

Střítecký, Jaroslav

## Schematismus čistého rozmyslu

In: Střítecký, Jaroslav. *Dějiny a dějinnost : studie k problému jednoty a jednotlivého u Diltheye a Kanta*. Vyd. 1. V Brně: Univerzita J.E. Purkyně, 1985, pp. 44-56

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/122185>

Access Date: 26. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

## II. SCHEMATISMUS ČISTÉHO ROZMYSLU

Reflexe, ač kvůli posloupnosti výkladu stojí jako dodatek k transcendentální analytice, znamená počátek kritického poznání. Vytváří předpoklady k objektivnímu (uvědomělému, reflexí pročištěnému, nenahodilému) používání kategorií a k jejich spojení s realitou. Mezi obojím je nezbytné zprostředkovat, najít a propracovat možnosti reálné, praktické a přitom stále identifikace: Kant se nemůže spokojit s logickou systemizací myšlení; hlavním problémem *Kritiky čistého rozumu* je konkrétní poznání (*Erkennen, Erkenntnisdenken*).<sup>141</sup>

Druhá kniha transcendentální analytiky (*Analytik der Grundsätze* neboli *transcendentale Doktrin der Urteilkraft*) proto není pouhým rozšířením předchozí pojmové analýzy na soud: představuje klíčový pokus o zprostředkování nejen mezi myšlením a nazíráním, ale i mezi myšlením a myšleným, nazíráním a nazíraným.<sup>142</sup>

Ve schématech se stávají kategorie, získané pouze logickou analýzou soudů, pojmovými určeními sčasovaných obsahů: schémata mají zprostředkovat mezi myšlením a nazíráním. „Grundsätze“ pak představují pokus o zavedení objektivních kritérií vůči rozmyslovým kategoriím: stanoví, jak kategorií objektivně používat. Zatímco tedy schematismus kategorie „versinnlicht“ a umožňuje přejít od čistých k empirickým pojmům jakožto „den verstofflichten Schemen“,<sup>143</sup> „Grundsätze“ odvozují z kategorií syntetické soudy a priori, které jsou pak základem všech dalších apriorních poznatků.<sup>144</sup> Výchozí otázce *Kritiky čistého rozumu* se tak dostává odpovědi: je stanovena soustava syntetických soudů a priori (*Grundsätze*) a zároveň jsou vytyčeny hranice a způsoby empirického používání rozmyslu (schémata).

Smyslovou podmínkou, která umožňuje a ohraničuje použití čistých rozmyslových pojmů, je čas jakožto formální podmínka vnitřního smyslu: „Man sieht [. . .], dass das Schema einer jeden Kategorie [. . .] die Zeit selbst, als das Korrelatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorstellig mache. Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen a priori [. . .].“<sup>145</sup> Zatímco prostor je pouze čistým obrazem „quantorum“ (ve vymezení prostoru přežívá kartesiánská rozprostraněná substance), představuje čas čistý obraz všech smyslových předmětů vůbec, tedy předmětů smyslu vnitřního i smyslu vnějšího.<sup>146</sup> Sklenuje myšlení a nazírání v konkrétních syntézách. V této funkci je časem reálným, pramenem významů: je základním pojmem metafyziky konečnosti. Kant dokázal zabránit subjektivizaci tohoto potenciálně tak proměnlivého a unikavého tím, že jej ve schématech a základních větách (*Grundsätze*) jednoznačně svázal s rozmyslovými kategoriemi, a tak včlenil do apriority neboli objektivity. Filozofie konečné subjektivivity ve svém pozdním stadiu o tuto syntézu

opět usilovala, hledajíc ji nejprve jako novou duchovněnou metodologii (Dilthey), v podobě ryze filozofické pak jako fenomenologii a fundamentální ontologii (Heidegger).

Kantova konstrukce v sobě filozofii, v níž poslední podobou absolutna je konečnost,<sup>147</sup> potenciálně obsahuje, stačí jen poněkud uvolnit její pojmy z původní přísné souvislosti. Zvlášť zřetelně je to patrné na Kantových schématech kvantity, reality a substance.

Ve schématu kvantity (Schema der Grösse) nelze přehlédnout dvojitý významovou rovinu času: 1. Obecně vyjadřuje sukcesivitu nazíraného: uvážíme-li, že se totéž hledisko vztahuje i na sukcesivitu aktů empirického nazírání, je zřejmé, že je tu vytvořen předpoklad převedení prostoru na čas. 2. Jakožto funkční základ schématu, tj. ve spojení s pojmem, otevírá časová dimenze možnost překonat nazíravou sukcesivitu, sjednotit ji v představu a pojem jednotného významu. Výsledek tohoto sjednocení je pochopitelně něčím novým, vytvořeným poznávající aktivitou subjektu.

Tato schopnost, kladená jako součást apriorní struktury, významně překračuje motiv časové řady (ač se na něj Kant ve shrnutí schematismu odvolává<sup>148</sup>); nevystihuje ji dostatečně ani doplnění ostatními charakteristikami apriorních časových určení (Zeitinhalt, Zeitordnung, Zeitinbegriff). Čas, který byl nejprve staticky vymezen jako nazírací forma, se v činné funkční úloze dotýká pojmu a obrazotvornosti, ba tvoří jeden ze základů produktivní obrazotvornosti. Řekne-li Kant v této souvislosti, že čas je formou vnitřního smyslu, neznamená to už zdaleka jen čas jako nazírací formu! Vnitřní smysl je určen funkcemi syntetickými, které vycházejí z rozmyslu. Jednotu mnohotvárného, danou v názorné představě, přiřadil Kant do transcendentální estetiky jen proto, aby vyjádřil, že je dána přede všemi pojmy; tak se štěpí ve formu nazírání, dávající mnohotvárné, a ve formální nazírání, dávající jednotu představy. „Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen“ je nám dána zároveň s nazíráním — nikoli v nazírání. Není ničím jiným než scelením mnohotvárného (každého určitého aktu nazíracího) v „původním vědomí podle kategorií“, neboli uplatněním kategorií na smyslové nazírání.<sup>149</sup>

Čas jako forma vnitřního smyslu tedy znamená schopnost otevírat souvislosti, které jsou nezávislé na reálných posloupnostech empiricky nazíraného, schopnost významových sjednocení v pojmu, která jsou sice založena na identifikaci stejnorodého v nazíraném, avšak nemusí se vázat na jeho nazíraný průběh. Kant uvádí jako příklad představu čísla, protože to koresponduje s první trojicí rozmyslových pojmů (Einheit, Vielheit, Allheit). Není tu však — odhlédneme-li od potřeby zaokrouhlit problematiku přiměřeně k symetrii kategoriální systematiky — dotčena možnost, která tolik vzrušovala filozofickou reflexi historistní: schopnost sjednocovat významově stejnorodé vrstvy nazíraného do souvislostí funkčních a strukturálních, namísto posloupnostních a kauzálních?! Takto rozvinutý a přehodnocený pojem času nacházíme u Yorcka von Wartenburg, Diltheye, Husserla, ve fundamentální ontologii Heideggerově.

Vnitřní smysl, překonávající naziravou sukcesivitu, se podstatně liší od vědomí, jak je chápal tradiční empirismus. Zavedení času jako formy vnitřního smyslu mělo vyřešit to, co pro empirismus zůstalo vždy nezodpověditelnou otázkou — totiž problém syntézy jednotlivě daného. Avšak právě v tom, čím Kantovo pojetí času překonává empiristický obraz (čas neplyne z emiricity, ale je pojat jako apriorní určení vnitřního smyslu, sepjat s transcendentální apercepcí a s produktivní obrazotvorností), tkví i potenciální relativizace připojení času k první trojici kategorií: je to spojení dosti morganatické. S ním však padá i omezení produktivní synteticity prvního schématu na kvantitu a vnitřní smysl, neomezen na statické parcelizační vymezení, je v tomto bodě otevřen bezbřehé subjektivizaci. Jeho schopnosti, uvedeny jednou do chodu, nejsou prosty tajuplnosti ani v jasných konturách *Kritiky čistého rozumu*.<sup>150</sup>

Schéma reality vytváří předpoklad schémat modálních. Vyjadřuje předmětnou intenci a mělo by vlastně stát na samém začátku schematismu (nebýt toho, že odpovídá druhé trojici kategorií, a proto je Kant staví až za schéma kvantity). Otevírá obsahovou stránku času. Schémata modální pak rozčleňují obsahovou naplněnost, resp. naplnitelnost času z hlediska možnosti, skutečnosti a nutnosti, a tak určují stupeň předmětné objektivity. Schéma reality zachycuje realitu danou ve vnitřním smyslu, tedy realitu na stupni subjektivním. Teprve schémata další umožňují ze subjektivní reality vyčlenit to, co je objektivně předmětné, rozlišit modus existence této předmětnosti (možná, skutečná, nutná) a uvést ji do vztahu s jinými takto ustavenými obsahovými celky (Schema der Ursache, Schema der Wechselwirkung).

Ve schématu kvantity a ve schématu reality se tedy setkáváme s nápadně jiným pojetím času než v mechanické fyzice. Všechny obvyklé výtky, že Kantova filozofie vycházela jednostranně z tzv. přírodovědného obrazu světa ukazují se jako povrchní. „Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Receptivität unseres Gemüts, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit affizieren müssen.“<sup>151</sup> Čas jako forma vnitřního smyslu (tak je na čas převeden i prostor) je čistým nazíráním, to znamená čistou afekcí sebe sama. Umožňuje zkušenost, je však na ní nezávislý, je původnější než jakákoli zkušenost. „Die reine Selbstaffektion gibt die transzendente Urstruktur des endlichen Selbst als eines solchen. Es ist also ganz und gar nicht so, dass ein Gemüt existiert, unter anderem auch für sich etwas auf sich bezieht und Selbstsetzungen ausübt, sondern diese „Von-sich-aus-hin-zu... und Zurück-auf-sich“ konstituiert gerade erst den Gemütscharakter des Gemüts als eines endlichen Selbst.“<sup>152</sup>

Diltheyovo vymezení prožitku (Erlebnis) jako okamžiku naplněného realitou neboli jednoty prezence, dané v toku času významem,<sup>153</sup> zřetelně navazuje na Kantova schémata. Zvláště sepětí ontologickotvorné intence

času s významem (časové určení jako podstata schémat umožňuje realizaci kategorií zpředmětněním) podržuje Dilthey přímo v Kantově klasickém vymezení: čas dopomáhá kategoriím ke vztahu k objektům neboli k významu.<sup>154</sup> Pojmové trojhvězdy čas-reality-význam tedy ani zdaleka není originálním výtvorem pozdně buržoazní filozofie, jak nás v podivné shodě ujišťují apologeti Bergsonovi, Diltheyovi, Husserlovi, Heideggerovi i jejich nejtvrdší kritikové jako například Lukács.

Schéma substance dotvrzuje, že čas není odvozen z proměn jevového jsoucna, že je „unwandelbar und bleibend“.<sup>155</sup> Transcendentální vymezení času přináší překvapivé důsledky: teze, že substance je představou neměnných určení v měnícím se, vypadá zcela přirozeně v obzoru empirickém. Jinak je tomu v rovině čistě transcendentální: proměňuje se v koncept, který destruuje přirozený obraz světa<sup>156</sup> a v němž se původní pouhá „nazírací forma“ ocitá přesazena do bytostně metafyzické funkce ontologickotvorné. Tak je dovršeno, co jsme sledovali na schématech kvantity a reality — čas funguje jako syntetizátor významu. Odpovídá mu „das Unwandelbare im Dasein, d. i. Substanz“,<sup>157</sup> což neplyne ze subjekt-objektové analogie, nýbrž z toho, že čas je formou vnitřního smyslu. Řekněme rovnou: způsobem jeho existence. To je ona „Gegenwart, die ist immer da und nichts ist da, als was in ihr aufgeht“,<sup>158</sup> která je podle Diltheye v prožitku (Erlebnis) naplňována realitou.

Neměnný setrvalý není jen čas jako čisté nazírání, ale s ním i Já — subjekt Kantovy filozofie.<sup>159</sup> Subjekt časový, subjekt konečný. Kritika podává jeho transcendentální strukturu, v níž jediné pro nás existuje jsoucno (Dasein); čisté já tvoří korelát stálosti.

Z toho je nasnadě vyvodit: „Reine Sinnlichkeit (Zeit) und reine Vernunft sind nicht nur gleichartig, sondern sie gehören in der Einheit desselben Wesens zusammen, das die Endlichkeit der menschlichen Subjektivität in ihrer Ganzheit ermöglicht.“<sup>160</sup>

Projdeme-li Heideggerovu interpretaci *Kritiky čistého rozumu* zevrubněji, vidíme, že nemění radikálně samo pojetí času, ale spíše pojetí kategoriality rozmyslu. Navazuje na Diltheyovu kritiku historického rozumu, které šlo o to, „das *Leben* zum philosophischen Verständnis zu bringen, diesem Verstehen aus dem *Leben selbst* ein hermeneutisches Fundament zu sichern“. Yorck von Wartenburg nabádal Diltheye, aby více zdůraznil „die generische Differenz zwischen Ontischem und Historischem“.<sup>161</sup> Co znamená tento rozdíl: „historické“ nepojímat jako dějiny, nýbrž jako dějinnost (Geschichtlichkeit) neboli ontologii světa významu. Její transcendentální struktura, toť Heideggerova fundamentální ontologie jakožto metafyzika konečnosti.<sup>162</sup> Heideggerův výklad Kanta závěruje filozofickou sebereflexí německého buržoazního historismu.

Spojení schematismu, resp. času, s formální kategorialitou rozmyslu bylo podrobováno nápravné kritice již v německé klasické filozofii. Tak již Schelling v *Systému transcendentálního idealismu* uznává příkré rozlišení nazírání a pojmu jako prostředek k rozlišení aktů absolutní a empi-

rické inteligence, prostředek platný jen na stupni transcendentální abstrakce. Inteligence je produktivně nazírající Já, kategorie nejsou pouze logickými pojmy, nýbrž skutečnými nazíracími formami.<sup>163</sup> Racionalita ztrácí svůj primát — u Kanta podmíněný, ale nesporný. Nazírání zbytnělo ve všeobjímající intuitivitu, Kantova konečná subjektivita poklesla v individualizovaný organismus. A tak není divu, že celý systém korunuje estetický rozum (die ästhetische Vernunft): intuitivně umělecké zření má urovnat konflikt mezi teoretickým a praktickým rozumem Kantovým.<sup>164</sup>

Hegel dokázal příkře odlišit filozofii Schellingovu od Fichtovy (ač Schelling sám svůj systém původně prezentoval jako pokračování filozofie Fichtovy), a tak nepřímou zúčtovat s kantismem.<sup>165</sup> Hegelova kritika Kanta však není negativistická, spíše jí jde o odlišení ducha od litery. Nicméně výtky, že Kant pojal identitu subjektu a objektu na podřadné úrovni pouhých dvanácti myšlenkových úkonů, prozrazuje zřetelnou a závažnou deformaci Kantových intencí. „Es bleibt ausser den objektiven Bestimmungen durch die Kategorien ein ungeheures empirisches Reich der Sinnlichkeit und Wahrnehmung, eine absolute Aposteriorität (podtrhl J. S.), für welche keine Apriorität, als nur eine subjektive Maxime der reflektierenden Urteilkraft aufgezeigt ist; d. h. die Nichtidentität wird zum absoluten Grundsatz erhoben. Wie es nicht anders sein konnte, nachdem [...] die Vernunft als praktisches Vermögen, nicht als absolute Identität, sondern in unendlicher Entgegensetzung, als Vermögen der reinen Verstandes-Einheit dargestellt worden war, wie sie vom endlichen Denken, d. i. vom Verstande gedacht werden muss.“<sup>166</sup> Hegel ponechává v platnosti jen metodiku subjektivního rozmyslu (chválí například dedukci rozmyslových forem jako dosud nejurčitější vyjádření principu subjekt-objektové identity); tento stupeň však musí být překročen, ze subjektové identity je nutno prorazit k identitě subjekt-objektové. Tak se ovšem hrouť Kantův projekt fixace struktury teoretického jednání a s ním i svoboda jednajících subjektivity. Namísto svobodně poznávacího subjektu dostává se do centra pozornosti opět realistní ontologický systém. Vědění se znovu ocitá ve vleku zsystemizované objektivní reality. Pozoruhodné je, že protikantovskou polemiku vede Hegel v jenském období ve jménu svobody, proti zradě na rozumu, proti rozpolcení filozofie na „živou originalitu ducha“ a „zvláštní formu“. Jsme tu svědky zvláštního smíšení a významového posunutí spekulativních motivů: co Kant z metodologických důvodů přísně rozdělil, to Hegel bere realiter a ze svého stanoviska pak má důvody k patetickému hněvu. A nejen to: chce rozštěpené znovu pospojovat, chce zprostředkovat absolutno!<sup>167</sup> Nepochybně pod vlivem Schellingovým Hegel vysoce ocenil Kantovu ideu „eines anschauenden Verstandes“ z *Kritiky soudnosti*, který ztotožnil s transcendentální obrazovostí. Intuitivní rozmysl má však být pouze jakýmsi činným středem, který by zprostředkoval mezi subjektem a objektem, který by tedy

především podtrhl kantovské uzavření racionality v čisté subjektivitě. I tu tedy název u Hegela později neslýchaný: překročení subjektivity je nemožné jinak než ekstaticky! Ve srovnání se Schellingem téhož období neobětoval Hegel otevřeně racionalitu intuici, ale vyšel z předpokladu, že rozum sice nemá absolutní realitu sám (čímž zásadně polemizoval proti filozofii Kantově, usvědčiv ji, že je vlastně jen humanizovaným ontologickým důkazem boha),<sup>168</sup> nýbrž v objektivní skutečnosti. Protože se z této pozice pokoušel o racionálně spekulativní a nikoli pouze intuitivně estetické zprostředkování subjekt-objektové identity, stal se on a ne Schelling otcem filozofické sebereflexe historismu. Schellingova osobnost mohla být světu pozděně buržoazní filozofie v mnohém blízká, ale spíš jen charismaticky. Kdežto z Hegela bylo možno brát výrazné myšlenkové modely zprostředkování, které například v Diltheyem zahájené vlně novohegelianismu byly využitelné k tzv. kulturní syntéze, opakující za nových společenských, politických a ideologických podmínek původní praktický motiv filozofie Hegelovy, totiž vyrovnání propasti mezi pojmem a realitou občanské společnosti.<sup>169</sup>

Ve věcném ohledu je Hegelovo ocenění Kantovy představy intuitivního rozmyslu dezinterpretací: stejným způsobem by bylo možno ocenit Kantův termín „intelektuální nazírání“ z *Kritiky čistého rozumu* — bez ohledu na to, že jím Kant míní předpoklad, z něhož nelze vycházet, protože jej nemáme. S intuitivním rozmyslem je to podobně: Kant — přecházející spletitou cestou k odůvodnění mimoempirického teleologického hlediska soudnosti, aby neponechal zvláštní na pospas protirozumové mystice — pomáhá si poukazem, že takovýto intuitivní rozmysl, který ve skutečnosti nemáme, lze si představit (resp. myslit). Hegel, obviňující Kanta ze špatně skryté teologie, přeprojektoval do Kantova textu skrytý konflikt své vlastní filozofie. Podle Kanta jen tam, kde bychom hledali vysvětlení přírody v nadsmyslovém substrátu, který však žádným způsobem nemůžeme poznat, kde bychom chtěli najít vysvětlení a odůvodnění účelných spojení, která z přírody samé vysvětlit nelze, jen tam bylo by vzhledem k ustrojení našeho poznání (tj. protože nemůžeme vědecky poznávat transcendentno, nýbrž pouze jeovou skutečnost) nutné „den obersten Grund dazü in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen“.<sup>170</sup> Aniž se jakkoli pokusíme retušovat Kantovy pokusy o taktické smíření transcendentální filozofie s obecnými základy křesťanské tradice, přece jen musíme Kantovi přiznat, že z nich nikdy neučinil verbálně ani skutečně osu své filozofie. Hegel naopak, v tom nepochybně zprvu pod vlivem Schellingovým (který podobně využil Kantova termínu „intelektuální nazírání“ ve zcela protikantovském duchu), učinil „intuitivní rozmysl“ východiskem subjekt-objektového zprostředkování, jehož řádem je historicky rozvinutá absolutní „Weltursache“.

V *Kritice soudnosti* je transcendentální obrazotvornost skutečně převedena do soudnosti, ta však je principiálně podřízena rozmyslu. Problém

vztahu mezi zvláštním a obecným je tak vyřešen subjektivou individualizací (estetickou), transcendovanou rozmyslem. Tato individualizace, zachycená jako soudnost neboli zdravý rozum, je výlučně reflexivní a nemůže určovat neboli poznávat objekty.<sup>171</sup> Nepoznává věc, vyjadřuje jen subjektivní vztah k ní. To se týká i přírody, pokud ji není s to pochopit rozmysl. Řekněme rovnou — pokud přírodovědné poznání subjektivitu plně neuspokojí. Z čistého rozumu plyne, že individualizovanou subjektivitu ve všem uspokojit nemůže, neboť rozum — nehledě k tomu, že obsahuje užitečné sice, leč vzájemně rozporné iluze — nazírání nemá vůbec a rozmysl empirický ve vztahu k nazírání zná příklad, čistý pak schéma.<sup>172</sup> Individualita je však ozvláštněna právě v nazírání — v kontextu Kantovy filozofie tomu jinak být nemůže — odtud tedy potřeba schopnosti usuzovací, vyjadřující jednotlivý vztah k jednotlivě nazíranému v rámci obecných podmínek rozmyslové a rozumové transcendence. A tu Kant, v rámci posuzování neboli pouhé subjektové reflexe (a nikoli v rámci poznání) zachycuje představu rozmyslu, který by nazíral, jako představu, k níž reflexivní subjektivita tíhne.<sup>173</sup> Tento intuitivní rozmysl by vycházel z totality individualizovaného celku a z něho by vykládal jednotlivé části; poznáním by nerušil individualizované místo části v celostně nazíraném celku. Po zkušenostech s filozofickou sebereflexí historismu můžeme dodat, že namísto zobecnění je vztah mezi částí a celkem vyjádřen osmyslovením, významem, kterým je část obdařena díky svému nezaměnitelnému místu uvnitř celku, pojímaného nejčastěji organologicky. Intuitivní rozmysl však je výlučně reflexivní, neurčuje a nepoznává předmětně, nýbrž posuzuje, formuluje subjektivý vztah k předmětu danému nazíráním, vyjadřuje jej významem a ten není možno poznat, tomu je možno jen porozumět. Tato intence je ostatně obsažena už v *Kritice soudnosti*, kde otevírá možnost teleologického zvýznamování přírody, které není již ani přírodovědnou, ani filozofickou tematikou v duchu Kantova criticismu z *Kritiky čistého rozumu*, nýbrž teologickou.

Nicméně i v těchto souvislostech, v nichž Kant hledí uspokojit niterné potřeby subjektivity, praví jasně, že rozmysl, který skutečně máme, umožňuje nám poznat přírodu nikoli niterným pronikáním k jejímu subjektivnímu nebo transcendentnímu smyslu, ale pouze „als Wirkung der konkurrierenden bewegenden Kräfte der Teile“, při čemž spojení jednotlivých částí obsahují nahodilost, která musí být zrušena zobecněním. Rozmysl postupuje od analyticky obecného (od pojmů) ke zvláštnímu, „wobei er also in Ansehung der Mannigfaltigkeit des letztern (des Besonderen) nichts bestimmt, sondern diese Bestimmung für die Urteilskraft von der Subsumption der empirischen Anschauung [. . .] unter dem Begriff erwarten muss.“<sup>174</sup>

Hegelova kritika nenapadá přímo Kantův schematismus — Hegel jej naopak pokládá za krásnou část *Kritiky čistého rozumu*, protože se v něm k nerozeznání prolíná myšlení a nazírání. Rozvíjí jej však radikálně jedním směrem, v němž nazíravá složka stále víc hrozí převládnout nad



racionální — u Hegela s odůvodněním, že nám zprostředkovává objektivní realitu. V Hegelově i Heideggerově výkladu Kanta se příznačně kladě mimořádný důraz na obrazotvornost (Einbildungskraft), která svou původností — rozuměj vnitřní nerozlišitelností, intuitivní synteticitou — předstihuje „jen formální“ synteticitu rozmyslu.<sup>175</sup> Tak je napadeno výlučné spojení času s kategoriemi nejúčinněji: z *Kritiky čistého rozumu* lze přejmout transcendentální dedukci, kdežto kategoriální soustavu samotnou a celou teorii čistého rozumu možno prohlásit za formalismus, který potřebuje přinejmenším obsahového naplnění neboli ontologizace. Právě nebezpečí zpětné obsahové relativizace však Kanta přimělo k výlučnému sepětí času s kategoriemi a ve druhém vydání *Kritiky čistého rozumu* k potlačení pojmu obrazotvornost.

Hegel nevedl svou kritiku kantismu z hlediska logiky, nýbrž z hlediska ontologie a ideologie. Kantův koncept racionality demaskoval jako ideologický předpoklad útěšné fikce měšťanského vědomí, konfrontovaného se ztrátou absolutna. Minervina sova skutečně vylétá až za soumraku. Hegel vystihl spíše svou vlastní situaci, situaci buržoazního vědomí po revoluci, než intence Kantovy. Lze říci, že prostřednictvím kritiky kantismu zformuloval svůj vlastní životní úkol.

Obdoby Hegelova a Heideggerova přístupu ke *Kritice čistého rozumu* jsou nápadné zvláště v pozitivních bodech — až na to, že Hegel hodlal zakotvení filozofie v konečné subjektivitě překonat ontologií, kdežto Heidegger se z něho pokusil učinit ontologický princip. Nehledě k rozdílům v koloritu i hloubce zpracování — Hegelova interpretace kantismu je nesrovnatelně věcnější a přiměřenější historickým souvislostem — prozrazují obě navzájem tak odlehle interpretace výraznou objektivní tendenci porevolučního buržoazního myšlení k sebeuvědomění konečné subjektivity, která se již necítí plně a přirozeně transcendována liberální společností či alespoň její sociálně utopickou projekcí a na kterou tato nezakotvenost doléhá v znovuoživení vztahu k absolutnu. Tento vztah se bezvýhodně zproblematizoval.

V souvislosti s konečností člověka „gewinnt die Zeit in der wesenhaften Einheit mit der transzendentalen Einbildungskraft die zentrale metaphysische Funktion in der Kritik der reinen Vernunft. Diese selbst erschüttert so die Herrschaft der Vernunft und des Verstandes. Der *Logik* ist ihr von alters her ausgebildeter Vorrang in der Methaphysik genommen. Ihre Idee wird fraglich“, píše Heidegger. Ústřední idea jeho fundamentální ontologie — „die ursprünglichere Ausarbeitung und verschärfte Erhaltung des Problems der Endlichkeit“ — je inverzní podobou Hegelovy jenské kritiky transcendentálního idealismu. S opatrnou výhradou, zda neleží „in unseren eigenen Bemühen [...] am Ende nicht auch ein verborgenes Ausweichen vor etwas, was wir — und zwar nicht zufällig — nicht mehr sehen“.<sup>176</sup>

Jazykem Hegelovým lze říci, že to, čemu se tato sebereflexe pozdního měšťanského vědomí vyhýbá — a nikoli náhodně — je absolutno. Tedy

něco, čemu se měšťanské svědomí vyhnulo již jednou, za svých nejlepších časů, když postavilo základ metafyziky konečného ve vědění, jež má být uskutečněno.

V osvícenství je absolutno konečné a konečně tj. empiricky uskutečnitelné. Jeho nekonečnou podobou je pojem. Obojí má být podle staršího Baconova návodu spojeno šťastným manželstvím lidského rozumu s přirozenou povahou věcí.<sup>177</sup>

Jak známo, rozum osvícenství znamená především moc, ovládnutí mnohotvárného jsoucna, které musí být odkouzleno, aby se stalo plně vypočitatelným. Tento koncept stojí a padá s podřaditelností věcí nebo alespoň jejich jevové podoby stálým racionálním formám. S vírou, že svět se v zásadě chová podle přirozeného rozumu a že přirozenost člověka — svorník tohoto spojení — může být sice potlačována, nikoli však plně potlačena. Vlastním absolutnem osvícenství je autorita přirozeného rozumu neotřeseného sebereflexí, jemuž Hegel říkal čisté pochopení (die reine Einsicht). Odtud polemický ráz racionalismu a osvícenství: zdá se, že všeobecnému blahu stojí v cestě jen předsudky, jakmile budou zlomeny osvícením, „wird der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt“.<sup>178</sup> Kantovo převedení politiky v morálku „nach dem transzendentalen Begriffe des öffentlichen Rechtes“, jeho představa dokonalého společenského uspořádání, v němž moc má jedině rozumné<sup>179</sup> — to vše dokládá, že co začínalo bezelstně jako operativní věda prospěšná lidskému rodu, vyústí nakonec ve filozofickou fixaci buržoazně společenské sociální utopie.

Kritizuje-li Hegel princip absolutní konečnosti jako pojmovou sublimaci náhradního ukojení subjektivní touhy po absolutnu uznáním empirické skutečnosti, prozrazuje nám již konflikt porevoluční reality s před-revolučním rozumem: „Das Individuum vollbringt also das Gesetz seines Herzens; es wird allgemeine Ordnung, und die Lust zu einer an und für sich gesetzmässigen Wirklichkeit. Aber in dieser Verwirklichung ist es ihm in der Tat entflohen; es wird unmittelbar nur das Verhältnis, welches aufgehoben werden sollte. Das Gesetz des Herzens hört eben durch seine Verwirklichung auf, Gesetz des Herzens zu sein.“<sup>180</sup> Do šťastného manželství lidského rozumu a přirozené povahy věcí zasáhly dějiny, čas jako okamžik naplněný realitou, jež se chová samostatně a nikoli podle transcendentálního rozumu, jehož pojmy a ideje rázem trčí jako prázdné formy. Filozofie v osobě Hegelově podjímá se pak úlohy vlastně absurdní: zmocnit se věci samé.

V *Glauben und Wissen* promlouvá svědomí, které prohlédlo dobře míněný trik, jímž mělo být utištěno: záměnu ráje za liberálně kapitalistický provoz a jeho svobodu. Hegelovi, později tolikrát obviňovanému z panlogismu, nestačí už absolutno pojaté jako princip vypočitatelnosti a opakování, z něhož mizí obsahová skutečnost a časovost, k násilnému abstrahování, které neobsahuje žádnou pravdu a vůbec už ne pravdu praktickou.<sup>181</sup> Zmíněný předfilozofický předpoklad transcendentalismu, totiž „die Idee, dass die Vernunft zugleich absolute Realität habe“, pokládá

Hegel pouze za novou podobu ontologického důkazu boha, který Kant sekularizoval do humánní projekce, v níž morálka a veřejné blaho harmonují<sup>182</sup> a jsou tedy uskutečnitelné realizovaným a všeobecně rozšířeným sebeuvědoměním. Tak se ryzí neboli formální vědění ukazuje přece jen jako víra, původně vyobcovaná za hranice rozumu, za hranice nekonečného pojmu konečného, tedy jistého, ve zkušenosti daného, zřetelně jsoucího. Ono „temné“, které se nevešlo do karteziánského geometrického řádu, a proto bylo beze zbytku bagatelizováno v předsudek, to, čemu Hegel jenského období říká „nekonečná bolest“,<sup>183</sup> ukazuje se ve chvíli, kdy uskutečnění odhaluje osvícenský rozum v jeho momentu nepravdy, v tomto rozumu plně přítomno. To je absolutno, jemuž se již klasická podoba měšťanského vědomí vyhnula.

Nuže k čemu jinému má se obrátit Hegelova pozornost než k onomu nezvládnutému „temnému“, aby překonala „bolest ducha“<sup>184</sup>?! Je mimo pochybnost, že Hegel v Jeně vstřebal podněty romantiky. Na ryze romantické stanovisko se však nepostavil, což byl jistě jeden z důvodů, proč se rozešel se Schellingem.<sup>185</sup> Zabránil mu v tom realistický smysl pro skutečnost kapitalismu, kterou — připraven jako jediný z tehdejších německých filozofů studiem anglické politické ekonomie — pokládal za nutný výsledek evropských dějin, a proto ji plně uznal, namísto aby zvolil estétský či mystický únik do inverzní podoby osvícenského snu.<sup>186</sup>

To je pozadím Hegelova pojetí absolutna, které znamená myšlenou transcenci skutečného, tj. plného člověka a jeho historicky konkrétního světa. Má být pochopeno, tj. ve vsí celistvosti vzkříšeno do nejjasnější svobody, právě za stavu, kdy bůh jen představovaný, předmět staré víry a staré nevíry, je mrtev a kdy nekonečnost zeje jako „Abgrund des Nichts, worin alles Sein versinkt [...] — aus welcher Härte allein (weil das Heitre, Ungründlichere und Einzelne der dogmatischen Philosophie, so wie der Naturreligion verschwinden muss) die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muss.“<sup>187</sup> Nuže uznání kapitalismu jako skutečné podoby občanské společnosti způsobilo v Hegelově filozofii „den spekulativen Karfreitag“; Marxovo pokračování nepožadovalo nic menšího než jeho revoluční uskutečnění.

To, co jsem označil jako problém svědomí, jež znovu procitlo, bere na sebe v Hegelově filozofii podobu konkrétní totality. S vytyčením požadavku celostního pochopení konkrétní totality je učiněn závažný krok, kterým počíná subjektivizace vědomí jakožto principiálně subjektivního myšlení. Na půdu vědomí, jež bylo v objektivním stadiu subjektivního myšlení ztotožňováno s racionalitou, již muselo nazírání opatřit látku pro vlastní poznávací činnost, je vnesena totalita zkušenostní danosti. Tato totální zkušenost už není jen souhrnem smyslových dat, ale přináší svou vlastní vnitřní souvislost, jež má být pochopena. Právě v tom spatřoval Hegel překročení rozmyslové úrovně, ono svěbytné

objektivní, jež je nutno se subjektivým teprve konkrétně sklenout, neboli záblesk absolutna, kterému se právě poznání nesmí vyhnout.

Vědomí, ztotožněné s totalitou zkušenosti, tedy se zkušeností prožitou, ocitá se na cestě progresivní relativizace, a to ze dvou zásadních důvodů:

1. Racionalita transcendovala přirozeně člověka, chápaného jako jednotu soukromé osoby, občana a vlastníka. Jakmile byla tato jednotu reálně nalomena — což se stalo uskutečněním kapitalismu, jenž podržel jednotu obecného a zvláštního pouze v bodě vlastnictví, zatímco pro občanství má jen jednotu zprostředkovávanou formálně a soukromou osobu rozštěpuje v ryzí, tj. samotnou a pro obecnost nerelevantní individualitu a v samostatnou obecnost, v níž individualita propadá zvěcnění — rozpadla se teoreticko-praktická koherence jako jen fiktivní. Někdejší přirozená, z pozitivního zážitku volného trhu odvozená transcendence člověka-občana-vlastníka pozbyla věrohodnosti.

2. Přicházejíc takto o svou racionální transcendenci, propadá toto vědomí plně reálnému času, který jako sloup existenciální struktury je stálý a obecný, avšak obsahově individualizovaný. Vědomí nezbývá, než transcendovat se z něho — proto si Heidegger uprostřed obtíží s pokračováním *Sein und Zeit*<sup>188</sup> vypomáhá interpretací *Kritiky čistého rozumu*. A tu, protože starý horizont svědomí je neúnosný a je potlačen, propadá útěšně, ale nebezpečně hříčce: hledí znovuobjevit svou primárněfilozofickou souvislost ze zapomenutosti (*Vergessenheit*), tedy ze zprvu skryté, leč potenciálně rozsvětlitelné konkrétně historistní významové souvislosti sebe sama, včetně své vlastní individualizace. Jsoucnu nedodává již obrysů rozum revoluce, nýbrž život: „[...] da ist [...] das Gescháft historischer Darstellung schon durch das Leben selber halb getan,“ píše Dilthey.<sup>189</sup>

Tvorba se stěhuje z někdejšího uchopování konečného do mezí pouze niterně analytických. Nešlo však o samoučelnou kontemplaci, ale o ideologii, která by fungovala restaurativně: zestárlému měšťanskému vědomí je nyní kategorickým imperativem především to, že jsoucno je nedotknutelné. Třídně podmíněno přeformulovává kdysi revoluční mravní zákon v liberální výraz pudu sebezáchovy, v prosbu, aby bylo ušetřeno. Z liberalismu zbývá varování, že jsoucno se beztrestně nesmí znásilňovat pojmy ani nijak jinak.

Zatímco nejprve jsme viděli svědomí měšťanské subjektivity vyústit v prostém a přesném kladení otázky po možnosti vědění [byla kladena vůči empiricky pojaté konečnosti] a poté mohli sledovat zápas o jeho utišení zprostředkováním myšlené jednoty mezi obecným a jednotlivým neboli mezi uznaným řádem (nikoli abstraktním, nýbrž historicky konkrétním, tj. kapitalismem) a jeho uskutečněním, nyní zachycujeme toto svědomí, jak stojí subjektivizováno a individuálně proti vzniklému konečnému, jehož se nesmí dotknout. To je chvíle studia svědomí jako takového, studia, jež nakonec ve fundamentální ontologii přinese ulehčující a téměř psychoanalyticky léčivé rozpoznání, že ono svědomí je jen

stálým, leč obsahově relativním — a proč ne subjektivně pragmatickým?! — navrhovatelem různých verzí toho, jak si jsoucno v člověku rozumí. A že obecné a absolutní na něm nejsou jeho výčitky, ale výlučně jeho forma.<sup>190</sup>

Heideggerova fundamentální ontologie má rozpracovat právě „Seinsart desjenigen Geschehens, das in der Wiederholung der Seinsfrage geschieht“.<sup>191</sup> Radikální metafyzika konečného se pokouší o zkonstruování pojmově nekonečných transcendentálních forem oproti stále měnlivosti obsahově konečného. Chce vydat tvarovou strukturu jsoucna v člověku, neboli jsoucna, jež se opakuje. Toto opakování je viděno z pozice subjektivizovaného subjektového myšlení — a nikoli náhodou se pokládá za opakování *Kritiky čistého rozumu* ze zkušenostní půdy, rozšířené dějinností. Není to opakování Kantova kriticizmu jakožto kritiky historického rozumu, jak mínil ještě Dilthey, neboť v pojmu dějinnost jsou spolu s logikou pohlceny i dějiny. Byla proměněny v půdorysný rozměr existence, pro niž jsou jen pramenem individualizovaných významových souvislostí. Je to opakování úniku před absolutnem, koncipované ve stavu naprosté nešťastnosti vědomí, jehož přirozená transcendence původně tkvěla v tom, že mělo být realizováno jako obecné blaho a jež již poznalo, že netouží po absolutnu, nýbrž po sobě samém. Nikoli tedy absolutní má přijít k sobě, ale konečné ke své absolutní, absolutně jednotlivé možnosti.

Hegelova kritika kantismu a Heideggerova interpretace *Kritiky čistého rozumu* nepřímou ukazují, proč se Kant tak úzkostlivě držel čistého subjektu gnozeologického.<sup>192</sup> U Kanta je to ještě člověk, pojatý abstraktně v rámci buržoazně revoluční sociální utopie jako rozumná, přirozená a svobodná bytost. Po Francouzské revoluci a v porevoluční buržoazní společnosti odumírá v pouhou fikci teorie poznání.

Pro snazší přehled připomeňme zjištěné souvislosti: Kant chápe subjekt jako činný a hodlá jej poznat z jeho činnosti. Obecným horizontem tohoto poznání je struktura subjektové činnosti. Odtud objektivizační smysl apriority v kantovském transcendentálním: překonává empirismus i abstraktní spekulaci racionalistickou. Transcendentalia, dříve pouhé spekulativní fikce, začínou se měnit v předpoklady konkrétního strukturálního poznání. Činnost, z níž má být subjektivita poznána, klade Kant jako poznání samo, tedy jako teoretické jednání. Tu jsme u zrodu podivné dvojsmyslnosti, kterou je prodchnuta pokantovská německá klasická filozofie: teoretické jednání je vlastně praxí, určitou významovou vrstvou praxe. Pro tuto situaci je už u Kanta příznačné, že každé čisté poznání — jakkoli právě o ně jakožto obecnou objektivní strukturu Kantovi jde — je prázdné; plné a skutečné poznání znamená činné fungování transcendentální struktury, která kdyby zůstala v sobě a zaměstnávala se sebou samotnou, nepřinesla by poznání vůbec žádné. V kladení činnosti jako poznání tkví však i významná mez Kantovy filozofie, a to mez nikoli jen negativní, nýbrž i problémová. Překročením svých mezí se

kantovský subjekt objektivizuje a ontologizuje. Dialektika se proměňuje z rafinované metodologie, v níž rozporné se spojovalo jen v konkrétních aktech poznání, avšak samo zůstávalo uvědoměle nespojeno, nespojitě, vytríbeně odděleno kritikou — v realistickou ontologii.

Aby totiž kantovský transcendentalismus fungoval, musí se vystříhat antropologizačního zkonkrétnění svého subjektového konceptu, musí držet člověka jako rozumnou, přirozenou, svobodnou abstraktní bytost — bez ohledu na to, je-li to fikce či nikoli. Jen tak zachová pevný bod, k němuž může vztahovat vše proměnné. Pevný bod s pevnou strukturou. Toto omezení není tak nepraktické a nehistorické, jak by se mohlo zdát: činnost je ztotožněna s poznáním v důvěře, že pokrok poznání se nezadržitelně převádí na všechny ostatní podoby pokroku lidské společnosti.<sup>193</sup> Tato krásná představa odpovídá zkušenosti a sebeúctě mladé buržoazie, třídy, která sama sebe stvořila prací, a proto uměla ocenit sebeuvědomění v činnosti.

V rovině abstraktního subjektu lze totiž udržet jednotlivé dialektické složky, které se vzájemně popírají nebo alespoň relativizují, odděleně, v jemně a precizně odstíněných vrstvách hledisek logických, normativních a metodologických. Lze je udržet jako jakousi technickou výzbroj, která je v obsahovém poznávajícím myšlení nasazena do syntetizující činnosti. Poznávající myšlení má ráz značně konkrétní a dialektický, zůstává však formulováno jako poznání, takže je nakonec přece jen vázáno na subjekt a jeho syntetizující činnost a nevydává se za pravdu ztotožněnou se skutečností. V této souvislosti je též zřejmý význam Kantova úsilí o překonání substanciální ontologie.

Tuto negativní i problémovou mez překročil bez ohledu na filozofickou legitimitu Hegel tím, že činnost převedl v práci.<sup>194</sup>