

CO JE SKUTEČNÉ? Ke Kantovu pojetí skutečnosti

Jindřich Karásek

Otázka, co je skutečné, patří k těm filosofickým otázkám, na nichž se ukazuje nesamozřejmost toho, co je obvykle považováno za samozřejmé. Každý přece ví, co je skutečné. To není třeba nějak zvlášť zkoumat. Skutečné je přece to, na co si lze sáhnout. Již letmý pohled na dějiny filosofie však ukáže, že v jejich průběhu se na tuto otázku odpovídalo velice různě, a dějiny filosofie jsou tak dokladem této nesamozřejmosti. Protože se zde nemůžeme zabývat celou dějinně-filosofickou paletou odpovědí na uvedenou otázku a omezujeme se na Kanta, zaměříme se na dvě odlišné koncepce toho, co je skutečné, které byly v 18. století zastávány bezprostředně před Kantem. Vyniknout by tak měl kontrast vůči Kantovi, jehož pojetím toho, co je skutečné, se následně budeme zabývat. Kant omezil možnosti našeho poznání na obor jevů. Z toho ovšem neplyne, jak tvrdil jeden rozšířený omyl, mající původ u Hegela, že bychom podle Kanta neměli epistemický přístup k tomu, co je skutečné. Naše zkoumání prokáže, že tomu tak není.¹

¹ Wolfgang Carl si rovněž položil otázku, co je podle Kanta skutečnost. Odpověď na ni však rozvinul v jiné perspektivě, a to ve dvojnásobném ohledu. Carl jednak ukázal, že Kantova odpověď je ze systematického hlediska lepší variantou než to, co nabízí Quine a Nagel. Za druhé, Carl rozvinul Kantovu odpověď z jeho nauky o kategoriích jako objektivujících pravidlech: objektivita našeho poznání je garantována apriorními subjektivními podmínkami. Srv. W. Carl, *Das Subjektive als Bedingung des Objektiven*, in: J. Stolzenberg, *Kant in der Gegenwart*, Berlin – New York 2007, str. 113–129. Problematiku kategorií a jejich významu z hlediska položené otázky necháváme stranou, a to nejen proto, že ji v uvedeném článku analyzoval Wolfgang Carl, ale zejména proto, že podle našeho názoru je význam kategorií z hlediska položené otázky spíše sekundární. Důvodem je Kantova striktní diference dvou kmenů poznání. Z ní totiž vyplývá, že názory a jevy dané v názorech jsou zcela nezávislé na rozvažování a jeho kategoriích. Obsahem jevů jsou počítky a, jak na to ještě upozorníme v hlavním textu, počítke bychom mohli u Kanta označit jako index skutečnosti. Jevy jsou tedy skutečné, protože jejich obsahem jsou počítky, a to nezávisle na jejich uchopení rozvažováním prostřednictvím kategorií. Sledovaným problémem se u nás okrajově zabývali M. Pokorný a J. Trnka. Srv. M. Pokorný, *Předmět vnímání a předmět zájmu. K jednomu motivu u Kanta*, in: *Reflexe*, 35, 2008, str. 25–43; J. Trnka,

1. Baumgarten a Hume

V rámci první předkantovské pozice se vycházelo z toho, že skutečné je to, co je, a to, co je, je jsoucno. Tudíž bylo za skutečné považováno jsoucno (*ens*). Otázka se tak přesouvá na zkoumání toho, co je jsoucno. Alexander Gottlieb Baumgarten definuje jsoucno jako to, co je možné tak, že to lze určit jako existenci: *Possibile, qua existentiam, determinabile, est ens (Metaphysica, § 61)*.² Existenci přitom chápe jako doplněk esence neboli vnitřní možnost: *Existentia ... est ... complementum essentiae sive possibilitas interna (§ 55)*.³ Vnitřní možnost pak definuje pomocí principu sporu: *... quicquid non involvit contradictionem, quicquid non est A et non -A, est possibile (§ 8)*.⁴ Možné je to, co neimplikuje spor.

Takže řekneme-li, že pro racionalistickou metafyziku, jejímž posledním představitelem před Kantem byl žák Christiana Wolffa, Alexander Gottlieb Baumgarten, bylo za skutečné považováno jsoucno, říkáme tím následující: skutečné je to, čeho vnitřní možnost nezahrnuje kontradikci, a co je aktualizováno tím, že k této vnitřní možnosti neboli esenci přistoupí existence. Skutečnost je tedy aktualizací esence jakožto vnitřní možnosti jsoucna. Tudíž ne vše, co je možné, je také aktuálně skutečné: *Quoddam possibile non est actuale (§ 59)* a korelativně s tím je možné to, co není aktuálně skutečné: *Quoddam non actuale est possibile (§ 60)*.⁵ Baumgarten má tedy dvě definice možného jsoucna, které můžeme dát do jedné souvislosti takto: možné je to, čeho esence nezahrnuje kontradikci a není, nebo ještě není, aktualizováno doplněním existence. Očekávali bychom, že nyní rozvede Baumgarten ve své ontologii ještě to, co aktualizuje možnost, a co bychom označili jako důvod nebo příčinu aktuální existence jsoucna. Důvod ovšem definuje Baumgarten jako to, z čeho lze poznat, proč něco je: *Ratio ... est id, ex quo cognoscibile est, cur aliquid sit (§ 14)*.⁶ O důvodu se zde tedy mluví ve smyslu *ratio cognoscendi*, nikoli ve smyslu *ratio essendi*. Prostřednictvím důvodu

Kant a Husserl o zkušenosti, Praha 2017, zejm. kap. „Věc o sobě“ a „Psychologismus a antropologismus“, str. 289–300.

² A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, Editio IIII, Halae Magdeburgicae 1757, in: *Kant's gesammelte Schriften*, XVII, vyd. Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin – Leipzig 1926, str. 40.

³ Tamt., str. 38.

⁴ Tamt., str. 24.

⁵ Tamt., str. 39.

⁶ Tamt., str. 27.

poznáme, proč něco je, i když přitom nevíme, či dosud jsme nepoznali to, co způsobuje, že něco je. To se ovšem rychle změní, čteme-li dál. V § 20 definuje Baumgarten princip důvodu: *nihil est sine ratione, seu, posito aliquo, ponitur aliquid eius ratio. Haec propositio dicitur principium rationis.*⁷ Pro všechno, co je, existuje tedy důvod, proč to je, a to znamená, že klademe-li něco, pak tím zároveň klademe něco jiného jako jeho důvod. Zde se tedy o důvodu již mluví ve smyslu *ratio essendi*. Tento dvojí význam pojmu důvodu souvisí s tím, že podle Baumgartena je ontologie jak věda o obecných predikátech jsoucná (*Ontologia ... est scientia praedicatorum entis generaliorum*, § 4), tak také o prvních principech lidského poznání, protože obecné predikáty jsoucná jsou zároveň prvními principy lidského poznání (*Entis praedicatorum generaliora sunt prima cognitionis humanae principia*, § 5).⁸ Tím ovšem stále ještě není dána odpověď na otázku po té instanci, která aktualizuje vnitřní možnosti jsoucné, která tedy k jejich esenci připojuje existenci, a tak proměňuje možnost ve skutečnost. Odpověď na tuto otázku již Baumgarten ve své ontologii nedává, neboť patří do oboru přirozené theologie jakožto vědy o Bohu, nakolik je možné ho poznat bez víry (*scientia de Deo, quatenus sine fide cognosci potest*, § 800), a sice v hlavě II: *Operationes dei*, v sekci I: *Creatio mundi*. Účinná příčina aktualizuje účinek (*Causa efficiens actualat effectum*, § 926), Bůh je však účinnou příčinou vesmíru, jak Baumgarten ukázal v § 854 (*Deus est causa efficiens huius universi* § 854, § 926), tudíž Bůh aktualizoval tento vesmír (*Ergo deus actuavit hoc universum*, § 926).⁹ To, že Bůh také aktualizoval všechny esence jsoucné v tomto vesmíru, je triviálním důsledkem (*Quicquid est in hoc universo substantiale, dei creatura est*, § 928)¹⁰ a můžeme nechat stranou otázku, zda tak učinil naráz či sukcesivně. To však předpokládá, že Bůh sám již nepotřebuje žádnou účinnou příčinu, která by ho aktualizovala. Bůh je totiž *ens perfectissimum* a jako takový je již vždy aktuálně skutečný (*Deus est ens perfectissimum. Ergo deus actual est*, § 811).¹¹ Nejdokonalejší jsoucné musí být existentní (§ 810),¹² a tudíž aktuální, a je tedy reálné (§ 806).¹³ Tím máme tedy z hlediska našeho zkoumání

⁷ Tamt., str. 31.

⁸ Tamt., str. 24.

⁹ Tamt., str. 190.

¹⁰ Tamt.

¹¹ Tamt., str. 158.

¹² Tamt.

¹³ Tamt., str. 157.

dostatečně úplný obraz o tom, jak si představovala odpověď na otázku po tom, co je skutečné, racionalistická, zjevně Leibnizem inspirovaná, metafyzika bezprostředně před Kantem.

Baumgartenova teze, podle které jsou obecné predikáty jsoucna zároveň principy lidského poznání, naznačuje pozoruhodnou, byť výrazně transformovanou souvislost s Kantovou zásadou, podle níž jsou podmínky možnosti zkušenosti zároveň podmínkami možnosti předmětů zkušenosti (B 197).¹⁴ Kategorie jsou tedy jak principy poznání, tak také principy toho, aby něco vůbec mohlo být předmětem poznání. V aktech poznání jsou zároveň konstituovány předměty, avšak pouze jako předměty poznání, nikoli jako předměty, jak by mohly existovat nezávisle na poznání. To představuje, jak ukážeme, zásadní obrat v pojetí toho, co je skutečné. Dáme-li stranou okolnost, že jak Baumgarten, tak Kant se zabývají možnostmi, je rozdíl zásadní, což je naznačeno již změňnou terminologií: nejde o možná jsoucna, nýbrž o možnost předmětů zkušenosti.

Druhá předkantovská varianta vychází z předpokladu, že skutečné je jen to, co můžeme bezprostředně smyslově vnímat. To se ukáže, připomeneme-li si dvě bazální rozlišení, která zavádí David Hume ve svém *Zkoumání lidského rozumu*. První se týká mentálních obsahů, druhé dvou oborů lidského vědění. Začneme tím prvním. Při jeho zavedení se Hume odvolává na přirozenou intuici: každý připustí, že je rozdíl, zda cítím bolest z nadměrného horka, a zda si poté tento počitek (sensation) přivolávám zpět ve vzpomínce nebo ho anticipuji svou obrazotvorností (imagination).¹⁵ Jedná se o rozlišení dvou percepce mysli, jehož kritériem je odlišný stupeň síly a živosti (degrees of force and vivacity).¹⁶ Můžeme je podle Huma rozdělit na myšlenky či ideje, jež jsou méně silné a živé, a na impresy, jež jsou živější než ideje. Toto kvantitativní kritérium nám umožňuje dovodit, že impresy jsou skutečnější než na ně navazující a z nich odvozené ideje, o nichž Hume říká, že jsou kopiemi impresí.¹⁷ Kopie je vždy méně skutečná než originál, protože zatímco kopie bez

¹⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, vyd. I. Heidemann, Stuttgart 1966. Srv. také čes. překl. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík, Praha 2020. (Překlady Kantových textů v tomto příspěvku jsou mé vlastní.)

¹⁵ Srv. D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, vyd. P. H. Nidditch, Oxford 1975³, str. 17. Srv. D. Hume, *Zkoumání lidského rozumu*, přel. V. Gaja, Praha 1972, str. 43. (K tomuto českému překladu budeme odkazovat za odkazem k oxfordskému vydání.)

¹⁶ Tamt., str. 18 (česky str. 44).

¹⁷ Tamt. (česky tamt.).

originálu nemůže existovat, originál ke své existenci kopii nepotřebuje. Ideje jsou tedy existenčně závislé na impresích, a proto méně skutečné než impresie. Je to vztah podobný vztahu mezi postavou a jejím stínem. Použijeme-li tuto metaforu, můžeme říci, že ideje jsou stíny impresí. To je ovšem skutečnost v rámci mysli: jedná se o rozdílnost mentálních obsahů, z nichž některé jsou skutečnější než jiné. Tak tomu u Baumgartena evidentně nebylo, byť i Baumgarten svým pojmem *ens perfectissimum* připouštěl stupňovatelnost skutečnosti či reality. Baumgarten ovšem mluvil zjevně o tom, co je skutečné tak, jak je to nezávisle na mysli. Jak je to tedy u Huma se vztahem mezi impresemi v mysli a tím, co by bylo možné považovat za jejich extramentální příčinu, tj. se vztahem, který bychom mohli označit jako vnější? Domnívám se, že toho se týká Humovo druhé bazální rozlišení. Ještě než se na ně zaměříme, upozorníme na to, že podle Huma získáváme impresie vnitřním nebo vnějším vnímáním:¹⁸ ideje vznikají reflexí na impresie,¹⁹ a představují tedy případy vnitřního vnímání, ale i v tomto případě musí být převáděny na odpovídající vnitřní impresie.²⁰ V našem kontextu jsou zajímavější impresie, které vznikají na základě vnějšího vnímání. Když Hume uvažuje o výjimečném případě v rámci své teorie, kdy bychom mohli mít ideu bez odpovídající impresie, vyjadřuje se tak, že ideje barev vstupují okem (*enter by the eye*).²¹ Barvy mají ovšem různé odstíny a to, co platí o barvách, musí platit i o jejich odstínech. Tedy každý odstín jedné a téže barvy „produkuje“ jednu ideu. To, co v tomto výjimečném případě platí o idejích, jež nejsou odvozeny z odpovídající impresie, a mají tudíž stejný status originálu jako impresie, musí platit obecně o všech impresích: každá impresie musí být produkována něčím, co samo impresí není a je vůči mysli vnější.²²

Druhé Humovo rozlišení pracuje se známým rozdílem mezi „relations of ideas“ a „matters of fact“, jímž mají být vzájemně odlišeny dva různé předmětné regiony neboli „objekty lidského rozumu“.²³ Pro první region platí, že jemu odpovídající propozice jsou odhalitelné pouhou operací myšlení, nezávisle na čemkoliv, co je existentní ve vesmíru.²⁴ I kdyby

18 Tamt., str. 22 (česky str. 49).

19 Tamt., str. 17 (česky str. 44). V originále je: „When we reflect on...“

20 Tamt., str. 22 (česky str. 49).

21 Tamt., str. 20 (česky str. 47).

22 Tamt., str. 20 n. (česky str. 48).

23 Tamt., str. 25 (česky str. 54).

24 Tamt. (česky tamt.).

ve vesmíru neexistoval žádný trojúhelník, zůstávala by Pythagorova věta v platnosti, a to i v případě, že bychom neexistenci trojúhelníku interpretovali silně, totiž tak, že nejenže ve vesmíru aktuálně žádný trojúhelník neexistuje, nýbrž tak, že v něm ani nejsou dány podmínky pro existenci trojúhelníku. V tomto regionu platí, že propozice v něm, v Humově příkladu Pythagorova věta, jsou nutně pravdivé, neboť jejich protiklad implikuje spor. V druhém regionu platí následující: žádná propozice, která do něj spadá, není taková, aby její protiklad nebyl možný, a to proto, že její protiklad neimplikuje spor a, dodává Hume, je myslí pojímán (conceived by the mind) se stejnou snadností a rozlišeností, jako kdyby byl konformní s realitou (as if ever conformable to reality).²⁵ Odkaz k realitě, k tomu, čemu obvykle říkáme vnější skutečnost, zde funguje pouze jako hypotéza, jak je to vyjádřeno vazbou „as if“. Podívejme se tímto prizmatem na Humův příklad. Záporná propozice „Zítra nevyjde Slunce“ je stejně tak pochopitelná (intelligible) jako protikladná kladná propozice „Zítra vyjde slunce“.²⁶ Humův dodatek s vazbou „as if“ se musí týkat záporné propozice, takže kladná propozice je konformní s realitou a její protiklad můžeme myslet stejně snadno, *jako kdyby byl konformní s realitou*, a to zjevně proto, že jím není implikován spor. Co zde ovšem znamená „být konformní s realitou“? U Huma to může znamenat jen následující: až dosud jsme měli ráno vždy impresi vycházejícího slunce, takže „být konformní s realitou“ znamená být v souladu s touto impresí. Dodatek s vazbou „as if“ potom znamená, že protiklad této propozice můžeme myslet tak, že bude v souladu s impresí nevycházejícího Slunce. Protože propozice „Zítra nevyjde Slunce“ neimplikuje spor, neimplikuje spor ani možnost mít odpovídající impresi, impresi nevycházejícího Slunce. Z toho můžeme dovodit, že jediné poznatelné skutečnosti „pro nás“ jsou u Huma imprese, tedy stavy bezprostředního smyslového vnímání. To je dobře patrné, když Hume prohlásí, že by bylo podivné zkoumat, jaká je povaha té evidence, která nás ujišťuje o jakékoli reálné existenci či faktické záležitosti (matter of fact) *za hranicemi přítomného svědectví našich smyslů* nebo záznamů naší paměti.²⁷ Máme tedy v oboru faktických záležitostí pouze jednu evidenci ujišťující nás o fakticitě nějaké věci či události, a to jsou smyslové imprese. Na evidenci, která by překračovala evidence impresí a v níž by evidence impresí byla založena, svou myslí nedosáhneme. Ten typ evidence,

²⁵ Tamt. (česky str. 55).

²⁶ Tamt., str. 26 (česky tamt.).

²⁷ Tamt. (česky tamt.).

kteřá je dána se smyslovými impresemi, označuje Hume jako zkušenost (experience).²⁸ Vidíme tedy, že Hume provádí silnou epistemickou redukci ve vztahu k metafyzice. Veškeré evidence našeho věděni v oboru faktických záležitostí jsou redukovatelné na odpovídající impresi a nejsou odvoditelné z principů, jež formuluje Baumgarten na začátku své ontologie: principu sporu, principu vyloučeného třetího, principu identity a principu důvodu. Na rozdíl od Baumgartena si Hume myslí, že nám princip sporu, pokud jde o poznání toho, co je skutečné, mnoho nepomůže. Evidence našeho poznání toho, co je faktické, je omezena na imanenci mysli, nelze ji zdůvodnit principem sporu a její vnější vztah funguje pouze jako neověřitelná hypotéza. Možná, že je něco mimo naši mysl, co v nás produkuje impresi, avšak toto něco nám není epistemicky přístupné. Označení Huma jako skeptika není tedy žádné kliše.

Shrnuto: Baumgarten a Hume mají nejen jiné, ale přímo protikladné koncepty toho, co je skutečné. Kant bude v porovnání s těmito koncepcemi razit výrazně odlišnou cestu. Podívejme se tedy na to, jak s otázkou, co je skutečné, naloží Kant.

2. Kant

2.1 Předběžné poznámky

Nejprve terminologická poznámka. Kant používá v *Kritice čistého rozumu* více termínů, které by mohly sloužit k označení toho, co míníme, když o něčem říkáme, že je to skutečné. Nejprve je zde termín *Dasein* resp. Existenz. S termínem *existentia* jsme se setkali u Baumgartena. Jelikož Kant používá termín *Dasein* ekvivalentně s tímto termínem, lze vycházet z toho, že německé slovo je překladem latinského termínu. Kant oba termíny používá v kontextu své kritiky důkazů Boží existence. Ve slovním spojení „důkaz Boží existence“ je použito termínu *Dasein*: jde v originále o „Beweis des Daseins Gottes“. Oba termíny používá Kant ekvivalentně v rámci své kritiky ontologického důkazu Boží existence. Rozporu se dopouští přirozená theologie již tím, že do pojmu věci, kterou chce myslet pouze z hlediska možnosti, transportuje pojem existence (B 625). Má-li to být rozpor, musí Kant mýnit exkluzivní disjunkci možnosti a skutečnosti: to, co chcete myslet pouze jako možné, myslíte zároveň jako skutečné. Svou hlavní kritickou tezi formuluje Kant pomocí termínu „bytí“: bytí (*Sein*) zjevně není reálný predikát (B 626).

²⁸ Tamt., str. 28 (česky str. 58).

Termíny Sein, Existenz a Dasein jsou tedy v tomto kontextu ekvivalentní. Termín Existenz použije Kant v tomto kontextu také tehdy, když poukazuje na to, co to znamená poznat existenci objektu. Toto poznání spočívá v tom, že objekt je kladen mimo myšlenky sám o sobě („*ausser dem Gedanken an sich selbst gesetzt*“, B 667). Zde máme jeden důležitý poukaz: podle Kanta spočívá skutečnost objektu v jeho existenci nezávislé na myšlení. A protože není možné dospět k tomuto typu existence analyticky – vyjít nad pojem ke skutečné existenci objektu vyžaduje totiž odpovídající vztah k empirii –, lze říci, že jedině danost objektu v empirickém názoru je garantem jeho skutečné existence. To je pointou Kantovy kritiky: neexistuje principiálně takový pojem, který by nás jen na základě obsahu v něm myšleného opravňoval vyjít nad něj k existenci objektu, který jím má být myšlen. V tezi o nezbytnosti empirie k nahlédnutí skutečnosti nějakého *x* se zjevně objevuje ozvěna Humova pojmu *imprese* a zároveň je z celého kontextu patrné, že Kant rozhodně odmítne wolffovsko-baumgartenovskou představu, že existenci by bylo možné pojmut jako doplněk (*complementum*) esence.

Dalším kandidátem by byl termín Realität: skutečné je to, co je reálné. Co by to u Kanta znamenalo? Termín Realität používá Kant především k označení první kategorie z třídy kategorií kvality a míní jím počítkovou kvalitu jako součást obsahu jevu. Jev je potom skutečný tehdy, jestliže obsahuje alespoň jednu počítkovou kvalitu: v každém jevu je reálný moment, jenž je předmětem počítku (B 207). Počitek (*Empfindung*) je *realitas phaenomenon*. Ani zde se neubráníme paralelizaci s Humovým pojmem *imprese*. Rozdíl je však již v tom, že kategorie reality a na ni navazující kategorie negace a limitace mají u Kanta specifickou určující funkci ve vztahu k počítkovým kvalitám: ty jsou intenzivními veličinami, jejichž kvantita se může kontinuálně měnit, a diskursivními pravidly pro syntézu těchto kvalit jsou právě kategorie kvality; umožňují tedy objektivní pojetí toho, co je primárně ryze subjektivní, totiž počítků jako empirických vnitřních stavů myslí.

A konečně posledním kandidátem je termín „skutečnost“ (*Wirklichkeit*). I tento termín slouží Kantovi k označení kategorie, v tomto případě jedné kategorie z třídy kategorií modality. V samotné tabulce kategorií sice není použit, místo něj tam figuruje již zmíněný termín *Dasein*, objevuje se však v zásadách odvozených z této třídy kategorií, totiž v postulátech empirického myšlení, konkrétně ve druhém postulátu. Tento postulát zní: „To, co souvisí s materiálními podmínkami zkušenosti (počítku), je skutečné“ (B 265). Když tuto formulaci poněkud zjednodušíme, pak říká, že skutečné je to, co lze vřadit do jednotné

souvislosti počitků, neboť právě počítky jsou materiální podmínky zkušenosti. Počítky ale tvoří obsahy jevů, a můžeme tudíž říci, že skutečné je to, co lze vřadit do jednotné souvislosti jevů. Jednotné souvislosti jevů jsou však garantovány kategoriemi jakožto apriorními jednotlicími pravidly – funkcemi – syntéz. Jsou to tedy v posledku kategorie, co umožňuje pojmout něco jako skutečné, byť materiální podmínkou zůstávají počítky. Pokud bychom se tedy ve svém smyslovém vnímání setkali s jevem, který by nebylo možné vřadit do jednotné souvislosti ostatních jevů, pak by se nejednalo o *skutečný* jev či jev skutečnosti, nýbrž např. o fantazijní představu, kterou by subjekt této představy pouze mylně interpretoval jako skutečnost. To by nastalo např. tehdy, kdyby se rozkvetlá zahrada za horkého květnového dne náhle proměnila v krajinu sněhu a ledu. Tento příklad uvádí Kant a dovozuje z něj, že v tom případě by nebyla možná empirická syntéza obrazotvornosti (A 100 n.). Jinými slovy, obrazotvornost jakožto syntetizující schopnost myslí by nedokázala tuto proměnu vřadit do jednotné souvislosti jevů. A protože jednotlicími pravidly syntézy obrazotvornosti jsou kategorie jakožto formy myšlení ektypického rozvažování,²⁹ nemohly by být na tento případ aplikovány, a „perplex“ by tedy nebyla jen obrazotvornost, nýbrž i rozvažování. Subjekt zkušenosti by se tak ocitl v chaotickém světě, kterému by nedokázal porozumět. Z tohoto „zlého snu“ by ho podle Kanta ovšem mohla probrat reflexe tohoto stavu vedoucí k vědomí, že daný stav nemá co dělat se skutečností.

Vidíme tedy, že Kant disponuje relativně velkým množstvím termínů, které bychom mohli použít k označení něčeho jako skutečného. Již tato formulace by se zdála naznačovat preferenci termínu *wirklich* jakožto ekvivalentu českého slova *skutečný*. Avšak i v důkazu druhého postulátu používá Kant tento termín ekvivalentně s termínem *Dasein*, když již zde formuluje hlavní pointu své kritiky ontologického důkazu Boží existence: „V *pouhém* pojmu nějaké věci se nelze setkat s charakterem jeho existence (*Dasein*)“ (B 272). Existence věci není v žádném případě implikací jejího pojmu. Shrňme-li to, pak se spíše zdá, že Kant používá ekvivalentně všechny uvedené termíny: „skutečnost“, „realita“, „existence“ i „bytí“ označují u Kanta z pojmu a z diskursivního myšlení jako takového neodvoditelnou skutečnou existenci objektu jakožto objektu zkušenosti.

Druhá předběžná poznámka se týká systematického místa v *Kritice čistého rozumu*, z něhož lze odvodit odpověď na otázku, co je skutečné

²⁹ Rozdíl mezi ektypickým (tj. odvozeným, lidským) a archetypickým (tj. původním, Božím) rozvažováním pojednává Kant na místě B 138 n., 145 a 723.

podle Kanta, či lépe řečeno, jaké systematické implikace lze odvodit z Kantovy odpovědi na tuto otázku, ve vztahu k širší otázce, co to je podle Kanta skutečnost. Možností je více: nauka o kategoriích, nauka o zásadách, kritika přirozené theologie. Učiníme-li však plně explicitním to, s čím jsme se setkali již u Huma a s čím se ve vyostřeně podobě setkáme u Kanta, zejména kvůli jeho nauce o kategoriích a apercpci, pak budeme moci formulovat nejen tezi, že skutečné je to, k čemu se můžeme vztahovat prostřednictvím empirického názoru, nýbrž silnější tezi, že *skutečné je jen to*, k čemu se můžeme takto vztáhnout. Důvodem této teze pro Kanta je, že tomu, k čemu se nemůžeme vztáhnout uvedeným způsobem, nemůžeme ani připsat predikát skutečné existence. Jinak řečeno, existenční predikace má jako svou nezbytnou podmínku empirický názor. Tento typ vztahu myslí jsme výše označili jako vnější vztah. Tomuto typu vztahu věnuje Kant své úvahy v rámci kritiky racionální psychologie, což dává dobrý smysl, protože se jedná o vztah myslí, resp. duše k vnějšku.

2.2 Paralogismus ideality vnějšího vztahu

Jak napovídá již název tohoto paralogismu, pokud se racionální psychologie pokoušela dokázat idealitu vnějšího vztahu, tj. vztahu k vnějším hmotným tělesům, podléhala omylu, protože její důkaz je chybným sylogistickým úsudkem, zakládajícím se na ekvivokaci středního termínu. Jde o *sophisma figurae dictionis*. Idealitou vnějšího vztahu má Kant na mysli tezi, podle které je existence (Dasein) všech předmětů vnějších smyslů nejistá (A 367). Naše zkušenost by v případě platnosti této teze byla „pouhou hrou našeho vnitřního smyslu“ (A 368), jinak řečeno, nedalo by se vyloučit, že náš vědomý život by byl jen kontinuálním snem. Kant má na mysli Descarta, což je zjevné nejen z toho, že ho explicitně zmiňuje (A 367), ale i z Kantova přesvědčení, podle něhož tento typ idealisty nepřipouští, že skutečností (Wirklichkeit) vnějších předmětů bychom si mohli být jisti (A 369). To by se samozřejmě mohlo týkat Descarta pouze jako autora První meditace. Zda je Kantova diagnóza Descartovi práva, nechám však stranou. Zrovna tak nechám stranou detailní diskusi Kantovy kritiky tohoto úsudku racionální psychologie a nebudu se věnovat ani rozdílům Kantovy kritiky tohoto úsudku v 1., resp. 2. vydání *Kritiky čistého rozumu*.³⁰ Mým cílem je totiž pouze zjistit,

³⁰ K tomu srv. K. Ameriks, *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford 2000², str. 111–120.

jaké implikace lze odvodit z Kantových úvah v této kapitole ve vztahu k otázce, co je skutečné.

Není idealismus jako idealismus, naznačuje Kant a rozlišuje svou vlastní nauku, kterou označuje termínem „transcendentální idealismus“, od toho typu idealismu, který nazývá „empirickým idealismem“. Je otázkou, zda tím může být míněn Descartes. Ve Vyvrácení idealismu, dodatku k nauce o postulátech empirického myšlení ve 2. vydání, nazývá Kant Descarta „problematickým idealistou“ a odlišuje ho od „dogmatického idealismu“, který existenci vnějších předmětů nezpochybňuje, ale rovnou popírá, a připisuje ho Berkeleymu (B 274). Kant ztotožňuje pozici empirického idealisty s pozicí „transcendentálního realisty“ následujícím způsobem: transcendentální realista zastává tezi, že vnější jevy jsou věci o sobě, tj. takové věci, které existují nezávisle „na nás a naší smyslovosti“, a následně „si hraje na empirického idealistu“, tj. tvrdí, že všechny naše smyslové představy nejsou dostatečné k tomu, aby nás ujistily o skutečnosti (Wirklichkeit) předmětů naší smyslovosti (A 369). Výraz „hraje si na“ (spielt) má naznačovat, že v pozici transcendentálního realisty je vnitřní rozpor, protože na jednu stranu zastává tvrzení, podle něhož předměty našich smyslů jsou existentní nezávisle na tom, že jsou předměty našich smyslů, tj. existují jako věci o sobě, a zároveň tvrdí, že jejich existence je nejistá, protože se nedá dokázat na základě žádné smyslové představy, přičemž pro něj jako empirického idealistu jsou jedinou jistotou, z níž lze odvozovat jistotu našeho poznání, smyslové představy. Zdá se, že tato pozice by odpovídala pozici Humově, jak jsme ji představili v první části, ale to můžeme rovněž nechat stranou. Je třeba k tomu pouze dodat, že nezávislá existence předmětů smyslovosti vyplývá pro transcendentálního realistu z toho, že jsou vnější (A 369), takže se takový člověk v Kantových očích dopouští chybné interpretace pojmu vnějšku tím, že ho ztotožňuje s extramentální existencí. Na základě své koncepce smyslovosti může totiž Kant rozlišit dva predikáty: na jedné straně „být vnější“ a na druhé straně „existovat nezávisle na smyslovosti“. To Kantovi umožňuje jeho nauka o prostoru jakožto transcendentálně-ideální formě vnějšího názoru. Jevy jsou vnější předměty naší zkušenosti, protože se jeví v prostoru, avšak z toho žádným způsobem neplyne, že existují nezávisle na smyslovosti. Naproti tomu je transcendentální idealista zároveň empirický realista, jak víme z transcendentální estetiky. To je klíčový moment v rámci sledovaného problému, protože transcendentální idealista tvrdí, že jevy jsou transcendentálně ideální, což znamená, že pokud bychom si odmysleli naši smyslovost, zmizely by, avšak zároveň tvrdí, že jsou empiricky reálné, tj. že jsou skutečnými

předměty naší zkušenosti. Tím totiž získáme důležitý poukaz k tomu, co rozumí Kant skutečností: *nějaké x může být skutečné i přesto, že je pouze předmětem pro nás, tj. pro naši smyslovost*. Přibereme-li k tomu okolnost, že podle Kanta nelze jít za naši smyslovost a dostat se tak epistemicky legitimním způsobem k věcem, které se domněle v jevech jeví, pak nám z toho vyplyne, že smysl termínu „být skutečný“ nelze omezovat na extramentální existenci věcí. *Jevy jsou skutečné předměty naší zkušenosti i přesto, že neexistují nezávisle na naší smyslovosti*. To, že jsou jevy skutečné i za této podmínky, znamená právě to, že nejsou „hrou našeho vnitřního smyslu“, nejsou pouhým zdáním (Schein). Zdání a jev není totéž.

Tuto interpretaci potvrzuje jedno místo z transcendentální estetiky. Kant v něm odpovídá na námitku „vážených mužů“ – jak víme, jednalo se o Mendelsohna a Lamberta – proti jeho nauce o transcendentální idealitě času. Jejich námitka měla následující formu: (i) změny jsou skutečné (wirklich), což dokazuje již střída našich mentálních stavů, a to bez ohledu na to, zda jim odpovídají vnější jevy; (ii) změny jsou však možné pouze v čase; (iii) tudíž je čas něčím skutečným (B 52 n.). Jak je patrné, dopustili se i tito vážení muži obdobné chyby jako transcendentální realista. Interpretovali totiž smysl termínu „skutečný“ jako shodný s termínem „existující nezávisle na mysli“. Kantova odpověď na tuto námitku je v naší souvislosti velmi instruktivní. Kant totiž řekne, že připouští celý argument, tj. nerozporuje ani premisy, ani závěr, a dodá: „ovšem že je čas něčím skutečným, je totiž skutečnou formou vnitřního názoru“ (B 53). Takže opět: přestože je čas transcendentálně ideální, je zároveň empiricky reálný. Tedy to, že je transcendentálně ideální, z něj nedělá chimérickou či fantazijní představu. Zde je dobře patrný základní střet s bezprostředně předcházející tradicí, jak jsme ji představili u Baumgartena a Huma, totiž střet o výklad pojmu skutečnosti, a zároveň novost Kantovy koncepce: skutečnost nelze redukovat na extramentální výskyt, ba spíše naopak: *jako o skutečném můžeme legitimně hovořit jen o tom, k čemu se svou smyslovostí, a tudíž svou myslí vztahujeme*. O tom, co leží mimo tento vztah, nemůžeme legitimně predikovat vůbec nic, a můžeme to tedy nanejvýš označit jako neznámé x. Náš vnější vztah je vztahem k předmětu jevícímu se v prostorovosti vnějšího názoru a je ideální transcendentálně, nikoli empiricky. Připomeňme si v této souvislosti Hegelovu formulaci v úvodu k *Fenomenologii ducha*: vědomí od sebe odlišuje něco, k čemu se zároveň vztahuje, a odlišené klade jako existující i nezávisle na tomto vztahu. Nezávislá existence předmětu vědomí je tedy kladoucím výkonem vědomí, a proto je závislá na tomto výkonu,

bez ohledu na to, že to přirozené vědomí nejprve netuší a interpretuje jím kladenou nezávislost jako nezávislost *stricto sensu*.

U Huma jsme viděli, že pro něj bylo skutečné to, co bylo bezprostředním předmětem smyslového vnímání, přičemž existence předmětů jako existujících mimo vnímající mysl, jejichž korelátům v mysli jsou impresy, byla nejistá. Je pro Kanta skutečné rovněž jen to, co je bezprostředním objektem vnímání, tj. smyslového názoru, jak to podle všeho naznačuje pojem jevu? Při pokusu nalézt v Kantových úvahách ve 4. paralogismu odpověď na tuto otázku se dostaneme k ústřednímu pojmu Kantovy filosofie, který jsme dosud nezmínili. V pasáži A 370 n. vyjde Kant ze své nauky o transcendentálním idealismu, jejíž hlavní teze – pro připomenutí – říká, že jevy jsou představy, a nikoli věci o sobě a že prostor a čas jsou apriorní formy smyslovosti (A 369). Co to znamená, že jevy jsou představy, je třeba pochopit *via negationis* jejich určení jako věcí o sobě: věc o sobě je taková věc, která má existovat zcela nezávisle na tom, zda se k ní mysl vztahuje či nikoli, a to se stejným komplexem kvalit či určení, která na ní odkrýváme, jakmile se k ní svou myslí vztahujeme. To znamená, že jev je takovou entitou, která neexistuje nezávisle na vztahu mysli k ní a existuje spíše pouze na základě tohoto vztahu. Její existence je tedy vždy existencí pro vědomí nebo pro mysl. Kant nyní řekne, že zastáváme-li pozici transcendentálního idealismu, pak nebudeme pochybovat o existenci matérie, protože její existenci „dovšedňuje naše pouhé sebevědomí“, a to se stejnou platností, s jakou dovšedňuje existenci nás samých jako myslících bytostí (A 370). Otázka, proč zde Kant najednou mluví o matérii, souvisí s tím, že jevy jsou materiální objekty, což pochopitelně implikuje, že matérie sama je pouze jevem (např. A 387). Chtít připsat jevům predikát materiálnosti, a přitom chtít zároveň situovat matérii mimo vztah mysli k ní, je totiž pro Kanta absurdní. Vše, co lze jevům přepisovat jako predikát, musí být odhalitelné buď na nich samých, nebo to musí být odhalitelné v mysli jako její apriorní struktura, díky které jsou jevy koncipovatelné jako předměty zkušenosti. Když Kant tvrdí, že naše *pouhé* sebevědomí, což je třeba interpretovat jako poukaz k transcendentální apercepci, dovšedňuje existenci matérie, pak to dává smysl pouze a právě tehdy, je-li matérie sama jevem. Kdyby totiž byla matérie věcí o sobě, nevyplývalo by ze sebevědomí ve vztahu k její existenci vůbec nic. Protože je však matérie sama jevem, tj. představou, a sebevědomí v podobě transcendentální apercepce je garancí jednoty představ, pak již okolnost, že jevy se jeví jako materiální tělesa, dokazuje existenci matérie, avšak pouze jako jevu. Pro Kanta je důležité to, že existence matérie vyplývá ze sebevědomí se stejnou dignitou, s jakou

z něj vyplývá existence nás samých jako myslících bytostí.³¹ Rozdíl mezi vědomím mne samého jako myslící bytosti a vědomím materiálních těles je dán jen jako rozdíl vnitřního a vnějšího smyslu. Tento rozdíl je však pouze epistemický, nikoli ontologický, a nezakládá tudíž žádnou ontologickou preferenci. Kant to dovozuje explicitně: Já si představuje samo sebe v čase ve vnitřním smyslu, zatímco předměty si představuje v prostoru mimo sebe, takže se sice jedná o specificky odlišné typy jevů, avšak tím nejsou myšleny jako odlišné věci (A 379). Epistemický dualismus neimplikuje dualismus ontologický. Jak jsme již řekli, je třeba odlišovat termín „mimo sebe“, jenž je koextenzivní s termínem „vnější“, a termín „existovat nezávisle na“ jako transcendentálně realistickou interpretaci termínu „mimo sebe“. Takže říci, že Já si představuje předměty jako existující mimo sebe, neznamená zároveň tvrdit, že předměty Já mají na Já nezávislou existenci. Avšak zároveň s tím je také třeba zdůraznit, že tato redukce smyslu termínu „mimo sebe“ na „mimo sebe pro vědomí“ neznamená, že by se tím z předmětů stávalo něco chimérického či vybásněného (erdichtet), jak říká Kant (např. A 375). Vybásněné předměty, tj. fantazijní představy, totiž předpokládají, že před jejich vybásněním bylo ve vnímání dáno něco skutečného, a jsou tak něčím, co parazituje na skutečně daných předmětech (A 375).

2.3 Důsledky

Kantova nauka o transcendentálním idealismu je spojena s novou interpretací toho, co je skutečné. Tato interpretace říká, že skutečné je jen to, k čemu se mysl vztahuje prostřednictvím smyslového názoru. Kant tuto silnou tezi formuluje takto: „Veškeré vnější vnímání dokazuje tedy bezprostředně něco skutečného v prostoru, *nebo je spíše skutečností samou*“ (A 375, zdůr. J. K.). Něco skutečného v prostoru jsou jevy, které jsou v něm nazírány, a tyto jevy samotné – nikoli to, co je domněle za nimi – jsou samotnou vztahovou skutečností naší vědomé zkušenosti.

³¹ Kant sám rozvádí tento argument: (i) jsem si vědom svých představ; tudíž existují jak tyto představy, tak také já, který si jich jsem vědom. To je karteziánský argument: jistota existence mne samého a mých představ vyplývá z mého vědomí představ. Druhá premisa ovšem bere do hry nekarteziánskou nauku o transcendentálním idealismu: (ii) vnější předměty jsou pouze jevy, jejichž objekty, tj. vnější materiální předměty, jsou něčím pouze jako koreláty těchto představ; (iii) tudíž existuji já sám a vnější věci. Evidence o jejich existenci se zakládá na „bezprostředním svědectví mého sebevědomí“ (A 370 n.). Kant tedy vyvozuje existenci vnějších věcí z vědomí představ. Druhá premisa je ale v celém argumentu klíčová. Kdyby totiž vnější věci byly věcmi o sobě, nebylo by možné se ujistit o jejich existenci pouze při východisku z vědomí představ.

Skutečnost sama je tedy transcendentálně ideální. Tato nová interpretace skutečnosti je možná nejdůležitější implikací „kopernikánského obratu“. Tento obrat měl být podle Kanta předpokladem k řešení problémů metafyziky: poté, co se ukázalo, že se s nimi nehne, dokud budeme předpokládat, že se myšlení točí kolem předmětů, je třeba přijmout opačný předpoklad, že se předměty točí kolem myšlení. Tomu jsou věnovány závěrečné partie paralogismu ideality vnějšího vztahu. Viděli jsme, že Kant rozlišil různé typy idealismu. Nyní se k nim postupně vyjadřuje z hlediska řešení problémů, které s nimi byly spojeny.

Empirický idealista zastával pozici, podle které nejsou empirické danosti dostatečné k tomu, aby zajistily evidenci stran transcendentální reality objektů empirického vnímání. K vyvrácení této pozice je podle Kanta dostatečné poukázat na to, že „vnější vnímání dokazuje bezprostředně skutečnost [Wirklichkeit] v prostoru“ (A 376 n.). Řešení tedy spočívá v tom, že předměty vnějšího vnímání nejsou transcendentálně reálné, nýbrž transcendentálně ideální. To je však nečiní méně skutečnými, ba právě naopak, predikát „být skutečný“ lze epistemicky legitimně připsat pouze tomu, co se jeví ve vnějším smyslovém názoru.³² Zároveň se tím odstraní rozpor v této pozici: zastávám-li tvrzení, že jedinou evidencí našeho poznání jsou smyslové percepce, pak musím také konsekventně provést epoché a vzdát se představy transcendentální reality, totiž představy, že existuje něco zcela nezávisle na smyslově vnímající mysli, co v ní způsobuje smyslové percepce, a objekty smyslových percepcí musím klást do prostoru jako apriorní struktury mysli.

Výše jsme řekli, že pokud by chtěl Kant připisovat Descartovi pozici, podle které je existence předmětů smyslového vnímání nejistá, mohlo by se to týkat pouze Descarta jako autora První meditace. Nyní Kant mluví o *skeptickém idealistovi* a připisuje mu pojetí, podle něhož prohlašuje pokus zajistit existenci matérie, a tedy existenci materiálních těles pouze na bezprostředním vnímání, za nedostatečný (A 377). Má-li tímto pojetím na mysli Descarta – a vše mluví pro to, že má –, pak sám omezuje svou kritiku na Descarta jako autora První meditace. V ní totiž Descartes v argumentu kontinuálního snu ukazuje, že jistotu o existenci

³² Skutečný je podle Kanta i subjekt, připisující v soudech predikáty, protože podle Kanta věta „Já myslím“ v sobě obsahuje větu „Já existuji“. To však překračuje téma tohoto zkoumání. K tomu srv. J. Karásek, *Myšlení a sebevědomí. Ke vztahu mezi myšlením a vědomím o existenci myslícího u Wolffa, Descarta a Kanta*, in: J. Hill a J. Karásek (vyd.), *Pojem vědomí: jeho jednota a rozmanitost*, Praha 2017, str. 11–24. K našemu tématu nepatří ani otázka, jak je tomu se skutečností obsahů pocházejících z vnitřního smyslu.

materiálních těles na smyslovém vnímání založit nejde. To Descartes částečně reviduje v Šesté meditaci. Částečně proto, že ani zde se zcela nespolehne na svědectví smyslů, nýbrž k důkazu, že tělesné věci existují, potřebuje *veracitas divina*: Boha by nebylo možné chápat jako neklamajícího, kdyby mi na jedné straně dal velký sklon věřit, že smyslové ideje jsou vysílány – emitovány – tělesnými věcmi, avšak tyto ideje by byly ve skutečnosti vysílány odjinud.³³ Z Descartova vyjádření je patrné, že zastává pozici, kterou Kant označuje jako transcendentální realismus. A jestliže je tato pozice podle Kanta kombinována s empirickým idealismem, je Descartes empirický idealista ve smyslu Kantova výměru. Uvedený důkaz se totiž neopírá o libovolnou smyslovou představu, nýbrž o ideu Boha jakožto *ens perfectissimum*. Takže i Descartův transcendentální realismus se opírá o tuto ideu. Nejdokonalejší jsoucno nás nemůže chtít klamat, a proto nás nemůže mýlit ani přirozená intuice, kterou do nás vložil, totiž že tělesné věci existují; ty navíc jakožto mody rozlehlé substance musí existovat nezávisle na mysli. Protože se Descartes při tomto důkazu nespolehá výlučně na smyslové vnímání, lze o něm hovořit jako o moderátním zastánci pozice transcendentálního realismu. Na druhé straně jeho empirický idealismus sice částečně přetrvává, protože pochybnost o existenci materiálních těles odstraňuje jen zčásti, jak je patrné z představeného argumentu, avšak právě proto lze i jeho empirický idealismus označit jako moderátní. Tento idealista je nicméně „dobrodincem lidského rozumu“ (A 377), protože jeho skeptické pochybnosti nás vedou k tomu, abychom všechny vjemy pojmali pouze jako vědomí předmětů naší smyslovosti a tyto předměty nechápali jako věci o sobě, ale jen jako představy (A 378). Tím Kant prozrazuje vliv Descartovy metodické skepse na vývoj své vlastní teorie. Ještě zřejmější to je, když Kant řekne, že skeptický idealista nás nutí, abychom se utekli k tomu poslednímu, co nám zbývá v situaci, ve které pochopíme, že pokud pojmem předměty jako věci o sobě, nebude možné pochopit, jak je možné poznání skutečnosti (*Wirklichkeit*) těchto předmětů, když přitom můžeme vycházet jen z existence představy v nás. Tímto posledním útočištěm je nauka o transcendentální idealitě všech jevů (A 378). Nastíněná aporie poznání se tedy řeší tím, že skutečnost předmětů našeho poznání je bezprostředně dokazována naším vnímáním, avšak nikoli jako předmětů existujících nezávisle na našem poznání. Ve výše zmíněné kapitole Vyvrácení idealismu Kant vychází z empirického sebevědomí a rozvádí

³³ Srv. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia. Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček a T. Marvan, Praha 2001, str. 113.

důkaz ve prospěch tvrzení, že tento typ sebevědomí je možný jen ve vztahu k předmětům vnějšího smyslu, tj. v prostoru mimo mne (B 275). Kant zde tedy nedokazuje existenci vnějšího světa, pokud termín „vnější“ budeme interpretovat jako „existující nezávisle na“. V textu 4. paralogismu tento argument nenajdeme. To, co zde nacházíme, je pouze náznak kritiky ontologického dualismu, dualismu v transcendentálním smyslu, jenž vede k pneumatismu, resp. spiritualismu na jedné straně a k materialismu na straně druhé, tj. k naukám, ve kterých se všechno vykládá buď při východisku z myslící substance, nebo při východisku z rozlehlé substance (A 379 n.).

Předtím než Kant tematizuje pozici skeptického idealisty, věnuje pár slov dogmatickému idealistovi, v němž nebude obtížné poznat Berkeleyho. Dogmatický idealista totiž zastává pozici, která spočívá v popření existence matérie na základě identifikovaných rozporů v jejím pojmu (A 377). Kant řekne, že touto pozicí se nyní zabývat nebude, a odkáže čtenáře k následujícímu oddílu, totiž k oddílu „Úvaha o celku čisté nauky o duši reflektující důsledky těchto paralogismů“. Jde tedy o něco jako závěrečné zamyšlení nad provedenou kritikou racionální psychologie. Pokud jde o pojem matérie, pak dominantní je již zmíněná Kantova teze, že matérie je jev. To znamená, že problém s dogmatickým idealistou se má vyřešit tímto poukazem. Takže i když připustíme, že matérie existuje, a dokonce že existuje jako substance, pak to nebude implikovat její existenci, jež by byla nezávislá na myslící a vnímající mysli. Pokud tedy chtěl Berkeley popřít existenci matérie jako substance existující nezávisle na percipující mysli, pak „šel s kulometem na zajíce“. Ve skutečnosti – vzkazuje Kant Berkeleymu – je matérie idea, a jako taková existuje pouze jako percipovaná. Je samozřejmě nasnadě, že to by mohl Berkeley bez problémů připustit. Berkeley to minimálně naznačuje, když ve svém hlavním spisu zjišťuje, že bez rozlehlosti nelze pojmut tělesnost, a tedy matérii. Avšak jestliže platí, že rozlehlost neexistuje v nemylící substanci, musí to platit i pro tělesnost.³⁴ Tělesnost tedy existuje jen jako idea v myslící substanci, v duchu. Je zde však ještě jedna pozoruhodná Kantova shoda s Berkeleym. Viděli jsme, že tvrzení o transcendentálním idealismu jevů neznamena jejich degradaci na něco fantazijního a ireálního, vybásněného, jak říká Kant. Podobně Berkeley poukazuje na to, že tvrzení, podle něhož věci existují jako ideje v mysli, jim nic neubírá na reálnosti: „Všechno, co vidíme, cítíme, slyšíme nebo jinak pojmáme

³⁴ Srv. G. Berkeley, *Esej o nové teorii vidění. Pojednání o principech lidského poznání*, přel. M. Hubová a M. Tomeček, Praha 2004, str. 109.

či chápeme, zůstává stejně jisté a reálné jako vždy. *Rerum natura* existuje a rozlišení mezi skutečnými věcmi a chimérami si podržuje svou úplnou platnost.³⁵ Dáme-li stranou, že Berkeley pojímá podobně jako Descartes mysl, resp. ducha (spirit) jako substanci, což podle Kanta není epistemicky legitimní, lze říci, že Berkeleyho pozici lze charakterizovat za použití Kantových termínů jako kombinaci transcendentálního idealismu a empirického realismu.³⁶ Okolnost, že Kant sám to nepostřehl a Berkeleyho vydával za dogmatického idealistu, protože si nevšiml, že Berkeleyho argumenty proti existenci matérie jsou namířeny výlučně proti materii ve smyslu karteziánské rozlehlé substance, není podstatná.

3. Závěrečná poznámka

Zcela na závěr těchto úvah chceme poznamenat následující: hovoří-li se v současné filosofii o antirealismu a potřebě jeho překonání novým realismem a zároveň je jako paradigma antirealismu chápána Kantova pozice transcendentálního idealismu,³⁷ pak se jedná o nedorozumění, mající pravděpodobně svůj původ ve velmi omezeném a v podstatě naivním chápání toho, co je realismus. Pozoruhodné je, že na toto nedorozumění poukazuje již Berkeley. Myšlenka, že není možné mluvit o realitě zcela nezávisle na vztahu myslícího subjektu k ní, neubírá realitě nic na reálnosti. Pokud si to uvědomíme, nebudeme moci mluvit o nějakých

³⁵ Srv. tamt., str. 119.

³⁶ Berkeley není empirikem ve smyslu interpretační tradice, kterou James Hill označuje jako „empiristické paradigma“. Srv. J. Hill, *Berkeleyho filosofie ducha*, přel. L. Kollert, Praha 2016, str. 23–29. Kantův termín „empirický realismus“ míní něco zcela jiného než základní teze empiristického paradigmatu. Znamená totiž jen to, že objekty smyslového vnímání, jež Berkeley označuje jako ideje, jsou skutečnými a jedinými objekty naší vnější zkušenosti.

³⁷ Na hlavní zastánce těchto tendencí poukazuje J.-G. Schülein, *Metaphysik und ihre Kritik bei Hegel und Derrida*, Hamburg 2016, str. 21–24. Podle Schüleina si tito autoři představují zhruba následující vývoj: nejprve Kant podířil objektivní realitu světa transcendentální subjektivitě, avšak přitom ponechal alespoň v podobě věcí o sobě otevřenou možnost na subjektu nezávislé skutečnosti; v návaznosti na něj Hegel zcela absolutizoval korelaci subjektivity a objektivní reality, takže mimo tento vztah nemůže existovat ani myšlenková možnost nezávislé reality. Jako vrchol tohoto pokantovského antirealismu je prezentován Derrida, protože pro něj neexistuje žádná realita nezávislá na vztahu znaku a textu. Srv. tamt., str. 23. Pokud je Schüleinův popis korektní, pak je neporozumění Kantovi a Hegelovi do očí bijící. Pokud jde o Derridu, přenechám soud povolanejším.

antirealistických tendencích u těch myslitelů, kteří tuto myšlenku zastávají. Minimálně je tedy třeba uvedené tendence zpětně odkázat ke správně pochopenému Berkeleymu a Kantovi. Neexplikovaným, a patrně i nezamýšleným důsledkem Kantova řešení otázky, co je skutečné, je překlenutí diference mezi jevem a skutečností. Jev není zdáním, nýbrž skutečným předmětem naší zkušenosti. To, že existuje něco za jevovou skutečností zcela nezávisle na mysli, je neověřitelná hypotéza.

Za touto hypotézou se podle mého přesvědčení skrývá myšlenková abstrakce postupující v těchto krocích: nejprve v prvním kroku získáme nějaký poznatek o skutečnosti na základě svého epistemického vztahu k ní, bez něhož bychom o ní žádný poznatek nezískali. Poté ve druhém kroku abstrahujeme od toho, že jsme daný poznatek získali na základě svého epistemického vztahu ke skutečnosti. Abstrahujeme tedy právě od svého epistemického vztahu ke skutečnosti. Na závěr ve třetím kroku prohlásíme, že věc jako objekt našeho epistemického vztahu existuje nezávisle na našem epistemickém vztahu k ní.³⁸ Uveďme příklad: dokud jsme na základě nějakých epistemických evidencí nezjistili, že existovali dinosauři, pak jsme o jejich existenci nevěděli. To znamená, že pro nás

³⁸ V souvislosti s otázkou, co je skutečné, nelze nezmínit Arthura Schopenhauera, který v zásadě v této otázce adoptuje představenou Kantovu pozici. V „Přednáškách o celé filosofii“ odpovídá na námitku vůči své hlavní tezi, že svět je naší představou, takto: „Domníváte se, že věci světa by byly zde, i kdyby je nikdo neviděl a nepředstavoval si je. Avšak zkuste si pro jednou vyjasnit, jaká existence věcí by to byla. Jakkmile to zkusíte, představujete si ve své hlavě vždy názor světa, nikdy však svět mimo představu. Vidíte tedy, že bytí věcí spočívá v tom, že jsou představeny.“ Srv. A. Schopenhauer, *Vorlesung über die gesamte Philosophie. I. Teil: Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, vyd. D. Schubbe, Hamburg 2022, str. 55. Schopenhauerův příklad: „Můžete říci: ‚Kamna zde budou stát, i když odejde a už je nevidím.‘ Objekt samozřejmě není závislý na individuu, ale je závislý na subjektu poznání vůbec: druh existence objektu je veskrze existencí v představě; tudíž je vždy pouze ve vztahu k představujícímu, k subjektu vůbec; vyžaduje subjekt jako nositele své existence.“ (Srv. tamt., str. 55 n.) Schopenhauer si rovněž všímá, že Kantova kritika Berkeleyho je neoprávněná a kritizuje Kanta za to, že nedocenil význam Berkeleyho hlavní věty, která v Schopenhauerově interpretaci říká: bez subjektu žádný objekt – srv. tamt., str. 57. Berkeleyho filosofie se však nedočkala žádného přijetí, a tak i dál existovali filosofové, kteří předpokládali objekt bez subjektu. Dokonce i Kant, rozvádí Schopenhauer svou kritiku Kanta, připisuje sice prostor, čas a celý jevový typ existence objektu subjektu, ponechává však jako objekt věc o sobě bez dostatečného vysvětlení, odkud ho zná, což je slabá stránka jeho filosofie – srv. tamt., str. 58. Řekl bych, že Schopenhauer při obhajobě Berkeleyho není korektní vůči Kantovi: u Kanta není věc o sobě objektem, a to jediné, co se o ní dá říci, je, že je neznámým x. Nicméně, Schopenhauerova poznámka je aktuální, jak ukazuje následující poznámka pod čarou.

žádní dinosauři neexistovali, a nejde tedy jen o to, že by neexistovala pojmenování typu *Tyrannosaurus rex*. Argument, podle něhož tvrzení, že existence dinosaurů je závislá na našem poznání, je absurdní, protože se jím říká, že *Tyrannosaurus rex* neexistoval, když existoval,³⁹ je ovšem sám o sobě sofistický, protože přehlíží podstatné rozlišení mezi jejich existencí a jejich existencí pro nás. Před poznáním, že existovali, byla jejich na nás nezávislá existence *pro nás* stejná jako jejich neexistence.

³⁹ Příklad s dinosaury používá M. Ferraris v uvedeném argumentu. Srv. M. Ferraris, *Was ist der neue Realismus. Vom Postmodernismus zum Realismus*, in: M. Gabriel (vyd.), *Der neue Realismus*, Frankfurt a. M. 2015³, str. 57. Autor se domnívá, že obhajoba tzv. nového realismu vyžaduje podřzet rozlišení mezi ontologií a epistemologií. Rozlišení je následující: zatímco ontologie je nauka o tom, co je a existuje nezávisle na nás, je epistemologie nauka o tom, co víme a existuje závisle na našich představách. Toto rozlišení je v této podobě neudržitelné. V ontologii činíme výpovědi o tom, co je, a tyto výpovědi tedy formulují naše vědění o tom, co je. Jak bychom mohli činit výpovědi o tom, co je, kdybychom o tom nic nevěděli? Jak ale dospíváme k vědění o tom, co je? Inu, na základě svého epistemického vztahu k tomu, co je, přičemž je samozřejmě možné vést diskusi o různých typech epistemického přístupu k tomu, co je. Ontologie je nicméně buď epistemologií, nebo ji zahrnuje jako svou nutnou součást. Navržené rozlišení je naivní, protože se domnívá, že žádnou epistemologii nepotřebujeme, a to proto, že v ontologii máme přístup k tomu, co je a existuje nezávisle na našem epistemickém vztahu. To podle tohoto přesvědčení znamená, že dokážeme odhalovat základní určení toho, co je, i bez našeho epistemického vztahu k tomu, co je. To je performativní rozpor. Je zmíněném sborníku se nacházejí i sofistikovanější přístupy k problému realismu. Jocelyn Benoist definuje realismus jako pozici, pro kterou je základní přesvědčení, že svými myšlenkami se vztahujeme k něčemu, co je ontologicky převyšuje a co existuje nezávisle na nich. Srv. J. Benoist, *Realismus ohne Metaphysik*, in: M. Gabriel (vyd.), *Der neue Realismus*, str. 141. To ale znamená, že nezávislá existence toho, k čemu se svým myšlením vztahujeme, je naší myšlenkou. Benoistův příklad, že když myslím Severní moře, setkává se před myšlení s něčím, co nevytvořilo a co existuje nezávisle na tomto setkání, to potvrzuje – srv. tamt. Kdybych Severní moře nemyslel, nemohlo by se s ním mé myšlení setkat jako s tím, co nevytvořilo a co existuje nezávisle na něm. S touto pozicí se setkáváme již v marburgském novokantovství. Podle Paula Natorpa jsou nám předměty dány jen v poznatku, který o nich máme, avšak právě v tomto poznatku je předmět nahlížen jako nezávislý na subjektivitě poznání, což podle Natorpa není pochopitelné jinak než tak, že se abstrahuje od subjektivity, od vztahu představeného a představujícího, jakožto obsahu jeho subjektivního prožitku. K tomu srv. K. Cramer, *Erlebnnis. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewusstseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie*, in: H. G. Gadamer (vyd.), *Hegel-Studien. Beiheft 11. Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn 1974, str. 550. Natorp zde mluví o abstrakci, kterou jsme uvedli výše jako jeden z kroků v úvaze, na které se zakládá domnělá možnost poznávat skutečnost, jak je nezávisle na našem epistemickém vztahu k ní. Avšak i podle Natorpa, jehož programem bylo vyřadit subjektivitu z teorie poznání, je tomu tak, že nezávislá existence předmětu je teprve sekundární implikací našeho epistemického vztahu k němu.

Teprve poté, co jsme zjistili, že existovali, můžeme prohlásit, že existovali nezávisle na nás. To znamená, že jejich na nás nezávislá existence je sekundární vůči našemu epistemickému vztahu ke skutečnosti jejich existence, jenž je tak tím primárním, zatímco jejich na nás nezávislá existence je námi vytvořena na základě našeho primárního epistemického vztahu. Okolnost, že kdyby předem neexistovali nezávisle na nás, tak bychom o nich nemohli nic zjistit, na uvedeném argumentu nic nemění, protože i tato okolnost je teprve sekundární oproti našemu primárnímu epistemickému vztahu, protože bez něho bychom nemohli zjistit, že existovali nezávisle na nás. Tato okolnost však upozorňuje na to, že skutečnost není naším výtvorem, což se uvedeným argumentem nechce tvrdit. A netvrdí to ani Kantův transcendentální idealismus, ani ty varianty idealismu, které na něj navazují. Svým poznáním jsme samozřejmě dinosaury nevytvořili, nýbrž jen zjistili, že existovali. Jde tedy pouze o skutečnost, *jak je pro nás*, avšak skutečnost se nám ukazuje teprve na základě toho, *že je pro nás*. O skutečnosti, jak je nezávisle na nás, nemůžeme nic vědět a její existence je pouze hypotetická.

Filosofický realismus, který si neuvědomuje tuto okolnost, můžeme označit jako naivní, protože vyrůstá z nevědomosti o tom, co je v našem vztahu ke skutečnosti primární a co je na jejím základě námi vytvořeno jako sekundární. Kant tento stav charakteristický absencí skeptické myšlenkové reflexe označuje jako dogmatismus a přirovnává ho k dětskému věku. Podle Hegela jde o tendenci přirozeného vědomí klást to, k čemu se vztahuje a co od sebe odlišuje, jako existující i nezávisle na jeho vztahu k němu. Filosofické vědomí by však mělo být schopno provést myšlenkovou reflexi na svůj vztah ke skutečnosti, odhalit jeho základní momenty a uvědomit si, že změna vědění vede korelativně ke změně objektu vědění. Před zjištěním, že existovali dinosauři, se vědomí vztahovalo k jiné skutečnosti než po tomto zjištění. Proměna skutečnosti, která zvyšuje její komplexnost, je tedy funkcí rozšiřujícího se vědění. Filosofie se již nemůže vrátit do svého dětského věku.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Ziel dieses Aufsatzes ist es, verschiedene Lösungsansätze als mögliche Antworten auf die Frage, was wirklich ist, zu untersuchen. Der Text geht von der Grundannahme aus, dass Kant eine solche Art der philosophischen Theorie geliefert hat, in der diese Frage auf eine neue Weise beantwortet werden kann. Um dies zeigen zu können, werden

die philosophischen Konzeptionen seiner Vorgänger erörtert, zum einen die metaphysische Konzeption von A. G. Baumgarten und zum anderen die empirische Konzeption von D. Hume. Das Hauptergebnis dieser Untersuchung besteht darin, dass wir nach Kant etwas nur insoweit als wirklich ansehen können, als es in einer Beziehung zu uns steht.

SUMMARY

The aim of this essay is to investigate various attempts at possible answers regarding the question of what is real. The basic assumption is that Kant had provided a philosophical theory of a kind such that it allows this question to be answered in a novel way. In order to show that, the philosophical conceptions of his predecessors are investigated: the metaphysical concept of A. G. Baumgarten on the one hand, the empirical concept of D. Hume on the other. The main result of the investigation is that, according to Kant, we can take something to be real only insofar as it is in a relationship to ourselves.