

# VZTAH TĚLA A MYSLI PODLE KANTA

## Kantova transcendentálně-logická redukce jednoho metafyzického problému

Jindřich Karásek

Kopernikánský obrat, jak Kant sám označuje základní myšlenku své teorie zkušenosti, nemohl zůstat bez důsledků ve vztahu k problémům novověké racionalistické metafyziky. Tyto důsledky Kant rozvíjí v té části *Kritiky čistého rozumu*, kterou označuje jako „Transcendentální dialektiku“. Chápe ji jako „logiku zdání“ a chce tím říci, že racionalistická metafyzika nevytvářela poznatky o předmětech svých speciálních disciplín, nýbrž jen zdání poznatků. Kant se to snaží prokázat tím, že odhaluje logické a epistemické nedostatky uvedených disciplín. Jedním z těchto problémů byl rovněž problém vztahu těla a mysli či problém jejich společenství. Pokusím se ukázat, jak se s ním Kant vyrovná. Nejprve připomenu jisté základní premisy jeho teorie. Na základě toho budu formulovat hlavní myšlenku tohoto příspěvku, která říká, že Kant v rámci kopernikánského obratu provádí transcendentálně-filosofickou redukci jednoho z nejvýznamnějších problémů racionalistické novověké metafyziky. Z ontologického problému vztahu těla a mysli, resp. duše se tak stává epistemický problém vztahu smyslovosti a rozvažování. Poté se zaměřím na rozvinutí problému vztahu těla a duše ve 2. paralogismu jednoduchosti. Nakonec se budu věnovat textu závěrečné poznámky, ve které Kant odvozuje důsledky své kritiky čisté nauky o duši z hlediska problémů řešených v souvislosti se vztahem těla a duše v racionalistické novověké metafyzice před ním.

### 1. Vstupní předpoklady

Připomenu nejprve jisté základní doktrinální momenty Kantovy teorie. Tak především kopernikánský obrat spočívá v tom, že nemají být primárně zkoumány předměty našeho poznání, nýbrž toto poznání samo, a sice nikoli ve svých konkrétních empiricky podmíněných realizacích, nýbrž z hlediska svých apriorních podmínek. K tomu je ovšem třeba

dodat, že nejde o takové podmínky, které by bylo možné nalézt na jakkoli definovaném a na mysli nezávislém jsoucnu, nýbrž jde výlučně o ty apriorní podmínky, které lze odhalit jako základní struktury lidské mysli. Tyto podmínky jsou podle Kanta dvojího druhu: smyslové a diskursivní. V rámci transcendentální estetiky se Kant zaměřuje na vykázaní apriorních forem smyslovosti, jimiž jsou apriorní názory prostoru a času, prostoru jako formy vnějšího a času jako formy vnitřního smyslu. V rámci transcendentální analytiky jde Kantovi o odhalení pojmů, které mají svůj původ výlučně v samotném rozvažování – intelektu –, a následně o vykázaní oprávněnosti jejich aplikace na ty předměty, k nimž máme přístup prostřednictvím vnějšího názoru. Jelikož je apriorní formou tohoto názoru prostor, lze všem předmětům tohoto názoru připsat predikáty, které jsou *a priori* obsaženy v názoru prostoru. Můžeme tedy říci, že všechny předměty vnějšího názoru budou věci rozlehlé. Zmíněné predikáty může předmětům vnějšího názoru sice připisovat jen rozvažování samo v odpovídajících propozicích, avšak připisované predikáty nemají původ v něm samém, a jsou tedy smyslové povahy. Naproti tomu základní pojmy rozvažování, jimž Kant v návaznosti na Aristotela říká „kategorie“, jsou základními diskursivními predikáty předmětů vnějšího smyslu. Kant je označuje jako formy myšlení předmětů, přičemž neumožňují jen zmíněné připsání základních prostorových predikátů vnějším předmětům, nýbrž spíše umožňují vůbec samotné myšlení těchto předmětů jako předmětů. Tedy teprve na základě zmíněného připisování pojmujeme předměty jako předměty.

Vnější smyslovost má Kant na mysli receptivitu. Zejména v reflexích, tj. v poznámkách, které si Kant zapisoval jen sám pro sebe a nebyly určeny k publikaci, často používá plurál „mysly“.<sup>1</sup> Má tedy na mysli pět smyslů, zprostředkovaných tělesnými orgány. Smyslovost tak sice není totožná s tělesností, a proto ji Kant může označovat jako receptivní vlastnost mysli (B 37 / A 22),<sup>2</sup> avšak na druhé straně je umožněna tělesností v podobě tělesných orgánů. Např. zrak sice není identický s okem, avšak je umožněn okem jako tělesným orgánem. V reflexi 4863 čteme:

<sup>1</sup> Např. 3850. Viz *Kants gesammelte Schriften*, vyd. Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. XVII, Berlin – Leipzig 1926, str. 312. Pro toto vydání budeme používat obvyklou zkratku AA. Srv. dále 3958, tamt., str. 366 n.; 3963, tamt., str. 368; 3970, tamt., str. 370.

<sup>2</sup> Údaje v závorkách odkazují na: 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.)

„Organické nebo duchovní nazírání, to první prostřednictvím *těla*. To, že naše duše bez těla jako duch nazírá *jiné* věci, tj. vnějškově, je překročením omezení danosti. Neboť duši poznáváme jen jako předmět vnitřního smyslu a tělo jako *prostředek vnějšího*. Naše nazírání je fyzické, a nikoli mystické; fyzické nazírání není pneumatické, nýbrž organické.“<sup>3</sup>

Tělo je tak prostředkem vnějšího smyslu, a proto je naše nazírání nikoli mystické, nýbrž organické, tj. tělesné. Kant pojem těla v transcendentální estetice nikde netematizuje. To lze vysvětlit jediň z toho, že epistemická funkce náleží pouze smyslovosti, nikoli tělesnosti, a souvisí to bezprostředně s tím, že pouze smyslovost, a nikoli tělesnost, může mít apriorní formy, prostor a čas, a že jen tak lze držet tvrzení, podle něhož je receptivní vlastností myslí. V tom tedy spočívá redukce tělesnosti na smyslovost v rámci Kantova epistemologického projektu, na který se v naší úvaze omezujeme. Jak je tomu s tělesností např. v rámci Kantovy praktické filosofie nebo v rámci jiných spisů, jejichž téma se neomezuje na teorii poznání, nás zde nezajímá a již z prostorových důvodů to nemůžeme tematizovat. Dodejme ještě, že informacím, jež prostřednictvím smyslů získáváme, říká Kant „počítky“, přičemž tyto počítky vystupují jako obsahy v rámci jednotného komplexu, který Kant označuje jako „jev“. „Jev je neurčený předmět empirického názoru“, zní Kantova definice (B 35 / A 20).

Nicméně citovanou reflexí se dostáváme k druhému tématu, totiž k problematice duše. Když Kant říká, že duši poznáváme jen jako předmět vnitřního smyslu, pak to v kontextu citované reflexe znamená, že o duši můžeme mít pouze empirické poznání.<sup>4</sup> Epistemická funkce vnitřního smyslu je sebereflexivní: jeho prostřednictvím nazírá mysl sebe samu neboli svůj vnitřní stav (B 37 / A 22).<sup>5</sup> Mysl se tedy vztahu-

<sup>3</sup> Srv. AA XVIII, str. 13. Slovo „prostředek“ (Mittel) zdůraznil J. K.

<sup>4</sup> Otázku, co bychom mohli chápat jako tělesný orgán vnitřního smyslu, zde nebudeme diskutovat, protože by to výrazně přesáhlo téma tohoto příspěvku.

<sup>5</sup> V originále: „Der innere Sinn, vermittelt dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut...“. Slovo „oder“ překládám explikativně, nikoli disjunktivně, tzn. mysl nazírá sebe samu přesně tehdy, jestliže nazírá svůj vnitřní stav. Kdybychom slovo „oder“ překládali disjunktivně, dospěli bychom k problematické interpretaci, podle které by mysl nazírala *buď* sebe samu, *nebo* svůj vnitřní stav. Tato interpretace by musela dát odpověď na otázku, co by bylo tím, co by mysl nazírala, kdyby nazírala svůj vnitřní stav, a nebyla by to ona sama. Samozřejmě, když mysl nazírá svůj vnitřní stav, nazírá jeho obsah, ale zároveň s tím nazírá sebe samu.

je ve vnitřním smyslu k sobě názorově, a tudíž empiricky. Je tedy sice možné sebepoznání mysli jako duše, avšak to je vždy pouze empirické a vyžaduje podmínku, která není smyslová, nýbrž apriorní. Jednota v sebepoznání duše vyžaduje stejně jako každé jiné empirické poznání apriorní podmínky, z nichž nejvyšší Kant označuje jako transcendentální apercpci. Protože se tedy v transcendentální analytice jedná o apriorní podmínky, nepatří problematika sebepoznání duše, a potažmo ani pojem duše, do jejího oboru. Duše tedy pro Kanta nemá epistemicky relevantní funkci, a je třeba její místo nahradit pojmem transcendentální apercpcce.<sup>6</sup> Pojem duše a její vztah k tělu pojednává Kant v nauce o paralogismech jako kritiku racionální psychologie, jejíž úsudky jsou neplatné. To bude předmětem naší analýzy.<sup>7</sup>

Tento sebenázor mysli je umožněn transcendentální apercpcí jako původním sebevědomím, které musí vnitřní stavy mysli doprovázet. Dochází-li k tomu, je názor obsahu vnitřního stavu zároveň sebenázorem mysli. Nepochází-li k tomu, pak mysl nenazírá ani obsah svého vnitřního stavu, a ten je tak „pro ni ničím“. A naopak platí, že mysl nazírá sebe samu jen prostřednictvím názoru obsahu vnitřního stavu, který je dán empiricky. Sebenázor mysli ve vnitřním smyslu je tedy jejím empirickým sebevědomím.

<sup>6</sup> Thomas Szlezák konstatuje: „Kantův útok na metafyziku jako vědu, provedený v *Kritice čistého rozumu*, zničil právě i onen pojem duše, jenž pochází vpsled od Platóna“, byť upozorňuje na to, že Kant má na mysli jemu časově bližší myslitele, totiž Descarta a Mendelssohna. Th. A. Szlezák, *Platón. Mistr antického myšlení*, přel. D. Petříčková – J. Petříček, Praha 2023, str. 225. K tomu je třeba dodat, že podle Platónova dialogu *Theaitétos* je duše ve Szlezákově interpretaci „instance, která zaručuje jednotu vědomí a bez níž by vjemy stály vedle sebe bez vzájemného vztahu“ (tamt., str. 244). Je to zjevně tato jednotící funkce, kterou u Kanta přejímá transcendentální apercpcce. V souvislosti se Szlezákovou interpretací tohoto dialogu je třeba ještě zmínit, že Sókratés přivádí Theaitéta ke správnému náhledu, podle něhož „barvy a tóny vnímáme s pomocí očí a uší – ty přitom slouží jako nástroje“ (tamt.). Výše jsem citoval Kantovu reflexi, ze které vyplývá, že toto instrumentální pojetí tělesných orgánů zastává i Kant. V jednom ohledu se Szlezákem nelze souhlásit. Domnívá se totiž, že Kantovým odmítnutím tradiční metafyzické nauky o duši přestal být pojem „duše“ ústředním tématem filosofie. Srv. tamt., str. 225. Szlezák přehlíží, že již Schelling po roce 1800 vrací pojem duše zpět do filosofie a po něm učiní totéž o něco později Hegel. Schelling má dokonce úvahy o kosmologickém aspektu duše jako světové duše již před rokem 1800.

<sup>7</sup> K tématu duše patří tradiční dělení poznávacích schopností na nižší a vyšší. Kant s ním pracuje následovně: k nižším poznávacím schopnostem patří smyslovost a reproduktivní obrazotvornost, k vyšším produktivní obrazotvornost, soudnost, rozvažování a rozum. Přesto Kant tvrdí, že máme pouze dva kmeny poznání. Jak to jde dohromady? Aby něco bylo pro Kanta kmenem poznání, musí to být původem forem a obsahů poznání. Takto je smyslovost původem jak materiálních obsahů, tak forem názoru a rozvažování je původem čistých pojmů jakožto forem myšlení, jež mají své

Podívejme se ještě jednou na to, jakým způsobem uvede Kant rozvažování do vztahu s problémem duše jakožto myslí či myslícího Já. Situace je zde poněkud komplikovanější než v případě smyslovosti, neboť zatímco formy názoru jsou formy smyslovosti, nelze o kategoriích jako formách myšlení neproblematicky říci, že by byly formami duše nebo duševními funkcemi. Tohoto typu psychologismu se Kant jistě nedopouští. Kategorie jsou funkcemi myslícího Já, jež jejich prostřednictvím vnáší jednotu do informací získaných ze smyslovosti. Jaký je tedy vztah myslícího Já a duše? Podle Kanta nelze oba pojmy ztotožnit, jak jsme již ukázali. Navíc neexistuje epistemicky legitimní důvod, abychom myslící Já mohli pojmut jako substanci. Kant zde tedy provádí následující redukci: myslící Já je transcendentální apercpecí, která si dává výraz ve větě „Já myslím“, jež figuruje jako základní operátor generující vědomí o předmětech vnějšího smyslu (B 131). A jelikož by zkušenost nebyla možná, kdyby Já nemělo vědomí o předmětech vnějšího smyslu, kdyby – jak to Kant také vyjadřuje – nebyly tyto předměty něčím pro Já, je transcendentální apercpece druhou základní podmínkou možnosti zkušenosti. Já ale pro Kanta také není ničím jiným než transcendentální funkcí umožňující zkušenost. Základní problém racionální psychologie spočíval v tom, že se tuto transcendentální funkci pokusila substantivizovat, tj. učinit z ní substanci. Mysl má sice reflexivní přístup k sobě samé ve vnitřním smyslu, jehož formou je čas, avšak samotná transcendentální apercpece ve vnitřním smyslu z principiálních důvodů nevystupuje. Já jako transcendentální apercpece se tedy k sobě nevztahuje názorově, a nemá tedy žádné poznání sebe samého. Toto sebevědomí je myšlením, nikoli názorem a je pouze vědomím o existenci Já (B 157).<sup>8</sup> Má vědomí

---

specifické logické obsahy. Rozum je sice rovněž původem pojmů, totiž idejí, avšak ty nemají žádnou epistemicky konstitutivní funkci. Pokud jde o obrazotvornost, je situace následující: sama není původem ani forem, ani obsahů a její funkci Kant omezuje na syntézu. Obrazotvornost je schopností syntézy, totiž reproduktivní empirické syntézy nebo produktivní apriorní syntézy, jejímž výsledkem jsou transcendentální schémata, jež nejsou ničím než znázorněním logických obsahů čistých pojmů rozvažování ve formě vnitřního smyslu, v čase. V tomto smyslu lze produktivní obrazotvornost jako schopnost apriorní syntézy řadit k vyšším poznávacím schopnostem. Jen za této interpretace lze udržet Kantovu tezi o dvou kmenech poznání. K obrazotvornosti u Kanta viz J. Karásek, *Kant o obrazotvornosti. Ke Kantovu výkladu obrazotvornosti v „Kritice čistého rozumu“*, in: J. Marek – M. Vrabec et al. (vyd.), *Obrazotvornost v dějinách evropské filosofie*, Praha 2013, str. 141–156.

<sup>8</sup> Viz k tomu J. Karásek, *Myšlení a sebevědomí. Ke vztahu mezi myšlením a vědomím o existenci myslícího u Wolffa, Descarta a Kanta*, in: J. Hill – J. Karásek (vyd.), *Pojem vědomí: jeho jednota a rozmanitost*, Praha 2017, str. 11–24.

sebe samého, avšak to nemá charakter sebepoznání. Kant nicméně připouští, jak jsme na to již poukázali, že pokud se mysl vztahuje k sobě ve vnitřním smyslu, je možné ji označit tradičním termínem duše (B 37 / A 22; B 50 / A 33). Z toho plyne, že duši je možné připisovat pouze empiricky zprostředkované predikáty. Pokus připsat jí výše zmíněné základní diskursivní predikáty a pojmout ji např. jako substanci, je podle Kanta epistemicky nelegitimní, a navíc se toto připsání odehrávalo v racionalistické metafyzice v neplatných sylogistických úsudcích. Psychologie jako nauka o duši je tedy možná jen jako empirická disciplína. Na závěr této elementární expozice je třeba ještě zmínit, jaký typ vztahu je podle Kanta mezi smyslovostí a transcendentální apercepcí, kterou Kant ztotožňuje s čistým rozvažováním. Tento vztah můžeme označit jako epistemickou exkluzivitu. Spočívá totiž v tom, že epistemické funkce smyslovosti a rozvažování nejsou přenositelné: smyslovost nedokáže myslet a rozvažování nedokáže nazírat (B 75 / A 51). Descartův ontologický dualismus dvou nezávislých substancí se tak u Kanta redukuje na epistemický dualismus dvou poznávacích funkcí. Tyto dvě funkce mohou sice plnit své role nezávisle na sobě – smyslovost poskytuje počitkové informace v rámci jednoho jevu i nezávisle na rozvažování a rozvažování může myslet předměty nezávisle na smyslovosti –, což je důsledek zmíněné epistemické exkluzivity, avšak poznání vzniká pouze tehdy, jsou-li dány do vzájemného vztahu, takže v poznání vystupují vždy jen v rámci jednoho celku. Jejich oddělitelnost je tedy pouze metodická, nikoli reálná.

## 2. Paralogismus jednoduchosti

Touto expozicí jsme získali elementární předpoklady pro pochopení Kantova řešení problému vztahu těla a mysli. Ukázali jsme, že ontologický problém vztahu těla a mysli, resp. duše redukuje Kant na transcendentálně-filosofický problém vztahu dvou zdrojů poznání, totiž smyslovosti a rozvažování.<sup>9</sup> Podrobně rozvádí Kant problém vztahu těla a mysli, jenž

<sup>9</sup> Jedním ze základních problémů v rámci problematiky vztahu těla a duše byl problém místa duše v těle. Otázka tedy zněla: Kde v těle se nachází duše? Heiner Klemme poukazuje na to, že zatímco ve spise *Sny duchovidcovy* z r. 1766 zastává Kant ještě postoj, že tato otázka není rozhodnutelná, na základě své nové teorie prostoru a času jako forem názoru, kterou předkládá již ve své disertaci *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* z r. 1770, dospěl k přesvědčení, že tato otázka je jako taková nesmyslná. Viz H. F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von*

byl jedním ze základních problémů novověké metafyziky, jak jsme již zmínili, v rámci samotné kritické části *Kritiky čistého rozumu*, v transcendentální dialektice. Kant ho traktuje nejprve v rámci 2. paralogismu jednoduchosti, o němž říká, že je to „Achilles všech dialektických úsudků“, a to proto, že se zdá odolávat všem skeptickým atakům (A 351). Má však svou „patu“, tj. zranitelné místo, které se Kant snaží postihnout.<sup>10</sup> Již označení tohoto paralogismu naznačuje, o co v něm půjde: rozdíl těla (Körper) a mysli (das denkende Wesen) lze popsat v termínech jednoduchosti a složenosti. Zatímco tělo je složené, a lze je tedy rozkládat na nezávisle existující části, myšlenka jakožto produkt myslícího subjektu nemá charakter složenosti. Je jednoduchá, avšak nikoli v tom smyslu, že by neměla žádné části, nýbrž v tom smyslu, že tyto části tvoří takovou jednotu, kterou nelze rozkládat na vzájemně nezávislé části. Správnější by tedy bylo mluvit spolu s Husserlem o „momentech“.

Součástí této úvahy je argument, který má ukázat, proč to, co je složené, nemůže myslet. Kantova rekonstrukce tohoto argumentu má podobu *reductio ad absurdum*: přijmeme, že složené může myslet. V tom případě by platilo, že každá část složeného by byla samostatnou myšlenkou a teprve na základě složení by tyto části tvořily jednotu jedné myšlenky. To si však odporuje, protože každá samostatná myšlenka – potenciální část jednoty jedné myšlenky – by patřila vždy jinému myslícímu subjektu a části by nikdy nemohly tvořit *jednotu* jedné myšlenky, nýbrž jen *agregát* mnohých částí. Nebudu zde diskutovat platnost tohoto argumentu a jeho rekonstrukce u Kanta.<sup>11</sup> Podle všeho se nicméně zakládá na

---

*Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Hamburg 1996, str. 50. Dále Klemme upozorňuje na to, že zatímco v transcendentálně-filosofické perspektivě *Kritiky čistého rozumu* stojí význam těla a jeho smyslů jakožto media vnějších smyslových počátků stranou, v přednáškách o metafyzice Kant vysvětluje, že lidské tělo je významné nejen z hlediska získávání vnějších představ, ale i z hlediska lokalizace mne samého jako materiální entity v prostoru. Viz tamt., str. 51. Redukce tělesnosti a jejich smyslů na jeden ze zdrojů či kmenů poznání je provedena výlučně v rámci transcendentálního tázání po podmínkách možnosti poznání a zkušenosti. Pokud jde o redukci duše na transcendentální apercepci, je situace jasnější, neboť se zjevně jedná o základní tenor celé kapitoly o paralogismech a lze ji považovat za hlavní výsledek Kantovy kritiky racionální psychologie. Racionální psychologie hypostazuje jednotu transcendentální apercepce jako transcendentně existující objekt a pokouší se ho určit např. jako substanci, a to v syllogismech, jež jsou kvůli ekvivokaci středního termínu neplatné. Tak zní Kantova diagnóza základního problému racionální psychologie.

<sup>10</sup> K tomu srv. H. F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, str. 316.

<sup>11</sup> K diskusi tohoto argumentu srv. H. F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, str. 316–329; K. Ameriks, *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Para-*

předpokladu, že myslící subjekt je *a priori* (před myšlením myšlenek) jednotou, a tudíž když něco myslí, pak vždy jako jednotu jedné myšlenky, nikoli jako agregát částí. V rámci argumentu se tedy předpokládalo: (i) existuje niterný vztah mezi myslícím a myšlenkou, a to takový, že ze složenosti myšlenky by bylo lze zpětně usuzovat na složenost myslícího. Pokud by bylo možné části myšlenky jakožto složeniny separovat na samostatně existující části, musel by se rovněž myslící subjekt rozpadat na vzájemně samostatně existující myslící subjekty. Druhý předpoklad (ii) je kontrapozicí prvního a popírá složenost myšlenky, a tedy myslícího: Myšlenka nemá charakter agregátu, tj. části myšlenky nepředcházejí před svým složením v jednotu, nýbrž naopak jednota myšlenky, a tudíž podle (i) také jednota myslícího subjektu, předchází před částmi myšlenky. *Nervus probandi* 2. paralogismu spočívá tedy v následující zásadě (Satz): *mnohé představy (části myšlenky) musí být obsaženy v absolutní jednotě myslícího subjektu, aby tvořily jednu myšlenku*. Tato zásada nemůže však být onou „Achillovou patou“ 2. paralogismu, protože v ní snadno poznáme Kantův vlastní teorém z § 16, podle něhož musí být představy spojeny v jednom sebevědomí, aby tvořily jednotu (B 132). „Achillova pata“ tkví v tom, že tuto zásadu nelze dokázat pouze z pojmů, jak si to podle Kanta představovala racionální psychologie, a to proto, že věta „Myšlenka může být pouze účinkem absolutní jednoty myslící bytosti“ není analytická propozice. To musí znamenat, že myslet myšlenku jako účinek více myslících bytostí nebo jako účinek takové myslící bytosti, jež nemá charakter absolutní jednoty, neimplikuje spor. Uvedená věta je tedy syntetická, a protože její obsah není prostředkován empirickými danostmi ve smyslovosti, musí se jednat o syntetickou větu *a priori*. Důkaz syntetické apriorní věty se však musí opírat o apriorní názor. Protože však v tomto případě není žádný takový názor k dispozici, nelze tuto větu vůbec dokázat. A takový názor není k dispozici proto, že intelekt by musel disponovat schopností názoru, a to konkrétně sebenázoru. Na otázku, odkud tedy vezmeme uvedenou větu, dává Kant odpověď rekursem k § 16. Absolutní jednota myslícího subjektu je vyžadována k jednotě myšlenky, protože jinak bychom nemohli říci „Já myslím“, a dospějeme k ní na základě sebevztahu: chceme-li si myslet (představit) myslící subjekt, vždy tak činíme ve vztahu k sobě jakožto myslícím subjektům. Z tohoto hlediska je důležité, že Kant zruší vztah mezi jed-

---

*logisms of Pure Reason*, Oxford 2000<sup>2</sup>, str. 47–52. Klemmeho a Ameriksova práce představují dva nejvýznamnější komentáře ke kapitole o paralogismech za posledních několik desetiletí. Omezím se proto na odkazy k těmto dvěma komentářům.



noduchostí myslícího a jednoduchostí myšlenky: přestože lze jednotu myšlenky rozpustit mezi více myslících subjektů, s myslícím subjektem to udělat nelze. Kantovi, řekl bych, vadila představa, že myšlenka byla pojata jako účinek (Wirkung) myslícího subjektu. Podle zásady, kterou zde Kant nezmiňuje a podle které musí být v příčině přinejmenším tolik reality, kolik je v jejím účinku, lze z jednoduchosti myšlenky usuzovat na jednotu myslícího subjektu. Kant má však odlišnou koncepci kauzality: myšlenka vzniká sice na základě aktivity (Handlung) myslícího subjektu, avšak toto vznikání nelze popsat jako kauzalitu. Kauzalita má totiž své uplatnění jen v oboru hmotných těles jako jevů. Onen „slavný psychologický důkaz“ je tedy založen jen na nedělitelné jednotě myšlenky (Vorstellung), z níž se usuzuje na nedělitelnost myslícího subjektu. Tento důkaz je však neplatný. Kantova perspektiva je zjevně opačná: části myšlenky tvoří jednotu jedné myšlenky, protože jsou myšleny subjektem, který je *a priori* před konstituováním jednoty jedné myšlenky jednotou. To je myšleno v pojmu původní jednoty apercce.

V naší souvislosti je důležité zmínit, jak Kant ve 2. paralogismu traktuje problém vztahu těles a matérie. Na základě rekursu k transcendentální estetice, ve které bylo ukázáno, že tělesa jsou pouze jevy, nikoli věci o sobě (B 59 / A 42), lze podle Kanta dovodit, že náš myslící subjekt je netělesný, nemá charakter tělesa. Důvodem je, že myslící subjekt může být objektem nanejvýš vnitřního smyslu, jehož formou je čas, nikoli prostor. Myslíci subjekt tedy není věc rozlehlá; a pochopitelně není věc, není ani *res*, ani *substantia*, což Kant ukázal již v 1. paralogismu. Z toho plyne, že myslícímu subjektu nelze připisovat žádný predikát, který je implikován názorem prostoru, např. tvar, pohyb, neprostupnost apod. (A 358). Přesto spatřuje Kant problém v tom, jak dostatečně odlišit lidskou duši od matérie. Tento problém pro něj vyplývá z toho, že i to, co můžeme myslet jako substrát vnějších jevů, by samo mohlo být zároveň subjektem myšlenek.<sup>12</sup> Kdyby, uvažuje Kant, byla matérie věcí samou o sobě, pak by jakožto složená byla dobře odlišitelná od duše jakožto toho, co je nesložené. Jenže matérie není věc

---

<sup>12</sup> Jak upozorňuje Heiner Klemme (*Kants Philosophie des Subjekts*, str. 327), tuto variantu zvažoval již John Locke, totiž že Bůh mohl udělit matérii schopnost myslet. Klemme se domnívá, že tato pasáž je „záhadná“, protože sugeruje, že myšlení, jehož jsme si vědomi, je odlišeno od myšlení myslící substance, a navrhuje následující řešení: Kant nepojímá tento vztah jako vztah jevu a věci o sobě, nýbrž jako vztah znaku a označeného. Aby to ale dávalo smysl, musíme myšlení, jehož jsme si vědomi, pojímat jako znak, a to proto, že je odkázáno na jevy vnějšího smyslu. Srv. tamt.

samou o sobě, nýbrž jen jevem vnějšího smyslu, jehož substrát je nepoznatelný, protože mu nelze připsat žádné predikáty.<sup>13</sup> Tudíž matérii, již jakožto objektu vnějšího smyslu přináležejí predikát rozlehlosti, by

<sup>13</sup> Klemme v této souvislosti reaguje na Ameriksovu interpretaci v citované knize, která vyšla poprvé v r. 1982. Podle Amerikse Kant dokázal, že věc o sobě je nemateriální. Ameriks podle Klemmeho argumentuje takto: jestliže predikáty, jež připisujeme materiálním tělesům, nemůžeme přepisovat věci o sobě, pak věc o sobě je nemateriální. Tento závěr se podle Klemmeho zakládá na záměně negativní propozice „Věc o sobě není materiální“ s kladnou propozicí „Věc o sobě je nemateriální“. Kladná propozice je však podle Klemmeho nezdůvodněná, protože tím formulují syntetický apriorní soud o objektu, o němž nemám žádný názor. Viz H. F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, str. 328. Podle mého soudu se v případě Ameriksova argumentu jedná o zjevně *non-sequitur*. Z toho, že věci o sobě nemůžeme připisovat predikáty materiálních těles, žádným způsobem neplyne, že věc o sobě je nemateriální. Z negativní propozice nevyplývá kladná propozice. Totéž platí i ve vztahu k duši: z toho, že duši nemohu připisovat materiální predikáty – a to nemohu, protože ji nenazírám jako objekt vnějšího názoru –, neplyne, že je nemateriální. V předmluvě k druhému vydání své knihy z r. 2000 reaguje Ameriks na kritiky, zejména na Klemmeho. Zde je Ameriksova odpověď na zmíněný kritický bod: „Klemme seems to presume at one point [zde odkazuje Ameriks na str. 328 Klemmeho knihy] that the argument I have in mind here is one that connects the assertion of immateriality with simplicity...“ Ameriks připouští, že Kant obě věci, totiž nemateriálnost a jednodučnost, odděluje. Avšak podle něho se Kantův důkaz nemateriálnosti myslící substance zakládá na transcendentální idealitě matérie, z níž vyplývá, že myslící substance nemůže být materiální. Srv. K. Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, str. xxvii. Zdá se, že Ameriks ve skutečnosti na Klemmeho kritiku neodpovídá, nýbrž svou interpretaci pouze replikuje anebo jednoduše přejímá Klemmeho interpretaci. Klemmeho námitka se totiž týkala toho, zda můžeme věc o sobě chápat jako nemateriální, nikoli toho, zda můžeme myslící subjekt chápat jako nemateriální. Pokud má Ameriks na mysli myslící „Self“ jako věc o sobě, pak zůstává Klemmeho námitka v platnosti. Pokud nikoli, pak nemateriálnost myslícího „Self“ plyne podle obou komentátorů z nauky o transcendentálním idealismu. – S dalšími dvěma kritikami se Ameriks vyrovnává v závěrečné kapitole své knihy. Jedná se o: A. Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge 1994 a C. McGinn, *The Problem of Consciousness*, Oxford 1991. Andrew Brook se podle Amerikse zaměřuje na část hlavní teze jeho práce, totiž že Kantova teorie mysli je mnohem blíže tradiční metafyzice, než se mělo až dosud zato, zejména v anglicky psaných komentářích. Srv. K. Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, str. 304. V druhém případě se Ameriks zaměřuje na hlavní tezi McGinnovy interpretace, kterou označuje jako „noumenalistický“ pohled na mysl a jejíž hlavní myšlenkou je, že naše vědomí má skrytou strukturu, jež zakládá rysy naší mysli a je zodpovědná za vztah mysli a těla, přičemž naše mysl je konstruována tak, že principiálně nedokáže získat vědění o tom, jak tato skrytá struktura pracuje (tam., str. 313). To znamená, že naše mysl je z principiálních důvodů sobě samé netransparentní. Nejsem si jist, zda to odpovídá Kantově koncepci. V Transcendentální analytice přece Kant odhaluje, jak naše mysl pracuje: provádí syntézy rozmanitostí daných v empirickém názoru, jehož základními diskursivními pravidly jsou kategorie. Kant zde ani nenaznačuje, že by za tím mohla být ještě nějaká jiná skrytá struktura. Ameriks tedy oprávněně pouka-

mohly, a to jakožto objektu myšlenému „an sich selbst“, tedy nezávisle na smyslovosti a rozlehlosti, náležet myšlenky, jichž by si byla vědoma ve svém vnitřním smyslu. Tím by se z vnitřního smyslu stala vlastnost matérie. Matérii lze tedy jednak nazírat jako jev vnějšího smyslu, což je epistemicky oprávněné, avšak zároveň ji lze myslet jako substrát všech vnějších jevů, u něž nelze vyloučit vlastnost „být subjektem myšlenek“, což má charakter hypotézy. Tato hypotéza se opírá o to, že v případě druhé varianty nemáme k dispozici odpovídající názor a samotná uvedená myšlenka neimplikuje spor. Tím je podle Kanta zpochybněna možnost dostatečně rozlišit mezi duší a tělem (A 360). Tělo se nám jeví ve vnějším názoru jako hmotná a rozlehlá věc, jejíž substrát by mohl mít vlastnost, kterou má duše. Musíme tedy zvažovat i opačnou hypotézu, totiž že tento myšlený substrát by mohl být něčím inteligibilním a nemateriálním, což souvisí s tím, že matérie je pouze jevem. Totéž ale platí i v případě duše: může sice být objektem vnitřního názoru, avšak jako pouze myšlená, a tedy jako předmět racionální psychologie je sama něčím inteligibilním. Avšak jako takovou ji z důvodu absence odpovídajícího názoru nemůžeme poznat. Nemůže-li tedy racionální psychologie dokázat, že substrát, který leží v základu matérie jako objektu vnějšího smyslu, nedokáže myslet, pak důkaz jednoduchosti myslící substance jako obrana proti materialistickému pojetí myslící substance jí, a to i kdyby byl platný, není k ničemu.<sup>14</sup>

V závěru 2. paralogismu se Kant dostává k hlavnímu bodu své kritiky: transcendentálně-logický předpoklad jednoduchého myslícího Já jakožto nejvyššího bodu sjednocování rozmanitosti představ ve vědomí nám neposkytuje žádnou oporu pro poznání duše jakožto jednoduchého jsoucna. Řečeno obecně, *transcendentálně-logický předpoklad nemá žádné ontologické implikace, což platí i ve vztahu k našemu myslícímu Já.*

### 3. Tři otázky čisté nauky o duši

V závěrečné poznámce ke kritice racionální psychologie se Kant k problému vztahu těla a mysli ještě jednou vrací, a to zjevně proto, aby pojednal otázky, které byly v této disciplíně racionalistické metafyziky řešeny. Ještě předtím však dovodí jeden důsledek své kritiky argumentů racio-

---

zuje na to, že McGinnova pozice se zakládá „on a heavy metaphysical presumption“ (tamt., str. 317).

<sup>14</sup> Srv. H. F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, str. 327.

nální psychologie ve 2. paralogismu, který bychom mohli označit jako pragmatický. Tento pragmatický důsledek má pouze negativní užitek. Spočívá v tom, „zajistit naše myslící Já proti nebezpečí materialismu“ (A 383), přičemž materialismem se zde musí mýnit materialistický výklad myslícího Já jako něčeho hmotného a složeného.<sup>15</sup> Je to rozumový pojem našeho myslícího Já, tedy to, čemu Kant říká také psychologická idea, jenž je zde rozhodující. Přestože neumožňuje poznání našeho myslícího Já jako nemateriální substance, je zde jedna významná asymetrie, která vyplývá rovněž z Kantovy nauky o transcendentálním idealismu. V našem kontextu je tato asymetrie rozhodující, protože se v zásadě jedná o asymetrický vztah mezi myslícím subjektem a hmotným vnějším světem, přičemž je k tomu třeba rovnou říci, že nejde o asymetrii ontologickou, nýbrž epistemickou. Tato asymetrie je následující: odmyslíme-li veškerou materii, nebude tím zrušeno (aufgehoben) myšlení a existence myslících bytostí, zatímco odmyslíme-li myslící subjekt, musí odpadnout (wegfallen) celý tělesný svět, neboť není ničím jiným než jevem ve smyslovosti našeho subjektu (A 383). To je zjevná pozitivní reakce na Descartův striktní ontologický dualismus. Descartes v průběhu První meditace ukazuje právě to, že ani tehdy, odmyslíme-li celý hmotný vnějšek, nevede to k odstranění myslícího Já. Kant zvažuje zjevně stejnou variantu. Zmizením světa při odmyšlení myslícího Já nemá však Kant na mysli jeho reálné zmizení, nýbrž to, že kdybychom odmysleli své myslící Já, neexistovala by instance, pro kterou by hmotný svět mohl být něčím. Mohl by tedy sice existovat, avšak, jak říká Hegel o věcech, nebylo by mu to k ničemu. Naproti tomu pro Descarta z tohoto myšlenkového experimentu a na něj navazujících argumentů plyne, že Já a svět mohou existovat zcela separátně, nezávisle na sobě: Já může existovat i při neexistenci hmotného světa, avšak platí také naopak, že hmotný svět může existovat i při neexistenci myslícího Já. I zde je tedy patrná epistemická redukce metafyzického problému. Reálná distinkce Já a světa či těla a mysli je redukována do podoby myšlenkového experimentu, jehož záměrem je upozornit na jejich epistemickou asymetrii. Hmotný svět je

<sup>15</sup> Heiner Klemme (*Kants Philosophie des Subjekts*, str. 327 n.) poukazuje oprávněně na to, že nemateriálnost myslícího subjektu a materiálnost těles neplyne z předpokládaného a podle něho neplatného důkazu jednoduchosti duševní substance, nýbrž nutně vyplývá jako důsledek nauky o transcendentálním idealismu. Má tím na mysli, že myslícímu subjektu nemůžeme připisovat ani ty predikáty, které jsou *a priori* obsaženy v názoru prostoru, a tyto predikáty mu nemůžeme připisovat proto, že bychom k tomu museli mít smyslový názor myslícího subjektu, kterým nedisponujeme.

jevem vnějšího smyslu epistemického subjektu, a bez tohoto subjektu je tedy epistemicky nicotný, byť to podle Kanta neimplikuje jeho reálnou nicotnost.<sup>16</sup>

Otázky, k nimž se Kant v závěrečné poznámce vyjadřuje, jsou tři: 1. otázka po možnosti společenství těla a mysli; 2. otázka po počátku tohoto společenství, tj. otázka po existenci duše před zrozením člověka; 3. otázka po konci tohoto společenství, tj. otázka po existenci duše po smrti člověka. Před podrobnou diskusí těchto otázek Kant ovšem nejprve připomene to, k čemu ve svých úvahách již dospěl, a diagnostikuje problém, který stojí v základu těchto otázek a který označuje jako „transcendentální zdání“ (A 384). Označuje ho ale také jako „transcendentální dualismus“ či jako „subrepci“ (A 389). Obecně vzato ve vztahu k racionální psychologii jako takové spočívá tento problém v tom, že „subjektivní podmínka myšlení je brána jako poznání *objektu*“ (A 396). Nejvyšší subjektivní podmínkou myšlení je pro Kanta rozvažování jakožto transcendentální či původní apercepce. Transcendentální zdání charakteristické pro racionální psychologii vzniká tedy tím, že *subjektivní jistota* spojená s původní apercepcí, totiž to, že subjekt myšlení v ní má neredukovatelné, nezvňěšnitelné a neobjektivovatelné vědomí sebe sama, je *pojato jako objektivní poznání* subjektu vědomí, v němž jsou mu připisovány kategoriální predikáty, např. „být substancí“ apod. Kant popisuje rovněž „mechanismus“ vzniku tohoto epistemického zdání: to, co existuje pouze v myšlenkách, je hypostazováno a pojato jako skutečný předmět existující mimo myslící subjekt (A 384). Otázkou je, zda lze tento mechanismus aplikovat na psychologickou ideu. Kant ho aplikuje především na problém matérie, a to tak, že můžeme předem říci následující: stejně jako Berkeley popírá i Kant existenci matérie jako substance nezávislé na myslícím subjektu, avšak na rozdíl od Berkeleyho přiznává pojmu matérie jistou epistemickou funkci: „Matérie ... není nic jiného než pouhá forma či jistý druh představování nějakého neznámého předmětu pomocí toho názoru, který nazýváme vnější smysl“ (A 385). Zdání v tomto konkrétním případě vzniká tak, že vnější smysl nám poskytuje jevy, které, jelikož je formou vnějšího smyslu prostor, chápeme jako

---

<sup>16</sup> Jistou syntézou Descarta a Kanta je Fichte. Podle Fichta můžeme ve svém vědomí abstrahovat od všeho – kromě samotného Já, protože tím bychom abstrahovali od toho, co je samotnou podmínkou abstrakce. Jedná se tedy jako v případě Descartova cogito-argumentu o skepsi, která vyvrací samu sebe. Fichte tak ovšem činí stejně jako Kant v epistemické rovině, aniž by na sebe bral jakékoli ontologické závazky, pokud samozřejmě nebudeme chápat jeho teorii subjektivity jako ontologii *sui generis*, totiž jako ontologii subjektivity.

vnější, rozlehlé, neprostupné atd. To nás svádí k tomu, abychom přijali existenci takového něčeho, jež je nezávislé na nás, a způsobuje, že se nám jevy jeví popsáním způsobem. Jevy pojmáme jako materiální objekty a hypostazujeme existenci matérie jakožto substance, jejímiž jevy jevy jsou. Matérie je však sama jen jevem, tj. objektem vnějšího smyslu. Beze vztahu k vnějšímu smyslu o ní nelze nic říci. Uvedenou hypostazi posiluje samotná forma prostoru, ve které se nám jevy jeví. Ta sama totiž způsobuje, že jevy vnímáme jako vnější, a mylně nás svádí k tomu, abychom termín „vnější“ zaměňovali za termín „existující mimo nás nezávisle na nás“. Matérie je však jen druhem představy jevů a je takříkajíc spolupředstavována s každým jevem ve vnějším názoru. Můžeme ji tedy pojmut jako vlastnost jevu, jež je na něm dána empiricky. Epistemická funkce pojmu matérie je následující: indikuje či označuje nestejnorodost objektů vnitřního a vnějšího smyslu (A 385). Tato epistemická funkce je sice oslabená tím, že je jen jakýmsi derivátem rozdílu vnějšího a vnitřního smyslu, který je dán *a priori* jako rozdíl jejich forem. Je tedy formou jakožto druhem představování vnějších jevů a na rozdíl od samotné formy prostoru se nám sama jeví spolu s každým jevem. Zde se ještě více konkretizuje mechanismus vzniku transcendentálního zdání: protože jevy se nám jeví v prostoru, odpoutávají se (ablösen) jakoby od duše a zdají se vznášet (schweben) mimo ni (A 385). Je třeba si připomenout, proč Kant označuje toto zdání jako transcendentální. Chce tím říci, že není nějakým umělým konstruktem racionalistické metafyziky, nýbrž že se v něm vyjadřuje přirozená tendence lidského rozumu. Hegel postihl tuto tendenci ve větě, že to X, jež od sebe vědomí odlišuje a k němuž se vztahuje, klade jako existující nezávisle na svém vztahu k němu. A konečně: v důsledku Kantovy redukce matérie na jev vnějšího smyslu již nelze tvrdit, že je to pohyb matérie, co v nás zapříčiňuje jevy vnějšího smyslu (A 387).

Kantova úvaha o transcendentálním zdání není samoúčelná, nýbrž umožňuje zpřesnit či alespoň reformulovat zmíněné otázky. Nyní tedy již nejde o otázku po společenství duše s jinými substancemi existujícími nezávisle na duši, nýbrž jen o otázku *po spojení představ vnitřního smyslu s modifikacemi naší vnější smyslovosti, jež je takového druhu, že oba typy představ spolu souvisí podle stálých zákonů takovým způsobem, že tvoří jednu zkušenost* (A 386). Tím je naznačena metoda, jak s uvedenými otázkami nakládat po kopernikánském obratu. Metafyzika se nicméně zakládala na uvedené hypostazi, kterou Kant, jak jsem již zmínil, označuje jako „transcendentální dualismus“. Tato pozice se zakládá na tom, že vnější jevy nepojímá jako představy myslícího subjektu, nýbrž

je právě v té kvalitě, ve které se nám ve vnějším smyslu jeví, „přesazuje“ (versetzt) mimo nás jako nezávislé objekty a zcela je odděluje od myslícího subjektu. Tento ontologický posun je v základu všech teorií o společenství duše a těla. Podle Kanta je zde možné myslet jen tři případy (jsou to „wirklich einzig mögliche Systeme“ [A 390], přičemž Kant neuvádí argument, proč jsou jen tři): je to teorie fyzického vlivu, předzjednané harmonie a nadpřirozené asistence, tj. okasionalismu.<sup>17</sup> Rudimentární vztah těchto tří teorií je podle Kanta takový, že druhý a třetí typ teorie se zakládá na námitkách proti prvnímu typu, takže teorie předzjednané harmonie a okasionalismu vznikly jako pokus odpovědět na problémy spojené s teorií fyzického vlivu, přičemž generelně odmítly domněnku, že materie může být příčinou představ, tj. percepce v mysli. Kant zavede metodickou pomůcku pro řešení sporu těchto teorií, spočívající v odlišení dogmatických, kritických a skeptických námitek. Dogmatické námitky jsou namířeny proti nějaké větě, zatímco kritické jsou namířeny proti důkazu věty. Skeptické námitky postupují metodou ekvipolence: staví proti sobě větu a její protiklad. Tento postup je podobný dogmatickému v tom smyslu, že musí mít minimálně tolik vzhledu do předmětu, kolik je ho potřeba k tomu, aby mohl o předmětu něco tvrdit v kladných nebo popírat v negativních propozicích (A 388–389).

Podle Kanta lze proti teorii fyzického vlivu uplatnit pouze kritický typ námitky, tj. není možné ho vyvrátit v jeho základním tvrzení, nýbrž jen v důkazu tohoto tvrzení. Mohlo by se zdát, že Kant imunizuje svou vlastní teorii, protože předpokládá takového zastávce teorie fyzického vlivu, který se omezí na tvrzení, že materie a její pohyb jsou pouhými jevy, takže problém je pouze v tom, že neznámý předmět naší smyslovosti nemůže být příčinou představ v nás, protože nikdo není oprávněn k tomu, aby o neznámém předmětu tvrdil cokoli v kladné propozici stran toho, co předmět může nebo nemůže dělat (A 392). Kant zde tedy naznačuje performativní rozpor. To by mohlo odpovídat Kantově vlastní pozici. Předpokládá totiž afekci smyslovosti předměty, avšak zároveň

---

<sup>17</sup> K tomu srv. A. Hahmann, *Kritische Metaphysik der Substanz. Kant im Widerspruch zu Leibniz*, Berlin – New York 2009, str. 14–42. Autor zde zkoumá kritické námitky proti Leibnizově koncepci předzjednané harmonie, stejně jako změny této koncepce u Wolffa, jenž Leibnizovu koncepci odmítá, a u Baumgartena, který představuje určitou syntézu Leibnizovy a Wolffovy pozice. Následně ukazuje cestu ke Kantově koncepci přes prvního velkého kritika Wolffovy metafyziky, Crusia, a Kantova učitele Martina Knutzena, jenž zastával teorii fyzického vlivu. Dále autor zkoumá, jak se Kant vyrovnával s tímto problémem ve svých předkritických spisech. Srv. tamt., str. 43–68.



nemůže chápat tyto předměty jako věci o sobě, protože afikují-li naši smyslovost, jsou ve vztahu k ní, a nejsou tedy o sobě. Východiskem by bylo předpokládat, že smyslovost je afikována jevy. To se nám jeví jako nejpravděpodobnější, avšak není zde místo k podrobnému rozvedení tohoto problému. Podle Kanta lze proti teorii fyzického vlivu uplatnit kritickou námitku, kterou bude vyvrácen „Beweisgrund“, tedy *nervus probandi* důkazu základní věty této teorie. Základní větou této teorie je, že předměty existující mimo mysl a nezávisle na ní působí na mysl reálně kauzálně a zapříčiňují existenci těch představ v ní, o nichž je *a priori* jasné, že je mysl nemohla způsobit sama. *Nervus probandi* pro důkaz tohoto tvrzení spočívá v předpokladu předmětů existujících nejen mimo mysl, ale existujících zcela nezávisle na ní a v předpokladu na něj navazujícím, že o těchto předmětech lze v epistemicky platných tvrzeních něco vědět. Kritická námitka spočívá tedy v tom, že tato teorie má v základu „hrubý“ (grob) dualismus, jenž spočívá právě v tom, že z rozlehlých substancí, které jsou přece pouhými představami myslícího subjektu, činí věci existující pro sebe (für sich, A 392).

Po těchto úvahách zpřesní Kant dále otázku po společenství myslící a rozlehlé substance takovým způsobem, že ústí do neřešitelného dilematu. Otázka zní, „*jak je v myslícím subjektu vůbec možný vnější názor, totiž názor prostoru*“ (A 392–393). Tato otázka je ovšem víceznačná. Může znamenat buď otázku, jak se v myslícím subjektu mohou vůbec ocitnout vnější názory, anebo může znamenat otázku, jak může být v subjektu, jenž je nerozlehlý, obsažen prostor jako čistá rozlehlost. Když Kant v závorce upřesňuje, že se jedná o vyplnění prostoru, jeho tvaru a pohybu, pak se zdá, že má na mysli první možnost, jež odpovídá kontextu debaty o teorii fyzického vlivu. Touto teorií měla být vysvětlena existence takových představ v myslícím subjektu, které musí pocházet z vnějšku, z něčeho, co je mimo něj a existuje nezávisle na něm. Druhou možnost můžeme tedy dát stranou, byť má ve vztahu ke Kantově teorii svůj problematický potenciál. Uvedená otázka je podle Kanta neřešitelná: žádnému člověku není možné nalézt na ni odpověď. Setkáváme se zde tedy s podobným nevysvětlitelným faktem jako v případě otázky, proč nazíráme v čase a prostoru a proč nazírané spojujeme do jednoty vědomí pomocí dvanácti kategorií. Podle Kanta vedl pokus o řešení této otázky k předpokladu transcendentálního předmětu, o němž nic nevíme, a přesto ho pojmáme jako příčinu našich představ. Kant naznačuje ve vztahu k této otázce *epoché*: v rámci teorie zkušenosti pojmáme jevy jako předměty o sobě (Gegenstände an sich selbst), aniž bychom se potřebovali ptát na „první důvod jejich možnosti“ (A 393). Nutnost předpokládat



transcendentální předmět se objeví teprve tehdy, překročíme-li hranici zkušenosti. To znamená, že pro výklad podmínek možnosti a konstituce zkušenosti se můžeme omezit na imanenci mysli a v tom případě nepotřebujeme rekurovat k něčemu, co je – snad – mimo ni a nezávisle na ní. To, že Kant zde označuje jevy jako předměty o sobě (an sich selbst), je na první pohled zarážející, protože jevy takto pojmáme v teorii zkušenosti, a nejedná se tedy o zkušenost překračující pojetí jevů jako věcí o sobě. Patrně se tím chce jen říci, že jevy jsou samy o sobě jedinými relevantními předměty zkušenosti. V případě jevů bychom pak ovšem měli co dělat s takovým bytím o sobě, jež má své místo v imanenci mysli. S Hegelem bychom pak mohli říci, že se jedná o *bytí o sobě pro vědomí*.

Představenými úvahami má Kant připravenou půdu k rozhodnutí zmíněných tří otázek. Jeho pojednání těchto otázek je velmi stručné, protože jejich řešení je bezprostředním důsledkem (eine unmittelbare Folge) analyzovaných úvah. Jedná se tedy vlastně o korolárium k redukci ontologického problému na problém epistemický. Nápadné je, že Kantovi se původně tři otázky nyní zredukuje na dvě. Za prvé na otázku po existenci myslícího subjektu před společenstvím s hmotnými tělesy, a tedy i s jeho vlastní tělesností (A 393). I tuto otázku lze upřesnit: jelikož se jedná o myslící subjekt, lze tuto otázku reformulovat jako otázku, *zda mohl myslící subjekt myslet i před svým společenstvím s hmotným světem*. Zde můžeme doplnit: jelikož je činnost myšlení pro myslící subjekt jakožto myslící definitorní, ptá se tato otázka po možnosti existence myslícího subjektu před společenstvím s hmotnými tělesy. Za druhé tu zůstává otázka, *zda duše může myslet i po zrušení veškerého společenství s hmotným světem* (A 394). V první otázce používá Kant termín „myslící subjekt“, ve druhé otázce termín „duše“. Rozumím tomu tak, že v rámci své kritiky racionální psychologie přistupuje Kant na dominantní termín této metafyzické disciplíny, termín „duše“, byť i termín „myslící subjekt“ by se dal neproblematicky vztáhnout k Descartovi.

Co se však stalo s první otázkou, totiž s otázkou po možnosti společenství duše s organickým tělem, po její animalitě, jak to Kant označuje, a stavu, v němž se nachází, když je spojena s tělem? Jedna možnost je, že na ni Kant zapomněl. To ale nevypadá moc věrohodně. Anebo, a to je druhá možnost, se Kant domnívá, že na ni již dal odpověď. Avšak kde a jakou? Jedno je jasné: když odpovím na otázku po existenci myslícího subjektu před společenstvím s tělem a po něm, pak jsem stále ještě neodpověděl na otázku, jak vypadá vztah těla a duše, když tvoří společenství. Na tuto otázku by Kant mohl dát odpověď prostředky své vlastní teorie poznání, v rámci které zredukoval ontologický problém na

problém epistemický: tělo je smyslovost, jejíž podstatou je receptivita, tedy schopnost přijímat jevy tak, jak se dávají ve vnějším názoru. Tato schopnost je nepřevoditelná na schopnost, kterou disponuje mysl jakožto rozvažování. Podstatou rozvažování je spontaneita myšlení, na základě které rozvažování pomocí svých kategoriálních pravidel sjednocuje dané vnější názory do jednoty vědomí a jednoty zakoušeného předmětu. Jejich vztah je tedy vztahem *nepřevoditelné difference a zároveň komplementární provázanosti*. Člověk tedy může poznávat jen jako bytost, ve které jsou obě funkce poznání integrálně sjednocené, avšak takovým způsobem, že tím není zrušena jejich difference. Omezíme-li však člověka na myslící subjekt, není možnost jeho myšlení ohrožena ani tehdy, odpadne-li celý hmotný svět, a naopak hmotný svět odpadne přesně tehdy, odmyslíme-li si myslící subjekt, jak Kant již vysvětlil. Tuto odpověď však Kant v naší pasáži nenabízí. Nicméně Kantem zavedená asymetrie hmotného světa a myslícího subjektu musí mít své důsledky ve vztahu k uvedeným otázkám. Z ní by především plynulo, že myslící subjekt by mohl myslet i před společenstvím s hmotným světem a po jeho zrušení, avšak nikoli jako subjekt poznávající, takže myšlení by zde nemělo charakter sjednocování rozmanitosti smyslového názoru. V tom případě by objektem subjektu myšlení byl tento subjekt sám.

Dejme zatím stranou dotaz, kam Kantovi zmizela první otázka, a podívejme se na to, jak Kant odpoví na druhou a třetí. Kant na ně odpovídá v rámci své redukce. Odpověď na druhou otázku je následující: před spojením se smyslovostí, a zejména s vnějším smyslem bude myslící subjekt tytéž předměty, které ve spojení se smyslovostí vnímá jako tělesa, nazírat zcela jiným způsobem. Odpověď na třetí otázku zní: ustání smyslovosti, a tudíž zničení hmotného světa, neznamená, že je zrušen veškerý názor hmotného světa, a tudíž je velmi dobře možné, že myslící subjekt bude moci i nadále poznávat předměty, avšak nikoli jako tělesa, tedy jako hmotné rozlehlé útvary (A 393–394). Je nápadné, že Kant neomezuje existenci názoru na smyslovost. Jediný názor, který přichází v úvahu, musí být názor nesmyslový, a tudíž intelektuální. V reflexích a v přednáškách o metafyzice mluví Kant o duchovním názoru.<sup>18</sup> Je otáz-

<sup>18</sup> V reflexi 6015 si Kant zapsal: „Oddělení duše od těla je ustáním smyslovosti a počátek spirituálního a intelektuálního života. Onen svět je svět přítomný, nazíraný buď jinými smysly, nebo duchovně.“ Srv. AA XVIII, str. 423 n. Duše tedy bude po smrti disponovat buď netělesnými smysly, nebo intelektuálním názorem. K tomu srv. H. F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, str. 52 n. Klemme poukazuje na delší místo v Kantově přednášce o metafyzice z poloviny 70. let, tzv. *Metaphysik-Pölitz*, kde Kant hovoří o této souvislosti, a i zde rozlišuje mezi smyslovým názorem, který

kou, jaké konkrétní parametry bude tento intelektuální, resp. duchovní názor předmětů mít. Jedno je jasné: nebude mít tu vlastnost intelektuálního názoru, jíž disponuje archetypický intelekt, totiž vlastnost vytvářet současně s realizací tohoto názoru jemu odpovídající předměty, neboť to by udělalo z ektypického intelektu intelekt archetypický, tj. z intelektu konečného intelekt nekonečný. Konečnost intelektu tedy neznamená to, že by zanikl spolu se zánikem tělesnosti jakožto smyslovosti, nýbrž znamená právě ono omezení. I nadále bude tedy odkázán na názor, pokud má předměty poznávat. Protože bude i nadále disponovat názorem, byť nikoli smyslovým, bude epistemický subjekt předměty i nadále poznávat. Jelikož však názor, jímž bude disponovat, lze určit pouze *via negationis* smyslového názoru, a lze tedy o něm vypovídat pouze negativní určení, nelze říci nic pozitivního o tom, jak bude vypadat proces jeho poznání. V souladu s tím zaujímá Kant ve vztahu k těmto otázkám podobně agnostický postoj jako ve vztahu k Boží existenci: z toho, že ji nelze dokázat, neplyne, že Bůh neexistuje. Z toho, že ji nelze dokázat, plyne jen to, že ji nelze dokázat. *Mutatis mutandis* i zde: z toho, že jednoduchost, a tedy nesmrtnost duše nelze dokázat, neplyne, že není nesmrtná. Tak jako nelze dokázat její nesmrtnost, tak nelze dokázat ani její smrtelnost. V obou případech je k tomu třeba epistemických evidencí, jimiž nedisponuje ani zastánce její nesmrtnosti, ani zastánce její smrtelnosti (A 394–395).

Odsud lze odpovědět na dotaz po zmizení první otázky. Ve vztahu k ní totiž platí stejné epistemické omezení jako ve vztahu ke zbývajícím dvěma: nikdo nedisponuje takovými epistemickými evidencemi, které by mu umožnily epistemicky platným způsobem odpovědět na otázku po příčinách vnějších jevů v případě existujícího společenství těla a mysli. Paralogismy čistého rozumu nakonec vyrůstají z potřeby konečného lidského rozumu překonat svou konečnost, tj. omezení možnosti poznání na rozmanitost vnějšího smyslového názoru. A tato potřeba je tak velká, že čistý rozum podlehe svým vlastním iluzím. Kantovu kritiku racionalistické metafyziky lze tedy označit také jako „traktát o ztracených iluzích“. Kant tím však podnítl další rozvoj metafyziky, protože naději čistého rozumu přesunul do oblastí praktického jednání. Avšak i zde vystupuje nesmrtnost duše jen jako postulát čistého praktického rozumu.

---

má duše ve spojení s tělem, a duchovním názorem, jímž disponuje po oddělení od těla. Také zde dospívá k závěru, že onen svět není jiným místem, nýbrž jen jiným názorem. Je z hlediska substancí týž a je jen nazírán duchovním názorem.

## ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Beitrag werde ich die Thematik erörtern, wie Kant im Rahmen seines transzendentalphilosophischen Projektes das metaphysische Problem der Beziehung zwischen Leib und Seele auf ein epistemisches Problem reduziert hat. Dabei soll auch gezeigt werden, welche konkreten Auswirkungen diese Reduktion auf die Probleme aufweist, die in den metaphysischen Konzeptionen des Verhältnisses von Leib und Geist behandelt wurden. Es soll auch weiterhin gezeigt werden, welche Vorstellung von Materie Kant im Rahmen seiner Reduktion entwickelt.

## SUMMARY

The paper advocates the view that within Kant's project of transcendental philosophy, the metaphysical problem of the relation between body and soul is reduced to an epistemic problem. The paper also aims to demonstrate the particular implications of this reduction with regard to the issues addressed in metaphysical conceptions of the relation between body and mind. Further, it is shown what conception of matter Kant develops within his reduction.