

# KANTŮV POJEM TRANSCENDENTÁLNÍHO IDEÁLU

## Pokus o rekonstrukci

Jindřich Karásek

Kantova *Kritika čistého rozumu* není jednoduchá kniha. Neexistuje v ní kapitola, o které by se dalo říci, že čtenáři nabízí místo odpočinku v podobě snadného porozumění. Ba dokonce lze bez přehánění říci, že například kapitola O transcendentální dedukci čistých pojmů rozvažování patří k nejobtížnějším textům v dějinách filosofie. Obtížnost Kantovy knihy však není dána ani tak komplikovanou terminologií jako spíše komplikovaností a komplexností problémů, které se snaží řešit. Zmíněné problémy jsou tu obtížné tím spíš, že se je Kant snaží řešit na půdě teorie, která si klade za cíl provést „dekonstrukci“ celé metafyzické tradice, a to nikoli ve vztahu k jejímu konkrétnímu dějinnému vývoji, nýbrž tak, že samotné metafyzické problémy mají být jako takové nejprve rozvinuty z povahy a struktury čistého rozumu samotného.

To platí i o problému filosofické nauky o bohu. Tento problém pojednává Kant ve dvou krocích. Nejprve rozvine svou vlastní koncepci pojmu boha v nauce o transcendentálním ideálu, aby poté přešel ke kritice tří základních typů důkazů boží existence. Kantova „dekonstrukce“ filosofické teologie má tedy pozitivní a negativní část. Ve svém příspěvku se chci zaměřit jen na první, pozitivní část. Jeho cílem je provést detailní rekonstrukci postupu v této části, kterou Kant označuje jako nauku o transcendentálním ideálu.<sup>1</sup> Budu přitom postupovat v následujících krocích: nejprve bude třeba vysvětlit Kantův pojem ideálu. V návaznosti na Wolffovo členění speciální metafyziky rozlišuje Kant tři základní

---

<sup>1</sup> Základním komentářem ke Kantově kritice přirozené teologie v kapitole O transcendentálním ideálu je: H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Dritter Teil: Das Ideal der reinen Vernunft; die spekulativen Beweisarten des Daseins Gottes; dialektischer Schein und Leitideen der Forschung*, Berlin 1969. Námi sledované kapitole se Heimsoeth věnuje na str. 413–459. Jeho výklady těchto pasáží jsou výstižné a v zásadě jim není co vytknout. To, co však jeho komentář z hlediska svého základního charakteru nemůže nabídnout, je systematická rekonstrukce Kantova postupu.

typy pojmů čistého rozumu, jež označuje v explicitní návaznosti na Platóna jako ideje. Bude tedy třeba rovněž vysvětlit, proč Kant theologickou ideu charakterizuje na rozdíl od ideje psychologické a kosmologické navíc jako ideál. Komplikovanost kapitoly O transcendentálním ideálu je dána tím, že Kant rozvíjí postupně tři alternativní návrhy ke koncipování pojmu transcendentálního ideálu, jež jsou spojeny s jeho vlastní metodologií, aniž by na to čtenáře předem upozornil. Tyto tři alternativní návrhy budeme zkoumat ve třech navazujících krocích, přičemž se pokusíme odpovědět na otázku, proč Kant označuje theologickou ideu nejen jako ideál, ale dokonce jako transcendentální ideál. V závěrečném kroku pak představíme Kantův výklad geneze pojmu transcendentálního ideálu v čistém rozumu.

## 1.

Odpověď na otázku, co je podle Kanta ideál, je zdánlivě jednoduchá, avšak, jak už tomu u jednoduchých odpovědí bývá, není příliš informativní. Ona odpověď zní: ideál je pojem čistého rozumu. Podívejme se na tuto odpověď poněkud detailněji. Kant nejprve v kapitole Systém transcendentálních idejí řekne, že jsou tři základní typy idejí jakožto pojmů čistého rozumu: psychologická, kosmologická a theologická.<sup>2</sup> Na začátku své kritiky přirozené theologie označí však theologickou ideu jako ideál. Zde se tedy kladou dvě otázky: 1. Jak se odlišuje idea a ideál? 2. Proč lze právě theologickou ideu označit jako ideál? Odpověď na druhou otázku lze dát zároveň s odpovědí na otázku první.

Rozdíl ideje a ideálu vysvětluje Kant pomocí metafory „vzdálenosti“ (Entfernung) od jevů. I pojmy čistého rozvažování – kategorie – vykazují tuto „vzdálenost“. V jejich případě ji však lze přemostit tím, že kategorie lze znázornit (darstellen) na jevech.<sup>3</sup> Touto zkrácenou formulací má Kant na mysli okolnost, že logický obsah kategorií lze schematizovat v čisté formě vnitřního smyslu, jíž je čas. Vzniká tak transcendentální schéma, jehož prostřednictvím lze kategorie aplikovat na jevy, a zajistit jim tak objektivní platnost, resp. realitu. Metaforou vzdálenosti se tedy

<sup>2</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík, Praha 2020, B 391 n., str. 269 n. V příspěvku je odkazováno na existující český překlad *Kritiky*, aby si čtenář mohl citovaná místa dohledat. Všechny překlady Kantových textů v tomto příspěvku jsou však mé vlastní. Překládám z vydání: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, vyd. I. Heidemann, Stuttgart 1966.

<sup>3</sup> Tamt., B 595, str. 384.

míni hiát mezi čistými rozvažovacími, resp. rozumovými pojmy a jevy, který lze v případě rozvažovacích pojmů překlenout transcendentálními schémata. To v případě idejí možné není, a to již *ex definitione*: ideu totiž Kant vymezuje jako takový pojem, jemuž z principiálních důvodů nemůže odpovídat nic v názoru, a to ani v čistém.<sup>4</sup> Ideje nelze schematizovat, a proto jsou to *ex definitione* pojmy bez referenciality, protože referencialitu může podle Kanta zajistit libovolnému pojmu jen smyslový názor. Hiát mezi ideou a jevem nelze překlenout. Kantova bezprostřední odpověď na otázku po rozdílu ideje a ideálu je však neuspokojivá. Kant totiž pouze poznamená, že v případě ideálu je vzdálenost od objektivní reality, od reality jevů, ještě větší než v případě ideje.<sup>5</sup> Nevysvětluje však proč. Navíc se zde bezprostředně klade následující otázka: může být vůbec mezi pojmem a jevem ještě větší vzdálenost než ta, která spočívá v tom, že je mezi nimi nepřeklenutelný hiát? Samozřejmě, propast může být *větší nebo menší*. To je ovšem pouze kvantitativní výměr. Má Kant na mysli pouze kvantitativní, nebo nějaký kvalitativní rozdíl?

Poukaz k zodpovězení této otázky nacházíme v Závěrečné poznámce k celé antinomii čistého rozumu. Kant v ní chce evidentně zdůvodnit přechod od kosmologické ideje k ideji theologické neboli přechod od kritiky racionální či obecné kosmologie ke kritice přirozené theologie. Tento přechod musí být nutný, a tedy založený v samotném čistém rozumu. Jinými slovy, Kant nemůže čtenáři říci: „A nyní poté, co jsme se již dostatečně věnovali kritice racionální kosmologie, zaměříme svou pozornost na kritiku přirozené theologie.“ V následující poznámce čteme: „Neboť existence jevů, jež není vůbec založená v sobě samé, nýbrž je vždy podmíněná, nás vyzývá k tomu, abychom se poohlédli po něčem, co bude odlišné od všech jevů, tudíž po nějakém inteligibilním předmětu, u něhož tato nahodilost skončí.“<sup>6</sup> To znamená, že jak psychologická, tak kosmologická idea jsou stále ještě takovými pojmy čistého rozumu, v nichž je myšlena završenost (Abgeschlossenheit) jevů jakožto podmíněných objektů, jež jsou z hlediska své existence odkázány na něco, co je *toto genere* od jevů odlišné. Protože pojem je podle Kanta nepodmíněný tehdy, má-li svůj původ výlučně v čisté racionalitě – buď v rozvažování, nebo v rozumu –, můžeme říci, že kosmologická a psychologická idea jsou *nepodmíněné pojmy o podmíněném*. Avšak na rozdíl od čistých pojmů rozvažování, jež jsou sice z hlediska svého původu nepodmíněné, ale

4 Tamt., B 383, str. 265.

5 Tamt., B 596, str. 384.

6 Tamt., B 594, str. 383.

z hlediska své aplikace podmíněné časovým schématem, jsou ideje zcela nepodmíněné, přičemž tato zdánlivá výhoda je spojena s nevýhodou spočívající v tom, že je není možné aplikovat na jevy. Aby tedy čistý rozum mohl uspokojit svou potřebu (Bedürfnis), jež je pro něj definitorní, totiž snahu zcela *transcendovat* obor podmíněného, musí si vytvořit takový nepodmíněný pojem, jenž bude pojmem o tom, co je zcela nepodmíněné. Potřebuje *nepodmíněný pojem o nepodmíněném*. Takovým pojmem je pojem transcendentálního ideálu. Je tedy patrné, že rozdíl mezi ideou a ideálem není kvantitativním rozdílem větší či menší vzdálenosti od jevů, nýbrž kvalitativním rozdílem, jenž je dán rozdílností intencionálního korelátu, který je v ideji, resp. v ideálu myšlen.<sup>7</sup> Kant vysvětluje tento rozdíl v termínech transcendentální, resp. transcendentní: zatímco kosmologická idea – a platí to samozřejmě také o psychologické ideji – je *transcendentální*, protože je v ní myšlena „pouze totalita podmínek ve smyslovém světě“ (bloss die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt), je theologická idea *transcendentní*, protože je v ní myšlen takový inteligibilní objekt, jenž leží zcela mimo smyslový svět.<sup>8</sup>

O zmíněné potřebě rozumu mluví Kant v *Kritice čistého rozumu* B 365. Tato potřeba spočívá v tom, že se rozum v rámci svého „vzestupu“ (Aufsteigen) ke stále vyšším podmínkám chce blížit k jejich úplnosti (Vollständigkeit), a tím dosáhnout v rámci našeho poznání nejvyšší rozumové jednoty, jež je pro nás vůbec možná. Z toho, co jsme řekli, je zřejmé, že teprve transcendentální ideál umožní dosažení takové nejvyšší rozumové jednoty, a to proto, že je v něm myšlen objekt zcela nepodmíněný smyslovým světem. Argumentem zde je, že nejvyšší rozumová jednota musí být zcela nepodmíněná, a nemůže se tudíž jednat jen o nepodmíněnou jednotu podmíněného, jako v případě kosmologické a psychologické ideje, nýbrž její nepodmíněnost musí být důsledkem nepodmíněnosti objektu, který je v ní myšlen. Proto můžeme říci, že to, co se z hlediska Kantovy teorie zkušenosti jeví jako naprostý a neodstranitelný deficit, totiž největší možná vzdálenost od objektivní reality jevů, se z hlediska metafyzické potřeby rozumu jeví jako pozitivní znak. Kant identifikuje stejně neproblematicky jako před ním Baumgarten, totiž bez

<sup>7</sup> Tímto termínem vypůjčeným z Husserlovy fenomenologie nechceme být jen naznačovat příbuznost Kantovy a Husserlovy koncepce. Zdá se nám však vhodný k tomu, aby vystihl pro Kanta podstatnou okolnost, že v pojmu můžeme myslet nějaký objekt, bez ohledu na to, zda je, či není zajištěna jeho existence jako nezávislá na tom, zda ho v pojmu myslíme.

<sup>8</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 593, str. 382.

argumentu, tento objekt s bohem.<sup>9</sup> To je ovšem na druhé straně důvod, proč může být transcendentálním ideálem jen theologická idea.

Uvedený rozdíl mezi intencionálním korelátem kosmologické a psychologické ideje a intencionálním korelátem theologické ideje, spočívající v tom, že teprve v theologické ideji je myšlen nepodmíněný, od světa jevů zcela oddělený a jeho existenci zakládající objekt, má jako svůj důsledek ještě další rozdíl obou typů korelátů. Tento další rozdíl spočívá v tom, že teprve v theologické ideji myslíme završenost podmínek k danému podmíněnému v jednotlivé, individuální věci, jež je určitelná či určená pouze prostřednictvím ideje, ve které ji myslíme.<sup>10</sup> Naproti tomu v psychologické ideji nemyslíme duši jako jednotlivou, individuální věc, nýbrž duši vůbec, jež má jednotlivé duše jako své instance. Totéž platí i pro kosmologickou ideu: myslíme v ní svět vůbec, který může mít další možné světy jako své instance. Tento rozdíl má z hlediska metafyziky jeden významný důsledek: teprve v theologické ideji dospívá rozum k přesvědčení, že absolutno je jen jedno. V theologické ideji nemyslíme totiž boha vůbec, jež by mohl mít nějaké další bohy jako své instance, nýbrž jako *singulare tantum*. To, čeho dosahuje Spinoza v první knize své *Etiky* na základě poměrně komplikovaného argumentu, vyplyne pro Kanta jako důsledek specifické odlišnosti intencionálního korelátu my-

<sup>9</sup> Tamt., B 608, str. 391 n. Tím nemám na mysli definici přirozené theologie jako vědy o bohu, nakoľik může být poznán bez víry, v § 800 Baumgartenova spisu *Metaphysica*, nýbrž identifikaci pojmu *ens perfectissimum* s bohem v § 811, kde Baumgarten jednoduše konstatuje: „Deus est ens perfectissimum,“ a to bez předcházejícího nebo navazujícího argumentu. Srv. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, in: *Kant's gesammelte Schriften* (= AA), XVII, Berlin – Leipzig 1926, str. 158. Jistě by bylo možné říci, že jazykový výraz „bůh“ je označením toho, co je myšleno v pojmu nejdokonalejšího jsoucná. Avšak kvůli arbitrárnosti vztahu jazykových výrazů a pojmů se tím problém ještě zvětší. Poněkud naivní rétorická otázka: „Co jiného by mělo být nejdokonalejším jsoucnem než bůh?“ jistě není adekvátní odpovědí na tento problém. Z hlediska přirozené theologie nicméně tato identifikace garantuje, že důkaz existence nejdokonalejšího jsoucná je *eo ipso* důkazem existence boha. Podle Konrada Cramera to byl důkaz boží existence vycházející z pojmu nutného jsoucná, který musel kromě důkazu existence nutného jsoucná ještě ve druhém kroku dokázat, že pojem nutného jsoucná je pojmem o bohu. Srv. K. Cramer, *Ens Necessarium*, in: J. Chotaš – J. Karásek – J. Stolzenberg (vyd.), *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur „Transzendentalen Dialektik“ der Kritik der reinen Vernunft*, V, Würzburg 2010, str. 209. Podle Cramera není důkaz boží existence vycházející z pojmu nejdokonalejšího jsoucná zatížen tímto důkazním břemenem. Je však zatížen jiným. Je totiž třeba dokázat, že pojmy o dokonalostech jakožto částečných pojmech obsažených v pojmu nejdokonalejšího jsoucná je možné myslet v tomto pojmu bezrozporně. Srv. tamt., str. 207.

<sup>10</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 596, str. 384.

šleného v theologické ideji vůči intencionálním korelátům myšleným v kosmologické a psychologické ideji.

Než se zaměříme na to, jak Kant tuto kvazi-epistemickou funkci transcendentálního ideálu vysvětlí, je třeba zmínit ještě jednu okolnost.<sup>11</sup> Ideálem totiž obvykle míníme něco, co buď vůbec není realizovatelné, nebo je realizovatelné jen parciálně. Tuto okolnost integruje Kant do své nauky o transcendentálním ideálu. Ještě v prvním oddílu O ideálu vůbec totiž rozvádí, že ideál je možné pojmut jako „praobraz“ (Urbild), jenž slouží k „průběžnému určení kopie“ (Nachbild), přičemž kopie nikdy nemůže dosáhnout dokonalosti originálu.<sup>12</sup> Získáváme tím také důležitý poukaz: epistemickou funkcí transcendentálního ideálu bude zajišťovat průběžné určení všeho, co jím bude podmíněné. Kant v této souvislosti naznačuje, že pojem transcendentálního ideálu se zakládá na „určitých pojmech“.<sup>13</sup> Myslí to Kant obdobně jako přirozená theologie, pro kterou byly v pojmu boha obsaženy částečné pojmy o dokonalostech, jež mu byly připisovány? Nebo má na mysli nějakou jinou koncepci? Na tyto otázky bude možné dát odpovědi, zaměříme-li se na Kantovy úvahy ve druhém oddílu O transcendentálním ideálu. K tomu chceme nyní přistoupit.

## 2.

V předchozí části jsme zmínili, že theologická idea může převzít funkci ideálu čistého rozumu, protože je transcendentní, a to z toho důvodu, že je v ní myšleno jsoucnost, jež je *toto genere* odlišné od všeho, s čím se můžeme setkat ve smyslovém světě. Vše ve smyslovém světě existuje totiž jen podmíněně a je z hlediska své existence vcelku podmíněno právě tím, co čistý rozum myslí v theologické ideji. Na rozdíl od ní jsou kosmologická a psychologická idea transcendentální, protože je v nich myšlena pouze totalita podmínek ve smyslovém světě. Jak lze tedy nyní

---

<sup>11</sup> Používáme termín „kvazi-epistemická funkce“, protože pojmy čistého rozumu sice nejsou konstitutivními momenty naší zkušenosti, avšak oproti tomu mají ve vztahu k naší zkušenosti regulativní funkci. Z hlediska této jejich funkce lze dokonce provést jejich transcendentální dedukci. K tomu srv. J. Karásek, *Selbstbezug der Vernunft. Zur Logik der Kantischen Ideendeduktion*, in: J. Chotaš – J. Karásek – J. Stolzenberg (vyd.), *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur „Transzendentale Dialektik“ der Kritik der reinen Vernunft*, str. 59–71.

<sup>12</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 597, str. 385.

<sup>13</sup> Tamt., B 598, str. 385.

vysvětlit, že takto pojatý pojem theologické ideje označuje Kant jako transcendentální? Jedno je jisté: musí být transcendentální v jiném smyslu než kosmologická a psychologická idea, protože jinak by se setřel jeho rozdíl vůči nim. Možná odpověď byla naznačena již v předchozím oddílu: kvazi-epistemickou funkci ideálu jakožto transcendentálního pojmu bude garantovat průběžné určení všeho, co je myšlené jako podmíněně intencionálním korelátem tohoto pojmu.

Kant zahajuje své zkoumání uvedeně funkce transcendentálního ideálu rozlišením pojmové a věčné úrovně. Na pojmové úrovni platí následující pravidlo: *o každém pojmu platí, že je neurčený ve vztahu k tomu, co v něm není obsaženo.*<sup>14</sup> Zde by se bezprostředně nabízela následující interpretace: to, co v pojmu není obsaženo, je třída individuí, které lze pod daný pojem subsumovat. A protože je tato třída neurčená co do svého rozsahu, je pojem ve vztahu k ní neurčený. Neurčenost by se tedy týkala jeho extenze. Je ovšem otázkou, zda může uvedené pravidlo v rámci navržené interpretace vůbec platit jako zcela obecné. Minimálně v případě theologické ideje platí spíše naopak, že její extenze je určena poměrně přesně: je v ní totiž myšlen pouze jeden individuální objekt. V tomto smyslu je theologická idea přesně určena i ve vztahu k tomu, co v ní není obsaženo. Bůh je totiž intencionálním korelátem této ideje, a přestože jeho reálná, na pojmu nezávislá existence není dokazatelná, není součástí obsahu této ideje. Tak například obsahem pojmu nejdokonalejšího jsoucna je suma všech dokonalostí, které lze bohu připsat. Bůh sám součástí tohoto obsahu není. Navržená interpretace je navíc v rozporu s tím, co Kant k pojmové úrovni rozvádí dál. Z toho je totiž zřejmé, že má na mysli nikoliv extenzi, nýbrž intenzi pojmu, totiž jeho vnitřní obsah: každý pojem podléhá zásadě určitelnosti (*Grundsatz der Bestimmbarkeit*), která říká, že pojmu může ze dvou protikladných určení náležet jen jedno.<sup>15</sup> Tato zásada se zakládá na principu sporu, je tedy pouze logickým principem, a platí o ní to, co Kant říká o obecné logice v *Kritice čistého rozumu*, totiž že se při ní odhlíží od veškerého obsahu poznání, tj. od jeho referenciality. Je tudíž třeba navrhnout jinou interpretaci, a sice následující: zásada určitelnosti je principem pro určování vnitřního obsahu pojmů, jenž je určován tím, že jsou do něj integrovány predikáty, které v něm dosud nebyly obsaženy, a to právě podle zásady, že ze dvou protikladných predikátů lze do vnitřního obsahu pojmu integrovat vždy jen jeden. Navíc nelze vyloučit, že prvně navržená inter-

<sup>14</sup> Tamt., B 599, str. 386.

<sup>15</sup> Tamt.

pretace by kolidovala s Kantovým rozlišením pojmové a věcné úrovně. Proto musí být pojmová úroveň udržena čistě v logice intenze pojmů. Co říká Kant o věcné rovině?

O každé věci (Ding) platí, že je podrobena zásadě průběžného určení (Grundsatz der durchgängigen Bestimmung), která říká, že *každé věci náleží ze všech možných predikátů věcí, pokud jsou porovnávány se svými protiklady, jen jeden*.<sup>16</sup> V případě této zásady se tedy již nejedná o vztah kontradiktorické protikladnosti, která nepřipouští představu nějakého porovnávání protikladných určení: *x* je buď A, nebo non-A. Proto princip sporu pro určování věcí nestačí. Přesto i zde hraje negace určitou roli, jež je naznačena termínem „protiklady“ (Gegenteile): možné predikáty věcí nejsou ve vztahu kontradiktorické protikladnosti, nýbrž v jiném typu protikladnosti.

Předtím, než se zaměříme na otázku, jaký typ protikladnosti je zde ve hře, je třeba právě řečené zpřesnit. Kant totiž přesně vzato říká, že každá věc je podrobena „ještě“ (noch) zásadě průběžného určení.<sup>17</sup> To znamená, že zásada určitelnosti je platná i na úrovni věcí, byť zde vystupuje jen jako nutná podmínka průběžného určení. I v případě určování věcí musí totiž platit, že ze dvou kontradiktoricky protikladných určení může libovolně věci náležet vždy jen jedno z nich. Jak jsme již řekli: princip sporu sice v případě určování věcí nestačí, avšak musí i zde zůstat v platnosti.

Poukaz k tomu, jaký typ protikladnosti má Kant na mysli v případě určování věcí, je obsažen ve formulaci, podle které je věc třeba zkoumat (betrachten) ve vztahu k „celkové možnosti jakožto souhrnu (Inbegriff) všech predikátů věcí vůbec“. To je dále upřesněno formulací, podle které odvozuje každá věc svou vlastní možnost z podílu (Anteil), který má na uvedené celkové možnosti, tedy na souhrnu všech predikátů věcí vůbec.<sup>18</sup> Zdůrazněme: ze svého podílu na celkové možnosti odvozuje každá věc svou možnost, nikoliv skutečnost. Celková možnost, tj. souhrn všech predikátů věcí vůbec, má tedy charakter apriorní podmínky průběžného určení všech věcí vůbec. A protože je tento souhrn myšlen v theologické ideji, pak přestože je taková idea transcendentní, může být označena jako transcendentální. Transcendentní je z hlediska v ní myšleného intencionálního korelátu, transcendentální je z hlediska své kvazi-epistemické funkce, kterou může splňovat právě kvůli specifickému charakteru svého intencionálního korelátu.

<sup>16</sup> Tamt.

<sup>17</sup> Tamt.

<sup>18</sup> Tamt., B 600, str. 386 n.



Zdalo by se, že v tomto souhrnu všech predikátů věcí vůbec musí být obsaženy i takové predikáty, které jsou ve vztahu kontradiktorického protikladu, protože jsou v něm obsaženy *všechny* predikáty. Každá věc má určitý podíl na tomto souhrnu, a to znamená, že se podílí jen na určitém množství predikátů. A protože má každá věc *jiný* podíl na tomto souhrnu, lze z toho vysvětlit individuálnost každé jednotlivé věci. Princip průběžného určení nyní stanovuje, že ze dvou protikladných predikátů může dané věci připadnout jen jeden, např. jedna věc bude červená, jiná modrá, tj. ne-červená, apod. Princip sporu, řekli jsme, platí i zde: jestliže nějaké věci připíšeme predikát „být červená“, pak jí zároveň nemůžeme připsat predikát „být ne-červená“. Transcendentální charakter theologické ideje Kant vyjadřuje explicitně, když říká, že je „zásadou syntézy všech predikátů, jež tvoří úplný pojem nějaké věci“.<sup>19</sup> Věc je tedy možná přesně tehdy, jestliže predikáty, které tvoří její úplný pojem, lze v této věci syntetizovat tak, aby jejich spojení neimplikovalo spor. Věc je tedy určena průběžně z hlediska své možnosti tehdy, jestliže máme utvořený její úplný pojem.

Tím jsme ovšem ještě neukázali, jaký typ protikladnosti je zde ve hře. Máme zatím pouze náznak v podobě pojmu „podíl na“. Pro připomenutí: má se jednat o vztah protikladnosti mezi predikáty, z nichž v rámci průběžného určení může náležet dané věci jen jeden. Aby bylo možné myslet v souhrnu všech predikátů věcí vůbec *všechny* predikáty, musí být v tomto souhrnu obsaženy tak, aby je v něm bylo možné myslet jako jednotu, a to je možné pouze tehdy, pokud jejich spojení do jednoty neimplikuje spor. Protože však musí být v tomto celku obsaženy i protikladné predikáty (Gegenteile), nemůže mít jejich vztah charakter kontradiktorického protikladu. Mohu sice říci, že modrá je ne-červená, a nemohu jedné věci připisovat zároveň oba predikáty, totiž červenou a ne-červenou. Avšak když myslím červenou a modrou jako spojené do jednoho celku, tak je nepřipisuji nějaké věci, takže je v rámci tohoto celku mohu myslet jako synteticky spojené. Je prostě rozdíl mezi spojením různých predikátů do jednoho celku a připisováním těchto predikátů nějaké věci. Kantův pojem syntetické jednoty rozmanitosti je právě případem spojení různých (rozmanitých) vlastností do jednoho celku. Tento pojem je zde evidentně ve hře, přičemž transcendentální ideál má být principem syntézy všech predikátů obsažených v úplném pojmu věci. Jak je však patrné, musí být sám jakožto souhrn všech predikátů věcí vůbec syntetickou jednotou těchto predikátů. Abychom se však vyhnuli

---

<sup>19</sup> Tamt.

nekonečnému regresu, musíme přijmout, že do takové jednoty se transcendentální ideál syntetizuje spontánně a nepotřebuje k tomu žádný vůči sobě externí princip. Nejdokonalejší jsoucno musí tedy disponovat i tou dokonalostí, která spočívá v tom, že se samo konstituuje jakožto souhrn všech dokonalostí.

Zde se dostáváme k systematickému významu rozlišení pojmové a věcné úrovně. Transcendentální logika se nezabývá ani tolik analýzou pojmových obsahů, jako spíše vztahem mezi pojmy a věcmi, jež samozřejmě musí být dány ve smyslovém názoru. Je tedy teorií referenciality. To je dobře patrné např. v nauce o zásadách veškeré možné zkušenosti, kde Kant neustále zdůrazňuje, že teprve tyto zásady, a eminentně se to týká analogií zkušenosti, umožňují interpretovat subjektivní souvislosti našich mentálních stavů jako objektivní souvislosti na straně samotných fenoménů.<sup>20</sup> Takže transcendentálním je nějaký princip tehdy, jestliže umožňuje naše poznání objektivní souvislosti, tj. souvislosti na věcné úrovni samotných jevů. To zjevně platí i zde: princip průběžného určení všech věcí je transcendentální, protože věta, která je jeho implikací, totiž *že vše existující je průběžně určeno*, se netýká jen logického srovnávání predikátů, nýbrž také, a především transcendentálního srovnávání nějaké věci se souhrnem všech možných predikátů.<sup>21</sup> V prvním případě se uplatňuje jako pravidlo pouze princip sporu, zatímco v druhém případě se uplatňuje kromě něho také princip průběžného určení. Platí to zde ovšem s jedním zásadním omezením, v němž přichází ke slovu Kantova kritika metafyziky: abychom mohli poznat nějakou věc kompletně (*vollständig*), museli bychom mít předem poznání všeho, co je možné.<sup>22</sup> Poznat nějakou věc kompletně totiž znamená vytvořit si její úplný pojem, a to předpokládá vědění, které predikáty obsažené v souhrnu všech predikátů jí případnou. A to opět předpokládá vědění, které kombinace predikátů případnou všem ostatním možným věcem. Takovým věděním však z principiálních důvodů nedisponujeme. Vše, co je možné, lze sice odvodit z transcendentálního ideálu jakožto souhrnu všech predikátů věcí vůbec, například na základě kombinatoriky leibnizovského typu, avšak v tom případě zůstáváme stát na pojmové úrovni. A podle Kanta není možné se jen pomocí čistého rozumu dostat z této úrovně na úroveň věcí. Podle něho je jen jeden způsob, jak tyto dva odlišné regiony spojit,

<sup>20</sup> Tento rozdíl tvoří *nervus probandi* v důkazu druhé analogie zkušenosti. Tamt., B 218 n., str. 165 n.

<sup>21</sup> Tamt., B 601, str. 387.

<sup>22</sup> Tamt.

totiž smyslový názor. To je však v případě pojmů čistého rozumu *ex definitione* vyloučené, a proto jsou to pojmy bez referenciality. Přesně to má Kant na mysli, když z uvedené podmínky kompletního poznání věci vyvodí, že pojem průběžného určení je takový pojem, který nelze z *hlediska jeho totality* znázornit (*darstellen in concreto*).<sup>23</sup> Výrazem „z hlediska jeho totality“ se zjevně odkazuje k obsahu myšlenému v pojmu souhrnu všech predikátů věci vůbec. Kant chce tudíž říci, že tento myšlený obsah nelze schematizovat, protože přesně to znamená termín „znázornit *in concreto*“. A proto je tento pojem ideou, a tato idea je ideálem, protože je v ní myšleno kompletní určení všech možných věcí.

Kant popisuje velmi stručně genezi tohoto pojmu, která umožní vytvořit si přesnější představu o vztahu mezi predikáty obsaženými v jejich souhrnném pojmu. Základní metodou při jeho tvorbě je abstrakce, totiž vylučování predikátů. A sice 1. všech predikátů, které jsou odvozené z nějakých jiných predikátů. Zůstat mají tedy zjevně pouze ty, které bychom mohli označit jako původní neboli neredukovatelné; 2. všech predikátů, které „nemohou stát vedle sebe“ (*neben einander nicht stehen können*). Není úplně jasné, co má Kant touto metaforou na mysli. Navrhuji tuto interpretaci: vedle sebe nemohou stát takové predikáty, které by se svým postavením vedle sebe vzájemně rušily – negovaly. Pokud budeme předpokládat, že tento vztah nastává tehdy, jsou-li predikáty kontradiktoricky protikladné, pak dospějeme k tomu, že v souhrnu všech možných predikátů budou obsaženy jen ty predikáty, které označují něco pozitivního. Každá negace totiž předpokládá nějaké pozitivní určení. A protože tyto predikáty musí být zároveň původní, tj. neredukovatelné na nějaké původnější predikáty, musí jimi být označeny vlastnosti ve stavu nejvyšší potence, např. to největší, nad co nic většího nelze myslet. Tyto vlastnosti můžeme označit jako dokonalosti. Pojem, jehož genezi zde Kant naznačuje, je tedy pojem nejdokonalejšího jsoucna.

Kant tuto představu ještě dále zpřesní, a sice právě úvahou o vztahu negace a pozice. Zároveň se tím také zkoriguje dosud rozvinutá rekonstrukce Kantovy nauky o transcendentálním ideálu. Ukazuje se zde totiž následující problém: podle Kantovy představy o genezi pojmu transcendentálního ideálu mají být v prvním kroku vyloučeny všechny predikáty, které nelze chápat jako původní, protože jsou z něčeho odvozené. Budou sem triviálně patřit například všechny predikáty kvalit, získané smyslovým vnímáním. Kant není Hume a impresie pro něj není tím, co jediné může garantovat pravdivost nějakého pojmu. Ať už je třída vyloučených

---

23 Tamt.

predikátů jakkoli velká, je třeba se ptát: Jak může takto vzniklý pojem transcendentálního ideálu vůbec fungovat jako princip průběžného určování všech věcí, když z jeho obsahu vyloučíme všechny predikáty, které věcem připisujeme na základě smyslového vnímání?<sup>24</sup> Odpovědí na tuto otázku nemůže být poukaz k tomu, že se jedná jen o připisování takových predikátů, jejichž katalog obsahuje například Baumgartenova ontologie, tedy predikátů, které lze označit jako základní ontologická určení. Neboť i o nich se dá říci, že podléhají procesu vyloučení. Jsou totiž odvozené z pojmu možného (*possibile*), který má ve wolffovské ontologii status základního pojmu, a je z něj odvozen dokonce i pojem jsoucna (*ens*).<sup>25</sup> Kant sám vyjmenovává predikáty, které lze připisovat jsoucnu myšlenému v pojmu transcendentálního ideálu. Jedná se o predikáty jako: „jediný“ (*einiges*), „jednoduchý“ (*einfaches*), „svrchovaně soběstačný“ (*allgenugsames*), „věčný“ (*ewiges*) apod.<sup>26</sup> Jak by jen za pomoci takových predikátů mohlo být vůbec realizováno průběžné určování všech věcí a odvozování jejich úplných pojmů? Pokud nechceme Kantovi připsat podobnou nefunkční představu o určování všech věcí, a jak se ukáže, Kant ji ani nezastává, budeme muset pojmout funkci transcendentálního ideálu jako transcendentálního principu pro určování všech věcí vůbec jinak, než jak to nabízí dosavadní rekonstrukce, která samozřejmě nebyla svévolná, nýbrž byla vedena Kantovým textem. Je zřejmé, že bude třeba výrazně korigovat představu, kterou Kant v prvních odstavcích kapitoly o transcendentálním ideálu sám přinejmenším naznačuje, totiž že pojem transcendentálního ideálu je kolektivní jednotou všech predikátů vlastností, jejichž připisováním věc popisujeme, tj. deskriptivních predikátů. Tuto zkorigovanou interpretaci se nyní pokusíme rozvinout. I tento pokus se bude opírat o to, jak Kant sám v dalším průběhu textu zpřesňuje

<sup>24</sup> Podle Marcuse Willascheka má princip úplného určení fungovat jako regulativní princip, který pro každý partikulární objekt zajišťuje to, že objekt má či nemá danou vlastnost, tj. například že tento materiál buď je, nebo není kovem. Srv. M. Willaschek, *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge 2020, str. 222. Tento návrh je problematický. Nerozumím tomu, proč bychom takový princip vůbec potřebovali, abychom materiál určili jako kov (nebo jako ne-kov). Abychom toto určení provedli, je podle Kanta empirický názor tím jediným, co potřebujeme. Potřeba nějakého regulativního principu zde vůbec nevzniká. Otázka, odkud vezmeme empirický pojem kovu, se regulativním principem čistého rozumu rovněž nijak neřeší.

<sup>25</sup> K tomu srv. R. Schnepf, *Metaphysik und Metaphysikkritik in Kants Transzendentalphilosophie*, in: J. Stolzenberg (vyd.), *Kant in der Gegenwart*, Berlin – New York 2007, str. 88.

<sup>26</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 608, str. 391 n.

svůj pojem transcendentálního ideálu jakožto principu průběžného určení všech věcí, neboť tento status principu by mu bylo lze upřít pouze za tu cenu, že bychom se vzdali jeho označení „transcendentální“ s tím důsledkem, že by nebylo možné udržet jeho kvazi-epistemickou funkci, a v důsledku toho by nebylo možné provést jeho transcendentální dedukci jako nutné maximy čistého teoretického rozumu.

### 3.

Jakým směrem se bude další výklad ubírat, je naznačeno již pojmovým párem „negace-pozice“. Vyjdeme-li z bližšího určení pojmu pozice, bude také zřejmé, jaký pojem negace zde má Kant na mysli. Bližší určení pojmu pozice získáme ze známého místa v rámci Kantovy kritiky ontologického důkazu boží existence. Slavnou hlavní tezi své kritiky formuluje Kant v této výpovědi: „Bytí zjevně není reálný predikát, tj. pojem něčeho, co by k pojmu nějaké věci mohlo přistoupit. Je pouze pozicí nějaké věci nebo jistých určení samých o sobě.“<sup>27</sup> Pojem pozice zde samozřejmě neznamená prostorovou situovanost věci, nýbrž zjevně její existenci, protože pozice je zde identifikována s bytím, a sice s bytím věci. Korelativně s tím pojem negace neznamená upírání predikátů nějaké věci v soudu, nýbrž popření její existence. Kant ilustruje tuto tezi ještě před tím, než ji explicitně formuluje, na příkladu s trojúhelníkem, který patrně není zvolen náhodně, protože pojem trojúhelníku je přesně ten příklad, na němž ilustruje Descartes v Páté meditaci nemožnost myslet esenci boha odděleně od jeho existence. Příkladu s trojúhelníkem předchází stručná teoretická expozice následujícího rozdílu: jestliže zruším v analytické propozici predikát a podržím subjekt, pak to implikuje spor. Zruším-li však subjekt spolu s predikátem, pak to žádný spor neimplikuje: klást trojúhelník, a přesto zrušit jeho tři úhly, tj. v soudu mu upřít predikát „mít tři úhly“, implikuje spor, zatímco zrušit trojúhelník včetně jeho tří úhlů žádný spor neimplikuje.<sup>28</sup> Pokud trojúhelník existuje, musí nutně mít tři úhly. Není však nutné, aby trojúhelník existoval. Zde se opět ukazuje významnost rozlišení pojmové a věčné úrovně: zatímco na pojmové úrovni se negací míní upírání deskriptivních predikátů a řídí se principem sporu, na věčné rovině tomu tak není a negací se míní rušení (Aufheben) existence nějaké věci vcelku, jímž není implikován spor.

<sup>27</sup> Tamt., B 626, str. 401 n.

<sup>28</sup> Tamt., B 622, str. 399.

Tento rozdíl vypracovává Kant již ve svém spisu z předkritického období: *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (Pokus o zavedení pojmu záporných veličin do filosofie) z roku 1763<sup>29</sup> a jeho stručné podání nacházíme v *Kritice čistého rozumu* v kapitole O amfibolii čistých reflexivních pojmů. V předkritickém spisu Kant rozlišuje mezi logickou protikladností, k níž dochází tehdy, upíráme-li něčemu nějaké určení, které nutně myslíme v jeho pojmu, a reálnou protikladností, kterou Kant odvozuje z aritmetické operace odečítání, při které odnímáme z nějaké veličiny přesně tolik jednotek, kolik je jich obsaženo v jiné veličině.<sup>30</sup> Negace v tomto případě znamená odnímání stupňů reality a s principem sporu nemá nic společného, protože není zaměřena na obsahy pojmů, nýbrž na existenční vztah mezi věcmi. Představa předkantovské metafyziky o zvyšování či snižování míry reality je do *Kritiky čistého rozumu* převzata v empiristicky transformované podobě zvyšování či snižování stupně reality počitkové kvality v kapitole Anticipace vnímání. Z předkritického spisu o negativních veličinách je, jak bude patrné, důležité, že má-li nastat vztah reálné protikladnosti, je podle Kanta třeba předpokládat danost pozitivní veličiny. Jinými slovy, *minimálně* jedna z veličin tohoto vztahu musí být pozitivní, protože jinak by negující veličina neměla co negovat. Přesněji řečeno, nemohou být obě negující, protože pak by nebylo žádnou z nich kladeno něco, co by mohlo být negováno. Domyslíme-li to v kontextu Kantovy nauky o transcendentálním ideálu, dospějeme k pojmu, v němž myslíme takový objekt, jehož bytí (pozice) je kladeno absolutně a nestojí proti němu žádná negace ve smyslu reálné protikladnosti.<sup>31</sup> Kantova nauka o transcendentálním ideálu pak vykazuje souvislost s ještě jedním spisem z předkritického období, jež je možná ještě významnější než v případě prvního spisu. Jedná se o spis *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (Jediný možný argument pro prokázání boží existence) rovněž z roku 1763. Nejde přitom jen o to, že Kant zde rozvíjí svůj vlastní důkaz boží existence vycházející z pojmu boha, jenž

<sup>29</sup> Na význam tohoto Kantova spisu z hlediska jeho kritiky metafyziky, ale také z hlediska formování Hegelovy dialektiky upozornil Michael Wolff. Srv. M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Frankfurt a. M. 2010<sup>2</sup>.

<sup>30</sup> I. Kant, *Kant's gesammelte Schriften*, II, str. 171–173.

<sup>31</sup> Tamt., str. 176. V tomto bodě se shodují s Marcusem Willaschekem. Srv. M. Willaschek, *Kant on the Sources of Metaphysics*, str. 227 n. Vztahují se k tomuto Kantovu spisu pouze proto, abych vysvětlil, jaký typ negace je míněn v úvaze o transcendentálním ideálu, což Willaschek nezmiňuje.

je v zásadě stejný jako pojem boha v nauce o transcendentálním ideálu. Jde totiž také o to, že zde Kant zavádí rozlišení deskriptivních a existenčních predikací, a to jako implikaci dvou typů pojmu kladení (Setzen). Německý termín „Setzen“ je přitom nepochybně překladem latinského *ponere*, jehož derivátem je termín *positio* – pozice. Něco může být kladeno buď relativně ve vztahu k něčemu jinému. Bytí je pak výrazem tohoto vztahu. Tím má Kant na mysli zcela zjevně deskriptivní predikaci ve formě „S je P“. Bytí zde vystupuje v podobě spony „je“. Nebo může být něco kladeno absolutně, tj. samo o sobě a pro sebe, a bytí je pak totéž co existence (Dasein). Tím se zjevně míní existenční predikace ve formě „S je“.<sup>32</sup> Jak lze tedy očekávat, formuluje Kant svou hlavní kritickou tezi ve vztahu k důkazům boží existence, totiž že existence není reálný predikát, již zde.<sup>33</sup> Při konstrukci svého vlastního důkazu boží existence proto Kant nemůže vycházet z pojmu boha jako nejdokonalejšího jsoucná. Při tomto důkazu Kant rozlišuje mezi logickým sporem, jímž je rušena formální možnost věci, a úplným popřením veškeré existence (die gänzliche Beraubung alles Daseins), jímž sice není implikován spor, avšak je jím popřena veškerá možnost. Je tudíž nemožné, aby nic neexistovalo.<sup>34</sup> Kant uvažuje takto: je-li zrušena (aufgehoben) veškerá existence, pak nic není kladeno absolutně, tj. existenčně; není vůbec nic dáno, žádný materiál k něčemu myslitelnému (das Materiale zu irgend etwas Denklichem), a veškerá možnost odpadá.<sup>35</sup> Triviálním důsledkem by bylo, že by nebyly možné žádné deskriptivní predikace. Kant explicitně vychází z toho, že veškerá možnost předpokládá něco skutečného.<sup>36</sup> Aby tedy bylo vůbec něco možné, musí alespoň jedna věc existovat. Tato věc je tedy nutně existujícím jsoucнем. V dalším průběhu konstrukce důkazu boží existence, jehož analýza zde není tématem, pak Kant identifikuje nutné jsoucné s bohem.<sup>37</sup> Za zmínku stojí, že tak činí prostřednictvím pojmu ducha (Geist),<sup>38</sup> což v nauce o transcendentálním ideálu eliminuje. Je to tento pojem boha jakožto pojem o nutném jsoucнем, jež garantuje možnost (nejen skutečnost) všech věcí, který Kant přejímá do své nauky o transcendentálním ideálu, avšak s tím zásadním rozdílem, že nyní ho

<sup>32</sup> I. Kant, *Kant's gesammelte Schriften*, II, str. 73.

<sup>33</sup> Tamt., str. 72.

<sup>34</sup> Tamt., str. 79.

<sup>35</sup> Tamt., str. 78.

<sup>36</sup> Tamt., str. 83.

<sup>37</sup> Tamt., str. 89.

<sup>38</sup> Tamt., str. 87 n.

zjevně nechápe jako platný důkaz boží existence. Zaměřme se tedy nyní po tomto exkursu k předkritickému Kantovi na to, jak dál rozvíjí svou nauku o transcendentálním ideálu jakožto transcendentálním principu průběžného určení všech věcí.

#### 4.

Kant i nyní zahajuje svou úvahu rozlišením logické a věcné (transcendentální) úrovně. Pokud predikáty srovnáváme transcendentálně, tj. z hlediska jejich obsahu, zjišťujeme, že prostřednictvím některých je označeno nebytí, prostřednictvím jiných bytí. Nyní Kant navazuje na úvahu, kterou již provedl: logické popření (Verneinung) bytí se týká jen vzájemného vztahu pojmů. Tím má zjevně na mysli upření nějakého predikátu nějaké věci v soudu. Toto popření podléhá jako svému pravidlu principu sporu. Naproti tomu transcendentální popření se týká neexistence věci a jeho opakem je afirmace (Bejahung) její existence. Na transcendentální úrovni je tedy buď negována, nebo afirmována samotná existence věci. Transcendentální afirmace je označena jako realita, resp. věcnost (Sachheit). Na jejím základě je předmět něčím (Etwas), tj. věcí (Ding). Negace jako opak afirmace je pouhým nedostatkem (Mangel) a tam, kde je myšlena pouze transcendentální negace, je zrušena veškerá věc, resp. je veškerá věc představena, tj. myšlena jako neexistující.<sup>39</sup> To sice neimplikuje spor, avšak tam, kde nejsou žádné věci, nejsou možné ani žádné deskriptivní predikace. Deskriptivní predikace tudíž předpokládá predikaci existenční.

V dalším kroku Kant dovodí to, na co jsme již upozornili a co je naznačeno termínem transcendentální negace ve smyslu pouhého nedostatku: nelze myslet žádnou určitou negací, aniž bychom předtím mysleli nějakou pozici. Negace je „nesamostatná“, protože je možná jen ve vztahu k něčemu existujícímu. Tak například ten, kdo je od narození slepý, si nedokáže udělat žádnou představu o tmě, protože si nedokáže udělat žádnou představu o světle.<sup>40</sup> Tma je pouze negací světla, a je tudíž možná jen ve vztahu ke světlu jako pozitivní veličině. Teoretická expozice pojmu transcendentální negace a příklad, který ji má ilustrovat, ukazují, že Kant zde má na mysli protikladnost ve smyslu reálné protikladnosti. Závěr této úvahy odehrávající se ve dvou krocích je klíčový z hlediska

<sup>39</sup> I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 602–603, str. 387–389.

<sup>40</sup> Tamt., B 603, str. 388 n.



správného pochopení Kantovy nauky o transcendentálním ideálu a říká, že *reality* obsahují *data* a takřikajíc *matérii* neboli *transcendentální obsah k možnosti a průběžnému určení všech věcí*.<sup>41</sup> Kantovu nauku o transcendentálním ideálu lze nyní interpretovat takto: průběžné určení všech věcí se odehrává jako deskriptivní predikace, ve které je věcem připisován z dvojice kontradiktorických predikátů vždy jen jeden. Aby však byla tato predikace možná, je třeba předpokládat takové něco, co nutně existuje a tvoří substrát veškeré matérie neboli transcendentální obsah této predikace. Jinými slovy, je třeba předpokládat něco, co garantuje možnost všech věcí, které mají být průběžně určovány. Kant tak získává pojem veškerého souhrnu reality (*All der Realität, omnitudo realitatis*) a neopomene zdůraznit, že tento pojem je ideou, protože *průběžné určení všech věcí* se odehrává v rozumu.<sup>42</sup> To na rovině rozvažování není realizovatelné, protože na ní dochází pokaždé pouze k *parciálnímu určování vždy jen některých věcí*, a to na základě sjednocování dané rozmanitosti smyslového názoru.

Kant se s tímto závěrem ovšem nespokojí, a to zcela oprávněně. Musí totiž ještě udělat dvojí: 1. Musí ukázat souvislost dosud provedené úvahy se systematickou transcendentálních idejí, podle které je theologická idea odvozena ze třetí relační formy soudu, z formy disjunktivní, fixované jazykovými výrazy „buď – nebo“ (*entweder – oder*). Tím také celou svou úvahu začal: z dvojice protikladných určení případně věci *buď* jedno, *nebo* druhé. To je základní logický mechanismus průběžného určování. 2. Viděli jsme, že Kant rozvinul představu, podle které je každá věc průběžně určena svým individuálním podílem na určité množině predikátů obsažených v souhrnu všech možných predikátů. Tuto představu Kant nyní musí modifikovat tak, aby byla v souladu se získaným pojmem celkového souhrnu veškeré reality.

To Kant provede v jedné jediné úvaze, při které vyjde z toho, co je implikováno již pojmem *negace* jakožto pouhého nedostatku. Touto implikací je, že *negace* je pouze mezi (Schranke) reality, například tma je pouhým omezením světla. Aby však světlo (a další pozitivní reality ze světa fenoménů) nebyly *negovány* zcela a *nezmizely*, musí být jejich realita založena v celkovém souhrnu veškeré reality, jenž je tedy třeba chápat jako *neomezený*.<sup>43</sup> Již na základě toho lze domyslet, že *omezování věcí* se bude odehrávat jako *omezování tohoto neomezena*, a to

---

41 Tamt.

42 Tamt.

43 Tamt., B 604, str. 389.

samozřejmě nikoli něčím vnějším, nýbrž imanentně v něm samém. Právě tuto myšlenku Kant spojí s disjunktivní formou soudu a samozřejmě s pojmem průběžného určování všech věcí. Provede to tak, že nejprve rozliší omezování (Einschränken) a rozdělování (Einteilen). Na rozdíl od logického rozdělování vyššího pojmu na dva podřízené nižší pojmy nelze pojem celkového souhrnu veškeré reality rozdělovat. Argumentem je, že *bez zkušenosti* neznáme žádný druh reality, který by pod tento souhrn spadal.<sup>44</sup> K tomu lze jen dodat, že ze zkušenosti ho neznáme už vůbec. Museli bychom totiž mít zkušenostní poznání takového druhu reality, kterým by bylo možné celkový souhrn reality rozdělit. A to je *a priori* vyloučeno. Zbývá tedy jen varianta pojmout problém tak, že všechny možné predikáty věci jsou obsažené v celkovém souhrnu veškeré reality, a to z *hlediska svého transcendentálního obsahu*. Tím je míněna možnost všech věcí vůbec z hlediska jejich reality. Transcendentálním obsahem predikátu nějaké věci je realita této věci, tj. referencialita tohoto predikátu, na rozdíl od logického obsahu, jímž je nějaké deskriptivní určení.

Kant tedy může formulovat tento závěr: „... průběžné určení každé věci se zakládá na omezování tohoto celkového souhrnu veškeré reality, přičemž něco z této reality věci připadne, a zbytek je vyloučen, což se shoduje s výrazy *bud'* a *nebo* disjunktivní horní premisy a s určením předmětu na základě jednoho z členů tohoto členění v dolní premise“.<sup>45</sup> Tak jako lze dát do souvislosti kategorie jako základní předmětná určení jevů s formami soudů, lze dát do souvislosti také ideje jako myšlenková určení završenosti celku jevů s formami sylogismů.<sup>46</sup> Přestože tedy Kant, jak jsme na to již několikrát upozornili, rozlišuje mezi logickou a transcendentálně-věcnou úrovní, obě tyto úrovně myslí v jednotě. Není ovšem možné nezmínit, že druhou z uvedených souvislostí Kant nyní nechápe jako metafyzickou dedukci, nýbrž oslabeně jen jako analogii.<sup>47</sup> Důvodem je nejen to, že zde chybí pojem jednoty funkce, na němž se metafyzická dedukce kategorií zakládá.<sup>48</sup> Otázku, zda takovou jednotou funkce nemůže být rozum sám, zde můžeme nechat nerozhodnutou. Problémem je spíše to, že uvedená představa průběžného určování všech

<sup>44</sup> Srv. tamt., B 605, str. 389 n.

<sup>45</sup> Tamt. Přestože je zde jistá podobnost se Spinozovým pojmem substance, není třeba ji přeceňovat. Kantův pojem transcendentálního ideálu má jednak zcela jiný status v rámci teorie, jednak ho Kant odvozuje v rámci zcela jiné metodiky.

<sup>46</sup> Tamt., B 378, str. 262 n.

<sup>47</sup> Tamt., B 605, str. 389 n.

<sup>48</sup> Tamt., B 105, str. 100 n.

věcí jako omezování celkového souhrnu veškeré reality implikuje podle Kanta neadekvátní představu jsoucna označeného jako *omnitude realitatis*, resp. *ens originarium*. Právě proto, že všechny věci, jejichž možnost je vysvětlena tímto omezováním, musí být v rámci této představy myšleny jako obsažené v uvedeném souhrnu, vzniká neadekvátní představa tohoto jsoucna jako složeného z těchto možných věcí. Argument, proč je tato představa neadekvátní, Kant jen naznačuje, když říká, že prajsoucno (*Urwesen, ens originarium*) nelze pojímat jako agregát částí, a proto musí být myšleno jako jednoduché.<sup>49</sup> Když se však zaměříme na pojem agregátu, bude logika tohoto argumentu patrná. Agregát je totiž takovým celkem složeným z částí, pro který platí, že části předcházejí před svým složením do celku. To je však v případě *ens originarium a priori* vyloučené. Již ze sémantiky tohoto výrazu plyne, že takovému jsoucnu nemůže nic předcházet. Tím se ovšem výrazně mění koncepce jsoucna myšleného jako intencionální korelát pojmu transcendentálního ideálu. Nyní je totiž třeba ho myslet jako základ (*Grund*), a nikoli jako souhrn (*Inbegriff*).<sup>50</sup> Možnost všech věcí se na něm tudíž zakládá jako důsledek (*Folge*), neodvozuje se z něj na základě omezování celku jeho reality.<sup>51</sup>

Tato změna však nic nemění na tom, že *ens originarium* lze zároveň myslet jako *omnitude realitatis*: prajsoucno musí být i nadále myšleno jako souhrn veškeré reality, z něhož jako ze svého základu pochází možnost, a tudíž i realita všeho, co je. Změna se totiž týká jen způsobu, jak je třeba souvislost tohoto jsoucna a věcí myslet. A pochopitelně to nic nemění na tom, že celkový souhrn reality bude praobrazem (*prototypon transcendentale*) všech věcí, jež budou naopak jen jeho odvozeninami, kopiemi (*ectypa*), ty principiálně nikdy nebudou disponovat tou mírou reality, kterou disponuje jejich praobraz.<sup>52</sup> Proto je transcendentální princip průběžného určení všech věcí ideálem, konkrétněji transcendentálním ideálem, a to dokonce v obvyklém smyslu slova „ideál“. Ani s tímto výsledkem se však Kant nespokojí. Považuje totiž za nutné ukázat, jak rozum k tomuto pojmu dospívá, tedy ukázat jeho genezi v čistém rozumu. Kant sice již předvedl, jak rozum odlučováním predikátů, které

<sup>49</sup> Tamt., B 607, str. 390 n.

<sup>50</sup> Tamt.

<sup>51</sup> Tím definitivně končí veškerá podobnost se Spinozovým pojmem substance jakožto vše-jednoty, ve které je všechno obsaženo. Pokud bychom zde chtěli spatřovat podobnost s některým z Kantových novověkých metafyzických předchůdců, byl by to spíše Leibniz se svým pojmem centrální monády. Obecně si ovšem nejsem jist systematickým přínosem takových analogií.

<sup>52</sup> Tamt., B 606, str. 390.

nemohou do souhrnu všech predikátů patřit, dospívá k pojmu jsoucna jakožto *ens perfectissimum*. Avšak taková představa je nyní neadekvátní, protože toto jsoucno nelze myslet jako souhrn, nýbrž jako základ. Kant tedy správně tuší, že genezi tohoto pojmu čtenáři ještě dluží. A jeho genezi v čistém rozumu musí navíc čtenáři doložit také proto, že všechny základní problémy metafyziky, jimiž se v Transcendentální dialektice zabývá, odvozuje nikoli kontingentně z dějin metafyziky, nýbrž nutně z povahy a ustrojenosti čistého rozumu samého. Na vykázaní této geneze se zaměříme v poslední části.

## 5.

Při odpovědi na otázku po původu a vzniku pojmu transcendentálního ideálu Kant čtenáře nejprve odkazuje k Transcendentální analytice.<sup>53</sup> Výsledek svého zkoumání v této části *Kritiky čistého rozumu* shrnuje takto: možnost předmětu smyslů je dána vztahem k myšlení vůbec, v němž je *a priori* pojata empirická forma předmětu. Tím má Kant zjevně na mysli to, že kategorie jsou formy myšlení, jež jsou jednotlicími funkcemi syntéz, v nichž je daná rozmanitost smyslového názoru artikulována jako předmět zkušenosti. Avšak právě rozmanitost musí být *dána* ve smyslovém názoru. Rozmanitost daná ve smyslovém názoru je rozmanitostí jevů, jejichž obsah – matérie – je tvořena počitky, jež zajišťují realitu předmětu.

Tento odkaz k výsledku Transcendentální analytiky je prvním krokem Kantovy úvahy. Ve druhém kroku Kant vysvětlí, že předmět smyslů může být průběžně určen pouze tehdy, je-li vztažen ke všem predikátům jevů, z nichž mu jsou některé připsány, a jiné upřeny. Jak tomu rozumět? Termínem „predikáty jevů“ nemohou být míněna určení získaná empiricky na základě smyslového vnímání, protože v prvním kroku Kant mluvil o apriorním myšlení empirické formy předmětů. Myslí jím tedy kategorie. Kategorie jsou apriorní predikáty jevů, jež umožňují exponovat jejich obsahy. Například v první relační kategorii je myšlen vztah substance a akcidentu. Obsah jevu je v syntéze exponován tak, že něco v něm je pojato jako substance, zatímco něco jiného jako její akcident. Tím je získáno parciální určení jevu: něčemu v něm je připsán predikát „být substancí“ a zároveň upřen predikát „být akcidentem“, zatím-

<sup>53</sup> Celá Kantova dedukce je obsažena v posledních dvou odstavcích kapitoly O transcendentálním ideálu, B 609–611, str. 392–393.

co něčemu jinému v něm je připsán predikát „být akcidentem“ a upřen predikát „být substancí“. Obsah jevu je potom určen průběžně, tj. celkově, tehdy, je-li tato expozice jeho obsahu provedena ve vztahu ke všem zbyvajícím kategoriím. Otázku, jak to myslet en détail, můžeme nechat stranou, protože zde není tématem.

Třetí krok je nejdůležitější, ale také nejobtížnější pochopitelný. Říká se v něm, že to, co tvoří věc samu (jako jev), totiž její realitu, může být dáno jen v jedné všeobsáhlé zkušenosti (allbefassende Erfahrung). Proč je tento krok nejdůležitější, je zřejmé. Kant v něm totiž vezme do hry pojem, který je klíčový z hlediska jeho nauky o transcendentálním ideálu, myšlenku něčeho, co má funkci všezahrnující skutečnosti. Pojmem „všeobsáhlá zkušenost“ je již předznamenán pojem *omnitudo realitatis*, avšak s rozdílem, který ještě vyložíme. Zeptejme se nejprve, co se jím míní. Nevidím žádnou jinou možnost než interpretovat to jako Kantův odkaz k jeho pojmu možné zkušenosti vůbec, jež je definován jednak čistými formami názoru, jednak kategoriemi jako čistými formami myšlení. Vše, co pro nás může být předmětem zkušenosti, podléhá těmto dvěma formálním podmínkám, a musí tedy vystupovat v kontextu celkové možnosti zkušenosti jako takové. Avšak odkaz k těmto dvěma formálním podmínkám zkušenosti nestačí, protože zkušenost má také svou materiální podmínku, která není odvoditelná z formální možnosti zkušenosti vůbec a jejíž možnost musí být myšlena jako obsažená v jednom souhrnném pojmu (Inbegriff), který musí být naopak z důvodu možnosti zkušenosti předpokládán. Tento pojem Kant označuje jako *transcendentální předpoklad*. To, co rozum podle Kanta s tímto pojmem dále učiní, je, že věren své potřebě transcendence se nespokojí s platností tohoto pojmu pouze ve vztahu k věcem jako předmětům možné zkušenosti, nýbrž amplifikuje jeho rozsah na všechny věci vůbec, a rozšíří ho tedy na *transcendentální předpoklad možnosti všech věcí vůbec*.

To je čtvrtý krok Kantovy úvahy. V něm je pojem celkového souhrnu možné zkušenosti rozšířen na pojem celkového souhrnu možnosti všech věcí vůbec. Poslední, pátý krok spočívá v Kantově poukazu na to, jak čistý rozum hypostazuje tento předpoklad tím, že mu jako intencionální korelát přiřadí jemu odpovídající objekt, tj. jednotlivou věc, která je myšlena tak, že je materiálním základem možnosti všech věcí vůbec. Z transcendentálního předpokladu tak učiní *transcendentální předpoklad s transcendentním objektem*.

Tím, že je vykázána geneze pojmu transcendentálního ideálu v čistém rozumu, se uzavírá celá Kantova nauka o transcendentálním ideálu. Pokusili jsme se ji detailně rekonstruovat, a přitom jsme zjistili, že Kant

postupně zkoumá tři varianty, jak tento pojem chápat, totiž nejprve jako celkový souhrn všech predikátů možných věcí vůbec, na kterém se věci podílejí tak, že každá jednotlivá věc má podíl na určité množině těchto predikátů; poté jako celkový souhrn reality všech možných věcí vůbec, které jsou myšleny jako obsažené v tomto souhrnu tak, že každá zabírá jen určitou část této reality, a tím omezuje celek této reality; a nakonec jako celkový souhrn reality všech možných věcí vůbec, jež v tomto souhrnu nejsou obsažené, protože tímto souhrnem je jednoduché, nesložené jsoucno, které funguje jako základ jejich možné reality. Jsou to zároveň tři varianty, jak myslet theologickou ideu *a priori*, tj. nezávisle na tom, jaké varianty této ideje byly myšleny v dějinách metafyziky. Kant by patrně vznášel nárok na to, že v dějinách metafyziky byly myšleny jen různé modifikace těchto tří variant, a to proto, že tyto varianty byly rozvinuty *a priori* z čistého rozumu samého. Zda by bylo možné tento nárok obhájit, je zcela jinou otázkou.

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Problematik der philosophischen Theorie von Gott behandelt Kant in zwei Schritten. Zuerst entfaltet er seine eigene Konzeption des Gottesbegriffs in der Lehre vom transzendentalen Ideal, um danach zur Kritik der drei Grundtypen von Beweisen des Daseins Gottes zu übergehen. Kants „Dekonstruktion“ der philosophischen Theologie hat also einen positiven und einen negativen Teil. In meinem Beitrag möchte ich mich auf den ersten, positiven Teil konzentrieren. Das Ziel des Beitrags ist eine detaillierte Rekonstruktion von Kants Vorgehen in diesem Teil, den Kant als die Lehre vom transzendentalen Ideal bezeichnet. Dabei werde ich in folgenden Schritten vorgehen: Zunächst wird es notwendig sein, Kants Begriff des Ideals zu erläutern. Im Anschluss an Wolffs Unterteilung der speziellen Metaphysik unterscheidet Kant drei Grundtypen von Begriffen der reinen Vernunft, die er in ausdrücklicher Anlehnung an Platon als Ideen bezeichnet. Es wird daher auch zu erklären sein, warum Kant eine theologische Idee als Ideal charakterisiert, im Gegensatz zu einer psychologischen oder kosmologischen Idee. Die Komplexität des Kapitels Über das transzendente Ideal ist darauf zurückzuführen, so lautet meine These, dass Kant nacheinander drei alternative Vorschläge zur Konzeption des transzendentalen Ideals entwickelt, die mit seiner eigenen Methodologie zusammenhängen, ohne den Leser vorab darauf hinzuweisen. Diese drei alternativen Vorschläge werden in drei weiteren

Schritten untersucht. Dabei werde ich versuchen, die Frage zu beantworten, warum Kant eine theologische Idee nicht nur als Ideal, sondern sogar als transzendentes Ideal bezeichnet. In einem letzten Schritt wird dann Kants Darstellung der Genese des Begriffs des transzendentalen Ideals in der reinen Vernunft vorgestellt.

## SUMMARY

Kant treats the problem of a philosophical theory of God in two basic steps. First he develops his own understanding of the notion of God by providing the doctrine of the transcendental ideal. Then he proceeds to a critique of three types of the proof of God's existence. Thus, Kant's „deconstruction“ of philosophical theology has a positive and a negative part. The present contribution analyses the positive part only, with the aim to supply a detailed reconstruction of Kant's procedure here. The reconstruction proceeds in the following steps. First we have to elucidate Kant's notion of ideal. Following Wolff's differentiation of the three kinds of special metaphysics, Kant distinguishes three basic types of those notions of pure reason which, in an explicit reference to Plato, he names „ideas“. It must then be explained why Kant calls the theological idea, unlike the psychological and the cosmological ones, an ideal. My claim is that the difficulty of the chapter on the transcendental ideal derives from the fact that Kant, without adverting to it explicitly yet in accordance with his own methodology, develops one by one three alternative suggestions of how the notion of the transcendental ideal can be approached. These three suggestions are then investigated in three sections where I also attempt to answer the question as to why Kant defines the theological idea to be not only an ideal but also a transcendental one. In conclusion, I provide a reconstruction of Kant's explanation of the origin of the notion of the transcendental ideal in pure reason.