

Střítecký, Jaroslav

Transcendentální reflexe

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. 29-43

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/122184>

Access Date: 28. 11. 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.

I. TRANSCENDENTÁLNÍ REFLEXE

1. ROZMYSL

V Kantově úvaze o architektonice čistého rozumu nacházíme poznání rozděleno na historické (ex datis) a racionální (ex principiis), přičemž druhé se dělí na filozofické a matematické. Z racionálních věd lze se naučit jedině matematice, a nikoli filozofii. Pokud jde o filozofii, lze se nanejvýše naučit filozofovat.

U Kanta nemá tato věta ráz životněfilozofické sentence: plyne z vymezení filozofie jako pouhé ideje možné vědy. Slůvko „pouhé“ vymezuje zde jedinou možnost, kromě níž jiné není: filozofie je ideou možné vědy a ničím jiným. Ke konkrétnímu hledí se přibližovat po mnoha cestách, až snad jednou najde stezku, zarostlou smyslovými údaji, která ji přivede k obrazu, odpovídajícímu onomu pravzoru, obsaženému v racionální ideji možné vědy.⁸¹

Jak rozumět Kantově větě, že filozofii nelze se naučit, když systému obsaženému v základních větách *Kritiky čistého rozumu* se naučit lze? Odpověď nespočívá v poukazu na nedostatečnost a vzájemnou rozpornost předkantovských filozofických systémů. Odkazuje k poznání historickému a jeho datům⁸² jako k nezbytné a plně oprávněné poznávací aktivitě, kterou nelze nechat živořit v pouhé odvozenosti z racionálních principů. Zároveň však odkazuje k zásadnímu zkoumání možnosti vědy: Ptá-li se Kant na podmínky možnosti syntetických soudů apriori (vědění), myslí tím podmínky, z nichž možnost vyplývá nutně — a ne podle okolností možná ano, možná ne. První část odkazu směřuje k nazírání, druhá

k racionalitě. Zdá se, že jedno má být ukázáno v druhém. Jak ale ne-
padnout zpět do předkritického racionalismu či pouze rapsódického po-
znání empirického?! Každé poznání nutno podrobit transcendentální
reflexi.

Diltheyova věta, že myšlení nemůže proniknout za život⁸³ — tak často
chápaná a rozvíjená iracionalisticky — je pouze empirizovanou obdobou
Kantovy věty, že nelze proniknout za způsob, jímž jsme něco poznali,
a ten tedy že je třeba podrobit kritickému prozkoumání z hlediska před-
pokladů, z nichž nutně vyplývá jeho možnost. Podobně v logické formuli
historismu pokouší se Dilthey o specifické zkonkrétnění transcendentální
reflexe.⁸⁴ Nešlo mu o historizaci a relativizaci poznání v duchu roman-
tického historického cítění nebo dokonce o historický legitimismus v duchu
historické školy právní, nýbrž o překonání zredukovaného obrazu světa,
z něhož Kant látkově vycházel. Odtud jeho kritika kantismu, avšak i ne-
ustálé návraty k transcendentalistickému hledisku: neboť i architektonika
rozumu historického spočívá v transcendentálním scelení poznatků, a to
tím více, čím pronikavěji se rozrůžňují, kříží, vzájemně relativizují.⁸⁵

Transcendentální reflexe kriticky přezkoumává vznik poznatků, nikoli
však ve smyslu genetickém, nýbrž co do způsobu, jímž jsou obecně možné.
Kladení této otázky z půdy rozšířené zkušenosti, pojaté jako totalita
konkrétní zkušenosti vnitřní i vnější, vedlo Diltheye k pojmu struktura.⁸⁶
U Kanta jde o zásadní rozlišení, zda jednotlivé představy patří „zum reinen
Verstande oder zur sinnlichen Anschauung“, příslušnému pojmu pak lze
přidělit transcendentální místo „in der Sinnlichkeit oder im reinen Ver-
stande“.⁸⁷

Ocitáme se před jedním z charakteristických rysů *Kritiky čistého ro-
zumu*: Kantovu myšlenkovou konstrukci lze dobře pochopit v době
a látkově vymezeném rámci; lze ji však také z tohoto rámce vyjmout,
nacházet a rozvíjet její vnitřní impulsy ve zcela jiných, bohatších anebo
i jen látkově posunutých kontextech, což na jedné straně podivuhodným
způsobem prokazuje její metodologickou nosnost, na druhé ovšem se
neobejde bez relativizace původních souvislostí. Nad druhou možností
nelze mávnout rukou pro její neortodoxnost, neboť — pomineme-li zjevné
povrchní dezinterpretace — otevírá cestu k rozpoznání objektivních sou-
vislostí v proměnách pozdně měšťanského vědomí jakož i ke kritickému
posouzení aktuality kantovských impulsů, s nimiž se často setkáváme
v nejasné a nereflektované podobě.

Jednotlivé jevového světa a jeho dílčí zpracování empiricky vyvoze-
nými pojmy, jakkoli je oproti pojmům diskursivně postupujícího rozmyslu
obohaceno v plnou a mnohotvárně individualizovanou totalitu,⁸⁸ chápe
Kant sám v rámci určeném mechanickou fyzikou. Nejnázorněji je to
patrné na jeho pojetí rozpornosti, které je prosto jakékoli vnitřní dia-
lektické spiritualizace a přísně se drží rozdvoujení na rovinu logickou a na
rovinu empirickou, kterou zakotvuje v pravidlech mechaniky.⁸⁹ Nelze však
přehlédnout, že toto rozdvoujení klade Kant jako problém, který má do-

ložit nezbytnost transcendentální reflexe a v němž je tedy obsažena také intence syntetická. Polemizuje proti Leibnizově intelektualizaci světa a proti Lockově senzualizaci rozumu: nejde o srovnání pouhých pojmů nebo pouhých vjemů, nýbrž o srovnání jednotlivých jevů. Jednotlivé nemá být připraveno obecným o právo na svébytnou existenci. Z tohoto hlediska je mechanistický rámec Kantovy koncepce pouze dobově nahodilým omezením. Historistní rozvinutí zmíněné teze je zase jen jinou jednostranností, nelze však popřít, že je zde, v problematice po výtce systematické, překvapivě obsaženo jako možnost. Pozdně měšťanská sebe-reflexe historismu, která s Kantovým světem zdánlivě nemá nic společného, použila pojmů a problémových představ, které byly připraveny v klasických myšlenkových projektech.

Pro Kanta není mnohotvárná realita zkušenostně daného pouhou látkou, v níž by poznávající vědomí hledalo tvary a souvislosti jí samé vlastní. Stejně tak málo může toto vědomí ze sebe vtiskovat oné látce tvary a souvislosti, jak by se zdálo z povrchního pohledu, neboť takto by bylo zvláštní včetně empirických postupů, v nichž je dáno a zachyceno, zbaveno svébytnosti a nezbyla by mu jiná úloha, než „das verächtliche Geschäft, die Vorstellungen des Verstandes zu verwirren und zu verunstalten“;⁹⁰ z kritiky čistého rozumu by se stala racionalistická formální schematika, proti níž Kant zásadně polemizuje. Odtud význam Kantova radikálního tázání po možnostech, povaze a struktuře syntetizujících postupů poznávacích. Nejde tu nikterak o pouhou konfrontaci ontologicky samostatné zkušenostní látky a ontologicky samostatných nazíracích forem a rozmyslových pojmů, nýbrž o kritické prozkoumání procesů, v nichž myšlení hledá k jevové látce pojem, k látce ovšem nikoli beztvaré, ale již zformované za podmínek původní apercepce. „Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen.“⁹¹ V tomto jednání racionalita sestává a výlučně tuto schopnost jednat vnáší ze sebe do procesu poznání.⁹²

Racionalita je tedy vymezena funkcemi, které vyplývají ze struktury předpokladů usuzování, a ono jednání rozmyslu roste výlučně z jeho „empirického používání“ a jedině z něho je také můžeme poznat, kriticky prověřit jeho předpoklady, souvislosti, meze. Racionalita neexistuje mimo rámec empiricity — proto její čistá existence je jen formální. Spolehlivé poznání není ničím jiným než metodickou orientací v tom, co je dáno zkušenostně, tj. za neodmyslitelné účasti nazírání. Proto má rozmysl výlučně empirické použití, proto nemá a nesmí mít žádný jen sobě vlastní předmět. Na první pohled by se mohlo zdát, že tomuto výkladu odporuje pověstná výchozí otázka po možnostech syntetických soudů a priori. Leč apriorita syntetického usuzování není ničím jiným než strukturou objektivně daných předpokladů, na jejichž základě usuzování empiricky — v terminologii hegelovské „konkrétně“ nebo „reálně“ — funguje.

Kant skoncoval se substanciální ontologií, když ukázal, že substanciálně ontologické představy plynou ze změny empirického používání rozmyslu

s transcendentálním.⁹³ Skoncoval s patem, v němž se filozofie octla sporem mezi racionalismem a empirismem. V tom přinesla *Kritika čistého rozumu* obrat nejen pro filozofii, ale především pro vyjasnění povahy moderního vědeckého poznání včetně jeho praktických vazeb.⁹⁴

Kantovi velmi záleželo na tom, aby přešel nedorozumění v jedné věci: pojmové uchopení zkušenostně daného bylo pod vlivem tradičních představ snadno zaměnitelné s hledáním bytí vůči jevovému jsoucnu. Důsledkem takové záměny je *ontologizace* pojmu. Kant to ukazuje na příkladu Leibnizovy monadologie, kritika samozřejmě míří na racionalistickou filozofii vůbec.⁹⁵

V karteziánském racionalismu není principiálně vyjasněna otázka předmětu poznání a otázka ontologického charakteru rozumu. Poznání se má dostat absolutního zdůvodnění prostřednictvím metodické skepse; protože zkušenostně daná látka před metodickou skepsí neobstojí a protože v této metodě se myšlení může nejprve zabývat jen sebou samým a ničím jiným (jak jinak získat racionálně evidentní pevné body?!), stává se nejistým, co vlastně poznání zahleděné do sebe sama poznává, jak je to s jeho předmětem. Není důsledně řešena otázka, zda axiomatické principy, které karteziánská skepse hledá a z nichž hodlá založit deduktivní systém univerzální vědy, spočívají v obsahově evidentních náhledech, nebo zda jsou jen funkcemi poznávacího aparátu samotného a mají tedy ráz ryze formální.⁹⁶

Jak známo, klasický racionalismus se klonil spíše k možnosti první. Nazírává složka představy o geometrii jako vzoru vši vědy působila zřejmě uspokojivě a metaforický ráz přirovnávání filozofie ke geometrii účinně uzavíral cestu kritické reflexi, takže zmíněná alternativa nebyla jasně kladena a nemusela tedy ani být jasně rozhodována. Kantův čin spočíval v tom, že skrytou nejasnost v transcendentální a předmětnosti racionalistické filozofie přesně formuloval a přiřkl metodologickou únosnost pouze možnosti druhé, představiv rozum a rozmysl jako mechanismus, který nelze definovat jinak než z jeho činnosti, rozumí se i z podmínek činnosti. Tyto podmínky však již nemohou být naivně objektivistickými idejemi, nýbrž tkví ve struktuře činně poznávajícího mechanismu. Kant domyslel až do konce, že v racionální kritice je myšlení předmětem samo sobě, a zároveň dokázal najít cestu z tohoto kruhu k nově pojaté předmětnosti.

Tu je jádro tzv. transcendentálního kantovského: v překračování z racionality k předmětnosti, jehož se dosahuje prostřednictvím nazírání; v překračování z nazírání k předmětnosti, jehož se dosahuje prostřednictvím racionality; v usoustavnění řádu, který je strukturálně (nikoli substančně!) určen jak tím, k čemu překračování směřuje, tak i překračovací aktivitou samotnou; v usoustavnění strukturálních předpokladů fenomenálního světa. Předmětnost je vůči rozmyslu i nazírání transcendentální, zároveň však jimi vytvořena, neboť ono překračování není ničím jiným než určováním předmětů, než vytvářením předmětných určení za

podmínek empiricity.⁹⁷ Tento paradox je jedním z důležitých pramenů Hegelovy dialektiky, u Kanta prozatím skryt v reflexivní systematice a nepřímou odůvodněn nadějí, že jej bude možno překlenout jednoznačným (tj. nikoli dialekticky dvojznačným) rozpoznáním složek, funkčních vztahů a abstrakčních úrovní, z nichž vychází živý poznávací proces, tedy přece jen vysoce kultivovanou podobou naděje mechanistické.

Kantův popis tohoto procesu a jeho základních složek je zcela záměrně oprostěn od jakýchkoli substanciálních představ: „Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können.“⁹⁸ Přičemž: „[...] die Vorstellung eines Gegenstandes, als Dinges überhaupt, (ist) nicht etwa bloss unzureichend, sondern ohne sinnliche Bestimmung derselben, und, unabhängig von empirischen Bedingung, in sich selbst widerstreitend [...], dass man also entweder von allem Gegenstände abstrahieren (in der Logik), oder, wenn man einen annimmt, ihn unter Bedingungen des sinnlichen Anschauung denken müsse, mithin das Intelligible eine ganz besondere Anschauung, die wir nicht haben, erfordern würde, und in der Ermangelung derselben für uns nichts sei, dagegen aber auch die Erscheinungen nicht Gegenstände an sich selbst sein können.“⁹⁹ Kantovo důrazné objasnění nemožnosti inteligibilních předmětů, které by byly vlastní jen rozmyslu samotnému¹⁰⁰ v zárodku ničí jakoukoli možnost ontologizace racionality, možnost, kterou racionalistická tradice nesporně v sobě nesla. Vidíme, jak úzce souvisí otázka předmětu rozmyslu s otázkou jeho ontologického charakteru.

Lze sice poukázat na to, že ve druhé verzi *Kritiky čistého rozumu* je výklad o inteligibilitách umírněnější a méně prodchnut radikálním patosem složky empirické a že je též přesnější — nicméně základní jeho myšlenka, že totiž inteligibilia by vyžadovala zvláštního, tj. intelektuálního nazírání, které nám však chybí, zůstala neotřesená. Tak jsou zřetelně popřeny veškeré představy, které by mohly zajistit látkovou svěbytnost rozmyslu, jeho schopnost vynášet ze sebe sama poznatky. Racionalistická filozofie od Descarta k Leibnizovi s takovými představami běžně operovala.

Kantova kritika odhaluje ontologickou dualitu jako výsledek nedostatečné reflexe a pohodlnosti. „Die leere Wortkrämerei“, žvatlající o světě ducha a o světě smyslové zkušenosti, obchází obtížnou otázku, jejíž řešení by otevřelo cestu k principiální jednotě poznání.¹⁰¹ K jistotě poznání patří přesné vědomí jeho hranic (paušální poukazy na praxi rovněž neobstojí: cožpak opilec ví o etylalkoholu totéž co chemik, lihovarník nebo obchodník s vínem?!). Přestoupí-li se ona hranice, nahradí-li se kritická reflexe třeba i bezděkým přijetím substanciálních iluzí o jeho předmětech, nositelích, silách atpod., pak se myšlení poddává zdání, namísto aby poznávalo.

Jakmile této ontologické iluzi podlehneme a připustíme existenci inteligibilních předmětů, ztrácíme schopnost čelit iluzím o substanciálním charakteru předmětnosti vůbec. Pak ovšem končí svébytnost a svoboda racionality a kritiky — a vědění se obrací zpět ke zdání, k víře, ke zjevení, tedy k pozici, kterou empirikové i racionalisté pokládali za překonanou stanoviskem vědeckým a kterou osvícenství všech odstínů pokládalo za projev předsudečnosti. Možnost tohoto regresivního pádu zde stále byla a zůstávala namnoze nereflektována, jak ukazuje příznačná naivita banalizujících polemik osvícenských, plynoucích více než z věcné promyšlenosti reálných programů z dobrých úmyslů a praktických tužeb, spjatých s určitým životním stylem, který poskytl volnému intelektuálnímu raisonnement neslýchaně mnoho prostoru a váhy, hedonisticky jej ztotožniv s obhajobou jednotlivých „přirozených potřeb“, ba s jedním ze základních typů úkoje samotného, uspokojivého především tím, že nám přináší přirozený užitek.

Kant prohloubil a očistil osvícenství reflexí, německá klasická filozofie proto není jen pokračováním nebo dozníváním osvícenství, ale promyšlením jeho silných i slabých stránek. Nereflektovanou negativitu osvícenských stanovisek stáhl Kant promyšleně do ontologické negativy rozmyslu. Racionalistickou složku osvícenství radikálně zbavil stop substanciální ontologizace a pokusil se o vymezení základů věcného „praktického“ poznání,¹⁰² jehož pramenem je zkušenost (takže netřeba předpokládat nic „zjeveného“, nic předsudečného — řečeno osvícenskou terminologií), nástrojem jakož i strukturou rozmysl a realitou jednota obojího. Proto hladce oddisputovává cokoli, co by mohlo vést k domněnce, že rozmysl by mohl mít vlastní předměty (bez nazírání): že by mohl přinášet nové obsahy ze sebe sama. Ukazuje se, že nejde o substancialitu samotnou — Kant ji, jak uvidíme, převádí na problém času — ale o nevyjasněný rozpor, který v substanciální ontologii splývá v jedinou matnou představu. Reflexe ukazuje, že na jedné straně je rozmysl na substancně pojatých předmětech závislý, ba že je z nich odvozen; rubem téže představy je mínění, že rozmysl sám má substanciální charakter.

Nejasné a nevyjasněné pozitivní představy o tom, že racionalita má substanciální kvality, tj. že je s to vynést obsahy-předměty ze sebe samotné nebo že je jakkoli obsahuje, strhávají poznání na úroveň magického jednání. Záleží pak už jen na hranici, kterou víra stanoví tajemnému — a tato hranice je vratká. Z vrozených idejí, z racionálně evidovaného atpod. se rázem mohou stát tajuplné obsahy nedefinovatelné naléhavosti, z rozumu karteziánského rozum intuitivní.

Proti potenciální i výslovné ontologizaci racionality se obracely koncepty empirické. Bez racionalistického prvku však se rozbředají, pokud se odváží jakýchkoli výraznějších zobecnění. Nedojde-li na vrozené ideje nebo jinak představené inteligibilie, dojde na subjektivně idealistické konce ryzího empirismu, odváživšího se zobecňovat.¹⁰³

U Kanta se empirický tón ozývá v polemice s racionalismem velmi silně. A přece nejde o tradiční empirismus, přece nelze *Kritiku čistého rozumu* vyložit jen jako empirickou teorii poznání.¹⁰⁴ Podobně jako racionalismus ani empirismus není Kantovi východiskem, ale předmětem překonání, které spočívá ve strukturální fixaci teoretické pozice jakožto jednání. Teoretické znamená tu racionální, jednání pak moment praktické aktivity v empiricky daném světě. Praxe není odvozeninou od substančně svébytných předmětů, jichž by se teorie dotýkala jako něco substančně jinobytného, jako poselství ze substance ryze duchovní, inteligibilní. Je aktivní složkou celostní struktury poznání a jednání, tedy něčím, co je v teoretické pozici nezbytně obsaženo.

Transcendentální reflexe je nezbytnou podmínkou vyjasnění předmětnosti konkrétního poznání. *Kritika čistého rozumu* nepřináší pouhou teorii poznání, ale obnovuje primárněfilozofické tázání na zcela novém stupni. Na rozdíl od racionalismu uvažuje Kant též o látce poznání — už proto tato látka nemůže být pouhou pasivní a nahodilou výplní poznávacích forem, jak by to, přísně vzato, odpovídalo ideálu zmatematizované filozofie in modo geometrico. Proto má rozum ontologicky negativní charakter: neklade předměty. Na rozdíl od empirismu vytyčuje však Kant problém racionálního ztvárnění látky; poznání nevyplývá přímo ze zkušenosti, je pojato jako jednání a výsledek jednání. Odtud vlastní smysl rozlišování mezi nazíráním a myšlením.

Tuto souvislost je třeba mít na paměti, neboť bez ní se předložená interpretace kříží s literou známých pasáží transcendentální estetiky a stává se nesrozumitelnou. Pojmy „die Anschauung“ a „der Verstand“ jsou Kantovi pojmy výchozími a pomocnými, exponuje jimi zděděný problém racionalisticko-empirického patu. Má-li být řešen, musí být překonány — řekněme skromněji: zpřesněny, proměněny a nově sklenuty i oba výchozí pojmy. Ještě uvidíme, že podobně prostupný ráz má i řada dalších pojmů transcendentální analytiky.

Transcendentální reflexe je aktivní podobou toho, co je v transcendentální apercepci míněno jako základní syntetická vazba: má stále znovu kriticky rozlišovat prameny poznání (tedy empirickou a racionalistickou složku jeho struktury), a tak zaručovat metodickou čistotu jejich konkrétních syntéz. Metodická čistota znamená důsledné vyloučení předkri tických idolů z poznávací praxe, tedy nikoli jen z teorie poznání, ale z každého konkrétního poznávacího procesu. Je podivuhodné, kolik dynamické nejistoty je utajeno ve zdánlivě suchopárné a pověstně formální Kantově filozofii: v *Kritice čistého rozumu* začal jazyk dobové vědy a filozofické spekulace mluvit o dialektice.

Překonání staré metafyziky metafyzikou vědeckou se však přece jen ukázalo pouze smělym snem. Již Hegel v *Glauben und Wissen*¹⁰⁵ upozornil na vratké a nerefektované ideologické předpoklady této impozantně dynamické konstrukce: podmiňují platnost a účinnost její funkce. Člověkostředné myšlení 17. a 18. století přeneslo božství na člověka

a popíralo tuto závislost na křesťanské tradici špatně utajovaným eudaimonismem. Nejpoctivější dialektika idealistické větve je dialektika negativní. V důsledném provedení ničí sama sebe, což je nutný následek kritického sebeuvědomění člověkostředného metafyzického principu: prohlédá, že svět jevů, chovající se podle lidského rozumu, nebyl ničím jiným než snem.¹⁰⁶

2. NA Z Í R Á N Í

„Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten [. . .]. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten [. . .]. Es ist hiermit ebenso, als mit dem ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess.“¹⁰⁷

Kantovo přirovnání je výstižné, má však hodnotu přece jen pouze obraznou: základní primárněfilozofické otázky nezmizely, jsou v *Kritice čistého rozumu* pouze nově exponovány, přeneseny do nových souvislostí. Předně tu zůstává nadále problém jsoucna jakožto jsoucna — i když by se mohlo zdát, že je oddisputován s věcí o sobě. Zajisté, z pozice konkrétního poznání jakožto subjektového jednání nabyl výrazně negativní podoby: subjektivita vůči jsoucnu jedná, zachází s ním, zmocňuje se ho. Leč čím je ona sama? Něčím jsoucím proti jsoucnu? Něčím, co samo sebe původně takto klade, takže není v jeho možnostech zodpovědět, zda tak činí důvodně, tím méně najít důvody nebo možnosti klásti sama sebe jinak?!

Tato otázka rozštěpuje subjektové myšlení ve všech jeho vrstvách. V ohledu sociálně utopickém je to například patrné na problému svobody, která nakonec zůstane vymezená jen jako poznaná nutnost. Bezesporné vymezení subjektivity vůči jsoucnu končí v paradoxích, které se vydávají za sklenutí subjektu a objektu poznáním. V tom tkví jádro Hegelova idealismu, jak rozpoznal již Marx.

Základní ideologický předpoklad, že jev se chová podle rozumu nebyl otřesen, dokud se abstraktně projektovaný nástup filantropického občanského věku neprojevil v podobě jakobínského teroru, thermidoru, napoleonského válčení a konečně v podobě „otázky sociální“. Příroda se musela chovat podle pravidel, které z ní věda vyvodila — a společnost se osvíceně, tj. dle přirozených zásad rozumu, teprve měla zaříditi. Odtud pevnost osvícenských konceptů: byly přesvědčivé, dokud setrvaly na úrovni ryze projektivní, nenarušeny tím, po čem volaly nejpatetičtější — praxí.¹⁰⁸

Proto se ono rozštěpení neprojevuje u Kanta navenek příliš dramaticky. Co bylo později spletitě uváděno v identitu dovedným dialektickým čarováním, rozpoutavším velkolepý myšlenkový iluzionismus, jemuž vděčíme za pohled na ducha vyskakujícího z přírody a vnořujícího se prostřednictvím lidsko-dějinného média tamo zase zpátky a za mnohé jiné věci — to ještě u Kanta může být formulováno jasně a bezelstně, s důvěrou v budoucnost, a proto také s klidným ulpěním v protikladnostech. Rozštěpené zůstává rozestoupeno. Identifikační syntéza — nikoli náhodou ústřední motiv všech problémových rovin *Kritiky čistého rozumu* — je možná výlučně konkrétně, sice v duchu určitých zásad (odvozených ze zkušenosti onoho syntetizování jako soubor nezbytných jeho podmínek, ze zkušenosti vědomí), nicméně vždy případ od případu — nikoli tedy v rámci poznaného systému pravd, nýbrž výlučně v konkrétních aktech jednání teoretického i praktického. Tím Kant předjal hegelovskou dialektiku v samotném základu. Jiná věc už je, jak a proč byl kantovský základ rozvinut, jak deformován ontologickou systemizací, při níž starý Hegel zapomněl na Hegela mladého.

V pouhém pojmu věci není podle Kanta nic z charakteru její jسoucnosti.¹⁰⁹ A to ani možnost: ani ta — pokud nejde o výpůjčku ze zkušenosti, tedy o pojem empirický¹¹⁰ — neplyne z pojmu, byť byl logicky sebenespornější; pojmy mohou zachytit pouze obecné formální podmínky určování předmětů ve zkušenosti.¹¹¹ Apriorní syntézy mohou ovšem být vyjádřeny pojmy — a to pojmy čistými — nicméně patří plně ke zkušenosti, neboť jedině ve zkušenosti lze nalézt objekty takových pojmů.¹¹² Jakýkoli jiný pojem je prázdný, bez předmětu. Tím méně je z pouhých pojmů odvoditelná nutnost věci, o níž v ontologickém smyslu vůbec nemůže být řeči: nutnost se týká nikoli jسoucnosti věcí, nýbrž výlučně jejich vzájemných vztahů, a to dle dynamického zákona kauzality.¹¹³

Vidíme, že základním problémem modalit je spojení obecného (myšlení a zkušenost v rovině čistého pojmu) s jednotlivým (konkrétní zkušenost, empirický pojem, nazírání). Spojení jednoty a jednotlivého. Jednota arcíť může být subjektivá, ať myšlená, ať nazíraná — Kant však nechce ztratit ze zřetele jednotlivé, obsahově mnohotvárné, jak to ukazuje již jeho kritika idealismu větve racionalistické i empirické. Nejde mu jen o vykování nástrojů, kterými lze účinně operovat vůči jسoucnu, jež samo by zůstalo mimo předmětné pole filozofické reflexe, odsouzeno k trpné neprůhlednosti, principiálně nezvládnutelné, rezistentní vůči zobecnění, temné. Kantovi jde též o jسoucnu samo! A jedině jeho uchopení nazývá poznáním.¹¹⁴

Jسoucnu v jeho jednotlivosti i obecnosti, jسoucnu konkrétní, obsahující vlastní strukturální souvislosti, a nikoli subjektivní fikci jسoucnu homogenizovaného logickými strukturami, otevírá nazíravá složka Kantovy filozofie.

Zprvu vypadá celá záležitost velmi prostě: nazírání dodává látku, které rozmysl vtiskuje tvar; takto je dán svět pro nás, který jediný je možným

předmětem našeho poznání. To spočívá v proniknutí jevů pojmem neboli v překonání syntézy spontánní představivosti syntézou rozmyslu.¹¹⁵ Transcendentální estetika a transcendentální analytika jsou tu pak jen proto, aby bylo prokázáno, že tomu tak je.

Tyto skvěle prosté motivy se přímo nabízejí k rozvinutí v teorii poznání. Celá záležitost se však vážně komplikuje, dojde-li na otázku jejich realizace.¹¹⁶ Transcendentalismus znamená překonání ontologických iluzí o substancialitě racionality a jejich předmětů, nikoli však zrušení primárního rozměru filozofování. Myšlení pojímal Kant jako poznávací činnost zaměřenou na jsoucnost a dosahující pojmů, které mají skutečný předmět. Představu o „Seinsartigkeit des Logischen“ změnil transcendentalismus v představu o „Logizität des Seins“.¹¹⁷ Osou této proměny je modifikace naivně ontologické (naturalistické) představy jsoucnosti ve jsoucnost fenomenální, která umožnila vůbec klást kantovskou otázku syntézy. Spojení zkušenosti a racionality činí fenomenalitu způsobem existence, závislým na poznávací subjektivitě; apriorní struktury dávají této závislosti objektivní řád.¹¹⁸

Fenomenalita světa je představa rodu empirického. Zvláštností koncepce Kantovy, vybočující z rámce empirismu, je relativní osamostatnění racionality: rozmysl není podřízen jevové skutečnosti, je vůči ní samostatný. Jaká je to samostatnost, nemá-li rozmysl vlastní obsahy? Kategoriaální struktura je pouze formální a může tedy dodat oné samostatnosti stability, nikoli ji však smysluplně vytvořit. Rozmysl je samostatný jako princip aktivního a svobodného jednání, které se ovšem nemůže realizovat jinde než uvnitř fenomenálního jsoucnosti.¹¹⁹ Svoboda tohoto jednání neznámá svévoli, nýbrž překonání pasivní podmíněnosti člověka přírodními a dalšími determinanty. Objektivitu zmíněného principu zajišťuje apriorita jeho základní struktury, čistá rovina Kantovy filozofie. Svoboda tak nabývá jednoznačně smyslu vydělení člověka jako subjektivity jednající vůči jsoucnosti, jehož je součástí. Je tedy pojmem odlišujícím, vytyčujícím hranice subjektivity oproti tomu, co je v ní samé dáno a poznáváno. Proto nemůže racionalita kvést v prázdném narcismu a vytvářet předměty ze sebe, ale má si podrobovat, co je dáno nazíráním. U Kanta je jednající subjektivita pojata jako poznávající myšlení, které má dosáhnout teoreticko-praktické jednoty na zkušenostním základě. U Hegela jako zprostředkování identity prací a dialektickou spekulací, přinášející popis práce a abstraktní překlenutí jejich rozporů. A melancholická Minervina sova shrnuje: „[...] das Dasein ist als verstehendes Seinkönnen, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht; [...] Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst.“¹²⁰

V nazírání je nám dána jednotlivost tam, kde čistý rozmysl spatřuje pouhou identitu. Například dvě věci téhož pojmu se nám nazírány v prostoru jeví jako různé, kdežto z hlediska čistě rozmyslového byla by tu rozpoznatelná jen totožnost pojmu. Podobně — a tato zprvu nenápadná myšlenka nabyla v dalších osudech německé klasické filozofie zásadního

významu —: „Wenn Realität nur durch den reinen Verstand vorgestellt wird, so lässt sich zwischen den Realitäten kein Widerstreit denken [. . .]. Dagegen kann das Reale in der Erscheinung untereinander allerdings im Widerstreit sein, und vereint in demselben Subjekt [. . .].“¹²¹ V této souvislosti není tak důležité, že si Kant sjednocení rozpornosti v subjektu představoval jako harmonizující, nicméně nový stupeň skutečnosti i poznání, vyjadřující výslednici vzájemného působení různých sil, tj. vlastně mechanisticky. Podstatné je, že mechanisticky není kladen vztah mezi myšlením a nazíráním: ani transcendentální reflexe je neodtrhuje od sebe. Nejde v ní o samo rozlišení rozmyslu a nazírání, nýbrž o kritickou přípravu poznání toho, co je jednotlivými syntézami obojího dáno.

Dvojice reflexivních pojmů (1. Einerleiheit und Verschiedenheit; 2. Einstimmung und Widerstreit; 3. das Innere und das Äussere; 4. Materie und Form) nejsou obdobami dvojice rozmysl — nazírání (Verstand — Anschauung). Není tomu tedy tak, že by se vždy jeden reflexivní pojem vztahoval k rozmyslu a druhý k nazírání. V reflexivních pojmech jsou navzájem srovnávány jednotlivé obsahové představy dané a spjaté neabstraktně — „in einem Gemütszustande“. Transcendentální reflexe pak zprostředkovává spojení mezi srovnáváním obsahových představ a poznávacími mohutnostmi (Erkenntniskräfte). Je nutná, neboť dvojice reflexivních pojmů mají jiný význam v rozmyslu a jiný v nazírání.¹²² Poznání (Erkenntnisdenken) představuje syntézu obou složek; transcendentální reflexe metodologicky zajišťuje nejen formální, ale též obsahovou správnost jednotlivých syntéz. Jak je však možné obsahové představy vzájemně spojovat, srovnávat, jak je možné uvažovat — když samy čisté srovnávací pojmy (Reflexionsbegriffe) se mění podle vztahu k rozmyslu nebo k nazírání, tedy ve vztahu k tomu, co musí být v poznání spojeno?!

Tak se otevírá ve filozofii Kantově cesta ocenění pozitivního smyslu rozpornosti: konkrétní poznání směřuje k uchopení rozporu, kdežto planá spekulace rozpor obchází, zapírá. Kantův požadavek výlučně empirického používání rozmyslu nabývá v této souvislosti hlubšího významu: nazírání zajišťuje realitu jsoucen, zabraňuje tomu, aby tato realita byla pohlcována abstraktními pojmy, a tak ničena.

Rozdíl mezi myšlením a nazíráním je v transcendentální reflexi přiveden na konkrétnější, k obsahové stránce představ se vážící konstitutivní rozpornosti mezi rozmyslovou a nazíravou podobou reflexivních pojmů. Dvojice pojmů pouze rozlišujících mění se potenciálně v pojmy dialektické. Vztah rozlišující se stává dialekticky zvratným a rozdílné významy obou členů pojmové dvojice se začínají prostupovat: přechodem z rozmyslu do nazírání se forma stává látkou, jedno různým, vnitřní vnějším, totožné rozporným a naopak. To znamená dialektizaci vztahů mezi obsahovými představami. Dále pak se relativizuje rozdíl mezi myšlením a nazíráním, myšleným a nazíraným, myšlením a myšleným, nazíráním a nazíraným, což přibližuje poznání „živlu reality“, avšak zároveň hrozí zničením pojmových struktur, které by se bez transcendence

sčasováním staly natolik prostupnými, že by bylo znovu nasnadě hledat primárněfilozofické východisko ve zrušení skutečnosti myšlením nebo ve zrušení myšlení skutečností.

Poznávající myšlení je tedy již v subjektivé složce samotné vždy konkrétní a vnitřně rozporuplnou syntézou. Vždyť reflexivní pojmy — a transcendentální reflexe je vlastně výchozí operací pro tvoření metodologicky čistých a danému odpovídajících pojmů —, mající jiný smysl v rozmyslu a jiný v nazírání, sjednocují se v aktivitě poznávajícího subjektu, již je rozpoznán, určen nebo vytvořen předmět a jeho pojem.¹²³ Poznání jako konkrétně syntetizující činnost je tak nejvlastnějším problémem *Kritiky čistého rozumu*.

Odtud je i problém jsoucnajakožto jsoucna v Kantově filozofii postaven na půdu subjektivity daleko důsledněji než ve filozofii racionalistické a daleko hlouběji než v empirismu. Realita je bytostně spjata se subjektem, přece však nejde o subjektivní idealismus empiristického původu.¹²⁴ Ontologickou konstituantou totiž již není vztah mezi subjektem a objektem, nýbrž záměr zachytit strukturu (její pevné, obecné, funkční rysy, které Kant nazývá „čistými“) suverénně jednající subjektivity.¹²⁵ *Kritika praktického rozumu* a Kantovy úvahy filozofiko-historické¹²⁶ jakož i *Kritika soudnosti* naznačují, že tento cíl sledoval Kant co do šíře, hloubky i ideologického významu s úmysly vyslovené praktickými, nikoli tedy jen v úzké rovině teorie poznání a vědní metodologie. Napřed bylo však třeba prověřit nosnost základní myšlenky samotné, prozkoumat základní strukturu subjektivity jednající teoreticky, prověřit jistoty a meze poznání, které by mohlo být východiskem jednání praktického. Praktický rozum, jak se na konec ukázalo, má nad teoretickým primát, nicméně Kantovi se zdálo jedině možné začít zkoumáním rozumu teoretického. Ne proto, aby mohl tvrdošijně sledovat jeho vlastní, ryze teoretické problémy, ale aby našel cestu, jak spojit věty praktického rozumu s nároky rozumu čistého,¹²⁷ což je vlastně předobraz zprostředkování, které hodlal podat ve svém systému Hegel, opustivší však již nejen půdu kriticismu, ale i filozofické východisko v konečné subjektivitě samotné.

Kant musel napřed zajistit čistou rovinu racionality a prozkoumat její vztah k rovině empirické, aby získal jistotu pro zákony rozumu praktického. Domníval se, že se tak vyhnul nespolehlivému zobecnění z empirických jednotlivostí. Rozlišil nejen člověka jako noumenon podléhající kauzalitě svobody od přírody (tedy i přírodní složky člověka) jakožto jevu spadajícího pod nutnost přírodních zákonů, ale též praktické jednání pragmatické směřující k jednotlivým smyslovým účelům (racionalita se v něm uplatňuje jen regulativně) od jednání morálního, které vyvěrá ze zákonů praktického rozumu. Jako bytost, která je smyslem a účelem sama sobě, poznává člověk svobodu jen jako svobodu praktickou a poznává ji jen zkušenostně.¹²⁸

Kant se nemohl stát ryzím empirikem: rozum (die Vernunft) má přece

jen něco bytostně svého — svobodu. To je nejzávažnější výsledek dedukce principu svobody v *Kritice praktického rozumu*. Utrvuje primát praktického rozumu před teoretickým, vymezuje člověkostřednou subjektivou filozofii jako filozofii činnosti, čímž překonává úroveň racionalismu i empirismu. Myslitelná obecnost, zformulovaná v *Kritice praktického rozumu* v etickou normu, spíná nejpevněji čistou rovinu rozumovou se zkušeností a zkušenostně daným. Toto sepětí má překvapivý dosah: ukazuje, že *Kritika praktického rozumu* zdaleka není etikou v úzkém smyslu slova, nýbrž základem vědecké teorie dějin a společnosti, která vede až k Marxovi.¹²⁹

Kant měl na mysli nejen teoretické, ale též praktické překonání politiky v morálce, která by byla založena nikoli na obsahových maximách, odvozených z látkových jednotlivostí, nýbrž z čistého rozumu.¹³⁰ Tak je mravní zákon zároveň formulací sociální utopie: společnost má být uspořádána podle obecných zákonů a tyto, protože obecně myslitelné, mají být „rozumné“ a mohou tedy být i obecně poznány a stanoveny. Osten protifeudální (např. proti historickému právu) je tu nápadně patrný. Filozoficko-historické Kantovy úvahy pouze dokreslují projekt občanské (světoobčanské) společnosti v její nejpokrokovější buržoazní variantě. V historickém ohledu je známo, že se tu setkala tradice protestantské morální reflexe s potřebou zformulovat charakter kapitalistické společnosti jakožto společnosti obecné svobody koupě a prodeje. V této souvislosti je příznačné, že Diltheyova kritika historického rozumu rozvíjí noetické motivy z *Kritiky čistého rozumu*, kdežto *Kritiku praktického rozumu* bere na vědomí spíše jako historický dokument: obsahuje sociální utopii, která byla v poslední třetině 19. století v buržoazním rámci již neudržitelná.

Kant vychází ze subjektivity svobodné a suverénní, proto je možno hledat v ní pevné pouze jako pevné v měnícím se. Odtud pověstný kantovský formalismus: formální znamená stabilizaci funkce jejími předpoklady, hledání apriority je hledáním objektivního v subjektivním.¹³¹ Ne bez důvodu drží se Kant tvrdošíjně čisté apriority: chápána jako objektivní struktura subjektivity představuje jedinou a poslední hranici, kterou je potenciální dialektika držena ve spolehlivých a pevných, tj. nedialektických mezích. Jakmile toto zakotvení objektivity ve struktuře subjektu padlo, vyústil Kantův transcendentalismus ve filozofii identity. Co Kant držel výlučně jako strukturálně metodický princip, sestoupilo do „živlu reality“ a vydalo znovu metafyzický obraz světa. Primát praktického rozumu nad teoretickým se tedy nerealizoval v občanské společnosti, ale praxí pouze spekulativní. U Kanta takovéto rozbití a magie zprostředkování nepřipadaly v úvahu, protože teorie dějin a společnosti má u něho předrevolučně utopickou podobu jasného „má být“, plynoucí z přirozenosti a suverenity rozumu. S tím ostře kontrastuje Hegelův historistní realismus, doprovázený odporem proti přirozenoprávním teoriím, rousseauismu a osvícenským teoriím státu. Zvládá nové skutečnosti spole-

čenské a historické prostřednictvím obrazivosti, která se u Kanta ještě zdála být závislá na rozumu, a ne na obsahu jevů.¹³²

Hegel sice podržuje Kantovo pojetí člověka jako sebeúčelu, obsahově je však konkretizuje. Člověk je mu především celkem potřeb, což umožňuje plynule navázat na materialistické osvícenské pojetí společnosti jako zařízení k optimálnímu uspokojování potřeb¹³³ a obrátit se od čisté filozofie k promyšlení problémů hospodářských, právních, politických a sociálních. Proto Hegel vidí kantovskou racionalitu rozhodánu zvláštností (die Besonderheit), která vyvrací fikci občanské rovnosti. Vnitřní rozumnost je obsažena v systému potřeb a v pohybu jejich uspokojování, z něhož vyrůstá organicky rozčleněný celek, stmelový prostřednictvím volnotržní směny.¹³⁴ Hegel se nespokojuje s Kantovou negativní teorií práva, protože nevěří v překonání politiky v morálce¹³⁵ a protože svobodu mu konkretizuje rozum zprostředkovaný v občanské společnosti a jejím státu libovůlí¹³⁶ neboli volnotržní nahodilostí. Tak je vyjádřena a plně uznána konstitutivní nutnost třídě antagonistického rozdělení vlastnictví. Svoboda, která je i u Hegela základem práva¹³⁷, není již zajištěna zákonem čistého praktického rozumu, nýbrž výlučně realitou vlastnictví.¹³⁸ Jakkoli oceňujeme Hegelův bystrý smysl pro společenskou skutečnost, nemůžeme se nereflektovaně ztotožnit s denunčním kompromitováním stěžejních Kantových politicko-etických teorémů jako pouhých abstraktních fikcí. Svoboda, vyvěrající z čistého praktického rozumu, byla totiž svobodou pro všechny a právě v jejím formálně obecném zakotvení došla vrcholné filozofické formulace myšlenka lidské a občanské rovnosti.

Klasické buržoazně emancipativní projekty ukázal v jejich momentech nepravdy reálný společenský pohyb. Z toho však neplyne, že by myšlení nemělo jinou cestu než se s ním plně ztotožnit. Ani moudrost, získaná intelektuálně zvládnutým zklamáním, nemůže překrýt tuto Hegelovu rezignaci. V rámci humanismu Kantova, ať jakkoli abstraktního, by nikdy nemohla rezervní armáda nezaměstnaných, zvaná Hegelem lůza, být ponechána svému osudu a odkázána „auf den öffentlichen Bettel“ — s odvoláním na rozumný zájem celku.¹³⁹

V Hegelově konkretizaci se Kantův obraz člověka jako samoučelu významně proměnil: s domnělou abstraktností ztratil svůj bezpodmínečný nárok na svobodu. Nositele lidských a občanských práv, která nemohla být formulována jinak než formálně, měla-li platit rovně a všeobecně, pohltit člověk historický, propadlý plně objektivitě společenského a dějinného pohybu, takže konkrétní individuum se vůči němu jeví bezmála jako nepodstatná nahodilost. Jeho vědomí důstojnosti má být zachráněno tezí, že dějiny, spějící k občanské společnosti, jsou jeho vlastním sebe-tvůrčím aktem. Je to důstojnost, projektovaná mimo skutečného člověka — jako něco, na čem může mít individuum nanejvýše určitý podíl, a to jen za nahodile příznivé shody okolností.

Nejen v konzervativním historismu, ale i ve filozofii Hegelově nacházíme kategorii zvláštního v účinné opozici proti abstraktní všeobecnosti

občanství. Motivy této opozice byly v obou větvích německého myšlení různé, později však začaly splývat. Stačilo vyškrtnout z Hegelovy filozofie rovinu absolutního ducha neboli původně revolučního rozumu, který se Hegel snažil smířit s porevoluční skutečností — a nebylo co zprostředkovávat kromě chápajícího porozumění toho, co vzniklo. Hegelův člověk, stvořivší v dějinách sám sebe, stává se produktem dějin. Příznačně proto v Diltheyových textech metodologických žijí jednotlivé prvky kantovské racionality teoretické, kdežto praktický rozum zůstává zcela stranou, pochopitelný leda historicky. Z Hegelova odkazu rozvíjí Dilthey naopak složku praktickou, zejména historický a sociální realismus teorie objektivního ducha, a potlačuje vztah k revoluci, utajený u Hegela v absolutních rysech filozofické systematiky.¹⁴⁰