívá samostatnost produktivní obrazotvornosti a proč má tato transcendentálie v prvním vydání *Kritiky čistého rozumu* tak nápadnou úlohu, že jejího oslabení v druhé verzi *Kritiky* pozdější vykladači litovali.

I v první verzi je onen tvořivý střed samostatný jen v tom smyslu, že vytváří předměty z látky získané nazíráním. Rozmyslová transcendence tím není nikterak uvedena v pochybnost: bez ní by nebylo možné prokázat nutnost zákonitostí (spojení jevů pravidly).²¹⁸ Tak se Kant obrňuje proti Humovu skepticismu, v tom se také jeho pojetí zákonitosti

bytostně liší od pozitivistického, jak je nejlivněji zformuloval J. St. Mill.²¹⁹ Znovu — a tentokrát zcela průkazně — se ukazuje, že kantovská apriorita nemá jiný smysl, než zajištění objektivit y v jinak subjektivním fenomenálním jsoucnu.²²⁰ Rozmyslových pojmů je nezbytně zapotřebí, aby syntéza obrazotvornosti nebyla pouze empirická a náhodná.²²¹

Nuže transcendentální syntéza produktivní obrazotvornosti je v první verzi pojednána jako relativně samostatná spontaneita, aby bylo možno konstituovat přirozený svět v jeho jevové podobě. Není se co divit: tehdejší přírodověda byla stále ještě vědou o světě přirozeně názorném, takže chtěl-li Kant učinit vskutku kopernikiánský obrat v teorii vědy, musel napřed sám sobě zdůvodnit, že tento obrat nejen přirozený svět neničí, ale že dokonce umožňuje obecně jej vysvětlit, pojmut beze zbytku a v naprosté otevřenosti vůči empirickým zákonům ještě nepoznaným pod obecné rozmyslové a rozumové souvislosti.

Syntéza produktivní obrazotvornosti je smyslová, protože se ve svém výsledku — obraze — jeví.²²² Zároveň však spadá pod transcendentální apercepci a jen v tomto smyslu je spontaneitou — a: „die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand“.²²³

Nuže čím jiným je obrazotvornost, než jevovou podobou rozmyslu, rozmyslem, který se jeví?! A tu dejme pozor: rozmysl se na tomto stupni jeví, nikoli nazírá, jak by si byl přál Hegel.²²⁴ Rozmysl, který se jeví, je slepý.²²⁵ Je ztracen, skryt v jevech, sám sobě představen jako jejich realizovaná a svá ještě nepoznaná forma. A máme model poznání jako sebezpoznaní rozumu (ducha), který pak rozvinul Hegel.

Poznání ve vlastním slova smyslu znamená převedení pouze smyslové syntézy produktivní obrazotvornosti v pojmy.²²⁶ V pojmy nikoli již prázdné?! Tedy převedení zpředmětnělé podoby rozmyslu na inteligibilní? Jak neotřesená víra v rozumnost jsoucná!

Může se rozmysl vůbec jevit? Může být nazírán? Otázka vyvolává rozpaky, neboť odpovíme-li na ni záporně, musíme uznat produktivní obrazotvornost za svébytný třetí a vlastně nejpůvodnější pramen poznání; odpovíme-li kladně, můžeme ji pokládat za pouhou funkci rozmyslu. Odpověď záporná je nasnadě, její důsledky jsou však vzhledem k celé stavbě *Kritiky čistého rozumu* paradoxní: rozmysl, hrdý a určující, se ztrácí.²²⁷ Odpověď kladná je paradoxní, její důsledky jsou naopak přijatelné. V tom tkví ontologický osten transcendentální dedukce: ukazuje přece, že kategorií je třeba nejen k poznání, ale i k tomu, aby jevící se jsoucnu mělo pevný a objektivní řád, který může poznání vyjádřit jako zákonitost neboli nutnost.

V *Kritice čistého rozumu* se setkáváme se čtyřmi typy jednoty:

1. Jednota nazírání (v níž je to s jevovými daty podobně jako s občany v Montesquieuově popisu tyranie: vládne mezi nimi rovnost v bezmoci a bezvýznamnosti; strach ovšem je vyhrazen jen lidem.), v níž je dáno jednotlivé a jednota kontinua časového, popř. prostorového.

2. Jednota v rozmyslu, která je ryze formální, logická.

3. Jednota, docilovaná v aktech poznávajícího myšlení: vždy konkrétní (a proto také relativní) syntéza činného rozmyslu a nazíraného. Rozmysl je v této syntéze použit empiricky — a toto použití má Kant na mysli, když varuje, že jiného než empirického použití rozmysl nemá. Tento typ jednoty vzchází z konkrétního sklenutí praktikované syntézy rozmyslové a syntézy uplatněného nazírání. Povšimněme si dobře — formální nezůstává formálním, nýbrž je „empiricky použito“. Apriorita čistého rozmyslu a čistého nazírání zajišťuje, že tato konkrétní sjednocení nejsou vydána na pospas náhodě. (Jiná věc je, kam až může řád takových zákonitostí sahát, ale to ponechejme zatím stranou.) V transcendentální obrazotvornosti je myšlena čistá syntéza obojího. Je-li tato syntéza čistá, toť otázka. Empirická je určitě a bez ní by to nešlo.

4. Jednota myšlení a nazírání, myšleného a nazíraného — neboli absolutní poznání. Tato jednota je, jak Kant ukazuje v transcendentální dialektice, neempirická, ideová a nikoli rozmyslová, vlastně spíše transcendentní než transcendentální.²²⁸ Můžeme si ji představit jen jako normu spekulace.

Třetí případ jednoty vyjadřuje konkrétní poznávání přirozeného světa, který se také jen v tomto poznání (a ne třeba v pouhém nazírání) konstituuje. A jsme zpět u produktivní obrazotvornosti: v její syntéze se stává nazírání kvalitativním myšlením. Je třetí jednota vlastně rozvinutím původní syntézy produktivní obrazotvornosti? Jsou čistý rozmysl a čisté nazírání jen metodologickými abstrakcemi odtud odvozenými? Nebo je tomu spíše naopak: je obrazotvornost pouhým uplatněním rozmyslové jednoty a kategoriality na nazíranou látku?

Tyto otázky přece jen nejsou přesýpacími hodinami, které ukazují stejně, ať je postavíme na kteroukoli z obou stran: stačí, když dedukci obrátíme v prvním smyslu — a dostaneme, že rozmysl a nazírání se vydělují z původní syntézy obrazotvornosti. V Hegelově a Heideggerově interpretaci se tímto způsobem nižší a zprostředkovávající složka dostává nad rozmysl, do transcendentující funkce nejvyšší, s poukazem na to, že představivostní syntéza je původní a ontologickotvorná. Rozklad rozumu je pak uveden v plný chod. Hegel o tom otevřeně píše a pokouší se racionalitu zachránit velkou reformou: zprostředkováním syntézy mezi transcendentální obrazotvorností (která tak vlastně nahrazuje rozmysl) a principy rozumu (Vernunft), jež jsou k tomuto účelu pojaty jako absolutní, a nikoli dialektické v Kantově smyslu.²²⁹ Heidegger rovnou těží z tohoto obratu motivy pro svou fundamentální ontologii neboli průkazem legitimacy.²³⁰

Nazírání a myšlení nejsou posledními základy možného poznání. Rozdíl mezi první a druhou verzí *Kritiky čistého rozumu* spočívá v tom, že oním třetím a ve smyslu danosti původně syntetizujícím je v první verzi produktivní obrazotvornost, kdežto ve druhé transcendentální apercepce.²³¹ Tak se sice Kant ve druhé verzi zbavuje nejistoty v charakteru

a funkci produktivní obrazotvornosti (začleňuje ji jako funkci rozmyslu), zato se mu do transcendentální apercepce dostává nazírání — ba transcendentální apercepce se začne silně podobat zmíněné první jednotě, jednotě nazírání.²³² Je prohlášena za jednotu kvalitativní²³³ — a kvalitativní, to právě plyne z nazírání, leč nikoli z jeho jednoty, která je jen prázdným určením kontinuity,²³⁴ nýbrž z jednotlivého nazíraného.

Tak vychází najevo, že nazírané jednotlivé (Mannigfaltigkeit) uvádí do chodu proces poznání. Kde tedy je vlastní spontaneita, kterou Kant ztotožňoval výhradně s rozmyslem, když prostřednictvím pouze receptivního nazírání jednotlivé samo od sebe podněcuje rozmysl a formální nazírání k činnosti? Odpovíme snadno: spontaneita znamená apriorní schopnost syntéz. Je však s podivem, že více pozornosti vzbudila apriorita než Kantův záměr vydobýt objektivní strukturu z konkrétní a plně poznávací činnosti. Neboť apriorní neboli čistý v této souvislosti neznamena nic jiného než objektivně stálý, obecný, nutný. Že nejde o poznání apriority, nýbrž o rozpoznání struktur, jimiž se zmocňujeme zkušenostně dané látky, je nabsledni. Proto také, přesně vzato, neexistují apriorní poznatky, ale jen apriorní formy, jelikož neexistují čisté předměty. Předmětnost, jak jsme viděli, je konstituována jednotlivým, jež se v syntéze produktivní obrazotvornosti setkává s rozmyslem.²³⁵ Empirická složka je tu překonána, a nikoli pouze popřena. Pokud bychom tento rys ztratili ze zřetele, proměnila by se nám fenomenalita snadno v čistou sebeafekci vědomí a apriorita v jeho ontologickou fundaci.

Kvalitativní hledisko konstituce předmětnosti nás zavádí do blízkosti otázek primárně filozofických. Právě z tohoto hlediska nelze dost docenit otevřenost, smím-li přiostrit: protisystémovost, onoho třetího typu jednoty. Nevede k systému ontologickému (jako jednota čtvrtá, kdybychom ji vydávali za poznanou skutečnost), nýbrž ke konkrétnímu poznání, otevřenému všemu dosud empiricky nepoznanému, k reflexi tohoto poznání a k výstavbě logiky.²³⁶

2. KLADENÍ URČITÉHO A NEURČITÉ

Přece však nelze přehlédnout základní rozpor: klade-li určitou předmětnost rozmysl, mělo by se toto kladení čistě a plně uzavřít ve čtvrtém typu jednoty, což je ostatně důvod hegelovské systematiky. Jednota třetí, v níž jsme vložili tolik naděje, byla by nanejvýše průchodním stadiem, v podstatě by však byla zbytečná. Řekli jsme, že nazírané uvádí poznání do chodu. Přibylo tu snad něco nebo ubylo, že kruh nejde uzavřít, nechceme-li překročit k naprosté intelektualizaci světa, proti které Kant důrazně polemizuje? Zdá se, že látka (nazírané jednotlivé) vstupuje do hry skutečně samostatně. Tedy na jedné straně jen třetí jednota, jak můžeme tvrdit s Kantem, na druhé jednota čtvrtá.

To je rozpor mezi ontologickou stránkou transcendentalismu, která

musí vyústit v předpoklad absolutní jednoty, a mezi empirickou stránkou poznávací, jejímž vlastním účelem není racionalistický systém, nýbrž praktické zvládnutí dané látky. Proto má pro Kanta takovou cenu nutnost a zákon: aby empirické poznání mohlo být opřeno o něco pevnějšího, než je nahodilé seskupení látky. Tak se ovšem dotvrzuje konečnost subjektivity proti univerzu, jehož obecně racionální základ klade subjektivita ze sebe a sama proti sobě.

Toto dilema nemá filozofické, nýbrž výlučně praktické řešení, jak ukázal Marx.²³⁷ Proto také nakonec Kant vkládá naději do praktické stránky své filozofie, proto má praktický rozum u něho primát nad teoretickým. Kantovi však ještě filozofické a praktické řešení splývá, neboť jako buržoazní předrevoluční myslitel formuluje nenalomenou občanskou sociální utopii, kterou pokládá za uskutečnění vpravdě lidské společnosti v souhlasu s přírodou (což je hlavní) — a vedle toho ponechává víře co její jest (což je vedlejší). Z tohoto hlediska je jasné, že Hegelova kritika Kanta má reálné sociálně historické kořeny.

Kant pokládal praxi za prosté uskutečnění správné teorie, jak to nejnápádněji vysvětlil ve stati *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Hegelovi byl vztah mezi teorií a praxí jedním z ústředních problémů. Kant ztotožňuje stát a občanskou společnost, vycházejí z občanského ideálu, inspirovaného původně antickou polis.²³⁸ Tradiční aristotelské pojmy Kantovi vystačily k formulaci abstraktního obrazu občanské společnosti. Kdežto Hegel již se vyrovnával s kapitalistickou industriální společností, studoval anglickou politickou ekonomii a měl živý smysl pro kvalitativní změny ve vznikající buržoazní společnosti. Kantovy názory však nelze vykládat jako tradiční — tradiční jsou jen některé jeho pojmy. Teoretickým i praktickým společenským programem Kantovým bylo překonání politiky v morálce. Svoboda tisku a publicistika jsou proto mimořádně důležitým nástrojem uskutečnění občanské společnosti, neboť vlastně jde o společenskou uskutečnění osvícenství jako dospělosti neboli schopnosti svobodně používat vlastního rozumu a cestou veřejné diskuse nalézat, co je rozumné a spravedlivé.²³⁹

V transcendentální dedukci je podáno pouze vysvětlení principu předmětnosti, ve schematismu čistého rozmyslu je tento princip rozvinut jen jako typologie sjednocení látky a formy v čase. Rozpor mezi ontologickou a poznávací stránkou transcendentální analytiky překlenuje Kant pomocí transcendentální dialektiky. Toto překlenutí je vpravdě výpomocné a nemůže primárně filozofické nároky plně uspokojit. Jak by také — vždyť se vlastně jedná o destrukci tradiční metafyziky! Odtud ostrý polemický tón Hegelův a Adornův: v rozboru transcendentálního zdání je prozrazeno, že jde o založení pozitivní vědy.²⁴⁰

Z hlediska realistické ontologie má Hegel pravdu, že rozmysl kladením určitého bytí sám sebe ničí.²⁴¹ Ztráta absolutna a rezignace na jeho zprostředkování skutečně relativizují ústřední pojmy a systémové obrysy.

Ale je to tvář v tvář třetímu typu jednoty jakožto otevřeně pozitivní možnosti nevýhoda? Bylo by skutečně výhodné se této možnosti ve prospěch jednoty čtvrté vzdát? Není lepší osvobodit se od pověřčivého strachu z ontologických důsledků a obrátit se k metodicky zajištěnému poznávání empirickému? K poznání určitému a v nepovrchním smyslu praktickému? A to je záměr Kantovy *Kritiky*.²⁴² Strážci ontologických tajemství zajisté řeknou, že je to povrchní. Je to skutečně povrchní? Podobně argumentovali filozofové kmenové tradice proti sofistům a Sokratovi. Jak známo, přišel po nich nikoli návrat k starobylé filozofii přírody, nýbrž krok kupředu ve filozofii Platónově a Aristotelově.

Vraťme se k produktivní obrazotvornosti. Její syntéza se jeví, je „sinnlich“, podléhá tedy formám nazírání. V čisté aprioritě podléhá času, protože ten je formou vnitřního smyslu. Zároveň spadá pod transcendentální apercepci, která je jednotícím korelátem všech představ; její působení na produktivní obrazotvornost se nazývá rozmysl.²⁴³ Tak je čas společným jmenovatelem, v němž se setkává nazírání a myšlení, nazírání a myšlení. Je svorníkem, který sklenuje jednotu a jednotlivé.

Produktivní představivost nám umožňuje pochopit, že rozmysl a nazírání nejsou svébytnými a vzájemně odtrženými silami nebo parcelami duševna. Transcendentální dedukce ukazuje, že v *Kritice čistého rozumu* jde o typologii poznávací činnosti, zaměřenou strukturálně. Jednotlivé prameny poznání či poznávací schopnosti jsou zachycením uzlových momentů (funkcí) živého procesu poznání. Tedy procesu, který je realizován ve třetím a neuzavřeném typu jednoty.

Pojmy představivost a zkušenost relativizují vzájemnou oddělenost forem rozmyslových a nazíráních, jak ji známe z transcendentální estetiky a logiky. Toto zprostředkování má souvislosti historické i systematické. Historicky je lze pokládat za vrcholný pokus o překonávající syntézu racionalismu a empirismu. V systematickém ohledu otevírá pojem produktivní obrazotvornost cestu k uchopení subjektivní stránky činné subjektivity.

V první verzi *Kritiky* mluví Kant o třech původních pramenech zkušenosti: prameny poznání jsou naproti tomu jen dva.²⁴⁴ Prameny zkušenosti jsou „Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption“. Prameny poznání jsou „Sinnlichkeit und Verstand“. Zkušenost a poznání jsou dvě různé věci, rovněž zkušenost a nazírání jsou dvě různé věci, o čemž často nevládně dosti jasná představa. Vidíme, že obrazotvornost je na zkušenostním stupni něčím navíc. Zprostředkovává mezi prameny zkušenosti navzájem, dále pak mezi prameny zkušenosti a poznáním. Kant o ní říká, že je schopností duše a že ji nelze odvodit od žádné jiné schopnosti mysli,²⁴⁵ což samo o sobě je pozoruhodným svědectvím, že není jednou z funkcí rozmyslu. Zřetelně se nám rýsují dva stupně: v jednom je vymezena zkušenost včetně zkušenostně daného (daného jednotlivého), v druhém poznání neboli převedení zkušenostně daného na pojmy. První

a třetí pramen zkušenosti můžeme (dle první verze) v podstatě ztotožnit s oběma prameny poznání. Je to tedy obrazotvornost, pojatá jako samostatná schopnost původní syntézy, co brání kruh sebekladení racionality čistě a plně uzavřít. Zkušenost je výsledkem spontánního zprostředkování mezi jednotou a jednotlivým, které obstarává produktivní představivost. Zavádí rovinu obsahové danosti, vnáší do hry prvek určenosti a konečnosti, a tak obrací čisté zprostředkování čistou představivostí v proces živého poznání, jak jsme jej poznali ve třetím typu jednoty; přesněji řečeno — vytváří předpoklady vlastního poznávacího procesu, uvádí jej do chodu.

Není to nic jiného než ustavení přirozeného světa — ať jakkoli rozpačité a dodatečně doplňované v transcendentální dialektice. Nepochybně tu Kantovi šlo o rekonstrukci nejvlastnějšího problému filozofického empirismu, o odpověď na otázku, jak je pročleněna prostá zkušenostní danost. Odtud pokus najít původní jednotu, která by tvořila předpoklad možnosti sjednocovat nazírání a myšlení v aktech poznání. Odtud tendence prorazit zpět, k nejpůvodnější danosti, k jednotě před rozštěpením na rozmysl a nazírání, k jednotě před poznáním. Třebaže je tato otázka spíše vedlejším produktem první verze transcendentální dedukce, spíše důsledkem než záměrem, je to otázka vážná. Už tím, že je kladena, ohrožuje stavbu *Kritiky* v samotných základech. Nabízí radikální rozpracování subjektivní stránky transcendentální dedukce, svádí k pokusu dotknout se tajemství „wie ist das Vermögen zu Denken selbst möglich“.²⁴⁶ Je to otázka, která by měla přinést ontologické vyjasnění subjektivity subjektu jakožto základu racionality i jsoučna. Navíc se vyskytuje v těsné souvislosti se snahou o nalezení deduktivního principu, tedy onoho nejpůvodnějšího sjednocení, které je zdrojem a vzorem všech dalších syntéz.

Kromě ontologického tají v sobě tato otázka i osten psychologický. Neboť subjektivita subjektu může být na úrovni transcendentální dedukce nanejvýše psychologicky popisována. Popisy v zásadě psychologické pak nabývají charakteru ontologických určení, neboť otázka, jak je možné myšlení samo, je v těchto souvislostech jen zastřenou podobou otázky, co vpravdě je to, co myslí, a co je to, o čem myslí. Takové ontologické vyjasňování transcendence směřuje napřed k náhradě racionality psychologickým a typologickým popisem subjektivity jako původní jednoty jsoučna a posléze k náhradě rozmyslu nazíráním. Pak je nasnadě vydávat onu náhradu za cestu k pravé subjekt-objektové identitě absolutního rozumu, jak je tomu u mladého Schellinga a Hegela, nebo za náběh k fundamentální ontologii jakožto metafyzice konečnosti, jak jsme to viděli u Heideggera. V každém případě to znamená konec toho, oč Kantovi šlo: konec kritické vědy.

Naštěstí Kant převedl otázku „co je to, co myslí“ v otázku „co je to, co nám dává přirozený svět“. Je to produktivní obrazotvornost. V tom tkví pozitivní smysl zmíněného rozdvojení první verze transcendentální dedukce na rovinu zkušenosti a rovinu poznání. Tak je metodická čistota

poznání zachráněna — představivost vytváří pouze předpoklad poznání, dotváří jeho látku, v poznání samotném (vědeckém) nemá co dělat. Sám deduktivní princip spojuje Kant jednoznačně s rozmyslem, a tak se vyhýbá radikálně ontologickému rozpracování původnosti, kterou má klást produktivní obrazotvornost.²⁴⁷

Přece však hraje produktivní obrazotvornost v první verzi *Kritiky* mimořádnou úlohu. Pohlcuje řadu ne zcela jasných problémů — co nelze odvodit z rozmyslu, spadá do její moci,²⁴⁸ protože prostě jiná než zkušenostně-obrazivá instance nezbyvá.

Z rozmyslu nelze vyvodit jednotlivé, protože je Kant nehodlá obětovat jednotě. Proto nevede *Kritika čistého rozumu* ani k solipsistickému konci empirismu, ani k racionalistické intelektualizaci světa. Svěbytnost zkušenosti a v ní daného jednotlivého, zachycená v první verzi *Kritiky* zvláštním a víceméně samostatným postavením produktivní obrazotvornosti, má pro subjektivní myšlení závažné důsledky: v samotném srdci buržoazně klasické a osvícené filozofie je předjat posun, který se stal vůdčím motivem období poklasického, totiž ztotožnění vědomí nikoli již s rozumem, nýbrž se zkušeností. Tato otázka stojí a padá s přirozeným světem, který se pro buržoazní vědomí již od Kanta stává problémem. S tím úzce souvisí vztah k sociální skutečnosti, k dějinám, k úloze vzdělanosti a kultury ve světě, který se proti předpokladu nechoval podle předrevolučního rozumu a který proto je nutno teprve zvládnout. Pozitivismus se o to pokoušel zevně, historismus zevnitř.

Zbývá ztotožnění rozumu s transcendentálním vědomím, které není podrobeno času.²⁴⁹ Odtud charakteristická protikantovská námitka, že v *Kritice čistého rozumu* je svět rozštěpen na formu a obsah, jednotu a jednotlivé. Smyslem takové kritiky, jak vidíme na příkladu Diltheyově, je dokončit ztotožnění vědomí a zkušenosti, a tak likvidovat transcendentální vědomí ve prospěch empirického. Ideologicky to odpovídá konceptu pozitivní vědy.

U Kanta skutečně nacházíme jisté rozdvojení, nikoli však v tak statickém smyslu, jak kritikové běžně namítají. Na jedné straně rozeznáváme já jako objekt apercpece, na druhé já jako její subjekt. První já vystihuje afektibilitu subjektivity a spadá proto pod syntézu časem podobně jako jiné předměty, pročez je jevem. Druhé já není pouhým skeletem z rozmyslových forem, nýbrž znamená akt určování nazíraného jednotlivého jsoucna; nijak jinak než z této činnosti si je nemůžeme uvědomit, protože není jevem.²⁵⁰ Dvojí já vystihuje dvojí moment v živém procesu poznání — a nemůže proto existovat v rozštěpenosti jinak než jen v rámci metodické reflexe. Proto se také Kantovi nemohlo zdařit takticky míněné oddělení objektivní stránky transcendentální dedukce od stránky subjektivní, z čehož ve druhé verzi *Kritiky čistého rozumu* vyvodil důsledek.

Druhá verze transcendentální dedukce je zmíněných rozporů namnoze prosta, protože v ní Kant zakládá teoretické vědomí, vědomí vědy, pro něž již není ústředním problémem jak je dáno jsoucno přirozeného světa

a jaký vztah má k bytí. Se zbytky racionalistické psychologie mizí trojdílné členění původních duševních sil, a tak teoretickou pohodu již nekali přirozený svět, představivost vytváří předměty, jež sice rozeznává (kvůli tomu je dělá), avšak nepoznává. Těžko překlenuté rozpory mezi strukturou poznání a ontologickými důsledky její elementární činnosti, mezi rozmyslem a rozumem, mezi jednotou a jednotlivým odpadají nebo jsou alespoň přesunuty na jinou, nadějnější protože teoretickou úroveň.

Obecné usouvztažení předmětnosti zůstane záležitostí rozumových idejí,²⁵¹ které jsou sice metodicky nezbytné, ontologicky však nesměrodatné, předem proklamovány jako zdání. Hegel si ze svého hlediska na Kantovo vypracování čistého rozumu stěžoval právem — že je jen „verstandesmäßig“. Neboť skutečně v něm je probráno spíš to, co do vědy nepatří a co by ji narušovalo než sklenutí jsoucna v systému.

Čistý rozum je po té stránce vskutku rozpačitý, sestává vlastně z poukazů na transcendentní uzly, svazující potrhanou síť rozmyslu. Ta má totiž trhliny právě tam, kde Kant nechce a nemůže obětovat obsah poznání formě. Hegelovi to připadalo jako absence obsahového propracování racionality. Můžeme však diagnostikovat přesněji: je to pokus o nepřekročení z třetího typu jednoty k typu čtvrtému, ze zkoumající kritické vědy k absolutním, leč prázdným určením bytí.

V této souvislosti vyvstává otázka po iracionalitě a jejím zvládnutí před námi naléhavěji než před Kantem. U něho je iracionální to, co ještě nebylo racionálně poznáno, nikoli něco, co by se bytostně a plnoprávně racionalitě vzpíralo. Je tu samozřejmě látka poznání, kterou nelze plně převést na pojmy, neboť by to znamenalo zapovězenou intelektualizaci světa. Látka však není ani racionální, ani iracionální. Její svébytnost spočívá právě v tom, že je látkou. Nic více, nic méně — a ani stopy po nějakém řádu, který by racionalitě odporoval, nicméně však o sobě řádem byl, byť pro nás nepochopitelným. To teprve by byla iracionalita v pravém smyslu. Přece však setrvání v třetí jednotě znamená setrvání v jisté rozpolcenosti světa na svět poznáný a nepoznaný. Záleží pouze na ideologických předpokladech jednotlivých vývojových stadií buržoazní filozofie, zda svět nepoznaný zůstane jen nepoznaným, či zda se změní v nepoznatelný nebo alespoň v nepoznatelný vědecky. Jisto je, že vědecky nejprogresivnější linie Kantovy filozofie se v poklasickém období prozrazovala za cenu rezignace na celostní a jednotné uchopení člověka a světa.

Se zařazením obrazotvornosti jako funkce rozmyslu²⁵² je naplno odkryta klíčová úloha času: syntéza jednoty a jednotlivého je možná jedině v čase. Tak je ve druhé verzi dedukce připjato elementární tvarování zkušenosti již jen k formě vnitřního smyslu. Samozřejmě tím nejsou vysvětleny otázky, spjaté se subjektivní stránkou transcendentální dedukce. Protože však již nejde o ontologii přirozeného světa, může se teoretické vědomí spokojit pouhým poukazem na f u n k c i časové formy vnitřního smyslu: zastavuje dedukční atomizaci světa.

Ono nové, neracionální, co brání úniku do prázdných určení čtvrté jednoty, co nelze beze zbytku rozpustit v pojmu — a co zároveň vyžaduje propracování k jednotě, aby poznání neuvízlo v rozptýleném vědomí jen empirickém, přináší formálně i obsahově samostatná syntetická funkce času: je to význam jako důsledek časové transcendence. Čas, jak známo, není v *Kritice čistého rozumu* pouhým vyjádřením následnosti a plynutí, ani zvláštní psychickou schopností (jako byla v první verzi obrazotvornost), nýbrž je čistou nazírací formou. Jako forma vnitřního smyslu patří k receptivitě — a přece syntetizuje, resp. látka sama v něm vyvstává jako elementárně syntetizovaná. Problém je tu položen čistěji, bez matoucího psychologismu. Na půdu teoretického vědomí vstupuje zkušenost v zušlechtěné podobě: jako svébytná vrstva významu, homogenizovaná časovou formou, tedy nikoli již obhrouble jako rodička naivního onticko-ontologického obrazu přirozeného světa, který by byl předmětem vědy. Povšimněme si konstelace: jednotlivé — jednota — čas — význam. Není ani senzačním, ani skandálním vynálezem pozdně buržoazní filozofie. Plyne ze založení obrazu světa v konečné subjektivitě. Čas je klíčem ke zprostředkování mezi jednotou a jednotlivým. K zprostředkování, ale zároveň k rozlišení, k uchování. Zabráňuje záměnám jednoty s jednotlivým, kterého se racionalistická i empirická filozofie (a samozřejmě každé nepřesné, nemetodické, nedůsledné myšlení) dopouštějí libovolně a neustále. Umožňuje rozlišit dialektické složky živého procesu poznání navzájem a transcendentální reflexí je neustále kontrolovat.

Proto Hegelova ontologická analýza spojovacího slůvka „je“²⁵³ přerostla v analýzu času jako souvislosti objektivního ducha v dějinách.

