

KNIHOVNA NOVOVĚKÉ TRADICE
A SOUČASNOSTI

Svazek 36

IMMANUEL KANT

Kritika čistého rozumu

Přeložil Jaromír Loužil
ve spolupráci
s Jiřím Chotašem a Ivanem Chvatíkem

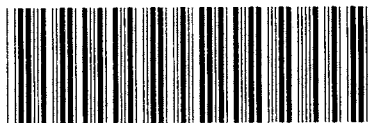
PRAHA
2001

OIKOYMENH
Hennerova 223
150 00 Praha 5
www.oikoymenh.cz

EZ-Kan-3 n

Univerzita Karlova v Praze
Knihovna filozofie FF

Fd-234/2004



2551105332

Filozofická fakulta
Univerzity Karlovy v Praze

Die Herausgabe dieses Werkes wurde
vom GOETHE INSTITUT INTER NATIONES gefördert



Translation © Jaromír Loužil, Jiří Chotaš, Ivan Chvatík, 2001
© OIKOYMENH, 2001
ISBN 80-7298-035-1

OBSAH

Věnování	13
Předmluva k druhému vydání	15
Úvod	33
I. O rozdílu mezi čistým a empirickým poznáním	33
II. Máme určité apriorní poznatky a samo obyčejné rozvažování nikdy bez takových poznatků není	35
III. Filosofie vyžaduje vědu, která určuje možnost, principy a rozsah všech apriorních poznatků	37
IV. O rozdílu mezi analytickými a syntetickými soudy	39
V. Syntetické soudy a priori jsou obsaženy jako principy ve všech teoretických vědách rozumu	42
VI. Obecná úloha čistého rozumu	44
VII. Idea a rozvržení zvláštní vědy, která je nazvána kritikou čistého rozumu	47

I. TRANSCENDENTÁLNÍ NAUKA O ELEMENTECH

Díl PRVNÍ. Transcendentální estetika	53
Úvod § 1	53
1. kapitola. O prostoru §§ 2–3	55
2. kapitola. O čase §§ 4–7	62
Obecné poznámky k transcendentální estetice § 8	69
Díl DRUHÝ. Transcendentální logika	77
Úvod. Idea transcendentální logiky	77
I. O logice vůbec	77
II. O transcendentální logice	80
III. O rozdělení obecné logiky na analytiku a dialektiku	81
IV. O rozdělení transcendentální logiky na transcendentální analytiku a dialektiku	83

ODDÍL PRVNÍ. Transcendentální analytika	84
<i>Kniha první.</i> Analytika pojmů	85
1. část. O vodítku k odhalení všech čistých rozvažovacích pojmů	86
1. kapitola. O logickém používání rozvažování vůbec	86
2. kapitola. O logické funkci rozvažování v soudech § 9	88
3. kapitola. O čistých rozvažovacích pojmech neboli kategoriích §§ 10–12	91
2. část. O dedukci čistých rozvažovacích pojmů	100
1. kapitola. O principech transcendentální dedukce vůbec § 13	100
Přechod k transcendentální dedukci kategorií § 14	104
2. kapitola. Transcendentální dedukce čistých rozvažovacích pojmů §§ 15–27	107
<i>Kniha druhá.</i> Analytika zásad	127
Úvod. O transcendentální soudnosti vůbec	128
1. část. O schematismu čistých rozvažovacích pojmů	130
2. část. Systém všech zásad čistého rozvažování	136
1. kapitola. O nejvyšší zásadě všech analytických soudů	137
2. kapitola. O nejvyšší zásadě všech syntetických soudů	139
3. kapitola. Systematický výklad všech syntetických zásad čistého rozvažování	141
1. Axiómy názoru	144
2. Anticipace vjemu	147
3. Analogie zkušenosti	153
A. První analogie: Zásada trvalosti substance	156
B. Druhá analogie: Zásada časové posloupnosti podle zákona kauzality	162
C. Třetí analogie: Zásada současného bytí podle zákona vzájemného působení neboli vzájemnosti	173
4. Postuláty empirického myšlení vůbec	178
Vyvrácení idealismu	183
Obecná poznámka k systému zásad	190
3. část. O důvodu rozlišení všech předmětů vůbec na phaenomena a noumena	194

<i>Dodatek.</i> O amfibolii reflexivních pojmů v důsledku záměny empirického používání rozvažování za používání transcendentální	210
Poznámka k amfibolii reflexivních pojmů	215
ODDÍL DRUHÝ. Transcendentální dialektika	228
<i>Úvod</i>	228
I. O transcendentálním zdání	228
II. O čistém rozumu jako sídle transcendentálního zdání	231
A. O rozumu vůbec	231
B. O logickém používání rozumu	233
C. O čistém používání rozumu	234
<i>Kniha první.</i> O pojmech čistého rozumu	237
1. kapitola. O idejích vůbec	238
2. kapitola. O transcendentálních idejích	242
3. kapitola. Systém transcendentálních idejí	248
<i>Kniha druhá.</i> O dialektických úsudcích čistého rozumu	251
1. část. O paralogismech čistého rozumu	252
Vyvrácení Mendelsohnova důkazu trvalosti duše	260
Závěr rozřešení psychologického paralogismu	266
Obecná poznámka o přechodu od racionální psychologie k racionální kosmologii	267
2. část. Antinomie čistého rozumu	269
1. kapitola. Systém kosmologických idejí	271
2. kapitola. Antithetika čistého rozumu	277
První rozpor transcendentálních idejí	280
Druhý rozpor transcendentálních idejí	286
Třetí rozpor transcendentálních idejí	292
Čtvrtý rozpor transcendentálních idejí	296
3. kapitola. O tom, jaký má rozum na tomto svém rozporu zájem	302
4. kapitola. O transcendentálních úkolech čistého rozumu, pokud musí být možno je zcela vyřešit	309
5. kapitola. Skeptický výklad kosmologických otázek pomocí všech čtyř transcendentálních idejí	313

6. kapitola. Transcendentální idealismus jakožto klíč k řešení kosmologické dialektiky	316
7. kapitola. Kritické rozhodnutí kosmologického sporů rozumu se sebou samým	319
8. kapitola. Regulativní princip čistého rozumu vzhledem ke kosmologickým idejím	325
9. kapitola. O empirickém používání regulativního principu rozumu vzhledem ke všem kosmologickým idejím	328
I. Rozřešení kosmologické ideje totality skládání jevů v jeden světový celek	329
II. Rozřešení kosmologické ideje totality dělení nějakého daného celku v názoru	332
Závěrečná poznámka k řešení matematicko-transcen- dentálních idejí a předběžná poznámka k řešení dynamicko-transcendentálních idejí	335
III. Rozřešení kosmologické ideje totality odvozování světových událostí z jejich příčin	337
Možnost kauzality prostřednictvím svobody	340
Vysvětlení kosmologické ideje svobody	342
IV. Rozřešení kosmologické ideje totality závislosti jevů vzhledem k jejich existenci vůbec	351
Závěrečná poznámka k celé antinomii čistého rozumu	354
3. část. Ideál čistého rozumu	355
1. kapitola. O ideálu vůbec	355
2. kapitola. O transcendentálním ideálu	357
3. kapitola. O důkazech spekulativního rozumu, které umožňují usuzovat na existenci nejvyšší bytosti ...	364
4. kapitola. O nemožnosti ontologického důkazu Boží existence	368
5. kapitola. O nemožnosti kosmologického důkazu Boží existence	374
Odhalení a vysvětlení dialektického zdání ve všech transcendentálních důkazech existence nutné bytosti	380
6. kapitola. O nemožnosti fysikotheologického důkazu	382
7. kapitola. Kritika veškeré theologie založené na spekulativních principech rozumu	388

<i>Dodatek k transcendentální dialektice</i>	394
O regulativním používání idejí čistého rozumu	394
O konečném cíli přirozené dialektiky lidského rozumu	408

II. TRANSCENDENTÁLNÍ NAUKA O METODĚ

<i>Úvod</i>	429
1. část. Disciplína čistého rozumu	430
1. kapitola. Disciplína čistého rozumu v dogmatickém používání	432
2. kapitola. Disciplína čistého rozumu, pokud jde o jeho polemické používání	445
O nemožnosti skeptického uspokojení čistého rozumu rozkmotřeného se sebou samým	455
3. kapitola. Disciplína čistého rozumu ve vztahu k hypotézám	461
4. kapitola. Disciplína čistého rozumu ve vztahu k jeho důkazům	467
2. část. Kánon čistého rozumu	474
1. kapitola. O posledním účelu čistého používání našeho rozumu	475
2. kapitola. O ideálu nejvyššího dobra	478
3. kapitola. O mínění, věděni a víře	486
3. část. Architektonika čistého rozumu	492
4. část. Dějiny čistého rozumu	503

PŘÍLOHY

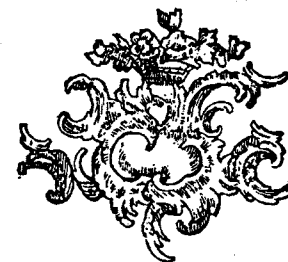
Texty z prvního vydání *Kritiky čistého rozumu*,
které nebyly pojaty do druhého vydání

I. příloha. Předmluva	510
II. příloha. Obsah	518
III. příloha. Dedukce čistých rozvažovacích pojmů	519
2. kapitola. O apriorních důvodech možnosti zkušenosti	519
Předběžná poznámka	520

1. O syntéze aprehenze v nazírání	521
2. O syntéze reprodukce v obrazotvornosti	521
3. O syntéze rekognice v pojmu	523
4. Předběžné vysvětlení možnosti kategorií jakožto poznatků a priori	526
3. kapitola. O vztahu rozvažování k předmětům vůbec a o možnosti poznávat je a priori	528
Stručný výklad správnosti a jediné možnosti této dedukce čistých rozvažovacích pojmů	535
IV. příloha. Paralogismy čistého rozumu	537
První paralogismus	537
Druhý paralogismus	538
Třetí paralogismus	544
Čtvrtý paralogismus	546
Úvaha o celku čisté nauky o duši	554
Ediční poznámka	567

C r i t i k
d e r
reinen Vernunft

v o n
Immanuel Kant,
Professor in Königsberg,
der Königl. Academie der Wissenschaften in Berlin
Mitglied.



Zweite hin und wieder verbesserte Auflage.

M i g a,
bey Johann Friedrich Hartnoch
1787.

Faksimile titulního listu druhého vydání spisu

B II De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi ... in commune consulant ... et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.¹

Baco de Verulamio, *Instauratio magna. Praefatio*

¹ „Ne pro sebe, ale ve prospěch věci, o niž zde běží, žádám, aby to všechno lidé nepovažovali jenom za nějakou spekulaci, nýbrž za skutečnou práci, a aby jim bylo jasné, že nehodlám vytvořit nějakou sektu nebo soustavu názorů a tvrzení, nýbrž že se snažím vybudovat základy toho, co by bylo člověku k užítku a co by posílilo jeho důstojnost. Dále, aby pamětlivi jsouce svého prospěchu, ... starali se o to, co je obecné... a zúčastnili se práce, jež je před námi. Kromě toho, ať mají důvěru, že se všechno podaří, a nepředstavují si a nechápou mé obnovení věd tak, jako by to bylo něco, co se povleče až donekonečna a co přesahuje lidské síly, protože je to ve skutečnosti jen konec nekonečného omylu a jeho zákonitá mez.“ – Francis Bacon, *Veliké obnovení věd*, in: *Nové organon*, Praha 1990², str. 51–52 (Předmluva). Ve vydání A motto není. (Pozn. vyd.)

Jeho Excelenci,
královskému státnímu ministrovi,
svobodnému pánovi von Zedlitz

Milostivý pane!

B V
A IV

Podporovat podle svých možností růst věd, znamená pracovat ve vlastním zájmu *Vaší Excellence*; neboť tento zájem o ně nevyplývá jen ze vznešeného postavení ochránce, nýbrž z mnohem důvěrnějšího vztahu milovníka a osvětleného znalce. Proto používám jediný prostředek, který je do určité míry v mé moci, k vyjádření své vděčnosti za milostivou důvěru, již mne *Vaše Excellence* poctila, abych mohl k tomuto záměru něčím přispět.²

A V

Též milostivé pozornosti, kterou *Vaše Excellence* poctila první vydání tohoto díla, věnuji nyní i toto druhé vydání a s ním zároveň i všechny ostatní plody svého literárního poslání a zůstávám s výrazem nejhlubší úcty

B VI

A VI

oddaný a nejposlušnější služebník
Vaší Excellence

Immanuel Kant

V Královci dne 23. dubna 1787⁴

² Ve vydání A následuje další odstavec: „Komu působí potěšení spekulativní život, tomu je – při jeho skromných přáních – pochvala osvětleného, dobrotivého soudce mocným povzbuzením ve snahách, jejichž užitek je velký, avšak vzdálený, a proto v očích prostých lidí naprosto zneuznávaný.“ (Pozn. vyd.)

³ Začátek odstavce ve vydání A zní: „Takovému muži a jeho milostivé pozornosti věnuji tedy tento spis a v jeho ochranu svěžuji...“ (Pozn. vyd.)

⁴ Vydání A: „dne 29. března 1781“. (Pozn. vyd.)

Předmluva k druhému vydání⁵

Zda se zpracování poznatků, které patří k činnosti rozumu, ubírá po B VII
spolehlivé cestě vědy či nikoli, lze vždy brzy posoudit podle výsledku.
Jestliže toto zpracování po mnohých přípravách a provedených opatře-
ních uvázne, jen co se přiblíží k svému účelu a cíli, a jestliže se pro
dosažení tohoto cíle musí častěji vracet a vydávat se jinou cestou –
právě tak, jestliže není možné, aby se různí spolupracovníci shodli na
způsobu, jakým by mělo být společného cíle dosaženo –, pak si může-
me být jisti, že takové studium ještě ani zdaleka nenastoupilo spoleh-
livou cestu vědy, nýbrž že je pouhým tápáním. Službou rozumu je už
to, že se tato cesta pokud možno vypátrá, i kdybychom se přitom mu-
seli vzdát jako marného čehokoli, co bylo předtím obsaženo v cíli,
který byl přijat bez promyšlení.

Že se *logika* po této spolehlivé cestě ubírala již od nejstarších dob, B VIII
lze vyvodit z toho, že od *Aristotela* nemohla udělat jediný krok zpátky,
nechceme-li ovšem vydávat za její zlepšení například odstranění ně-
kterých postradatelných subtilností nebo zřetelnější vymezení před-
nášené látky, což je spíš věcí elegance než spolehlivosti vědy. Na
logice je pozoruhodné ještě to, že až do nynějška nebyla s to učinit ani
krok vpřed, a že se tedy podle všeho zdá být uzavřená a završená.
Když se jí totiž někteří myslitelé v novější době pokoušeli rozšřít, a to
tím, že do ní zařadili jednak *psychologické* kapitoly o rozdílných po-
znávacích schopnostech (o obrazotvornosti, důvtipu), jednak *meta-*

⁵ Autor do vydání B „Předmluvu“ (A VII–XXII) ani „Obsah“ (A XXIII–
XXIV) z vydání A nepřejal. Uvádíme je jako přílohu I (str. 510–517) a II (str.
518). (Pozn. vyd.)

fyzické kapitoly o původu poznání nebo o původu různých druhů jistoty vzhledem k různosti objektů (o idealismu, skepticizmu atd.), jedná *antropologické* kapitoly o předsudcích (o jejich příčinách a o prostředcích proti nim), pak tak činili z neznalosti zvláštní povahy této vědy. Dopustíme-li, aby hranice věd splyvaly, není to rozšíření věd, nýbrž jejich znetvoření. Hranice logiky jsou však zcela přesně určeny tím, že B IX je vědou, která podrobně vykládá a přísně dokazuje pouze formální pravidla veškerého myšlení (ať je toto myšlení apriorní nebo empirické, ať má jakýkoli původ nebo objekt, ať naráží v našem vědomí na nahodilé či na přirozené překážky), a nic jiného.

Logika může děkovat za přednost, že se jí tak dobře dařilo, pouze své omezenosti, díky níž je oprávněna, ba povinna abstrahovat od všech objektů poznání a rozdílu mezi nimi, v níž tedy rozvažování nemá co dělat s ničím jiným než se sebou samým a svou formou. Přirozeně, pro rozum muselo být mnohem těžší dát se spolehlivou cestou vědy, má-li mít co dělat nejen sám se sebou, nýbrž i s objekty; proto také logika jako propedeutika představuje jen jakousi předsň věd, a je-li řeč o poznacích, předpokládá se sice pro jejich posuzování, ale získávat je musíme ve vědách, kterým jedině toto pojmenování přísně vzato a objektivně náleží.

Pokud se má v těchto vědách uplatnit rozum, musí v nich být něco poznáno a priori. Rozumové poznání se pak může ke svému předmětu vztahovat dvojím způsobem: buď že tento předmět a jeho pojem (který B X musí být dán odjinud) pouze *určuje*, nebo že ho také *uskutečňuje*. První způsob je *teoretickým* rozumovým poznáním, druhý *rozumovým poznáním praktickým*. U obou musí být nejprve přednesena sama *čistá* část, jakkoli hodně nebo málo toho obsahuje, totiž ta část, v níž rozum svůj objekt určuje zcela a priori, a to, co pochází z jiných zdrojů, s ní nesmí být smíšeno. Nehospodaříme totiž dobře, když bez rozmyslu vydáváme to, co jsme přijali, aniž bychom poté, co se dostaneme do úzkých, byli s to rozlišit, jaká část příjmu by unesla náklady a o jakou je musíme zkrátit.

Matematika a *fyzika* jsou dva druhy teoretického, rozumového poznání, které mají své *objekty* určovat a priori, první nauka zcela čistě, druhá alespoň zčásti čistě, dále však i na základě jiných pramenů poznání než rozumových.

Matematika se od nejstarších dob, kam až sahají dějiny lidského rozumu, ubírala po spolehlivé cestě vědy v obdivuhodném národě

Řeků. Nesmíme se však domnívat, že pro ni podobně jako pro logiku bylo stejně snadné nalézt onu královskou cestu, anebo si ji spíše sobě B XI samé otevřít, v níž má rozum co dělat pouze sám se sebou. Naopak se domnívám, že matematika dlouho tápala (zejména ještě u Egypťanů) a že tuto změnu je třeba přičíst *revoluci*, kterou vyvolal šťastný nápad jednoho jediného muže při pokusu, po němž již nebylo možné minout cestu, kterou bylo třeba se dát, a tak byl nastoupen a předznamenán spolehlivý postup vědy pro všechny časy a do nekonečných dálek. Dějiny této revoluce ve způsobu myšlení, která byla mnohem důležitější než objev cesty kolem pověstného mysu,⁶ a příběh onoho šťastlivce, který ji způsobil, se nám nedochovaly. Avšak pověst, dochovaná nám *Diogenem Laertským*, zmiňuje údajného objevitele nejmenších složek geometrických demonstrací, které podle obecného mínění už samy vůbec žádný důkaz nevyžadují, a dosvědčuje, že vzpomínka na změnu, která byla vyvolána první stopou objevu této nové cesty, se musela zdát matematikům nanejvýš důležitou, a tím se stala nezapomenutelnou.⁷ Tomu prvnímu, kdo sestrojil *rovnoramenný trojúhelník* (ať už se jmenoval *Thalés* nebo jakkoli jinak), svitlo:⁸ zjistil totiž, že nesmí B XII pátrat po tom, co viděl v obrazci nebo jen v pouhém pojmu trojúhelníka, a z toho jakoby odečítat jeho vlastnosti, nýbrž že musí vlastnosti trojúhelníka vytvářet z toho, co do něj prostřednictvím apriorních pojmů sám vložil a (pomocí konstrukce) v něm znázornil, a že, aby mohl něco vědět apriorně jistě, nesmí věci připisovat nic jiného, než co nutně plyne z toho, co do ní na základě svého pojmu sám vložil.

Přírodovědě trvalo mnohem déle, než se vydala po dálnici vědy, neboť je to jen asi půldruhého století, co návrh geniálního *Bacona Verulamského* zčásti tento objev podnítl, zčásti též proto, že lidé mu již byli na stopě, jej spíše oživil, což lze též vysvětlit rychle proběhnuvší revolucí ve způsobu myšlení. Chci zde zmínit pouze přírodovědu, je-li založena na *empirických* principech.

⁶ Tj. kolem mysu Dobré naděje. (Pozn. vyd.)

⁷ Srv. Díogenés Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, I, 24–27, přel. A. Kolář, Pelhřimov 1995². (Pozn. vyd.)

⁸ V dopise Christianu Gottfriedu Schützovi z 25. 6. 1787 autor píše, že míní důkaz z Eukleidova spisu *Stoicheia*, I, 5. – viz Ak. X, 466. (Pozn. vyd.)

Když *Galilei* nechal valit po nakloněné rovině koule s tíží, kterou sám zvolil, právě tak jako když *Torricelli* nechal vzduchu nést určitou hmotnost, jejíž velikost pokládal za rovnou předem známé hmotnosti vodního sloupce, a právě tak když ještě později *Stahl* proměňoval kovy ve vápenec a ten opět v kovy tím, že jim něco odnímal a opět vracel,⁹ svitlo všem přírodovědcům. Pochopili, že rozum nahlíží jen to, co sám podle svého plánu vytváří, že musí s principy svých soudů postupovat vpřed podle neměnných zákonů a nutit přírodu, aby odpovídala na jeho otázky, a nesmí se jí jenom nechat vodit jako na vodítku. Náhodná pozorování, učiněná bez jakéhokoli předem daného plánu, spolu totiž jinak nesouvisejí v žádném nutném zákoně, který ovšem rozum hledá a vyžaduje. Rozum musí přistupovat k přírodě v jedné ruce se svými principy a jen tehdy, když se jevy s nimi shodují, mohou platit za zákony, a v druhé ruce s experimentem, který na základě těchto zákonů vymyslel. Činí tak sice proto, aby se mu od přírody dostalo poučení, avšak nikoli v roli žáka, který si nechá namluvit vše, co učitel chce, nýbrž v roli povoláního soudce, který nutí svědky, aby odpovídali na otázky, které jim předkládá. A tak dokonce i fyzika vděčí za onu tak prospěšnou revoluci ve způsobu svého myšlení pouze nápadu, že rozum má hledat v přírodě (nikoli ji přibásňovat) to, co se od ní musí učit a o čem by sám o sobě nic nevěděl, pouze v souladu s tím, co do ní sám vkládá. Teprve tím byla přírodověda uvedena na spolehlivou cestu vědy, když předtím po tolik staletí nebyla ničím víc než pouhým tápáním.

Metafyzice – jakožto zcela izolovanému spekulativnímu rozumovému poznání, jež se nad poučení zkušeností zcela pozvedá, a to pouhými pojmy (nikoli jako matematika, která je aplikuje na názor), a v němž tedy má být rozum sám svým vlastním žákem – nebyl zatím osud příznivě nakloněn tak, aby byla s to nastoupit spolehlivou cestu vědy; přestože je metafyzika starší než všechny ostatní vědy, udržela by se, i kdyby všechny ostatní měly zmizet v jícnu nějakého všehubícího barbarství. Rozum se v ní totiž dostává neustále do úzkých, hlavně když chce (jak se holedbá) apriorně nahlížet zákony, které potvrzuje nejběžnější zkušenost. V metafyzice se musíme nesčetněkrát vracet zpět, neboť zjišťujeme, že nastoupená cesta nevede tam, kam se chceme

⁹ Nesledují zde přesně postup dějin experimentální metody, jejíž první počátky nejsou ani dost dobře známy.

dostat. A pokud jde o shodu v názorech jejích přívrženců, je jí metafyzika tak vzdálená, že je spíše bojištěm, které se zdá být určeno především k tomu, aby na něm člověk cvičil své síly v bojové hře, ale na kterém si ještě nikdy žádný šermíř nedokázal vybojovat sebemenší místo a založit na tomto svém vítězství trvalé vlastnictví. Nelze tedy pochybovat o tom, že postup metafyziky byl až dosud pouhým tápáním, a co je nejhorší, tápáním mezi pouhými pojmy.

Čím to však je, že se zde dosud nepodařilo nalézt spolehlivou cestu vědy? Není snad taková cesta nemožná? Jak potom mohla příroda potrestat náš rozum neúnavným pátráním po ní jako jedním z jeho nejdůležitějších úkolů? Ba co víc, máme jen velmi málo příčin důvěřovat svému rozumu, když nás v jednom z nejdůležitějších bodů naší touhy po věděni nejen opouští, nýbrž pomocí klamů zdržuje, a dokonce podvádí! Anebo jsme tuto cestu dosud jen mýjeli? Jakého ukazatele můžeme při opětovném hledání použít, abychom měli naději, že budeme šťastnější, než byli jiní před námi?

Mohli bychom se domnívat, že matematika a přírodověda, které se náhle provedenou revolucí staly tím, čím nyní jsou, byly dost pozoruhodnými příklady na to, abychom pátrali po podstatných rysech změny způsobu myšlení, která jim byla tak prospěšná, a abychom je zde, pokud to analogie mezi nimi jako rozumovým poznáním a metafyzikou dovolí, přinejmenším zkusmo napodobili. Až dosud se mělo za to, že veškeré naše poznání se musí řídit předměty; ale všechny pokusy a priori o nich zjistit pomocí pojmů něco, čím by se naše poznání rozšířilo, nevedly za tohoto předpokladu nikam. Proto se konečně jednou pokusme, zda bychom v úkolech metafyziky neuspěli lépe, kdybychom předpokládali, že se předměty musí řídit našim poznáním, což přece jen lépe souhlasí s požadovanou možností jejich poznání a priori, jež má o předmětech stanovit něco dříve, než jsou nám dány. Má se to s tím právě tak, jako s prvními myšlenkami *Kopernikovými*, který – když nemohl s vysvětlením pohybu nebeských těles postoupit kupředu za předpokladu, že se celá hvězdná obloha otáčí kolem pozorovatele – zkusil, zda-li by nedosáhl úspěchu, kdyby otáčel divákem, a hvězdy naopak ponechal v klidu. Nyní se můžeme o něco podobného pokusit v metafyzice, a to pokud jde o *názor* předmětů. Kdyby se musel názor řídit uzpůsobeností předmětu, nechápu, jak bychom o ní mohli vědět něco a priori; řídí-li se ale předmět (jako objekt smyslů) uzpůsobeností naší nazírací mohutnosti, umím si tuto možnost docela

dobře představit. Mají-li se však tyto názory stát poznatky, nemohu u nich zůstat stát, nýbrž je musím jako představy vztahovat k něčemu jako předmětu, a ten pomocí nich určovat, a tak mohu buď předpokládat, že *pojmy*, pomocí nichž toto určení provádím, se také řídí předmětem, a pak jsem znovu ve stejných rozpacích s ohledem na způsob, jak o něm mohu něco vědět a priori; nebo mám za to, že předměty či *zkušenost*, což je totéž, v níž jsou jediné poznávány (jako dané předměty), se řídí těmito pojmy, a pak okamžitě vidím snazší vysvětlení, protože zkušenost sama je druhem poznání, které vyžaduje rozvažování, jehož pravidlo musím v sobě předpokládat ještě dříve, než jsou mi dány předměty, a tedy a priori. Toto pravidlo je vyjádřeno v apriorních pojmech, jimiž se všechny předměty zkušenosti musí nutně řídit a být s nimi ve shodě. Pokud jde o předměty, které jsou myšleny pouze rozumem, totiž nutně, ale vůbec nemohou být dány ve zkušenosti (přínejmenším ne tak, jak je rozum myslí), pak nám pokusy myslet je (neboť myslet se přece dát musejí) poskytnou nádherný zkušební kámen toho, co pokládáme za změněnou metodu způsobu myšlení, totiž že o věcech poznáváme a priori jen to, co do nich sami vkládáme.¹⁰

Tento pokus se podaří podle přání a metafyzice slibuje spolehlivou cestu vědy v její první části, v níž totiž pojednává o pojmech a priori, jimiž mohou být odpovídající předměty ve zkušenosti dány jako oněm přiměřené. Díky této změně způsobu myšlení totiž dokážeme docela dobře vysvětlit možnost poznání a priori, a co více, vybavit zákony, které jsou a priori základem přírody jako úhrnu předmětů zkušenosti,

¹⁰ Tato metoda napodobující metodu přírodovědců spočívá v následujícím: hledat prvky čistého rozumu v tom, *co se dá potvrdit nebo vyvrátit pomocí experimentu*. Chceme-li podrobit zkoušce věty čistého rozumu, zejména když se s nimi odvažujeme za veškeré hranice možné zkušenosti, nelze s jejich objekty (jako v přírodovědě) provádět žádné experimenty. S *pojmy* a *základami*, které předpokládáme a priori, to tedy bude možné jen tehdy, když je upravíme tak, aby tytéž předměty mohly být zkoumány ze dvou odlišných hledisek: *jednak* jako předměty smyslů a rozvažování dané ve zkušenosti, *jednak* ale přece jen jako předměty, které jsou pouze myšlené, a tedy vždy přístupné izolovanému rozumu pronikajícímu za hranice zkušenosti. Ukáže-li se, že při zkoumání věcí z tohoto dvojího hlediska dochází ke shodě s principem čistého rozumu, ale při jediném hledisku vzniká nevyhnutelný rozpor rozumu se sebou samým, pak tento experiment rozhodne ve prospěch onoho rozlišení.

jejich dostatečnými důkazy, což obojí nebylo na základě dosavadního postupu možné. Avšak z této dedukce naší poznávací mohutnosti a priori v první části metafyziky plyne překvapující závěr, který je – jak se zdá – pro celý účel metafyziky, o němž pojednává její druhá část, velmi škodlivý, totiž že s touto mohutností nemůžeme nikdy vyjít za hranice možné zkušenosti, což je přece právě nejvlastnějším úkolem této vědy. Avšak v tom právě spočívá experiment opačné zkoušky pravdivosti výsledku onoho prvního hodnocení našeho rozumového poznání a priori, totiž že se týká pouze jevů, ale že věc samu o sobě nechává naopak stranou, a to jako pro sebe samu sice skutečnou, ale námi nepoznanou. To, co nás totiž nutí vyjít za hranice zkušenosti a všech jevů, je *nepodmíněné*, jež si rozum nutně a vším právem žádá ke všemu podmíněnému ve věcech samých o sobě, aby tak byla ukončena řada podmínek. Ukazuje se tedy – když připustíme, že naše zkušenostní poznání se řídí předměty jakožto věcmi samými o sobě –, že *nepodmíněné nelze bez rozporu vůbec myslet*. Naproti tomu, když připustíme, že naše představa věcí, jak jsou nám dány, se neřídí předměty jakožto věcmi samými o sobě, nýbrž že tyto předměty jakožto jevy se naopak řídí naším způsobem představování, pak *se rozpor ztrácí*. *Nepodmíněné* je proto třeba hledat nikoli na věcech, nakoľik je známe (jak jsou nám dány), nýbrž spíše na věcech, nakoľik je neznáme, jakožto věcech samých o sobě. Tak se ukazuje, že to, co jsme zpočátku přijali jen zkusmo, je opodstatněné.¹¹ Poté, co byl spekulativnímu rozumu upřen jakýkoli úspěch na tomto poli nadsmyslového, ještě stále nám zbývá vyzkoušet, zda se v jeho praktickém poznání nenacházejí data, která by určovala onen transcendentní rozumový pojem *nepodmíněného*, a tak by v souladu s přáním metafyziky nedosahovala s naším apriorním poznáním, které je ale možné pouze v praktickém ohledu, za hranice veškeré možné zkušenosti. Spekulativní rozum nám přece vždy při tomto postupu poskytoval k takovému rozšíření přinej-

¹¹ Tento experiment čistého rozumu vykazuje mnoho podobností s pokusem *chemiků*, který je někdy nazýván pokusnou *redukcí*, obecně ale *syntetickou metodou*. *Metafyzikova analýza* rozložila čisté poznání a priori ve dva velmi nestejnorodé prvky, totiž v poznání věcí jako jevů a v poznání věcí samých o sobě. *Dialektika* dává obojí opět do *souladu* s nutnou rozumovou ideou *nepodmíněného* a shledává, že tento soulad se neprojevuje nikdy jinak než skrze ono rozlišení, které je tedy pravdivé.

menším prostor, přestože jej zároveň musel nechat prázdný, a pro nás tedy zůstává tento prostor stále volný, ba jsme dokonce rozumem vy-

B XXII zývání, abychom jej vyplnili – pokud to dokážeme – praktickými *daty* tohoto rozumu.¹²

Úkol této kritiky čistého spekulativního rozumu pak spočívá v onom pokusu změnit dosavadní metodu metafyziky, a to tím, že v ní po vzoru geometrií a přírodovědců provedeme úplnou revoluci. Je to traktát o metodě, nikoli systém vědy samé; načrtává však zároveň celý její obrys, jak se zřetelem na její hranice, tak pokud jde o celou její vnitřní strukturu. Na čistém spekulativním rozumu je totiž zvláštní to, že může a má vymezovat svou vlastní mohutnost podle různosti způsobů, jimiž si vybírá objekty k myšlení, a dokonce také úplně vypočítat rozmanité způsoby, jimiž si ukládá úkoly, a tak načrtávat celý předběžný plán systému metafyziky. Pokud jde totiž o její hranice, nemůže být objektům v poznání a priori přisuzováno nic, než co myslící subjekt vytváří sám ze sebe; a pokud jde o jejich vnitřní výstavbu, je rozum vzhledem k poznávacím principům zcela oddělenou, pro sebe existující jednotou, v níž je každý článek jako v nějakém organizovaném těle kvůli všem ostatním a všechny kvůli jednomu, a žádný princip nelze brát s jistotou v *jednom* ohledu, aniž bychom ho zároveň nezkoumali v *zevrubném* ohledu k celému čistému používání rozumu. Naproti tomu má metafyzika to vzácné štěstí, jehož se nemůže dostat žádné jiné vědě, která má co dělat s objekty (neboť *logika* se zabývá jen formou myšlení vůbec), že se může, když byla touto kritikou uvedena na spolehlivou

B XXIV cestu vědy, plně chopit celého pole do ní náležejících poznatků, dokončit tak své dílo a dát je k používání potomstvu jako dále nerozmnožitelné jmění. Má totiž co dělat pouze s principy a s omezeními jejich použí-

¹² Tak poskytl centrální zákony pohybu nebeských těles tomu, co *Koperník* zprvu přijal jen jako hypotézu, naprostou jistotu a zároveň dokázaly existenci neviditelné, stavbu světa svazující síly (*Newtonovy* přitažlivosti), která by zůstala navždy neobjevena, kdyby se *Koperník* neodvážil – způsobem protismyslným, a přece pravdivým – hledat pozorované pohyby nikoli v nebeských předmětech, nýbrž v jejich pozorovateli. V této předmluvě předkládám změnu způsobu myšlení, přednesenou v *Kritice* a analogickou oné hypotéze, také jen jako hypotézu, jen abych upozornil na první pokusy o takovou změnu, které jsou vždy hypotetické, přestože v pojednání samém není změna dokazována hypoteticky, nýbrž apodikticky z uzpůsobenosti našich představ o prostoru a čase a z elementárních pojmů rozvažování.

vání, které jsou určovány jimi samými. K této úplnosti je proto jakožto základní věda zavázána a musí být možné o ní říci: nil actum reputans, si quid superesset agendum.¹³

Avšak, zeptá se někdo, co je to za poklad, který máme v úmyslu odkázat potomstvu v takové metafyzice, jež je sice vytříděna kritikou, ale uvedena do strnulého stavu? Při letmé prohlídce tohoto díla nabude čtenář dojmu, že užitek z něho je vlastně jen *negativní*, abychom se totiž spekulativním rozumem již nikdy neodvážili za hranice zkušenosti – a to je také skutečně jeho první užitek. Ten se však brzy stane *pozitivním*, když si uvědomíme, že zásady, s nimiž se spekulativní rozum odvažuje vyjít za své hranice, mají ve skutečnosti nevyhnutelně za následek nikoli *rozšíření*, nýbrž, podíváme-li se na ně blíže, *zúžení* používání našeho rozumu. Skutečně totiž hrozí, že se hranice smyslovosti, k níž vlastně náležejí, rozšíří na všechno, a tak zcela potlačí čisté

B XXV

(praktické) používání rozumu. Proto je kritika, která omezuje spekulativní rozum, v daném případě sice *negativní*, jelikož ale zároveň odstraňuje překážku, která omezuje praktické používání rozumu, nebo dokonce hrozí jeho zrušením, přináší ve skutečnosti *pozitivní* a velmi důležitý užitek, jakmile pochopíme, že existuje naprosto nutné praktické používání čistého rozumu (morální používání), při němž se rozum nevyhnutelně rozšiřuje za hranice smyslovosti. Nepotřebuje k tomu sice žádnou pomoc od spekulativního rozumu, ale přesto musí být zajištěn proti jeho opačnému působení, aby neupadl do rozporu se sebou samým. Upírat této službě kritiky *pozitivní* hodnotu by bylo totéž jako říkat, že policie nepřináší nic pozitivního, protože jejím hlavním zaměstnáním je přece zabráňovat násilí, kterého se musí občane jeden od druhého obávat, aby se mohl každý v klidu a bezpečí zabývat svými záležitostmi. V analytické části kritiky se dokazuje, že prostor a čas jsou jen formami smyslového názoru, a tedy jen podmínkami existence věcí jakožto jevů, dále, že nemáme žádné rozvažovací pojmy, a tedy ani žádné elementy k poznání věcí dříve, než může být

B XXVI

¹³ „Pokud by ještě zbývalo něco vykonat, nepovažuje za vykonané nic.“ – *Lucanus, Farsalská pole*, II, 657. (Pozn. vyd.)

znání rozumu na pouhé předměty *zkušenosti*. Nicméně nám přitom zůstává stále vyhrazeno, což je ovšem třeba si pamatovat, že tytéž předměty musíme být s to, ne-li rovnou *poznávat*, tedy alespoň *myslet* jako věci samy o sobě.¹⁴ Jinak by z toho totiž plynula nesmyslná věta, že jev existuje bez něčeho, co se jeví. Kdybychom pak předpokládali, že rozlišování věcí jakožto předmětů zkušenosti od týchž věcí jako samých o sobě, které učinila nutným naše kritika, nebylo vůbec učiněno, musel by princip kauzality, a tedy přírodní mechanismus při určování kauzality, platit naprosto o všech věcech vůbec jakožto o působících příčinách. Tedy o témže jsoucnu, například o lidské duši, bych nemohl říci, že její vůle je svobodná, a zároveň, že je podrobena přírodní nutnosti, tj. nesvobodná, aniž bych se dostal do zjevného rozporu, neboť v obou větvích jsem duši pojímal v *témže významu*, totiž jako věc vůbec (jakožto věc samu o sobě), a bez předchozí kritiky jsem ani nemohl činit jinak. Pokud se však kritika nemýlí, když nás učí chápat objekt ve *dvojím významu*, totiž jako jev, nebo jako věc samu o sobě; jestliže je dále dedukce jejích rozvažovacích pojmů správná, a tedy i princip kauzality se týká jen věcí uvažovaných v prvním významu, totiž pokud jsou to předměty zkušenosti, avšak tytéž věci v druhém významu mu podrobena nejsou; pak je tatáž vůle v jevu (ve viditelných jednáních) myšlena jako nutně odpovídající přírodnímu zákonu a potud *nesvobodná*, a přece na druhé straně jako náležející věci samé o sobě a onomu zákonu nepodrobená, a potud *svobodná*, aniž by v tom byl rozpor. I když svou duši právě v tomto druhém ohledu nemohu *poznat* spekulativním rozumem (ještě méně pak empirickým pozorováním), a proto nemohu *poznat* ani svobodu jako vlastnost bytosti, které připisují působení ve smyslovém světě – protože bych takovou bytost musel poznávat jako určenou co do její existence, a přece nikoli v čase (což není možné, neboť svému pojmu nemohu

¹⁴ K tomu, abych *poznal* nějaký předmět, je nutné, abych byl s to dokázat jeho možnost (ať už z jeho skutečnosti na základě svědectví zkušenosti, nebo apriorně pomocí rozumu). Avšak *myslet* mohu, co chci, jen když sám sobě neprotiřečím, tj. jen když je můj pojem možnou myšlenkou, třebaže nemohu ručit za to, zda jí v úhrnu všech možností také odpovídá nějaký objekt, či nikoli. Abychom však takovému pojmu přiřkli i objektivní platnost (reálnou možnost, neboť první možnost byla pouze logická), k tomu je třeba něco *více*. Toto „více“ však není třeba hledat jen v teoretických zdrojích poznání, nýbrž i ve zdrojích praktických.

podložit žádný názor) –, přesto si mohu svobodu *myslet*, tzn. že její představa v sobě přinejmenším neobsahuje žádný rozpor (mezi představami smyslovými a intelektuálními), platí-li naše kritické rozlišování obou druhů představ, a odtud pocházející omezení čistých rozvažovacích pojmů, a tedy také z nich vyplývající zásady. Přijmeme-li, že morálka nutně předpokládá svobodu (v nejpřísnějším smyslu) jakožto vlastnost naší vůle (když praktické, v našem rozumu ležící původní zásady, které by bez předpokladu svobody nebyly vůbec možné, uvádí jakožto jeho *data a priori*) a že by spekulativní rozum dokázal, že se tato svoboda nedá vůbec *myslet*, pak by musel onen morální předpoklad nutně ustoupit tomu, jehož opak obsahuje zjevný rozpor, a v důsledku toho by musela *svoboda* a s ní mravnost (neboť bez předpokladu svobody neobsahuje její opak žádný rozpor) uvolnit místo *přírodnímu mechanismu*. Takto však, protože k morálce nepotřebuji nic víc než to, aby si svoboda sama neprotiřečila, a aby se tedy dala alespoň *myslet*, takže by přírodnímu mechanismu u téhož jednání (z jiného hlediska) nekladla do cesty vůbec žádnou překážku, aniž bych měl dále zapotřebí ji chápat: tak obhazuje nauka o mravnosti své místo a nauka o přírodě zase své, k čemuž by však nedošlo, kdyby nás kritika předem nepoučila o naší nevyhnutelné nevědomosti, pokud jde o věci samy o sobě, a neomezila vše, co můžeme teoreticky *poznat*, na pouhé jevy. Právě tento výklad o pozitivním užítku kritických zásad čistého rozumu lze ukázat na pojmu *Boha a jednoduché přirozenosti naší duše*, což ale pro stručnost přecházím. *Boha, svobodu a nesmrtelnost* tedy nemohu *předpokládat* za účelem nutného praktického používání svého rozumu, pokud zároveň *nezbavím* spekulativní rozum jeho vychloubání se mimořádnými poznatky. Na to, aby k nim dospěl, musí totiž použít takové principy, které, jelikož ve skutečnosti sahají pouze k předmětům možné zkušenosti, jsou-li přesto aplikovány na to, co nemůže být předmětem zkušenosti, proměňují to ve skutečnosti vždy v jev, a tak prohlašují veškeré *praktické rozšíření* čistého rozumu za nemožné. Musel jsem tedy zrušit *vědění*, abych získal místo pro *víru*, přičemž dogmatismus metafyziky, tj. předsudek, že v ní postoupíme vpřed bez kritiky čistého rozumu, je pravým zdrojem nevíry, která odporuje veškeré morálce, nevíry, která je vždy velmi dogmatická. – Není-li tedy obtížné zanechat v systematické metafyzice, zpracované podle kritiky čistého rozumu, určitý odkaz potomstvu, přesto nejde o dar, který by měl být podceňován. Stačí se jen podívat na kulturu

rozumu pomocí spolehlivého postupu vědy jako takové a srovnat jej s bezzásadovým tápáním a lehkomyšlným bloumáním téhož rozumu bez kritiky, nebo také na to, jak by mohla lépe využít času vědychtivá mládež, jíž se při obvyklém dogmatickém způsobu výuky dostává tak záhy a v tak velké míře povzbuzení v tom, aby pohodlně mudrovala o věcech, o kterých vůbec nic neví a o nichž také, jako nikdo na světě, nikdy ničemu neporozumí, nebo aby se dokonce pouštěla do vynalézání nových myšlenek, a tak propásla studium důkladných věd. Především to ale vyjde najevo tehdy, když uvážíme neocenitelnou přednost kritiky, díky níž můžeme pro všechny příští časy skoncovat *sókratovským* způsobem, totiž pomocí nejjasnějšího důkazu nevědomosti protivníků, s veškerými námitkami proti mravnosti a náboženství. Někjaká metafyzika totiž byla na světě vždy a bude se na něm jistě vyskytovat i nadále, s ní ale také dialektika čistého rozumu, neboť je pro něj přirozená. První a nejdůležitější věcí filosofie tedy je, aby byla metafyzika jednou provždy zbavena veškerého škodlivého vlivu tím, že se odstraní zdroj omylů.

Při této důležité změně na poli věd a při *ztrátě*, s níž se musí spekulativní rozum ve svém domnělém vlastnictví vyrovnat, zůstává přesto vše, na čem lidem obecně záleží, i prospěch, který svět dosud měl z nauk čistého rozumu, v témtě prospěšném stavu, v jakém to bylo dříve, a ona ztráta postihuje jen *monopol škol*, v žádném případě však *zájem lidí*. Táže se toho nejtvrdošjnějšího dogmatika, zda může důkaz o trvání naší duše po smrti, odvozovaný z jednoduchosti substance, nebo důkaz o svobodě vůle, namířený proti důkazu obecného mechanismu, založený na subtilním, i když bezmocném rozlišování mezi subjektivní a objektivní praktickou nutností, nebo dokonce důkaz Boží existence, odvozovaný z pojmu nejreálnější bytosti (nebo z nahodilosti všeho proměnlivého a z nutnosti prvního hybatele), opustit školy a proniknout někdy až k veřejnosti a mít sebemenší vliv na její přesvědčení? Nestalo-li se tak a nelze-li to ani kvůli nezpůsobivosti prostého lidského rozvažování pro tak subtilní spekulaci nikdy očekávat, nemusela naopak, co se toho prvního týče, každému člověku patrná vloha jeho přirozenosti, že totiž nemůže být nikdy uspokojen v *tomto životě* (jelikož je nedostatečný vzhledem ke vlohám veškerého jeho poslání), vyvolat naději *na život budoucí*? A pokud jde o to druhé, nemusel pouhý jasný výklad povinností v protikladu k nárokům našich sklonů probudit vědomí *svobody*? A konečně, co se toho třetího týče, nemusel onen nádherný řád, krása

a prozřetelnost, který v přírodě všude prosvítá, sám probudit víru v moudrého a velkého *stvořitele světa* – toto ve veřejnosti rozšířené přesvědčení, spočívající na rozumových důvodech? Pak ovšem toto vlastnictví zůstává nejen nenarušeno, nýbrž naopak ještě získává na vážnosti tím, že se jeho prostřednictvím dostává školám poučení, aby si v tom, co se dotýká obecných lidských záležitostí, neosobovaly žádný hlubší a obsáhlejší náhled, než je ten, k němuž je s to dospět právě tak snadno velké množství lidí (které je pro nás nejučtyhodnější), a aby se tedy omezily pouze na kultivování těchto obecně srozumitelných a v morálním ohledu dostatečných důkazů. Změna se tedy týká jen arogantních nároků škol, které by zde byly rády považovány (jako jsou ostatně právem v mnoha jiných záležitostech) za jediné znalce a držitele takových pravd, z nichž veřejnosti sdělí jen použití, ale klíč od nich si nechají pro sebe (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*).¹⁵ Přesto je tu postaráno i o oprávněnější nárok spekulativního filosofa. Ten i nadále zůstává výlučným opatrovníkem vědy, totiž kritiky rozumu, z níž má veřejnost, už i tak, aniž by o tom věděla, užitek. Tato věda se totiž nikdy nemůže stát populární, nemá to však ani zapotřebí, neboť právě tak málo jako si chce lid plnit hlavy argumenty jemně spřádanými ve prospěch užitečných pravd, tak málo mu také přijdou na mysl stejně subtilní námitky proti nim. Naproti tomu, jelikož se škola, stejně jako každý, kdo se povznáší k spekulaci, nevyhnutelně ocitá v obojím, je povinností kritiky rozumu, aby důkladným prozkoumáním práv spekulativního rozumu jednou provždy zabránila skandálu, který musí dříve nebo později postřehnout i lid z rozepří, do nichž se bez kritiky nutně zaplétají metafyzikové (a jako takoví konečně jistě i duchovní) a které nakonec znehodnocují jejich nauky. Jedině touto kritikou lze podetnout samotné kořeny *materialismu, fatalismu, atheismu*, volnomyšlenkářskému *bezevěrectví, blouznilství a pověře*, které mohou být všeobecně škodlivé, nakonec ale také *idealismu a skepticismu*, které jsou nebezpečné spíše pro školy a jen obtížně mohou proniknout na veřejnost. Jestliže vlády

¹⁵ „Chce budít zdání, že zná, co podobně jako já nezná.“ – Horatius, *Epistulae*, II, 1, 87. (Pozn. vyd.)

škol, které spouštějí hlučný pokřik o nebezpečí pro veřejnost, když někdo roztrhne jejich pavučiny, které přece veřejnost nikdy nevzala na vědomí a jejichž ztrátu proto nemůže také nikdy pocítit.

Kritika se nestaví proti *dogmatické metodě* rozumu v jeho čistém poznání jako vědě (neboť věda musí být vždy dogmatická, tj. dokazující přísně a priori z jistých principů), nýbrž proti *dogmatismu*, tj. proti troufalému nároku, že bude postupovat vpřed pouze s čistým poznáním z pojmů (tj. s filosofickým poznáním), podle principů, které rozum již dávno užívá, bez zkoumání způsobu a oprávnění, jimiž k nim dospěla. Dogmatismus je tedy dogmatický postup čistého rozumu *bez předchozí kritiky jeho vlastní mohutnosti*. Tato námitka nechce být obhajobou mnohomluvné plytkosti, a to pod honosným názvem popularity anebo dokonce skepticismu, který dělá s celou metafyzikou krátký proces. Kritika je spíše nutným předběžným opatřením na podporu důkladné metafyziky jako vědy, která musí být nutně zpracována dogmaticky a podle nejpřísnějších požadavků systematickosti, a tedy v souladu s nároky školy (nikoli populárně); tento požadavek na ni totiž nelze oslabovat, neboť se zavazuje provést svůj úkol zcela a priori, a tudíž k úplné spokojenosti spekulativního rozumu. Při uskutečňování plánu, který předepíše kritika, tj. v budoucím systému metafyziky, se tedy musíme napříště řídit přísnou metodou slavného *Wolffa*, největšího ze všech dogmatických filosofů, který jako první dal příklad (a díky tomu se stal v Německu původcem dosud nevyhaslého ducha důkladnosti), jak je třeba důsledným stanovením principů, zřetelným definováním pojmů, vyzkoušenou přísností důkazů a vystříháním se odvážných skoků v usuzování zachovávat spolehlivou cestu vědy. Wolff by se právě proto také výborně hodil k tomu, aby takovou vědu, jako je metafyzika, uvedl do tohoto stavu, kdyby ho bylo napadlo, aby si pro to předem připravil půdu kritikou orgánu, totiž čistého rozumu samého; tento nedostatek je třeba přičítat k tíži spíše dogmatickému způsobu myšlení jeho doby než jemu, a proto si filosofové jak jeho doby, tak všech dob dřívějších nemají navzájem co vyčítat. Ti, kdo zavrhnou jeho způsob výuky a zároveň i metodu kritiky čistého rozumu, nemohou pomýšlet na nic jiného, než jak vůbec odvrhnout pouta *vědy* a proměnit práci ve hru, jistotu v mínění a filosofii ve filodoxii.

Pokud jde o toto druhé vydání, nechtěl jsem si nechat ujít příležitost, abych, jak se slušelo, pokud možno odstranil těžkosti a nejasnosti, z nichž asi mohla vzejít některá nedorozumění, která se přihodila při

posuzování této knihy – asi ne bez mé viny – i bystrým mužům. Ve větách samých a v důvodech jejich důkazů, rovněž ve formě a v úplnosti plánu jsem nenašel nic, co by bylo nutno změnit; to je třeba připsat k dobru zčásti dlouhé zkoušce, které jsem je podrobil, než jsem je předložil publiku, zčásti charakteru věci samé, totiž povaze čistého spekulativního rozumu, který obsahuje pravou strukturu, v níž vše je orgánem, totiž vše je kvůli jednomu a každá jednotlivost je kvůli všem, a proto se musí při použití každá, i sebemenší závada, ať jde o chybu (omyl) nebo o nedostatek, nevyhnutelně projevit. V této neměnnosti se tento systém, jak doufám, i nadále udrží. K této důvěře mne opravňuje nikoli domyšlivost, nýbrž pouze jistota, kterou způsobuje zkouška rovnosti výsledku při postupu od nejmenších prvků až k celku čistého rozumu a při opačném postupu od celku (neboť i ten je pro sebe dán skrze konečný účel rozumu v praktické oblasti) ke každé části, kdy pokus změnit i jen tu nejmenší část vyvolává ihned rozpory nejen v systému, nýbrž i v obecném lidském rozumu. Pokud jde ale o *výklad*, je třeba ještě mnoho vykonat a v tomto ohledu jsem se pokusil v tomto vydání o zlepšení, která mají odstranit za prvé neporozumění estetiky, zejména v pojmu času, za druhé nejasnosti v dedukci rozvažovacích pojmů, za třetí údajný nedostatek patřičné evidence v důkazech zásad čistého rozvažování, a konečně nesprávný výklad paralogismů, jež jsou vytykány racionální psychologii. Až potud (totiž až do konce první části transcendentální dialektiky), a nikoli dále, sahají mé změny ve způsobu výkladu,¹⁶ neboť čas byl příliš krátký a podle mne se ve

¹⁶ Pokud jde o dodatky, avšak jen ve způsobu dokazování, mohl bych nazvat skutečným rozšířením pouze nové vyvrácení psychologického *idealismu* a přísný (a jak jsem přesvědčen, také jediný možný) důkaz objektivní reality vnějšího názoru na str. [B] 273. Ať už je idealismus považován z hlediska podstatných účelů metafyziky za sebenevinnější (což ve skutečnosti není), zůstává stále skandálem filosofie a obecného lidského rozumu, že musíme přijímat existenci věcí mimo nás (od nichž přece máme veškerou látku k poznatkům i pro náš vnitřní smysl) pouze na základě *víry*, a když někoho napadne o ní pochybovat, že nejsme s to postavit proti němu uspokojivý důkaz. Protože se ve výrazech tohoto důkazu od třetí až k šesté řádce^a vyskytuje určitá nejasnost, prosím obměnit tuto větu takto: „*Toto trvalé však nemůže být názorem ve mně. Všechny určující důvody mé existence, které lze ve mně nalézt, jsou totiž představami a jako takové vyžadují samy něco trvalého, co je od nich odlišné a ve vztahu k čemu by mohlo být určeno jejich střídání, toto trvalé vyžaduje tedy i má existence v čase, v němž se střídají.*“ Proti tomuto důkazu prav-

zbývající části nevyskytlo žádné nepochopení ze strany věci znalých
B LI a nestranných zkoumatelů, kteří, přestože je nemohu s pochvalou jim

děpodobně někdo namítne: jsem si přece bezprostředně vědom pouze toho, co je ve mně, tj. své *představy* vnějších věcí; zůstává tudíž stále ještě nejisté, zda jí něco mimo mne odpovídá, či nikoli. *Své existence v čase* si ale jsem vědom (tudíž i její určitelnosti v něm) díky vnitřní *zkušenosti*, a to je víc, než si být vědom své představy, a přece je to totéž co *empirické vědomí mé existence*, kterou lze určit pouze na základě vztahu k něčemu, co – spjata s mou existencí – je mimo mne. Toto vědomí mé existence v čase je tedy identicky spojeno s vědomím vztahu k něčemu mimo mne, a je to tedy zkušenost, a nikoli smýšlenka, smysl, a nikoli obrazotvornost, co nerozlučně spojuje to vnější s mým vnitřním smyslem; neboť vnější smysl je již o sobě vztahem názoru k něčemu skutečnému mimo mne a jeho realita spočívá na rozdíl od výmyslu pouze v tom, že je nerozlučně spojen s vnitřní zkušeností samou jako podmínka její možnosti, což se zde děje. Kdybych mohl s *intelektuálním vědomím své existence*, v představě *Já jsem*, která doprovází všechny mé soudy a rozvažovací úkony, zároveň spojit určení své existence pomocí *intelektuálního názoru*, nepatřilo by k němu nutně vědomí vztahu k něčemu mimo mne. Takto však ono intelektuální vědomí sice předchází, ale vnitřní názor, v němž může být má existence jediné určena, je smyslový a je vázán na podmínku času; ale toto určení, a tedy vnitřní zkušenost sama, závisí na něčem trvalém, jež ve mě není, tudíž je v něčem mimo mne, ve vztahu k čemu musím sám sebe chápat. Tak je – kvůli možnosti zkušenosti vůbec – nutně spojena realita vnějšího smyslu s realitou vnitřního smyslu, tzn. jsem si právě tak jistě vědom toho, že existují věci mimo mne, které se vztahují k mým smyslům, jako jsem si vědom toho, že já sám existuji určen v čase. Kterým daným názorům pak ale objekty mimo mne skutečně odpovídají, a které tedy patří k vnějšímu *smyslu* – jemuž, a nikoli obrazotvornosti je třeba je připisovat – musí být rozhodnuto v každém jednotlivém případě podle pravidel, podle nichž se rozlišuje zkušenost vůbec (dokonce i vnitřní zkušenost) od obrazotvornosti, přičemž základem je vždy věta, že vnější zkušenost skutečně existuje. K tomu lze připojit ještě poznámku: představa něčeho *trvalého* v existenci není totožná s *trvalou představou*; neboť trvalá představa může být velmi proměnlivá a nestálá jako všechny naše představy, dokonce i představa hmoty, a přece se vztahuje k něčemu trvalému, což tedy musí být nějaká od mých představ odlišná a vnější věc, jejíž existence je nutně obsažena v *určení* mé vlastní existence a tvoří spolu s ní pouze jednu jedinou zkušenost, která by se nevyskytovala ani vnitřně, kdyby nebyla (zčásti) zároveň vnější. Ovšem „jak“ tuto zkušenost tvoří, se zde dá dále vysvětlit právě tak málo, jako to, jak myslíme vůbec něco, co trvá v čase, jehož současnost s tím, co se mění, tvoří pojem změny.

^a Míněna je věta: „Toto trvalé ale nemůže být něčím ve mně, protože má existence v čase může být určena teprve tímto trvalým.“ (Pozn. vyd.)

náležící jmenovat, sami již na příslušných místech zjistí, že jsem vzal
ohled na jejich připomínky. S tímto zlepšením je však spojena jistá malá ztráta pro čtenáře, jíž se nedalo zabránit, aniž by se kniha stala příliš objemnou, že totiž leccos, co sice v jádře nepatří k úplnosti celku, co však mnohý čtenář přesto bude postrádat, protože to může být užitečné i v jiném ohledu, muselo být vypuštěno nebo předneseno zkráceně, aby to udělalo místo mému nyní, jak doufám, pochopitelnějšímu výkladu, který, pokud jde o věty, a dokonce i o důvody jejich důkazů, vlastně vůbec nic nemění, v metodě přednesu se však přece tu a tam natolik odchyluje od toho předešlého, že se nedal uskutečnit jen pomocí vsuvek. Tato malá ztráta, kterou lze ostatně nahradit dle libosti každého čtenáře porovnáním s prvním vydáním, bude, jak doufám, vyvážena především větší srozumitelností. V souvislosti s různými publikacemi (zčásti při příležitosti recenzování některých knih, zčásti ve zvláštních pojednáních) jsem s vědeckým zadostiučiněním konstatoval, že duch důkladnosti v Německu nevymřel, nýbrž že byl jen na krátký čas překřičen módním tónem svobody myšlení, která je přesvědčena o své genialitě, a že trnité stezky kritiky, které vedou k vědě čistého rozumu, jež odpovídá nárokům školy a jen jako taková je trvalá, a tudíž nejvýš nutná, neodradily odvážné a jasné hlavy od toho, aby si ji osvojily. Těmto zasloužilým mužům, kteří tak šťastně spojují s hloubkou poznání také talent jasného výkladu (jehož si u sebe nejsem právě vědom), ponechávám, aby dokončili toto mé v posledním ohledu snad tu a tam ještě nedostatečné zpracování. V tomto případě totiž není nebezpečí, že budu vyvrácen, ale jistě je tu nebezpečí, že nebudu pochopen. Pokud jde o mne, nemohu se od této chvíle pouštět do sporů, přestože budu pečlivě dbát všech rad, ať už od přátel, nebo od protivníků, abych je v souladu s touto propedeutikou použil při budoucím vypracování systému. Protože jsem při těchto pracích již dost pokročil ve věku (tento měsíc dovrším šedesátý čtvrtý rok života), musím – chci-li uskutečnit svůj plán a metafyziku přírody a mravů předložit jako potvrzení správnosti kritiky spekulativního a praktického rozumu – šetrně nakládat s časem a od zasloužilých mužů, kteří si to předsevzali, očekávat jak objasnění nejasností, kterých se bylo možno v tomto díle počátku sotva vyvarovat, tak i obhajobu celku. S každým
filosofickým výkladem lze v určitých bodech polemizovat (neboť nemůže být tak opancéřovaný jako výklad matematický), a přesto přitom nehrozí stavbě systému, pojaté jakožto celek, nejmenší nebezpečí.
B XLII
B XLIII
B XLIV

Je-li systém nový, má jen málo lidí potřebnou obratnost ducha, aby si o něm získali přehled, a ještě méně z nich má chuť si jej osvojit. Zdánlivé rozpory se ovšem dají nalézt, srovnáváme-li navzájem jednotlivá místa vytržená ze souvislosti, v každém spise, především pak v takovém, který postupuje jako volná řeč. Tyto rozpory vrhají na daný spis v očích člověka, jenž se spoléhá na cizí úsudek, nepříznivé světlo, ale pro toho, kdo se zmocnil ideje celku, jsou velmi snadno řešitelné. Přesto ale, pokud má nějaká teorie skutečně obstát, pak princip akce a reakce, který pro ni zprvu znamenal velké nebezpečí, slouží postupem času jen k tomu, aby uhladil její nerovnosti, a když se jí zabývají mužové známí svou nestranností, moudrostí a skutečnou popularitou, může sloužit k tomu, aby jí v krátké době zjednal i náležitou eleganci.

Královec v měsíci dubnu 1787

Úvod

I.¹⁷ O rozdílu mezi čistým a empirickým poznáním

O tom, že veškeré naše poznání začíná zkušeností, není vůbec pochyb; neboť čím by jinak měla být probouzena k činnosti poznávací mohutnost, kdyby se tak nedělo díky předmětům, které podněcují naše smysly a samy částečně vyvolávají představy, částečně uvádějí do pohybu činnost našeho rozvažování, aby tyto představy srovnávalo, spojovalo nebo rozdělovalo, a tak zpracovávalo hrubou látku smyslových dojmů v poznání předmětů, které nazýváme zkušeností? Tedy *co do času* v nás žádné poznání zkušenost nepředchází, a všechno poznání zkušeností začíná.

B 1
A 1

¹⁷ Kapitoly I a II „Úvodu“ ve vydání B (B 1–6) nahrazují následující text vydání A (A 1–2):

„I.^a Idea transcendentální filosofie

Zkušenost je bezpochyby první produkt, který vytváří naše rozvažování, když zpracovává hrubou látku smyslových počitků. Právě proto je zkušenost prvním poučením a ve svém průběhu se ukazuje natolik nevyčerpatelná co do nového poznání, že ani spojený život všech budoucích pokolení nebude mít nikdy nedostatek nových poznatků, které lze nasbírat na této půdě. Nicméně to není ani zdaleka jediné pole, na něž se dá naše rozvažování omezit. Zkušenost nám sice říká, co zde je, nikoli však, že to nutně musí být tak, a nikoli jinak.^b Právě proto nám také neposkytuje opravdovou obecnost a rozum, který je tak žádostivý poznatků tohoto druhu, je jí více drážděn než uspokojován. Takové všeobecné poznatky, které mají zároveň charakter vnitřní nutnosti, musí být potom samy pro sebe jasné a jisté, a to nezávisle na zkušenosti; proto je nazýváme poznatky a priori. Naopak to, co je vypůjčeno pouze ze zkušenosti, je poznáváno, jak říkáme, jen a posteriori neboli empiricky.

A 2

Nyní se ukazuje, což je neobyčejně pozoruhodné, že se i mezi naše zkušenosti míchají poznatky, které musí mít svůj původ a priori a které slouží

Přestože veškeré naše poznání začíná *se* zkušeností, nepochází proto ještě všechno právě *ze* zkušenosti. Jistě by tomu totiž mohlo být tak, že by dokonce i naše zkušenostní poznání bylo složeninou z toho, co přijímáme pomocí dojmů, a z toho, co naše vlastní poznávací mohutnost (smyslovými dojmy pouze podnícená) přidává sama ze sebe, kterýžto B 2 přídavek bychom nerozlišovali od oné základní látky dříve, než by nás dlouhý cvik na něj neupozornil a neuschopnil k jeho oddělování.

Vzniká tedy otázka, která vyžaduje přinejmenším bližšího zkoumání a kterou nelze jen tak odmítnout: Existuje nějaký takový poznatek nezávislý na zkušenosti, a dokonce na všech smyslových dojmech? Takové *poznatky* nazýváme *poznatky a priori* a odlišujeme je od *empirických* poznatků, které mají své zdroje a posteriori, totiž ve zkušenosti.

Onen výraz není však ještě dost určitý na to, aby přiměřeně postihl celý smysl předložené otázky. O mnohém poznatku odvozeném ze zdrojů zkušenosti totiž říkáme, že jsme schopni k němu dospět anebo že je nám dán a priori, protože ho neodvozujeme bezprostředně ze zkušenosti, nýbrž z nějakého obecného pravidla, které jsme nicméně

snad jen k tomu, aby zjednávaly souvislost představám našich smyslů. I když totiž ze zkušenosti odstraníme vše, co náleží smyslům, zbudou tu přesto určité původní pojmy a z nich utvořené soudy, které musely vzniknout zcela a priori, nezávisle na zkušenosti, protože způsobují to, že můžeme o předmětech, které se jeví smyslům, říci víc, nebo se alespoň domníváme, že můžeme říci víc, než by nás naučila pouhá zkušenost, a že tato tvrzení obsahují opravdovou obecnost a přísnou nutnost, jaké nám pouhé empirické poznání nemůže poskytnout.“ (Pozn. vyd.)

- ^a „1. O možnosti kritiky čistého rozumu.
2. O její nutnosti (nepocházející z jiných věd).
3. O jejím rozvržení.
4. O jejím účelu, totiž být vědou o všech principech čistého rozumu. Praktický účel...“ (Poznámka není dokončena.) – E I, Ak. XXIII, 20.
„O tom, že rozum má apriorní hranice s ohledem na své principy, jak co do stupně, tak co do rozsahu. Rozdělení metafyziky na metafyziku přírody a mravů.“ – E II, Ak. XXIII, 20. (Pozn. vyd.)
- ^b „Nemůžeme usuzovat na žádnou nutnost a posteriori, pokud již nemáme pravidlo a priori. Například pravidlo: „Jestliže se mnoho případů děje souhlasným způsobem, pak musí existovat něco, díky čemu je tento souhlas nutný,“ předpokládá apriorní větu „Vše, co je nahodilé, má příčinu, která apriorně určuje jeho pojem.“ – E IV, Ak. XXIII, 21. (Pozn. vyd.)

sami rovněž převzali ze zkušenosti. Tak říkáme o člověku, který podkopával základy svého domu: to mohl vědět a priori, že se zřítí, tzn. neměl čekat na to, až se skutečně zřítí. Nicméně úplně a priori to přece jen vědět nemohl. Neboť poznatek, že tělesa jsou těžká, a proto padají, když se jim odejme podpěra, musel mu být přece znám předem na základě zkušenosti.

V následujícím výkladu budeme tedy apriorními poznatky rozumět nikoli ty, které se naskýtají nezávisle na té či oné zkušenosti, nýbrž ty, B 3 které jsou nezávislé na *naprosto* každé zkušenosti. Jejich opakem jsou empirické poznatky, neboli poznatky, které jsou možné jen a posteriori, tj. na základě zkušenosti. Z apriorních poznatků se ale nazývají *čistými* ty, k nimž není přimíšeno vůbec nic empirického. Tak například věta: „Každá změna má svou příčinu“, je větou a priori, nicméně není větou čistou, neboť pojem změny je pojmem, který může být odvozen jen ze zkušenosti.

II. Máme určité apriorní poznatky

a samo obyčejné rozvažování nikdy bez takových poznatků není

Jde tu o znak, podle něhož můžeme bezpečně rozlišit čistý poznatek od empirického. Zkušenost nás sice učí, že něco je takové či onaké, ale neučí nás, že by to nemohlo být jiné. Vyskytne-li se tedy, *za prvé*, věta, která je myšlena zároveň jako *nutná*, pak jde o soud a priori; není-li navíc odvozena z nějaké jiné věty než z té, která je sama opět platná jako nutná věta, pak je naprosto apriorní. *Za druhé*, zkušenost nedává svým soudům nikdy opravdovou neboli přísnou *obecnost*, nýbrž jen obecnost hypotetickou a komparativní (cestou indukce), takže se vlastně musí říci: jak jsme až dosud pozorovali, neexistuje z toho nebo B 4 onoho pravidla žádná výjimka. Je-li tedy nějaký soud myšlen v přísné obecnosti, tj. tak, že nepřipouští jako možnou vůbec žádnou výjimku, pak není odvozen ze zkušenosti, nýbrž je platný zcela a priori. Empirická obecnost je tedy jen libovolné stupňování platnosti od té, která platí ve většině případů, k té, která platí ve všech případech, jako například ve větě: „Všechna tělesa jsou těžká“; naproti tomu tam, kde k nějakému soudu podstatně náleží přísná obecnost, poukazuje tato obecnost na zvláštní pramen poznání, totiž na mohutnost poznání a priori. Nutnost a přísná obecnost jsou tedy bezpečnými a od sebe navzájem

neoddělitelnými znaky apriorního poznání. Protože je ale při jejich používání někdy snazší poukázat na empirickou omezenost soudu než na jeho nahodilost nebo je někdy také přesvědčivější poukázat na neomezenou obecnost, kterou nějakému soudu připisujeme, než na jeho nutnost, je radno zmíněná dvě kritéria, z nichž je každé pro sebe neomylné, používat odděleně.

Lze snadno ukázat, že v lidském poznání skutečně existují takové nutné, v přísném smyslu obecné, a tedy čisté soudy a priori. Chceme-li příklad z věd, stačí se jen podívat na všechny věty matematiky; chceme-li takový příklad z nejběžnějšího používání rozvažování, poslouží nám k tomu věta, že každá změna musí mít nějakou příčinu; v této větě obsahuje dokonce pojem příčiny tak zjevně pojem nutného spojení s nějakým účinkem a přísnou obecnost tohoto pravidla, že by se zcela ztratil, kdybychom ho chtěli odvozovat, jako to dělal *Hume*, z častějšího sdružování toho, co se děje, s tím, co předcházelo, a z odtud pocházejícího zvyku (a tedy pouze ze subjektivní nutnosti) spojovat představy.¹⁸ Aniž bychom museli uvádět podobné příklady, které potvrzují existenci čistých apriorních zásad v našem poznání, můžeme dokázat jejich nepostradatelnost pro možnost zkušenosti, a doložit je tedy a priori. Odkud by totiž měla zkušenost sama brát svou jistotu, kdyby všechna pravidla, podle nichž postupuje, byla vždy opět empirická, a tedy nahodilá? Empirická pravidla lze tedy stěží považovat za první zásady. Zde se můžeme nicméně spokojit s tím, že jsme čisté používání své poznávací mohutnosti včetně jejich znaků doložili jako skutečnost. Avšak nejen některé soudy, nýbrž dokonce i některé pojmy mají, jak se ukazuje, původ a priori. Vypusťte postupně ze svého zkušenostního pojmu *tělesa* vše, co je v něm empirické: barvu, tvrdost nebo měkkost, tíhu, dokonce i neprostupnost, a přece vám pak zůstane *prostor*, který těleso (jež nyní zcela zmizelo) zaujímal, a ten vypustit nemůžete. Podobně, když vypustíte ze svého empirického pojmu jakéhokoli objektu, ať tělesného, nebo netělesného, všechny vlastnosti, o nichž vás poučuje zkušenost, přece jen mu nemůžete odejmout ty, pomocí nichž ho myslíte jako *substanci* nebo jako něco k nějaké *substanci* *přináležejícího* (ačkoli tento pojem obsahuje více určení než pojem objektu vůbec). Musíte tedy přiznat, přesvědčeni nutností, s níž

se vám tento pojem vnucuje, že má své apriorní sídlo ve vaší poznávací mohutnosti.

III. Filosofie vyžaduje vědu, která určuje možnost, principy a rozsah všech apriorních poznatků¹⁹

Ještě mnohem významnější než všechno předcházející je to, že určité poznatky opouštějí dokonce i pole veškeré možné zkušenosti a budí dojem, že pomocí pojmů, jimž nemůže být ve zkušenosti nikdy dán odpovídající předmět, rozšiřují rozsah našich soudů za všechny hranice zkušenosti.

A právě v těchto posledních poznacích, které překračují hranice smyslového světa, kde nám zkušenost nemůže poskytnout vůbec žádné vodítko ani ospravedlnění, se soustřeďují pátrání našeho rozumu, která považujeme za daleko významnější, pokud jde o důležitost, a jejich konečný účel za mnohem vznešenější než vše, co se může rozvažování naučit na poli jevů. Přitom se zde spíše odvážíme všeho, dokonce i kdyby nám hrozilo nebezpečí, že se zmýlíme, než bychom se tak závažných zkoumání z nějakého choulostivého důvodu nebo z podceňování a lhostejnosti vzdali.²⁰ Tyto nevyhnutelné úkoly čistého rozumu samého jsou *Bůh*, *svoboda* a *nesmrtelnost*. Věda, jejíž konečný účel, včetně všech jejích příprav, je vlastně zaměřen pouze na jejich rozřešení, se nazývá *metafyzika* a její metoda je zpočátku *dogmatická*, tj. podujímající se důvěřivě tak velkého podniku bez předchozí zkoušky způsobilosti či nezpůsobilosti rozumu pro jeho provedení.

Zdá se sice přirozené, že jakmile jsme opustili půdu zkušenosti, nebudeme hned z poznatků, které máme, přestože nevíme odkud, důvěřující zásadám, jejichž původ neznáme, stavět budovu, aniž bychom si napřed pečlivým zkoumáním zajistili její základy. Zdá se tedy, že jsme si již dávno položili otázku, jak vlastně mohlo rozvažování ke všem těmto apriorním poznatkům dospět a jaký rozsah, platnost a hodnotu mohou mít. Skutečně také není nic přirozenějšího, rozumíme-li slovem *přirozený* to, co by se mělo po právu a rozumně stát; rozumíme-li jím ale to, co se obvykle stává, není opět nic přirozenějšího a po-

¹⁸ Srv. D. Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, VII. oddíl, přel. J. Moural, Praha 1996, str. 93 nn. (Pozn. vyd.)

¹⁹ Ve vydání A není nadpis ani číslo kapitoly. (Pozn. vyd.)

²⁰ Ve vydání A není zbývající část odstavce. (Pozn. vyd.)

chopitelnějšího než to, že toto zkoumání na sebe muselo dát tak dlouho čekat. Jedna část těchto poznatků, jako jsou matematické poznatky, se totiž odedávna vyznačuje spolehlivostí, a vyvolává tak příznivé očekávání i u jiných, přestože mohou být třeba zcela odlišné povahy. Navíc, když jsme vykročili z okruhu zkušenosti, jsme si jisti, že nebudeme zkušeností vyvráceni. Kouzlo rozšiřování našich poznatků je tak velké, že ve svém postupu můžeme být zastaveni jen jasným rozporem, na který narazíme. Osnujeme-li však své myšlenky pěkně opatrně, lze se toho ovšem vyvarovat, aniž by se proto naše myšlenky stávaly méně smyšlenkami. Skvělý příklad toho, jak daleko můžeme v apriorním poznání, tj. nezávisle na zkušenosti, dospět, nám poskytuje matematika. Zabývá se ovšem předměty a poznatky jen potud, pokud se dají předvést v názoru. Tato okolnost bývá snadno přehlédnuta, protože myšlený názor sám může být dán a priori, a není tedy od pouhého

- A 5 čistého pojmu téměř rozlišitelný. Uchvácen takovým důkazem moci rozumu, nevidí pud k rozšiřování žádné hranice. Lehká holubice by mohla, když ve svobodném letu rozráží vzduch, jehož odpor cítí, po-
 B 9 jmout představu, že by se jí ještě mnohem lépe dařilo v prostoru vzduchoprázdném. Podobně opustil *Platón* smyslový svět, protože našemu rozvažování vytyčuje tak těsné meze, a odvážil se na křídlech idejí tyto meze překročit do prázdného prostoru čistého rozvažování. Nevšiml si, že svými snahami nenajde žádnou cestu, neboť neměl žádnou oporu, jakoby podklad, o který by se mohl opřít a na který by mohl použít své síly, aby rozvažováním pohnul z místa. To je však obvyklý osud lidského rozumu při spekulaci, že svou budovu dokončí tak brzy, jak jen možno, a pak teprve zkoumá, byly-li k ní také dobře položeny základy. Potom se však hledají všelijaké výmluvy, abychom se upokojili, pokud jde o důkladnost té budovy, anebo abychom od ní takovou pozdní a nebezpečnou zkoušku raději úplně odvrátili. Co nás ale během stavění zbavuje vší starosti a podezření a co nám lichotí zdánlivou důkladností, je toto: velká, a možná ta největší část činnosti našeho rozumu spočívá v *rozbořech* pojmů, které již o předmětech máme. Tato činnost nám poskytuje množství poznatků, které, ačkoli nejsou ničím jiným než ob-
 A 6 jasněním nebo vysvětlením toho, co již bylo v našich pojmech (i když ještě konfúzním způsobem) myšleno, jsou přesto hodnoceny, alespoň co do formy, jako by byly novými náhledy, přestože pojmy, které máme, co do materie čili obsahu nerozšiřují, nýbrž je jen rozebírají.
 B 10 Jelikož nám tato metoda dává skutečné apriorní poznání, které postu-

puje bezpečně a prospěšně, osobuje si rozum, aniž by to sám pozoroval, pod touto záminkou právo tvrdit věci zcela jiného druhu, kdy rozum k daným pojmům přidává pojmy zcela cizí, a to apriorně, aniž by se vědělo, jak k nim přichází, a aniž by si někdo takovou otázkou vůbec připustil. Hned na začátku proto pojednám o rozdílu mezi těmito dvěma druhy poznání.²¹

IV.²² O rozdílu mezi analytickými a syntetickými soudy

Ve všech soudech, v nichž je myšlen vztah nějakého subjektu k predikátu (když uvažuji jen kladné soudy, neboť na záporné je pak aplikace snadná), je tento vztah možný dvojím způsobem. Buď predikát *B* náleží k subjektu *A* jako něco, co je v tomto pojmu *A* (skrytě) obsaženo; nebo *B* leží zcela mimo pojem *A*, přestože se s tímto pojmem spojuje. V prvním případě nazývám soud *analytickým*, ve druhém *syntetickým*. Analytické (kladné) soudy jsou tedy ty, v nichž je spojení predikátu se
 A 7 subjektem myšleno prostřednictvím identity, ty pak, v nichž je toto spojení myšleno bez identity, nazývejme soudy syntetickými. První
 B 11 soudy bychom také mohli nazývat soudy *vysvětlujícími*, druhé *rozšiřujícími*, neboť vysvětlující soudy k pojmu subjektu nic nepřidávají, nýbrž jej rozbořem rozčleňují na jeho dílčí pojmy, které v něm již byly (i když konfúzně) myšleny. Naproti tomu rozšiřující soudy přidávají k pojmu subjektu predikát, který v něm vůbec myšlen nebyl a žádným jeho rozbořem by z něj nemohl být vyvozen. Když například řeknu: „Všechna tělesa jsou rozprostraněná“, je to analytický soud. Nemusím totiž překračovat pojem,²³ který spojuji s tělesem, abych našel rozprostraněnost jako s ním spojenou, nýbrž stačí, když onen pojem rozčlením, tj. jen si uvědomím rozmanitost, kterou v něm vždy myslím, abych v něm našel tento predikát; je to tedy analytický soud. Když naproti tomu řeknu: „Všechna tělesa jsou těžká“, pak je predikát něco do-

²¹ „O synteticko-hypotetických a disjunktivních soudech, právě tak jako o kategorických, negativních soudech.“ – E V, Ak. XXIII, 21. (Pozn. vyd.)

²² Ve vydání A není číslo kapitoly. (Pozn. vyd.)

²³ „Já existuji“ je analytický soud; „Těleso existuje“ je syntetický soud.“ – E VI, Ak. XXIII, 21. (Pozn. vyd.)

cela jiného než to, co myslím v pouhém pojmu tělesa vůbec. Připojení takového predikátu tudíž dává soud syntetický.²⁴

Zkušenostní soudy jako takové jsou všechny syntetické. Byla by v tom totiž nesrovnalost, chtít zakládat na zkušenosti soud analytický, protože k tomu, abych onen soud vytvořil, vůbec nesmím vyjít za hranice svého pojmu, takže k němu vůbec nepotřebuji žádné zkušenostní svědectví. Věta: „Těleso je rozprostraněné“ je a priori jistá a není to zkušenostní soud. Dříve než se totiž uchýlím ke zkušenosti, mám již všechny podmínky k svému soudu obsažené v pojmu, z něhož mi stačí jen vyvodit predikát podle zásady sporu, a tím si zároveň uvědomit nutnost tohoto soudu, o níž by mi zkušenost neřekla zhora nic. Naproti tomu, přestože do pojmu tělesa rozhodně nezahrnuji predikát tíže, přece onen pojem označuje předmět zkušenosti pomocí jedné její části, k níž tedy mohu připojit ještě jiné části téže zkušenosti jako náležející k té první. Pojem tělesa mohu nejprve poznat *analyticky* pomocí znaků rozprostraněnosti, neprostupnosti, tvaru atd., které jsou všechny myšleny v tomto pojmu. Nyní však rozšiřuji své poznání, a tím, že při-

²⁴ Následující odstavec ve vydání B nahrazuje tento text vydání A: „Z toho je tedy jasné: 1) analytickými soudy není naše poznání vůbec rozšiřováno, nýbrž pojem, který již mám, je jimi rozkládán a mně samému činěn srozumitelným; 2) u syntetických soudů musím mít vedle pojmu subjektu ještě něco jiného (X), o co se rozvažování opře, aby určitý predikát, který v onom pojmu neleží, přesto poznalo jako k němu náležející.“^a

V případě empirických neboli zkušenostních soudů s tím nejsou žádné problémy.^b Ono X je totiž úplná zkušenost o předmětu, který myslím pomocí pojmu A a který představuje pouze část této zkušenosti. Přestože totiž do pojmu tělesa vůbec nezahrnuji predikát tíže, označuje tento pojem úplnou zkušenost pomocí jedné její části, k níž mohu připojovat ještě jiné části téže zkušenosti jako náležející k té první části. Pojem tělesa mohu předem poznat analyticky pomocí znaků rozprostraněnosti, neprostupnosti, tvaru atd., které jsou všechny v tomto pojmu myšleny. Nyní však rozšiřuji své poznání, a když se podívám zpět na zkušenost, z níž jsem vyabstrahoval tento pojem tělesa, shledávám, že s výše uvedenými znaky je vždy spojena také tíže. Zkušenost je tedy ono X, jež leží mimo pojem A a na němž se zakládá možnost syntézy predikátu tíže B s pojmem A.“ (Pozn. vyd.)

^a „Analytické soudy by tudíž mohly být nazývány pouhými vysvětlujícími soudy, syntetické soudy však soudy rozšiřujícími.“ – E VII, Ak. XXIII, 21. (Pozn. vyd.)

^b „U empirických neboli zkušenostních soudů není žádná obtíž s tím, jak mohou být synteticky dokázány.“ – E VIII, Ak. XXIII, 21. (Pozn. vyd.)

hlédnu ke zkušenosti, z níž jsem pojem tělesa abstrahoval, shledávám, že s výše uvedenými znaky je vždy spjata i tíže, a připojuji ji tedy k onomu pojmu jako predikát *syntetický*. Možnost syntézy predikátu tíže s pojmem tělesa se tedy zakládá na zkušenosti, protože oba pojmy, třebaže jeden není obsažen ve druhém, k sobě přesto patří, i když jen nahodile, jako části jednoho celku, totiž zkušenosti, která je sama syntetickým spojováním názorů.

Avšak u syntetických soudů a priori tato pomůcka zcela a naprosto chybí. Mám-li překračovat pojem A, abych poznal nějaký jiný s ním spojený pojem B, co je to, oč se opírám a co onu syntézu umožňuje, když zde nemám onu výhodu, že bych se po něčem ohlédl na poli zkušenosti? Vezměme si větu: „Vše, co se děje, má svou příčinu.“ V pojmu něčeho, co se děje, myslím nějakou existenci, které předchází určitý čas atd. Z toho lze odvozovat analytické soudy. Pojem příčiny ale leží zcela mimo onen pojem a²⁵ označuje něco odlišného od toho, co se děje, není tudíž v této poslední představě vůbec obsažen. Jak tedy dospívám k tomu, abych o tom, co se vůbec děje, řekl něco od toho zcela odlišného, a abych pojem příčiny přesto poznával jako k němu náležející, a to dokonce nutně,²⁶ ačkoli v onom pojmu není obsažen? Co je zde to neznámé X, o něž se rozvažování opírá, když se domnívá, že mimo pojem A nalézá predikát B, který je tomuto pojmu cizí, který nicméně považuje za predikát s ním spojený? Zkušenost to být nemůže, protože uvedená zásada připojuje tuto druhou představu k té první nejen s větší obecností, než jakou může opatřit zkušenost, nýbrž i s výrazem nutnosti, a tedy zcela a priori a z pouhých pojmů. Nuže na takovýchto syntetických, tj. rozšiřujících zásadách spočívá celý konečný účel našeho spekulativního poznání a priori; neboť analytické soudy jsou sice nanejvýš důležité a nutné, ale jen k tomu, abychom dospěli k takové zřetelnosti pojmů, jež je potřebná k bezpečné a rozšířené syntéze jakožto skutečnému novému zisku.^{27, 28}

²⁵ Ve vydání A nejsou obsažena slova: „leží zcela mimo onen pojem a“.
(Pozn. vyd.)

²⁶ Ve vydání A nejsou obsažena slova: „a to dokonce nutně“.
(Pozn. vyd.)

²⁷ „Syntetické soudy a priori jsou obsaženy jako principy ve všech teoretických vědách čistého rozumu.“ – E CLXXXIV, Ak. XXIII, 21. (Pozn. vyd.)

²⁸ Ve vydání A následuje další odstavec, který ve vydání B není: „Zde se tedy skrývá určité tajemství,^a jehož objasnění je nám jedině s to zajistit bez-

V.²⁹ Syntetické soudy a priori jsou obsaženy jako principy ve všech teoretických vědách rozumu

1. *Matematické soudy jsou všechny syntetické.* Zdá se, že tato věta dosud unikala pozornosti analytiků lidského rozumu, ba že je přímo protikladná všem jejich domněnkám, třebaže je nepopíratelně jistá a ve svých důsledcích velmi závažná. Když totiž tyto analytikové shledali, že matematikové vyvozují všechny své úsudky podle zásady sporu (jak to vyžaduje povaha každé apodiktické jistoty), namlouvali si rovněž, že by se ze zásady sporu daly poznat i jiné zásady. V tom se ale mylili, neboť syntetická věta se sice dá pochopit na základě zásady sporu, ale nikdy sama o sobě, nýbrž jen tak, že se předpokládá jiná syntetická věta, z níž může být odvozena.

Především je nutno poznamenat, že vlastní matematické věty jsou vždy apriorní, a nikoli empirické soudy, protože se vyznačují nutností, která nemůže být získána ze zkušenosti. Nechce-li se nám to však připustit, budiž, pak omezím svou tezi na *čistou matematiku*, jejíž pojem sám již napovídá, že v ní není obsaženo poznání empirické, ale pouze čisté poznání a priori.

Zpočátku bychom si sice mohli myslet, že věta $7 + 5 = 12$ je čistě analytická a že vyplývá z pojmu součtu sedmi a pěti podle zásady sporu. Když si však věci povšimneme blíže, zjistíme, že pojem součtu 7 a 5 neobsahuje nic víc než spojení obou čísel v číslo jediné, přičemž

pečný a spolehlivý postup v neomezeném poli čistého rozvažovacího poznání: totiž odhalit s náležitou obecností základ možnosti syntetických soudů a priori, nahlédnout podmínky, které činí možným kterýkoli jejich druh, a celé toto poznání (jež tvoří samostatný rod) nejen letmo načrtnout v nějakém systému podle jeho původních zdrojů, oddílů, rozsahu a hranic, nýbrž úplně a dostatečně je pro každé používání určit. Tolik předběžně o zvláštnosti, jíž se vyznačují syntetické soudy.

^a Kdyby někoho ze starých myslitelů napadlo tuto otázku i jen vznést, pak by tato otázka sama mocně vzdorovala všem systémům čistého rozumu až po naše dny a byla by nám ušetřila mnoho marných pokusů, které jsou slepě podnikány, aniž bychom věděli, s čím máme vlastně co činit.“ (Pozn. vyd.)

²⁹ Ve vydání A nejsou obsaženy kapitoly V a VI. (Pozn. vyd.)

se ještě vůbec neuvažuje o tom, jaké je toto jediné číslo, které obě čísla zahrnuje. Pojem dvanácti není v žádném případě myšlen už tím, že si pouze myslím ono spojení sedmi a pěti; a ať svůj pojem takového možného součtu rozebírám sebeděle, číslo dvanáct v něm přesto neobjevím. Je třeba vykročit za tyto pojmy a vzít si na pomoc názor odpovídající jednomu z nich, například svých pět prstů nebo (jak doporučuje Segner ve své *Aritmetice*)³⁰ pět bodů, a pak k pojmu sedmi postupně přidávat jednotky takto názorně daného čísla pět. Nejprve totiž vezmu číslo 7, a když si pro pojem čísla 5 vezmu jako názor na pomoc prsty své ruky, přidávám nyní jednotky – které jsem předtím shrnul do jednoty, abych získal číslo 5 – na základě onoho svého obrazu postupně k číslu 7, a vidím tak vznikat číslo 12. V pojmu součtu $7 + 5$ jsem sice myslel, že 5 má být přidáno k 7, nikoli však, že se tento součet rovná číslu 12. Aritmetické věty jsou tedy vždy syntetické, což si uvědomíme zřetelněji, pracujeme-li s čísly poněkud většími; neboť pak se jasně ukáže, že ať bychom převraceli své pojmy jakkoli, nemohli bychom nikdy najít součet prostřednictvím pouhého rozboru svých pojmů, dokud bychom si nepřibrali na pomoc názor.

Právě tak není analytická ani žádná zásada čisté geometrie. Věta: „Přímka je nejkratší spojnici mezi dvěma body“ je syntetická. Můj pojem *přímocarosti* totiž neobsahuje nic kvantitativního, nýbrž jen určitou kvalitu. Pojem nejkratší délky je tedy k němu přidán zcela navíc a nemůže být žádným rozbořením vyvozen z pojmu přímky. Musí zde tedy být přibrán ku pomoci názor, jehož prostřednictvím je syntéza jediné možná.

Několik málo zásad, které geometrii předpokládají, je sice skutečně analytických a spočívajících na zásadě sporu, ty však, jako identické věty, slouží jen jako články vytvářející řetěz metodického postupu, a nikoli jako principy, například $a = a$, celek se rovná sám sobě, nebo $(a + b) > a$, tj. celek je větší než jeho část. A přece i tyto zásady, přestože se jejich platnost zakládá jen na pojmech, jsou v matematice připuštěny jen proto, že je lze znázornit. To jen dvojznačnost vyjadřování nás zde obvykle vede k domněnce, že predikát takových apodiktických soudů mohl být obsažen už v našem pojmu, a že je tudíž takový soud analytický. K danému pojmu *si máme* přimyslet jistý predikát, a tato

³⁰ Srv. J. W. von Segner, *Anfangsgründe der Arithmetik, Geometrie und der geometrischen Berechnung*, Halle 1773², str. 27 a 79. (Pozn. vyd.)

nutnost tkví již v samotných pojmech. Otázkou ale není, co máme k danému pojmu *myslením* přidat, nýbrž co v něm *skutečně myslíme*, třebaže nejasně; a tu se ukazuje, že predikát patří k takovému pojmu sice nutně, ale ne jako myšlený v pojmu samém, nýbrž prostřednictvím názoru, který musí k pojmu přistoupit.

2. *Přírodověda* (physica) v sobě obsahuje syntetické soudy a priori jako principy. Jako příklad uvedu jen několik vět, třeba větu: „Ve všech změnách tělesného světa zůstává množství hmoty neměnné“, nebo: „Při veškerém předávání pohybu si musí být akce a reakce navzájem vždy rovny.“ V obou případech je zřejmá nejen nutnost, a tedy jejich apriorní původ, nýbrž také to, že jsou to syntetické věty. V pojmu hmoty si totiž nemyslím trvalost, nýbrž pouze její přítomnost v prostoru v tom smyslu, že jej vyplňuje. Skutečně tedy překračuji pojem hmoty, abych k němu apriorně přimyslel něco, co jsem v něm nemyslel. Tato věta tudíž není analytická, nýbrž syntetická, a přesto je myšlena a priori, a tak je tomu i v ostatních větách čisté části přírodovědy.

3. V metafyzice – i když se na ni díváme jako na vědu, o níž se lidé až dosud pouze pokoušeli, která je však přesto s ohledem na povahu lidského rozumu nepostradatelná – mají být obsaženy syntetické poznatky a priori. Vůbec nám v ní nejde o to, abychom pojmy, které si a priori o věcech děláme, pouze rozebírali, a tak je analyticky vysvětlovali, nýbrž v ní chceme své poznání apriorně rozšiřovat, k čemuž musíme používat takové zásady, které k danému pojmu přidávají něco, co v něm nebylo obsaženo, a pomocí syntetických soudů a priori jdou dokonce tak daleko, že nás zkušenost sama není s to tak daleko následovat, jako například ve větě: „Svět musí mít nějaký první počátek“, a v řadě dalších. A tak metafyzika přinejmenším co do svého cíle sestává ze samých syntetických vět a priori.

VI. Obecná úloha čistého rozumu

B 19 Velmi mnoho získáme již tím, když dokážeme formulovat více zkoumání jako jednu jedinou úlohu. Tím totiž, že ji přesně vymezíme, neusnadňujeme jen sami sobě práci, nýbrž usnadňujeme i komukoli jinému soud, kdyby chtěl zkoumat, zda jsme svému záměru učinili zadosť, či nikoli. Vlastní úloha čistého rozumu je pak obsažena v otázce: *Jak jsou možné syntetické soudy a priori?*

To, že metafyzika zůstala až dosud v takovém stavu nejistoty a sporů, je třeba připsat pouze té příčině, že jsme tuto úlohu, a dokonce snad ani rozdíl mezi *analytickými* a *syntetickými* soudy, nenechali do svých myšlenek proniknout dříve. Na rozřešení této úlohy nebo na uspokojivém důkazu, že možnost, jejížž vysvětlení se dožadujeme, ve skutečnosti neexistuje, závisí nyní vzestup či pád metafyziky. David Hume, který se ze všech filosofů nejvíce přiblížil této úloze, ale který ji ani zdaleka nemyslel v dostatečné určitosti a obecnosti, nýbrž zůstal stát pouze u syntetické věty o spojení účinku s jeho příčinami (principium causalitatis), byl přesvědčen, že dokázal, že taková věta vůbec není a priori možná, a podle jeho soudu by vše, co nazýváme metafyzikou, spočívalo v pouhém bludu o domnělém rozumovém nahlédnutí toho, co si člověk ve skutečnosti vypůjčil ze zkušenosti a co nabylo díky zvyku zdání nutnosti. Na toto tvrzení, ničící veškerou čistou filosofii, by nebyl nikdy připadl, kdyby měl před očima naši úlohu v její obecnosti. Pak by totiž nahlédl, že podle jeho argumentů by nemohla – protože nepochybně obsahuje syntetické apriorní věty – existovat ani žádná čistá matematika, před kterýmžto tvrzením by ho nepochybně ochránil jeho zdravý rozum.

V rozřešení výše uvedené úlohy je zároveň zahrnuta možnost čistého používání rozumu při zakládání a budování všech věd, které obsahují apriorní teoretické poznání o předmětech, tj. zodpovězení otázek:

Jak je možná čistá matematika?

Jak je možná čistá přírodověda?

U těchto věd, jelikož jsou skutečně dány, se lze jistě právem ptát, *jak* jsou možné; neboť že musí být možné, je dokázáno jejich skutečností.³¹

Co se však metafyziky týče, musí její dosavadní špatný vývoj – a protože ani o jedné jediné dosud přednesené metafyzice nelze říci, pokud jde o její podstatný účel, že skutečně existuje – vyvolávat u každého odůvodněnou pochybnost o její možnosti.

³¹ Pokud jde o čistou přírodovědu, leckdo by mohl o tomto posledním tvrzení pochybovat. Stačí se však podívat na různé věty, které se vyskytují na začátku vlastní (empirické) fyziky, například na větu o zachování hmoty, větu o setrvačnosti, větu o rovnosti akce a reakce atd., a brzy se přesvědčíme, že to, co představují, je physica pura (nebo rationale), která si jistě zaslouží, aby byla ve svém úzkém či širokém, jistě však celém rozsahu odděleně zpracována jako zvláštní věda.

I na tento *druh poznání* je však třeba v jistém smyslu přece jen pohlížet jako na daný, a metafyzika je skutečná, ne-li jako věda, tedy alespoň jako přirozená vloha (*metaphysica naturalis*). Lidský rozum totiž nezadržitelně postupuje, ne proto, že by ho při tom poháněla pouhá ješitnost mnohovědnosti, nýbrž z vnitřní potřeby, až k takovým otázkám, které nemohou být zodpovězeny zkušenostním používáním rozumu a odtud získanými principy. Skutečně u všech lidí tak byla, jakmile se v nich rozum rozvinul až k spekulaci, za všech dob nějaká metafyzika a také u nich vždy bude. Proto musí být i ona vystavena

B 22 otázce: *Jak je možná metafyzika jako přirozená vloha?*, tj. jak vznikají z přirozené povahy obecného lidského rozumu otázky, které si klade čistý rozum a které musí sám kvůli sobě zodpovědět, jak nejlépe umí?

Protože se však při všech dosavadních pokusech zodpovědět tyto přirozené otázky, například zda má svět nějaký počátek, nebo zda je zde od věčnosti atd., vždy objevily nevyhnutelné rozpory, nelze se spokojit s pouhou přirozenou vlohou k metafyzice, tj. s čistou rozumovou mohutností samou, z níž jistě vždy nějaká metafyzika (ať již jakákoli) vznikne, nýbrž musí být možné získat v ní jistotu, pokud jde o její schopnost poznávat či nepoznávat předměty, tj. získat jistotu o tom, zda může rozhodovat o předmětech svých otázek nebo zda rozum je či není schopný o nich něco soudit, musí tedy náš čistý rozum buď spolehlivě rozšiřovat, nebo mu stanovit přesné a pevné meze. Tato poslední otázka, která vyplývá z výše zmíněné obecné úlohy, by právem zněla takto: *Jak je možná metafyzika jako věda?*

B 23 Kritika rozumu tedy nakonec vede nutně k vědě; dogmatické používání rozumu bez kritiky vede naopak k neodůvodněným tvrzením, proti nimž lze postavit stejně pravděpodobná tvrzení, a tudíž vede ke *skepticismu*.

Tato věda se také nemůže vyznačovat velkou, odstrašující rozvláčností, protože nemá co činit s objekty rozumu, jejichž rozmanitost je nekonečná, nýbrž pouze s ním samým, s úlohami, které pocházejí výhradně z něho samého a nejsou mu předkládány přirozeností věcí od něho odlišných, nýbrž jeho vlastní přirozeností; když tedy rozum dříve poznal svou vlastní schopnost, pokud jde o předměty, které se mu mohou naskytnout ve zkušenosti, musí být pro něj snadné zcela a bezpečně určit rozsah a meze svého používání za hranicemi veškeré zkušenosti, o které se pokouší.

Na všechny dosud učiněné pokusy vytvořit metafyziku *dogmaticky* se tedy můžeme a musíme dívat jako na neuskutečněné; neboť co je v jednom nebo ve druhém pokusu analytické, totiž pouhý rozbor pojmů, které jsou v našem rozumu dány a priori, to není ještě vůbec účelem samým, nýbrž pouze přípravným opatřením k vlastní metafyzice, totiž snahou rozšířit své apriorní poznání synteticky. K tomu je rozbor pojmů nezpůsobit, protože pouze ukazuje, co je v nich obsaženo, nikoli však, jak k nim a priori dospíváme, abychom pak mohli určit také jejich uplatnění na všechny předměty veškerého poznání vůbec. B 24 Není také potřeba mnoho sebezapření, abychom se všech těchto nároků vzdali, protože nepopíratelné a při dogmatickém postupu také nevyhnutelné rozpory rozumu se sebou samým připravily veškerou dosavadní metafyziku již dávno o její vážnost. Větší vytrvalosti bude třeba k tomu, abychom se vnitřními potížemi a vnějším odporem nenechali odradit od toho, abychom vědu pro lidský rozum nepostradatelnou, u níž můžeme sice odetnout každý vyrazivší kmen, nikoli ale vymýtiti kořeny, dovedli použitím jiného, dosavadním zcela protikladného přístupu, konečně k úspěšnému a plodnému růstu.

VII. Idea a rozvržení zvláštní vědy, která je nazvána kritikou čistého rozumu^{32, 33}

Z uvedeného vyplývá idea zvláštní vědy, kterou lze nazvat *kritikou čistého rozumu*. Rozum je totiž mohutnost, která nám poskytuje *principy* apriorního poznání. Proto je čistým rozumem ten rozum, který obsahuje principy, na jejichž základě lze poznat něco zcela a priori. *Organon* čistého rozumu by pak byl souborem principů, na základě kterých by se daly získat a skutečně vytvořit všechny čisté poznatky a priori. B 25 Podrobná aplikace takového organonu by nám poskytla systém čistého

³² Ve vydání A není obsažen ani nadpis ani číslo kapitoly. (Pozn. vyd.)

³³ Začátek odstavce ve vydání A zní: „Z uvedeného vyplývá idea zvláštní vědy, která by mohla sloužit jako kritika čistého rozumu. Čisté se však nazývá A 11 každé poznání, které není smíšeno s ničím cizorodým. Zcela čistým se však nazývá zejména poznání, do něhož se nepřimíchala vůbec žádná zkušenost nebo počitek, a které je tudíž možné zcela a priori. Rozum je pak mohutnost, která nám poskytuje *principy* apriorního poznání.“ (Pozn. vyd.)

- rozumu. Protože se tím ale žádá příliš mnoho a protože je navíc nejisté, zda lze vůbec naše poznání rozšiřovat a v jakých případech je to možné, můžeme pokládat vědu věnovanou pouhému posuzování čistého rozumu, jeho zdrojů a hranic, za *propedeutiku* k systému čistého rozumu. Taková propedeutika by se mohla nazývat pouze *kritikou* čistého rozumu a nikoli *naukou*, a její užitek by byl, s ohledem na spekulaci,³⁴ skutečně jen negativní a sloužil by nikoli k rozšiřování našeho rozumu, nýbrž jen k jeho třibení, a chránil by ho před omyly, čímž by se už získalo velmi mnoho. *Transcendentálním* nazývám veškeré poznání, které se zabývá nikoli předměty, nýbrž naším způsobem poznání předmětů vůbec, pokud má být toto poznání možné a priori.³⁵ *Systém* takových pojmů by se nazýval *transcendentální filosofie*. Ale i to je pro začátek ještě příliš mnoho. Taková věda by totiž musela v úplnosti obsahovat jak analytické, tak syntetické poznání a priori, a měla by proto, pokud se našeho účelu týče, příliš velký rozsah, jelikož my můžeme jít v analýze jen tak daleko, jak je nezbytně nutné k tomu, abychom v celém rozsahu nahlédli principy syntézy a priori. Toto zkoumání, které vlastně nemůžeme nazývat naukou, nýbrž jen transcendentální kritikou – protože si neklade za cíl samo rozšiřování našich poznatků, nýbrž jen jejich opravu, a má nám poskytnout prubířský kámen na určování hodnoty či bezcennosti všech apriorních poznatků – je tím, čím se nyní budeme zabývat. Taková kritika je tudíž, nakolik je to možné, přípravou k organonu rozumu a v případě neúspěchu alespoň k jeho kánonu, podle něhož by jednou určitě mohl být – jak analyticky, tak synteticky – vyložen úplný systém filosofie čistého rozumu, ať už by spočíval v rozšiřování rozumu, nebo v pouhém vymezení jeho poznání. Na fakt, že je to možné, ba že takový systém nemusí být příliš velkého rozsahu a je možno doufat v jeho dokončení, lze totiž předem usuzovat již z toho, že zde není předmětem přirozenost věcí, která je nevyčerpatelná, nýbrž rozvažování, které o přirozenosti věcí soudí. Rozvažování, máme-li na zřeteli pouze jeho poznání a priori, je pak předmětem, jehož obsah – protože jej přece nesmíme hledat vně – nám nemůže zůstat skryt, a podle všeho do-

³⁴ Ve vydání A nejsou slova: „s ohledem na spekulaci“. (Pozn. vyd.)

³⁵ Vydání A: „*Transcendentálním* nazývám veškeré poznání, které se zabývá nikoli předměty, nýbrž našimi apriorními pojmy předmětů vůbec.“ (Pozn. vyd.)

mnění je dosti malý na to, aby mohl být v úplnosti podchycen, a s ohledem na svou cenu či bezcennost posouzen a podroben správnému ohodnocení.^{36,37} Nesmíme zde očekávat kritiku knih a systémů čistého rozumu, nýbrž pouze kritiku čisté rozumové mohutnosti samé. Pouze je-li základem tato kritika, máme bezpečný prubířský kámen pro ocenění filosofického obsahu starých a nových děl tohoto oboru; v opačném případě posuzuje nepovolaný dějepisec a soudce neopodstatněná tvrzení jiných na základě svých vlastních tvrzení, která jsou zrovna tak neopodstatněná.

Transcendentální filosofie je ideou vědy,³⁸ k níž má kritika čistého rozumu rozvrhnout celý plán *architektonicky*, tj. na základě principů, a to s plnou zárukou úplnosti a jistoty všech částí, které tuto budovu tvoří. Transcendentální filosofie je systémem všech principů čistého rozumu.³⁹ Fakt, že se tato kritika sama ještě nenazývá transcendentální filosofii, tkví jediné v tom, že na to, aby byla úplným systémem, by musela obsahovat také podrobnou analýzu veškerého lidského poznání a priori. Naše kritika musí samozřejmě také předložit úplný výčet všech kmenových pojmů, které tvoří ono zmíněné čisté poznání. Nicméně podrobné analýzy těchto pojmů samých, jakož i úplného posouzení pojmů z nich odvozených, se právem zdržujeme, jednak proto, že by tento rozbor nebyl účelný, jelikož se nevyznačuje problematičností, na jakou narážíme u syntézy, kvůli níž se vlastně celá kritika provádí, jednak proto, že by bylo v rozporu s jednotou plánu zabývat se zajišťováním úplnosti takové analýzy a odvozování, jichž jsme přece mohli být s ohledem na náš záměr zproštěni. Tuto úplnost rozboru a odvození z apriorních pojmů, jež mají být v budoucnu dodány, lze ostatně snadno provést, jestliže jsou podrobně vyloženy především jakožto principy syntézy a jestliže z hlediska tohoto podstatného účelu nic nechybí.

³⁶ Ve vydání A zde odstavec končí a následuje nový nadpis: „II. Rozvržení transcendentální filosofie“. (Pozn. vyd.)

³⁷ „Nesmíme zde očekávat kritiku knih a systémů čistého rozumu, nýbrž pouze kritiku čisté rozumové mohutnosti samé. Bez ní totiž musí být i ona kritika bez jakéhokoli prubířského kamene, a tedy zcela neodůvodněná.“ – E IX, Ak. XXIII, 44. (Pozn. vyd.)

³⁸ Vydání A: „je zde jen ideou“. (Pozn. vyd.)

³⁹ Ve vydání A věta není. (Pozn. vyd.)

Ke kritice čistého rozumu patří proto vše, co tvoří transcendentální filosofii, a kritika čistého rozumu je úplnou ideou transcendentální filosofie, ale ještě ne touto vědou samou, protože ve své analýze jde jen tak daleko, jak je nezbytné pro úplné posouzení syntetického poznání a priori.

B 29
A 15 Prvořadou starostí při rozvržení takové vědy je, aby do ní nepronikaly žádné pojmy, které v sobě mají něco empirického, neboli aby apriorní poznání bylo naprosto čisté. Ačkoli nejvyšší zásady morality a její základní pojmy představují apriorní poznatky, nepatří do transcendentální filosofie, neboť i když za základ svých předpisů nekladou pojmy libosti a nelibosti, žádostí a sklonů atd., které jsou všechny empirického původu, přesto je musí nutně zahrnout do zpracování systému čisté mravnosti v pojmu povinnosti, a to buď jako překážku, kterou je třeba překonat, nebo jako podnět, který se nemá stát pohnutkou.⁴⁰ Proto je transcendentální filosofie filosofií čistého, pouze spekulativního rozumu. Všechno praktické, poněvadž obsahuje pohnutky k jednání, se totiž vztahuje k citům, které patří k empirickým zdrojům poznání.

Jestliže tedy máme tuto vědu rozvrhnout z obecného hlediska systému vůbec, musí obsahovat za prvé, *nauku o elementech* a za druhé, *nauku o metodě* čistého rozumu. Každý z těchto hlavních dílů by měl obsahovat pododdíly, ale důvody pro to tu ještě nelze vyložit. Pouze to se zdá být nutné uvést na úvod či jako předběžné připomenutí, že existují dva kmeny lidského poznání, které snad pocházejí z jednoho společného, nám však neznámého kořene, totiž *smyslovost* a *rozvažování*. Prvním jsou nám předměty *dány*, druhým je *myslíme*. Kdyby smyslovost obsahovala představy a priori, které by tvořily podmínky, B 30
A 16 za nichž jsou nám předměty dány, pak by patřila k transcendentální filosofii. Transcendentální nauka o smyslovosti by pak musela patřit k *první* části vědy o elementech, protože podmínky, za nichž jsou předměty lidskému poznání jediné dány, předcházejí těm, za nichž jsou myšleny.

⁴⁰ Ve vydání A věta zní: „Ačkoli nejvyšší zásady morality a její základní pojmy představují apriorní poznatky, přesto nepatří do transcendentální filosofie, neboť by přitom musely být předpokládány pojmy libosti a nelibosti, žádostí a sklonů atd., které jsou všechny empirického původu.“ (Pozn. vyd.)

I TRANSCENDENTÁLNÍ NAUKA O ELEMENTECH

Díl první Transcendentální estetika

§ 1⁴¹

At' už jsou způsoby a prostředky, jimiž se nějaké poznání vztahuje k předmětům, jakékoli, přece jen způsob, jímž se k nim vztahuje bezprostředně a jemuž veškeré myšlení slouží jako prostředek, je *názor*.⁴² Ten se však uskutečňuje jen tehdy, když je nám dán předmět; to je však opět možné – alespoň u nás lidí –⁴³ jen tak, že předmět nějakým způsobem afikuje naši mysl.⁴⁴ Schopnost (receptivita) získávat představy tak, jak jsme afikováni předměty, se nazývá *smyslovostí*. Předměty jsou nám tedy *dány* prostřednictvím smyslovosti a jediné ona nám poskytuje *názory*; zatímco rozvažováním jsou předměty *myšleny* a z něj pocházejí *pojmy*. Veškeré myšlení se však musí, ať přímo (directe), či nepřímou (indirecte) prostřednictvím určitých znaků⁴⁵ vztahovat nakonec k názorům, a u nás tedy ke smyslovosti, neboť jinak nám nemůže být žádný předmět dán.

B 33
A 19

⁴¹ Ve vydání A se „Transcendentální nauka o elementech“ nedělí na paragrafy. (Pozn. vyd.)

⁴² „Názor je kladen proti pojmu, který je pouze znakem názoru. Obecně musí být dáno v jednotlivém. Tím se mu dostává významu.“ – E X, Ak. XXIII, 21. (Pozn. vyd.)

⁴³ Ve vydání A nejsou obsažena slova: „– alespoň u nás lidí –“. (Pozn. vyd.)

⁴⁴ V PE doplněno: „Není-li představa sama o sobě příčinou objektu.“ – E XI, Ak. XXIII, 44. (Pozn. vyd.)

⁴⁵ Ve vydání A nejsou obsažena slova: „prostřednictvím určitých znaků“. (Pozn. vyd.)

B 34 Účinkem předmětu na představivost, pokud jsme jím afikováni, je
A 20 *počitek*.⁴⁶ Názor, který se prostřednictvím počitku vztahuje k předmětu, se nazývá *empirický*. Neurčený předmět empirického názoru se nazývá *jev*.

To, co v jevu odpovídá počitku, nazývám jeho *materií*, zatímco to, co způsobuje, že rozmanitost jevu může být uspořádána v určitých vztazích,⁴⁷ nazývám *formou* jevu. To, v čem se mohou počitky jediné pořádat a v čem mohou získat určitou formu, nemůže být samo opět počitkem, a proto je nám sice materie všech jevů dána jen a posteriori, ale jejich forma musí být připravena v mysli a priori a musí ji být možno zkoumat odděleně od všech počitků.

Čistými (v transcendentálním smyslu) nazývám všechny představy, v nichž se nenachází nic, co patří k počitku. Čistá forma smyslových názorů vůbec se proto bude nacházet apriorně v mysli, v níž je veškerá rozmanitost daná v jevech nazírána v určitých vztazích. Tato čistá
B 35 forma smyslovosti sama se nazývá *čistým názorem*. Když například z představy tělesa vyloučím to, co v ní myslí rozvažování, jako je substance, síla, dělitelnost atd., a právě tak i to, co v ní patří k počitku, jako
A 21 je neprostupnost, tvrdost, barva atd., ještě mi z tohoto empirického názoru cosi zůstane, totiž rozprostraněnost a tvar. Ty patří k čistému názoru, který se nachází apriorně v mysli i bez skutečného předmětu smyslů nebo počitku, totiž jako pouhá forma smyslovosti.

Vědu o všech apriorních principech smyslovosti nazývám *transcendentální estetikou*.⁴⁸ Taková věda proto musí existovat a tvořit první část transcendentální nauky o elementech, v protikladu k vědě, která
B 36 obsahuje principy čistého myšlení a která se nazývá transcendentální logikou.

⁴⁶ „Názor se vztahuje k objektu, počitek pouze k subjektu.“ – E XII, Ak. XXIII, 21. (Pozn. vyd.)

⁴⁷ Text: „rozmanitost jevu může být uspořádána v určitých vztazích“, ve vydání A zní: „rozmanitost jevu je nazírána jako uspořádána v určitých vztazích“. (Pozn. vyd.)

⁴⁸ Němci jsou dnes jediní, kdo používají slovo *estetika* k označení toho, co jiní nazývají kritikou vkusu. Důvodem je přitom scestná naděje, kterou pojal vynikající analytik *Baumgarten*, že totiž kritické posuzování krásna se podřídí rozumovým principům a že se jeho pravidla povýší na vědu. Toto úsilí je nicméně marné. Zmíněná pravidla či kritéria jsou totiž co do svých hlavních

V transcendentální estetice tedy nejprve *izolujeme* smyslovost, a to A 22 tak, že oddělíme vše, co přitom rozvažování myslí pomocí svých pojmů, aby nezbylo nic jiného než empirický názor. Za druhé, od tohoto názoru ještě oddělíme vše, co patří k počitku, aby nezbylo nic jiného než čistý názor a pouhá forma jevů, což je to jediné, co nám může smyslovost apriorně poskytnout. Při tomto zkoumání se ukáže, že existují dvě čisté formy smyslového názoru jakožto principy apriorního poznání, totiž prostor a čas, jejichž zkoumáním se nyní budeme zabývat.

Kapitola první O prostoru

§ 2. Metafyzický výklad pojmu prostoru⁴⁹

Prostřednictvím vnějšího smyslu (který je vlastností naší mysli) si B 37 představujeme všechny předměty jako existující mimo nás a v prostoru. V něm je určen nebo určitelný jejich tvar, velikost a vzájemný vztah. I když vnitřním smyslem, jehož prostřednictvím mysl nazírá sebe samu nebo svůj vnitřní stav, nenazíráme duši samu jako nějaký objekt, je tento smysl přece jen určitou formou umožňující nazírání A 23 vnitřního stavu duše, takže si vše, co patří k vnitřním určením, představujeme v časových vztazích. Není možné nazírat čas jako něco mimo

zdrojů pouze empirická, a nemohou proto nikdy sloužit jako apriorní zákony, podle nichž bychom se museli řídit, jakmile vyslovujeme soud vkusu. Tento soud je naopak vlastním prubířským kamenem správnosti zmíněných pravidel. Proto je radno buď nechat toto pojmenování opět zaniknout a vyhradit je nauce, která je opravdovou vědou (čímž bychom se zároveň přiblížili jazyku a myšlení starých myslitelů, u nichž bylo dělení poznání na $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\alpha}$ και νοητᾶ^a velmi slavné),^b nebo se o toto pojmenování podělit se spekulativní filosofii a chápat estetiku zčásti v transcendentálním, zčásti v psychologickém významu.

^a „věci vnímané a myšlené“ (Pozn. vyd.)

^b Ve vydání A není uzávorkování textu a zbylá část věty. (Pozn. vyd.)

⁴⁹ Ve vydání A není označení „§ 2.“ ani nadpis. (Pozn. vyd.)

nás, právě tak jako je nemožné nazírat prostor jako něco v nás. Co je tedy prostor a čas? Jsou to skutečná jsoucna? Jsou to sice pouhá určení, nebo i vztahy mezi věcmi, ale přece jen takové, které by jim náležely i o sobě, kdyby nebyly nazírány? Nebo jsou takovými vztahy, které jsou spjaty jen s formou samotného názoru, a tudíž se subjektivní uzpůsobeností naší mysli, bez níž nemohou být tyto predikáty připisovány vůbec žádné věci? Abychom se o tom poučili, vyložíme nejprve pojem prostoru.^{50, 51} *Výkladem* (expositio) rozumím zřetelnou (i když ne podrobnou) představu o tom, co náleží k nějakému pojmu; *metafyzický* je pak tento výklad tehdy, když obsahuje to, co představuje pojem *jako daný a priori*.⁵²

1. Prostor není empirický pojem, který by byl odvozen z vnějších zkušeností. Aby totiž mohly být určité počítky vztahovány k něčemu mimo mne (tj. k něčemu, co se nachází v prostoru na jiném místě, než jsem já), rovněž abych si mohl předměty představovat jako existující mimo sebe navzájem a vedle sebe,⁵³ a tedy nejen jako různé, nýbrž i na různých místech, musí tu už být základem představa prostoru. Proto si nelze představu prostoru vypůjčit ze vztahů mezi vnějšími jevy prostřednictvím zkušenosti, nýbrž sama tato vnější zkušenost je možná teprve díky zmíněné představě.

2.⁵⁴ Prostor je nutnou představou a priori, která je základem všech vnějších názorů. Nikdy si nedokážeme utvořit představu, že prostor není, přestože si docela dobře můžeme myslet, že se v něm nenacházejí žádné předměty. Prostor je tedy považován za podmínku možnosti

⁵⁰ Vydání A: „vyložíme nejprve prostor“. (Pozn. vyd.)

⁵¹ „1. Prostor není pojmem, nýbrž názorem. 2. Prostor není empirickým názorem, protože vše empirické můžeme... 3. Je názorem a priori... 4. Prostor je subjektivní formou...“ (Poznámka není dokončena.) – E XIII, Ak. XXIII, 22. (Pozn. vyd.)

⁵² Ve vydání A není věta obsažena. (Pozn. vyd.)

⁵³ Ve vydání A nejsou obsažena slova: „a vedle sebe“. (Pozn. vyd.)

⁵⁴ „Prostor není pojmem vnějších vztahů, jak se domníval Leibniz, nýbrž spočívá v základu možnosti vnějších vztahů. Nutnost vztahu našich vět k něčemu vnějšímu je důkazem skutečného spojení, v němž jsme s vnějšími věcmi, proti idealismu.“ – E XIV, Ak. XXIII, 22. (Pozn. vyd.)

jevů, a nikoli za nějaké z nich odvozené určení, a je to představa a priori, která je nutně vnějším jevům základem.^{55, 56}

3.⁵⁷ Prostor není diskurzivním nebo, jak se říká, obecným pojmem vztahů mezi věcmi vůbec, nýbrž je to čistý názor. Za prvé, lze si totiž představit jen jeden jednotný prostor, a když se mluví o mnoha prostorech, rozumí se tím jen části jednoho a téhož jednotného prostoru. Tyto části nemohou předcházet tomuto jednotnému všeobšlému prostoru jako jeho součásti (z nichž by bylo možno jej složit), nýbrž mohou být myšleny pouze *v něm*. Prostor je bytostně jednotný, zatímco rozmanitost v něm, a tedy i obecný pojem prostorů vůbec, je založený pouze na jeho omezeních. Z toho vyplývá, že vzhledem k němu mají všechny pojmy prostoru za základ apriorní názor (který není empirický). Tak také nejsou základní geometrické věty, například že součet dvou stran v trojúhelníku je větší než strana třetí, nikdy odvozovány z obecných pojmů úsečky a trojúhelníka, nýbrž jsou odvozovány z názoru, a to a priori a s apodiktickou jistotou.

4.⁵⁸ Prostor si představujeme jako nekonečnou *danou* velikost. Každý pojem si sice musíme myslet jako představu, která je obsažena v nekonečném množství různých možných představ (jako jejich společný

⁵⁵ „Prostor není pojmem odvozeným ze zkušenosti, nýbrž je základem možné vnější zkušenosti. Musím mít pojem prostoru, abych...“ (Věta není dokončena.) – E XV, Ak. XXIII, 22. (Pozn. vyd.)

⁵⁶ Ve vydání A následuje nový odstavec: „3. Na této apriorní nutnosti se zakládá apodiktická jistota všech základních geometrických vět a možnost jejich konstrukce a priori. Kdyby totiž byla tato představa prostoru pojmem získaným a posteriori, který by byl čerpán z obecné vnější zkušenosti, pak by první zásady matematického definování nebyly ničím jiným než vjemy. Vyznačovaly by se tedy veškerou nahodilostí vjemu a to, že mezi dvěma body je možná pouze jedna přímka, by nebylo nutné, nýbrž by tak učila pouze zkušenost. Co je vzato ze zkušenosti, má jen komparativní obecnost, totiž obecnost získanou indukcí. Dalo by se tedy jen říci, že pokud jsme až dosud zjistili, nebyl nalezen prostor, který by měl víc než tři rozměry.“ (Pozn. vyd.)

⁵⁷ Vydání A: „4.“ (Pozn. vyd.)

⁵⁸ Ve vydání A odstavec zní: „5. Prostor je představován jako nekonečná daná velikost. Obecný pojem prostoru (který je společný jak jedné stopě, tak jednomu lokti) nemůže, pokud jde o velikost, nic určovat. Kdyby názor nemohl postupovat neomezeně, žádný pojem vztahů by neobsahoval princip jejich nekonečnosti.“ (Pozn. vyd.)

znak), a která je tudíž obsahuje *pod sebou*; ale žádný pojem si jako takový nemůžeme myslet tak, aby toto nekonečné množství představ obsahoval *v sobě*. Nicméně prostor je takto myšlen (neboť všechny části nekonečného prostoru existují zároveň). Původní představa prostoru je tedy *apriorní názor*, a nikoli *pojem*.

§ 3.⁵⁹ Transcendentální výklad pojmu prostoru

Transcendentálním výkladem rozumím vysvětlení nějakého pojmu jako principu, z něhož lze pochopit možnost jiných syntetických poznatků a priori. K tomuto účelu je třeba, aby 1. takové poznatky z daného pojmu skutečně vyplývaly a aby 2. tyto poznatky byly možné jen za předpokladu daného způsobu vysvětlení tohoto pojmu.

Geometrie je věda, která určuje vlastnosti prostoru synteticky, a přesto a priori. Jaká asi musí být představa prostoru, aby bylo možné jej B 41 takto poznávat? Prostor musí být původně názorem, neboť z pouhého pojmu se nedají odvodit žádné věty, které jej překračují, a to se přece v geometrii děje (Úvod, V). Tento názor se v nás ale musí nacházet a priori, tj. před každým vnímáním nějakého předmětu, a musí to tedy být čistý, a nikoli empirický názor. Geometrické věty jsou totiž všechny apodiktické, tj. spojené s vědomím své nutnosti, jako například, že prostor má jen tři rozměry; takové věty však nemohou být empirickými neboli zkušenostními soudy, ani z nich nemohou být vyvozeny (Úvod, II).

Jak se pak může vyskytovat v mysli vnější názor, který objektům samým předchází a v němž může být jejich pojem určen a priori? Zjevně ne jinak než tak, že má své sídlo pouze v subjektu, jako jeho formální způsobilost být afikován objekty, a tím získávat *bezprostřední představu* o nich, tj. *názor*, tedy pouze jako forma vnějšího *smyslu* vůbec.

Jedině naše vysvětlení činí tedy pochopitelnou *možnost geometrie* jako syntetického poznání a priori. Každý jiný způsob vysvětlení, který toto neposkytuje, přestože by se mu zdánlivě mohl podobat, může být od něj na základě těchto znaků zcela bezpečně odlišen.

⁵⁹ Ve vydání A není celý § 3 obsažen. (Pozn. vyd.)

Závěry z výše uvedených pojmů

a) Prostor vůbec nepředstavuje vlastnost nějakých věcí o sobě, ani jejich vzájemný vztah, tj. není jejich určením vázaným na předměty, které by zůstalo, i kdybychom odhlédli od všech subjektivních podmínek názoru. Před existencí věcí, tedy a priori, není možné nazírat ani absolutní, ani relativní určení věcí. B 42
A 26

b) Prostor není nic jiného než pouhá forma všech jevů vnějších smyslů, tj. subjektivní podmínka smyslovosti a jen za této podmínky se pro nás vnější názor stává možným. Protože pak receptivita subjektu, tj. způsobilost být afikován předměty, nutně předchází před veškerým nazíráním těchto objektů, lze pochopit, jak může být forma všech jevů dána v mysli před všemi skutečnými vjemy, a tedy a priori, a jak může jako čistý názor, v němž musí být všechny předměty určeny, obsahovat principy jejich vztahů před veškerou zkušeností.⁶⁰

O prostoru, o rozprostraněných jsoucnech atd. můžeme tudíž mluvit jen z hlediska člověka. Nevezmeme-li v úvahu subjektivní podmínku, která jediná činí vnější názor možným, totiž že můžeme být předměty afikováni, neznamená představa prostoru vůbec nic.⁶¹ Tento predikát je věcem připisován, jen pokud se nám věci jeví,⁶² tj. pokud jsou předmě-

B 43
A 27

⁶⁰ „Prostor a čas obsahují ve své představě zároveň pojem nutnosti. Ta pak není nutností nějakého pojmu. Lze totiž dokázat, že si jejich neexistence neodporuje. Nutnost také nemůže být obsažena v empirickém názoru. Ten totiž sice může obsahovat pojem existence, nikoli však nutné existence. Tedy tato nutnost není vůbec – objektivně – v objektu; tudíž je pouze nutnou podmínkou pro veškeré smyslové vjemy v subjektu.“ – E XVII, Ak. XXIII, 22–23. (Pozn. vyd.)

⁶¹ „Snad jsou na prostor vázány všechny stvořené bytosti, avšak kdo ví. Můžeme vědět pouze to, že prostor je pouhou smyslovou formou. Nejdůležitější je, že tato subjektivní podmínka poskytuje určitý pojem a priori a že bychom pouhým prostřednictvím vnitřního názoru neměli počítky, a tak bychom neměli ani empirické představy. Neměli bychom také apriorní vědu o objektech.“ – E XVIII, Ak. XXIII, 23. (Pozn. vyd.)

⁶² V PE doplněno: „Jak to mohl Mendelssohn tak apodikticky tvrdit, a přesto přiznat prostoru objektivní realitu?“ – E XX, Ak. XXIII, 44.

„*Pole prostoru a času*. 1. Prostor a čas se nemohou rozprostírat dále než na předměty smyslů, tedy nikoli na Boha; 2. O těchto předmětech platí pouze

ty smyslovosti. Stálá forma této receptivity, kterou nazýváme smyslovostí, je nutnou podmínkou všech vztahů, v nichž jsou předměty nazírány jako existující vně nás, a když od těchto předmětů odhlédneme, je tato forma čistým názorem, který se nazývá prostor. Protože tyto zvláštní podmínky smyslovosti nemůžeme učinit podmínkami možnosti věcí, nýbrž pouze jejich jevů, můžeme sice říci, že prostor zahrnuje všechny věci, které se nám mohou jevit jako vnější,⁶³ ale nikoli všechny věci samy o sobě, ať už jsou nazírány, či nikoli, a ať už jsou nazírány jakýmkoli subjektem.⁶⁴ O názorech jiných myslících bytostí totiž nemůžeme vůbec soudit, zda jsou vázány na tytéž podmínky, které omezují náš názor a které jsou pro nás obecně platné. Jestliže omezení nějakého soudu připojíme k pojmu subjektu, pak tento soud platí nepodmíněně. Věta: „Všechny věci jsou vedle sebe v prostoru“⁶⁵ platí pouze s tím omezením, že tyto věci jsou považovány za předměty našeho smyslového názoru. Připojím-li k pojmu podmínku a řeknu: „Všechny věci jakožto vnější jevy jsou vedle sebe v prostoru“, pak toto pravidlo platí obecně a bez omezení. Naše výklady tedy učí *realitu* (tj. objektivní platnost) prostoru vzhledem ke všemu tomu, co se nám zvnějšku může naskytnout jako předmět, ale zároveň *idealitu* prostoru, jsou-li věci rozumem uvažovány samy o sobě, tj. bez ohledu k uzpůsobenosti naší smyslovosti. Zastáváme tedy *empirickou realitu* prostoru (s ohledem na veškerou možnou zkušenost), i když zároveň i jeho *transcendentální idealitu*, tj. že prostor se stává ničím, odhlédneme-li od podmínky možnosti veškeré zkušenosti, a přijmeme ho jako něco, co mají za základ věci samy o sobě.

jako o předmětech názoru...“ (Poznámka není dokončena.) – E XIX, Ak. XXIII, 23. (Pozn. vyd.)

⁶³ Autor slova „které se nám mohou jevit jako vnější“ v PE pozměňuje na „které se nám mohou vždy jevit jen jako vnější“. – E XXI, Ak. XXIII, 44. (Pozn. vyd.)

⁶⁴ Slova „ať už jsou nazírány, či nikoli, či ať už jsou nazírány jakýmkoli subjektem“ v PE zkracuje autor na „ať už jsou nazírány jakýmkoli subjektem“. – E XXII, Ak. XXIII, 44. (Pozn. vyd.)

⁶⁵ Větu „Všechny věci jsou vedle sebe v prostoru“ pozměňuje autor v PE na „Všechny věci jsou v prostoru vedle sebe nebo jsou někde...“ – E XXIV, Ak. XXIII, 45. (Pozn. vyd.)

Kromě prostoru však neexistuje žádná jiná subjektivní a k něčemu vnějšímu vztažená představa, která by se mohla nazývat apriorně objektivní.⁶⁶ Z žádné z nich totiž nelze odvozovat syntetické věty a priori jako z názoru v prostoru (§ 3). Proto jim nepřísluší, přísně vzato, vůbec žádná idealita, i když se shodují s představou prostoru v tom, že náležitější pouze k subjektivní uzpůsobenosti příslušného druhu smyslů, například zraku, sluchu, citu, a to díky počítkům barev, tónů a tepla, které nám však, protože jsou to jen počítky, a nikoli názory, samy o sobě nedávají poznat žádný objekt, a tím méně poznat ho a priori.

Cílem této poznámky je pouze zabránit tomu, aby někoho nenapadlo vysvětlovat idealitu prostoru, kterou zastáváme, pomocí zcela nedostatečných příkladů, protože totiž například barvy, chutě atd. jsou právem pokládány jen za změny našeho subjektu, které dokonce mohou být u různých lidí různé, a nikoli za vlastnosti věcí.⁶⁷ V tomto případě se totiž to, co bylo samo původně jen jevem, například růže, považuje v empirickém smyslu za věc samu o sobě, která se přesto

⁶⁶ Zbylá část odstavce zní ve vydání A takto: „Proto nemůže být tato subjektivní podmínka všech vnějších jevů srovnávána s žádnou jinou. Příjemná chuť vína nepatří k objektivním určením vína, a tedy k objektu uvažovanému dokonce jako jev, nýbrž k zvláštní uzpůsobenosti smyslovosti subjektu, který je požívá. Barvy nejsou objektivními vlastnostmi těles, s jejichž názorem jsou spjaty, nýbrž jsou jen modifikacemi zrakového smyslu, který je určitým způsobem afikován světlem. Naproti tomu prostor patří jako podmínka vnějších objektů nutně k jejich jevu či názoru. Chuť a barvy nejsou vůbec nutnými podmínkami, za nichž se pro nás předměty jediné mohou stát objekty smyslů. Jsou spojeny s jevem pouze jako náhodně přidané účinky naší zvláštní uzpůsobenosti. Proto také nejsou žádnými představami a priori, nýbrž jsou založeny na počítce, dobrá chuť však dokonce jen na pocitu (libosti a nelibosti) jako účinku počítky. Nikdo také nemůže mít a priori ani představu barvy, ani představu chuti; prostor se ale týká jen čisté formy názoru, neobsahuje tedy vůbec žádný počítke (nic empirického) a všechny druhy a určení prostoru je možno, a dokonce musí být možno představit si a priori, mají-li vzniknout jak pojmy tvarů, tak pojmy vztahů. Jedině díky prostoru je možné, aby pro nás věci byly vnějšími předměty.“ (Pozn. vyd.)

⁶⁷ „Čistý idealismus se týká existence věcí mimo nás. Kritický idealismus ji ponechává nerozhodnutou a pouze tvrdí, že forma jejich názoru je jen v nás.“ – E XXVI, Ak. XXIII, 23.

„Idealismus, z něhož může být nahlédnuta možnost poznání a priori a možnost matematiky.“ – E XXVII, Ak. XXIII, 23. (Pozn. vyd.)

A 30 může jevit, pokud jde o barvu, každému oku jinak. Naproti tomu transcendentální pojem jevů v prostoru je kritickou připomínkou, že vůbec nic, co je nazíráno v prostoru, není věcí o sobě, a že ani prostor není formou věcí, která by jim snad příslušela samým o sobě, nýbrž že předměty o sobě nám vůbec nejsou známy, a že to, co nazýváme vnějšími předměty, není nic jiného než pouhé představy naší smyslovosti, jejichž formou je prostor, jejichž pravý korelát však, tj. věc sama o sobě, není jejich prostřednictvím vůbec poznáván, ani nemůže být poznán, na což se ale také ve zkušenosti nikdy neptáme.

Kapitola druhá O čase

§ 4. Metafyzický výklad pojmu času⁶⁸

B 46 1. Čas není empirický pojem, který by byl odvozen z nějaké zkušenosti. Současnost nebo následnost by totiž samy nebyly vnímány, kdyby jim apriorně v základu neležela představa času. Jen za tohoto předpokladu si lze představit, že je několik věcí v jednom a témže čase (současně) nebo v různých časech (po sobě).

A 31 2. Čas je nutnou představou, kterou mají za základ všechny názory. Pokud jde o jevy vůbec, nelze čas sám zrušit, přestože můžeme určitě jevy z času vyjmout. Čas je tedy dán a priori. Veškerá skutečnost jevů je možná jedině v něm. Všechny tyto jevy mohou odpadnout, ale čas sám (jako obecná podmínka jejich možnosti) nemůže být zrušen.

B 47 3. Na této nutnosti a priori je založena také možnost apodiktických zásad o časových vztazích neboli axiomů o čase vůbec. Čas má jen jeden rozměr: různé časy nejsou současně, nýbrž po sobě (právě tak jako různé prostory nejsou po sobě, nýbrž současně). Tyto zásady nemohou být odvozeny ze zkušenosti, neboť ta by jim nedala ani přísnou obecnost, ani apodiktickou jistotu. Mohli bychom pouze říci: tak tomu učí běžné vnímání; nikoli však: tak tomu musí být. Tyto zásady platí jako pravidla, za nichž je vůbec možná zkušenost, a poučují nás před ní, a nikoli jejím prostřednictvím.

⁶⁸ Ve vydání A není obsaženo označení „§ 4.“ ani nadpis. (Pozn. vyd.)

4. Čas není diskurzivní nebo, jak je nazýván, obecný pojem, nýbrž čistá forma smyslového názoru. Různé časy jsou jen částmi jednoho a téhož času. Představa, která může být dána jen prostřednictvím jednoho jediného předmětu, je ale názor. Věta, že různé časy nemohou být současně, by se také nedala odvodit z nějakého obecného pojmu. Tato věta je syntetická a nemůže vyplývat jen z pojmů. Je tudíž bezprostředně obsažena v názoru a v představě času.

5. Nekonečnost času neznamena nic víc, než že každá určitá velikost času je možná jen prostřednictvím dílčích omezení jediného času, který mají všechna tato omezení za základ. Původní představa času proto musí být dána jako neomezená. U čeho však si lze části samy a jakoukoli velikost nějakého předmětu představit jakožto určené jen skrze omezení, u toho nemůže být celá představa dána pojmy (neboť pojmy dílčí představy obsahují),⁶⁹ nýbrž musejí mít za základ bezprostřední názor.

§ 5.⁷⁰ Transcendentální výklad pojmu času

V této věci se mohu odvolat na § 3, kde jsem to, co je vlastně transcendentální, pro stručnost zařadil do odstavců metafyzického výkladu. Tady pouze dodávám, že pojem změny a s ním i pojem pohybu (jako změny místa) je možný jen prostřednictvím představy času a v ní; kdyby tato představa nebyla apriorním (vnitřním) názorem, žádný pojem, ať už jakýkoli, by nedovoloval pochopit možnost změny, tj. možnost spojení kontradiktoricky protikladných predikátů (například bytí a nebytí téže věci na témže místě) v jednom a témže objektu. Obě kontradiktoricky protikladná určení se mohou na jedné věci vyskytovat jen v čase, totiž *po sobě*. Náš pojem času tedy vysvětluje možnost tolika syntetických poznatků a priori, kolik jich podává obecná nauka o pohybu, která je neméně plodná.

⁶⁹ Vydání A: „(neboť u pojmů dílčí představy předcházejí)“. (Pozn. vyd.)

⁷⁰ Ve vydání A není obsažen celý § 5. (Pozn. vyd.)

§ 6.⁷¹ Závěry z těchto pojmů

- a) Čas není něco, co by existovalo samo pro sebe nebo co by příslušelo věcem jako objektivní určení, a tedy to, co by zůstalo, když bychom odhlédli od všech subjektivních podmínek jejich názoru; v prvním případě by totiž byl něčím skutečným, ale bez skutečného předmětu.
- A 33 Pokud jde ale o druhý případ, nemohl by čas jako určení nebo uspořádání nalézající se na věcech samých předcházet před předměty jako jejich podmínka a být poznáván a nazírán apriorně pomocí syntetických vět. Tento druhý případ je však zcela nepochybně možný, pokud je čas jen subjektivní podmínkou, která jediná umožňuje všechny názory. V tomto případě jsme totiž schopni představit si tuto formu vnitřního názoru před předměty, a tedy a priori.
- b) Čas není ničím jiným než formou vnitřního smyslu, tj. formou nazírání nás samých a našeho vnitřního stavu. Čas totiž nemůže být B 50 určením vnějších jevů, nepatří ani k tvaru ani k poloze atd., naproti tomu ale určuje vztah představ v našem vnitřním stavu. A právě proto, že tento vnitřní názor nemá žádný tvar, snažíme se tento nedostatek nahradit pomocí analogií a znázorňujeme časový sled přímkou, jež pokračuje do nekonečna a v níž rozmanitost tvoří řadu, která má pouze jeden rozměr, a z vlastností této přímky usuzujeme na všechny vlastnosti času vyjma toho, že části přímky jsou současně, zatímco části času existují vždy jen po sobě. Z toho je také zřejmé, že sama představa času je názorem, protože všechny její vztahy se dají ukázat na nějakém vnějším názoru.
- A 34 c) Čas je apriorní formální podmínkou všech jevů vůbec. Prostor jako čistá forma všech vnějších názorů je jako apriorní podmínka omezen pouze na vnější jevy. Naproti tomu, protože všechny představy bez ohledu na to, zda mají, či nemají za předmět vnější věci, náležejí přece samy o sobě jako určení myslí k vnitřnímu stavu, ale tento vnitřní stav podléhá formální podmínce vnitřního názoru, a tedy času, je čas apriorní podmínkou všech jevů vůbec, a sice bezprostřední podmínkou vnitřních jevů (našich duší), a právě tím zprostředkovaně i vnějších jevů. Mohu-li a priori říci: všechny vnější jevy jsou v prostoru a a priori B 51

určeny podle prostorových vztahů, mohu vzhledem k principu vnitřního smyslu zcela obecně říci: všechny jevy vůbec, tj. všechny předměty smyslů jsou v čase a nacházejí se nutně v časových vztazích.

Odhlédneme-li od způsobu, jak sami sebe vnitřně nazíráme a jak prostřednictvím tohoto názoru pojmáme v představivosti i všechny vnější názory, a bereme-li tudíž předměty takové, jaké by měly být samy o sobě, pak není čas ničím. Čas má objektivní platnost jen vzhledem k jevům, protože to už jsou věci, které předpokládáme jako *před- A 35*
měty svých smyslů; čas už ale není objektivní, odhlížíme-li od smyslovosti našeho názoru, a tedy od té představivosti, která je nám vlastní, a mluvíme-li *o věcech vůbec*. Čas je tedy pouze subjektivní podmínkou našeho (lidského) názoru (který je vždy smyslový, tj. pokud jsme afikováni předměty), a sám o sobě, mimo subjekt, není ničím. Přesto je vzhledem ke všem jevům, a tedy i ke všem věcem, které se mohou vyskytnout ve zkušenosti, nutně objektivní. Nemůžeme říci: „Všechny věci jsou v čase“, protože u pojmu věcí vůbec odhlížíme od každého B 52
způsobu jejich názoru, i když je tento názor vlastní podmínkou, za níž čas patří do představy předmětů. Je-li pak tato podmínka připojena k pojmu a říká se: „Všechny věci jakožto jevy (předměty smyslového názoru) jsou v čase“, má tato zásada svou dobrou objektivní správnost a obecnost a priori.

Naše výklady tedy učí *empirickou realitu* času, tj. jeho objektivní platnost vzhledem ke všem předmětům, které kdy mohou být dány našim smyslům. A protože náš názor je vždy smyslový, nemůže nám být ve zkušenosti nikdy dán předmět, který by nepodléhal podmínce času. Naproti tomu upíráme času veškerý nárok na absolutní realitu, totiž na to, aby lpěl zcela na věcech jako jejich podmínka nebo vlastnost, aniž bychom brali ohled na formu našeho smyslového názoru. A 36
Takové vlastnosti, které náležejí věcem o sobě, nám také nikdy nemohou být dány prostřednictvím smyslů. V tom tedy spočívá *transcendentální idealita* času, podle níž není čas – když odhlédneme od subjektivních podmínek smyslového názoru – vůbec ničím, a předmětům samým o sobě (bez jejich vztahu k našemu názoru) nemůže být přičítán ani jako subsistující, ani jako inherující. Tuto idealitu však nelze, B 53
právě tak jako idealitu prostoru, srovnávat se subrepcemi počítků, neboť zde přece o jevu samém, jemuž tyto predikáty inherují, předpokládáme, že má objektivní realitu, která při subrepci počítků zcela odpadá, ovšem s výjimkou případu, kdy je pouze empirickou realitou,

⁷¹ Ve vydání A není obsaženo označení: „§ 6.“ (Pozn. vyd.)

tj. kdy na předmět sám pohlížíme pouze jako na jev: v tomto bodě je třeba se podívat na poznámku k první kapitole, uvedenou výše.⁷²

§ 7.⁷³ Vysvětlení

Proti této teorii, která času přiznává empirickou realitu, ale upírá mu realitu absolutní a transcendentální, jsem slyšel moudré muže vznášet určitou námitku tak jednomyslně, že z toho usuzuji, že musí přirozeně napadnout každého čtenáře, jemuž se zdají tyto úvahy nezvyklé. Tato námitka zní: Změny jsou skutečné (dokazuje to střídání našich vlastních představ, i kdybychom chtěli popírat všechny vnější jevy, včetně jejich proměn). Změny jsou ale možné jen v čase, tudíž je čas něco skutečného. Odpověď na tuto námitku nečiní žádné obtíže. Souhlasím s ní v plném znění. Ovšemže je čas něco skutečného,⁷⁴ totiž je skutečnou formou vnitřního názoru. Čas tedy má subjektivní realitu vzhledem k vnitřní zkušenosti, tj. já mám skutečně představu času a svých určení v něm. Nelze ho tedy považovat za skutečný objekt, nýbrž za způsob, jakým si představuji sebe sama jakožto objekt. Kdybych ale mohl nazírat sám sebe nebo kdyby mne mohla nějaká jiná bytost nazírat bez této podmínky smyslovosti, pak by nám tatáž určení, která si nyní představujeme jako změny, poskytovala poznání, v němž by se představa času, a tedy ani změny, vůbec nevyskytovala. Zbývá tedy empirická realita času jako podmínka všech našich zkušeností. Po tom, co bylo řečeno výše, nemůže být času přiznána pouze absolutní realita.

⁷² Viz A 28–30/B 44–45. V PE doplněno: „Prostor a čas nejsou jen logickými formami naší smyslovosti, tj. nespočívají v tom, že si představujeme skutečné vztahy konfúzně; neboť jak bychom z nich chtěli apriorně odvozovat syntetické a pravdivé věty? Prostor nenazíráme, a to ani konfúzním způsobem, nýbrž je formou našeho nazírání. Smyslovost není konfúzností představ, nýbrž subjektivní podmínkou vědomí.“ – E XXVIII, Ak. XXIII, 23. (Pozn. vyd.)

⁷³ Ve vydání A není obsaženo označení: „§ 7.“ (Pozn. vyd.)

⁷⁴ „Podobně je něco skutečného prostor. To dokazuje, že je u prostoru dána skutečnost (tudíž i jednotlivý názor), která je přece vždy v základu věci jako skutečnosti. Prostor a čas nepatří ke skutečnosti věcí, nýbrž jen k našemu způsobu představování.“ – E XXIX, Ak. XXIII, 24. (Pozn. vyd.)

Čas není ničím jiným než formou našeho vnitřního názoru.⁷⁵ Když mu odejmeme tuto zvláštní podmínku naší smyslovosti, zmizí i pojem času, a ten nebude lpět na předmětech samých, nýbrž pouze na subjektu, který předměty nazírá.

Avšak příčinou toho, proč je tato námitka vznášena tak jednohlasně, a to těmi, kdo vlastně nejsou s to proti idealitě prostoru nic přesvědčivého uvést, je toto: nedoufají, že by mohli absolutní realitu prostoru prokázat apodikticky, protože proti nim stojí idealismus, podle něhož nemůže být pro skutečnost vnějších předmětů podán žádný přísný důkaz, zatímco skutečnost předmětu našich vnitřních smyslů (mne sama a mého stavu) je bezprostředně jasná prostřednictvím vědomí. Ony předměty by mohly být pouhým zdáním, zatímco tento předmět – podle jejich mínění – je nepopíratelně něčím skutečným. Neuvážili však, že obojí předměty – aniž bychom směli popírat jejich skutečnost jakožto představ – patří nicméně pouze k jevu, který má vždy dvě stránky, jednu, kdy je objekt uvažován sám o sobě (bez ohledu na způsob, jak ho nazíráme, i když právě proto zůstává jeho povaha vždy problematická), a druhou, kdy se přihlíží k formě názoru tohoto předmětu, která nesmí být hledána v předmětu samém o sobě, nýbrž v subjektu, jemuž se tento předmět jeví, přesto ale náleží jevu tohoto předmětu skutečně a nutně.

Čas a prostor jsou tudíž dva prameny poznání, z nichž mohou být apriorně čerpány různé syntetické poznatky. Pokud jde o poznatky o prostoru a jeho vztazích, poskytuje o tom skvělý příklad především čistá matematika. Čas a prostor jsou totiž čisté formy veškerého smyslového názoru, a tak umožňují syntetické věty a priori. Avšak tyto prameny poznání a priori si právě tím (že jsou pouze podmínkami smyslovosti) určují své hranice, vztahují se totiž pouze k předmětům, pokud je uvažujeme jako jevy, a nepředstavují věci samy o sobě. Platí pouze na úrovni jevů, z čehož – když toto pole opustíme – neplyne dále žádné jejich objektivní používání. Tato realita prostoru a času nechává ostatně jistotu zkušenostního poznání nedotčenu, neboť tou jsme si stejně jisti, ať už tyto formy náležejí nutně věcem samým o sobě, nebo

⁷⁵ Mohu sice říci: mé představy následují jedna za druhou; to však znamená jen tolik, že si jich jsme vědomi jako v časové posloupnosti, tj. podle formy vnitřního smyslu. Čas proto není něčím samým o sobě, ani nějakým určením, které věcem náleží objektivně.

jen našemu názoru těchto věcí. Naproti tomu ti, kdo tvrdí absolutní realitu prostoru a času, ať už je považují za subsistující, nebo jen za inherující, se musí rozcházet s principy samotné zkušenosti. Rozhodnou-li se totiž pro subsistenci (což je obvykle strana matematických přírodovědců), musí přijmout dvě věčné a nekonečné pro sebe trvající ne-věci (prostor a čas), které existují (aniž by ale byly něčím skutečným) jen proto, aby do sebe pojaly vše skutečné. Přijmou-li stano-

A 40 visko druhé strany (k níž patří někteří metafyzičtí přírodovědci), a prostor a čas jim platí za vztahy jevů (vedle sebe nebo po sobě) vyabstrahované ze zkušenosti, i když v této abstrakci představované konfúzně, B 57 pak musí popřít platnost, nebo přinejmenším apodiktickou jistotu matematických nauk a priori s ohledem na skutečné věci (například v prostoru), jelikož tato jistota se a posteriori vůbec nevyskytuje a apriorní pojmy prostoru a času jsou podle tohoto názoru jen výtvoři obrazotvornosti, jejichž zdroj musí být skutečně hledán ve zkušenosti, z jejichž vyabstrahovaných vztahů udělala obrazotvornost něco, co sice obsahuje jejich všeobecné rysy, ale co se bez restrikcí, které s nimi spojila příroda, nemůže projevit. První získávají to, že si otevírají pole jevů pro matematická tvrzení. Na druhé straně se právě kvůli těmto podmínkám velmi zaplétají, když se rozvažování pokouší vyjít mimo toto pole. Druzí sice v tomto posledním ohledu získávají, totiž v tom, že se jim představy prostoru a času nestavějí do cesty, když nechtějí soudit o předmětech jako o jevech, nýbrž pouze ve vztahu k rozvažování; nejsou však s to ani udat důvod možnosti matematických poznatků a priori (jelikož jim chybí pravdivý a objektivně platný názor A 41 a priori), ani uvést zkušenostní věty do nezbytného souladu s oněmi B 58 tvrzeními. V naší teorii o pravé povaze těchto dvou původních forem smyslovosti jsou obě tyto obtíže odstraněny.⁷⁶

Že transcendentální estetika nemůže obsahovat více než tyto dva elementy, totiž prostor a čas, je konečně zřejmé z toho, že všechny ostatní pojmy, jež patří ke smyslovosti, a to dokonce i pojem pohybu, který obě hlediska spojuje, předpokládají něco empirického. Pohyb totiž předpokládá vjem něčeho pohyblivého. V prostoru, pokud jej uvažujeme o sobě, však nic pohyblivého není. Proto musí být tímto

⁷⁶ „Leibnizův systém proměnil prostor a čas v intelektuální, ale konfúzní pojmy. Z nich se však nedá pochopit možnost poznání a priori, neboť v tomto případě musí oba předcházet.“ – E XXX, Ak. XXIII, 24. (Pozn. vyd.)

pohyblivým něco, co lze nalézt v prostoru jen pomocí zkušenosti, musí to tedy být empirické datum. Podobně nemůže transcendentální estetika počítat pojem změny mezi svá data a priori, neboť čas sám se nemění, nýbrž mění se něco, co je v čase. Je k tomu tedy nezbytný vjem nějaké existence a posloupnost jejích určení, tudíž zkušenost.⁷⁷

§ 8.⁷⁸ Obecné poznámky k transcendentální estetice

I.⁷⁹ Nejprve bude nutné co možná nejjasněji vysvětlit, jaké je naše B 59 mínění o základním charakteru smyslového poznání vůbec, abychom A 42 tak předešli každému nesprávnému výkladu.

Chtěli jsme tedy říci, že veškerý náš názor není ničím jiným než představou jevu; že věci, které nazíráme, nejsou samy o sobě tím, jako co je nazíráme, ani jejich vztahy nejsou samy o sobě takové, jak se nám jeví, a že by, kdybychom odstranili náš vlastní subjekt, nebo i jen subjektivní povahu smyslů vůbec, zmizely všechny vlastnosti, všechny vztahy objektů v prostoru a čase, ba zmizel by i samotný prostor a čas, a že věci jakožto jevy nemohou existovat samy o sobě, nýbrž jen v nás. Jak se to má s předměty o sobě a odděleně od veškeré této receptivity naší smyslovosti, nám zůstává zcela skryto. Neznáme nic jiného než svůj způsob, jak věci vnímáme, způsob, který je nám vlastní a jehož se musí nutně dostat nikoli každé bytosti, nýbrž každé lidské bytosti. Máme co dělat pouze s tímto názorem. Prostor a čas jsou jeho čistými B 60 formami, počitek vůbec je jeho látkou. Protože jediné formy můžeme poznat a priori, tj. před veškerým skutečným vjemem, nazývá se takový názor čistým; látka je v našem poznání tím, co způsobuje, že se názor nazývá poznáním a posteriori, tj. názorem empirickým. Formy lpějí na naší smyslovosti naprosto nutně, ať jsou naše počítky jakéhokoli druhu; počítky pak mohou být velmi různé. I kdybychom byli s to A 43 přivést tento svůj názor k nejvyššímu stupni zřetelnosti, nedostali

⁷⁷ „Závěr: Prostor a čas mají objektivní realitu, ale nikoli vzhledem k tomu, co věcem náleží mimo jejich vztah k naší poznávací schopnosti, nýbrž jen ve vztahu k ní, a sice k formě smyslovosti, tudíž pouze k věcem jako jevům.“ – E XXXI, Ak. XXIII, 24. (Pozn. vyd.)

⁷⁸ Ve vydání A není obsaženo označení: „§ 8.“ (Pozn. vyd.)

⁷⁹ Ve vydání A není obsaženo označení: „I.“ (Pozn. vyd.)

bychom se k povaze předmětů samých o sobě blíže. V každém případě bychom totiž úplně poznali jen náš vlastní způsob nazírání, tj. naši vlastní smyslovost, a tu vždy jen na základě podmínek původně lpějících na subjektu, tj. podmínek prostoru a času. To, co jsou předměty samy o sobě, bychom se přesto nikdy nedověděli, a to ani pomocí nejjasnějšího poznání jejich jevu, který je nám jediné dán.

To, že celá naše smyslovost není ničím jiným než konfúzní představou věcí, a že vpsled obsahuje to, co náleží věcem samým o sobě, avšak jen jako nahromadění znaků a dílčích představ, které od sebe ve vědomí nemůžeme nikdy odlišit, je zfalšováním pojmu smyslovosti a jevu, které činí celou jejich teorii zbytečnou a prázdnou. Rozdíl mezi B 61 zřetelnou a nezřetelnou představou je pouze logický a netýká se obsahu. Pojem *práva*, jehož používá zdravý rozum, bezpochyby obsahuje totéž, co je z něj s to odvodit ta nejsubtilnější spekulace. Ale při jeho běžném a praktickém používání si těchto rozmanitých představ v myšlence práva nejsme vědomi. Proto nemůžeme říci, že obyčejný pojem A 44 je smyslový a že obsahuje pouhý jev, neboť právo se vůbec nemůže jevit, nýbrž jeho pojem leží v rozvažování a představuje (morální) vlastnost právních úkonů, která náleží jim samým o sobě. Naproti tomu představa *tělesa* v názoru neobsahuje vůbec nic, co by mohlo náležet nějakému předmětu samému o sobě, nýbrž je pouze jevem něčeho a způsobem, jak jsme tímto něčím afikováni. Tato receptivita naší poznávací schopnosti se nazývá smyslovost a zůstává naprosto odlišná od poznání předmětu samého o sobě, i kdybychom byli s to onen (jev) prohlédnout až do základu.

Leibnizovsko-wolffovská filosofie proto přiřkla veškerému zkoumání povahy a původu našich poznatků zcela nesprávné hledisko, když považovala rozdíl mezi smyslovostí a intelektuálním poznáním pouze za logický, zatímco je zjevně transcendentální a netýká se jen B 62 formy zřetelnosti či nezřetelnosti, nýbrž i původu a obsahu těchto poznatků, kdy smyslovostí nepoznáváme povahu věcí samých o sobě pouze nezřetelně, nýbrž nepoznáváme ji vůbec. Jakmile si odmyslíme své subjektivní založení, nenacházíme ani nemůžeme nikde nalézt představovaný objekt s vlastnostmi, které mu připisuje smyslový názor, jelikož právě tato subjektivní uzpůsobenost je tím, co určuje formu objektu jakožto jevu.

U jevů ovšem obvykle odlišujeme to, co bytostně patří k jejich A 45 názoru a co platí pro každý lidský smysl vůbec, od toho, čeho se tomuto názoru dostává jenom nahodile, jelikož to neplatí o vztahu smyslovosti vůbec, nýbrž jen o zvláštním postavení nebo organizaci toho či onoho smyslu. V tomto případě nazýváme prvním poznáním takové poznání, které představuje předmět sám o sobě, kdežto druhé poznání představuje jen jeho jev. Tento rozdíl je ale pouze empirický. Skončíme-li u něj (jak se to obvykle stává) a nedíváme-li se na onen empirický názor opět (jak bychom měli) jako na pouhý jev, takže v něm nelze nalézt vůbec nic, co by se týkalo nějaké věci samé o sobě, pak je náš transcendentální rozdíl ztracen, a my jsme i přesto dále přesvědčeni, že poznáváme věci o sobě, ačkoli nikde (ve smyslovém světě) nemáme co dělat s ničím jiným než s jevy, dokonce i při nejhlubším B 63 zkoumání jeho předmětů. Tak sice duhu při dešti za svitu slunce nazveme pouhým jevem, tento déšť však věcí samou o sobě, což je také správně, chápeme-li pojem deště jen fyzikálně, jako to, co je ve všeobecné zkušenosti, za všech různých poměrů ke smyslům, přesto v názoru určeno tak a ne jinak. Vezmeme-li však tento empirický předmět vůbec a ptáme se, aniž bychom se ohlíželi na jeho souhlas s každým A 46 lidským smyslem, zda i on (nikoli dešťové kapky, neboť ty jsou už přece jako jevy empirickými objekty) představuje nějaký předmět sám o sobě, pak je otázka po vztahu představy k předmětu transcendentální, a pouhými jevy jsou nejen tyto kapky, nýbrž i samy jejich kulaté tvary, ba dokonce i prostor, v němž padají. Samy o sobě nejsou ničím, či jsou spíše pouhými modifikacemi nebo podklady našeho smyslového názoru, zatímco transcendentální objekt nám zůstává neznámý.

Druhou důležitou zvláštností naší transcendentální estetiky je okolnost, že si jako pravděpodobná hypotéza nejen získává určitou přízeň, nýbrž že je tak jistá a nepochybná, jak jen to lze požadovat od teorie, která má sloužit jako organon. Abychom tuto jistotu plně ozřejmili, zvolíme takový příklad, na němž se její platnost může stát očividnou a který B 64 může posloužit k většímu objasnění toho, co bylo uvedeno v § 3.⁸⁰

Předpokládejte tedy, že prostor a čas jsou samy o sobě objektivní a že představují podmínky možnosti věcí samých o sobě. Pak se nejprve ukazuje, že se u obou vyskytují a priori ve velkém počtu apo-

⁸⁰ Ve vydání A nejsou obsažena slova: „...a který může... v § 3.“ (Pozn. vyd.)

- diktické a syntetické věty. Platí to zejména o prostoru, kterým se zde budeme zabývat jako vzorovým příkladem. Protože věty geometrie
- A 47 jsou poznávány jako syntetické a priori a s apodiktickou jistotou, ptám se: Odkud máte takové věty a oč se opírá naše rozvažování, aby dospělo k takovým naprosto nutným a obecně platným pravdám? Není jiné cesty než prostřednictvím pojmů nebo prostřednictvím názorů; obojí však jsou dány jako takové buď a priori, nebo a posteriori. Empirické pojmy, a právě tak i to, na čem se zakládají, totiž empirický názor, nám nemohou dát žádnou syntetickou větu, až na případ, kdy je také jen empirickou, tj. zkušenostní větou, a ta proto nikdy nemůže obsahovat nutnost a absolutní obecnost, což je charakteristické právě pro všechny věty geometrie. Avšak co se týče prvního a jediného prostředku, totiž jak dospět k takovým poznatkům prostřednictvím pouhých pojmů nebo prostřednictvím názorů a priori, je jasné, že z pouhých pojmů nemůže být získán vůbec žádný syntetický, nýbrž jen
- B 65 analytický poznatek. Uvažte jen větu, že pomocí dvou přímků nelze uzavřít žádný prostor, a tedy ani vytvořit žádný obrazec, a pokuste se ji odvodit z pojmu přímky a čísla dvě; nebo také větu, že ze tří přímek je možný obrazec, a pokuste se to podobně odvodit pouze z těchto pojmů. Veškeré vaše snažení je marné a budete se muset uchýlit k názoru, jak to geometrie také vždy činí. Dostanete tedy nějaký předmět
- A 48 v názoru; jakého druhu ale tento názor je, je to čistý názor a priori, nebo názor empirický? Kdyby to byl názor empirický, nemohla by z něj vzejít obecně platná věta, ještě méně pak věta apodiktická, neboť takovou větu nám zkušenost nemůže nikdy poskytnout. Musíte si tedy dát svůj předmět a priori v názoru a na tomto předmětu založit svou syntetickou větu. Kdyby se ve vás nenacházela schopnost nazírat a priori; kdyby tato subjektivní podmínka nebyla co do formy zároveň obecnou podmínkou a priori, za níž je jediné možné sám objekt tohoto (vnějšího) názoru; kdyby byl předmět (trojúhelník) něčím sám o sobě, bez vztahu k vašemu subjektu: jak byste mohli říci, že to, co je nutně obsaženo ve vašich subjektivních podmínkách konstrukce trojúhelníka, musí nutně náležet také trojúhelníku samému o sobě? Ke svým
- B 66 pojmům (tří přímky) byste přece nemohli připojit nic nového (obrazec), co by se proto muselo nutně nacházet na předmětu, jelikož ten je dán před vaším poznáním, a nikoli díky němu. Kdyby tedy prostor (a stejně tak čas) nebyl pouhou formou vašeho názoru, který obsahuje podmínky a priori, za nichž jediných mohou být pro vás věci vnějšími

předměty, jež nejsou bez těchto subjektivních podmínek o sobě ničím, nemohli byste o vnějších objektech vůbec nic synteticky a priori rozhodnout. Je tedy nepochybné, a nikoli jen možné nebo pravděpodobné, že prostor a čas jakožto nutné podmínky veškeré (vnější i vnitřní) zkušenosti jsou pouhými subjektivními podmínkami všech našich názorů, ve vztahu k nimž jsou tudíž veškeré předměty pouhými jevy, a nikoli věcmi danými pro sebe tímto způsobem. Právě proto lze o nich – co se týče jejich formy – říci mnoho a priori, avšak o věci samé o sobě, kterou snad mají za základ, nelze říci vůbec nic.⁸¹

II.⁸² K potvrzení této teorie o idealitě vnějšího i vnitřního smyslu, a tedy všech objektů smyslů jako pouhých jevů, může sloužit především poznámka, že vše, co v našem poznání patří k názoru (tedy s výjimkou pocitu libosti a nelibosti a vůle, které vůbec nejsou poznatky), neobsahuje nic než pouhé vztahy míst v názoru (rozprostraněnost), změnu těchto míst (pohyb) a zákony, jimiž je změna určována (hybné síly). Avšak co je na tom kterém místě přítomno nebo co to kromě změny místa ve věcech samých vyvolává, tím dáno není. Prostřednictvím pouhých vztahů není poznávána věc o sobě; z toho lze tedy jistě usuzovat, že vnější smysl – jelikož nám jeho prostřednictvím není dáno nic než pouhé představy vztahů – může ve své představě obsahovat jen vztah předmětu k subjektu, a nikoli to vnitřní, co patří objektu o sobě. S vnitřním názorem se to má také tak. Nejen že představy *vnějších smyslů* v něm tvoří vlastní látku, jíž zaplňujeme svou mysl, nýbrž čas, do něhož tyto představy klademe a který předchází dokonce i jejich vědomí ve zkušenosti a je jakožto formální podmínka základem způsobu, jak je v mysli klademe, obsahuje již vztahy následnosti, současnosti a toho, co je současně s následností (trvalost). To však, co může jakožto představa předcházet před každou myšlenkovou činností, je názor, a jestliže ten neobsahuje nic jiného než vztahy, je formou názoru, která – jelikož nepředstavuje nic kromě případu, kdy je něco kladeno v mysli – nemůže být ničím jiným než způsobem, jak je

⁸¹ „O nutnosti prostoru a času jakožto podmínkách a priori náležejících k existenci věcí. – O snaze odstranit přesto oba z bytosti, která není předmětem smyslů, z Boha. – Mendelssohn. O přírodovědě: jak z ní lze nahlédnout, že tělesa jsou pouhá phaenomena.“ – E XXXII, Ak. XXIII, 24. (Pozn. vyd.)

⁸² Ve vydání A nejsou obsaženy části II, III, IV a kapitola nazvaná „Závěr transcendentální estetiky“ (B 66–73). (Pozn. vyd.)

B 68 mysl afikována svou vlastní činností, totiž tímto kladením své představy, a tedy sama sebou, tj. je vnitřním smyslem co do jeho formy. Vše, co je představováno vnějším smyslem, je takto vždy jevem, a vnitřní smysl by tedy buď neměl být vůbec připuštěn, nebo subjekt, který je jeho předmětem, by mohl být představován jeho prostřednictvím pouze jako jev, a nikoli, jak by sám o sobě soudil, kdyby byl jeho názor pouhou spontaneitou, tj. kdyby byl intelektuálním názorem. Celá obtíž přitom tkví jen v otázce, jak může subjekt sám sebe vnitřně nazírat; sama tato obtíž je společná pro všechny teorie. Vědomí sebe sama (apercepce) je jednoduchou představou Já, a kdyby byla veškerá rozmanitost v subjektu *spontánně* dána jen jím, byl by vnitřní názor intelektuální. V lidských bytostech však vědomí sebe sama vyžaduje vnitřní vjem rozmanitosti, jež byla subjektu dána předem, a způsob, jakým je tato rozmanitost v mysli dána bez spontaneity, se musí díky tomuto rozdílu nazývat smyslovostí. Má-li být mohutnost vědomí schopna vyhledávat (aprehendovat) to, co leží v mysli, pak ji to musí afikovat, a jedině takto může vyvolat názor sebe sama, jehož forma však, B 69 která leží předem v mysli jako základ, určuje v představě času způsob, jak je rozmanitost v mysli spojena; jelikož mysl nazírá sebe samu podle toho, jak je zevnitř afikována, a nikoli, jak by se sobě bezprostředně spontánně představovala, nazírá tedy sebe samu, jak se sobě jeví, nikoli jaká je.

III. Říkám-li: názor – jak vnějších objektů, tak i sebenázor mysli – představuje v prostoru a čase oba druhy předmětů tak, jak afikují naše smysly, tj. jak se *jeví*, pak tím nemá být řečeno, že by tyto předměty byly pouhým *zdaním*. V jevu jsou totiž objekty, ba i vlastnosti, které jim připisujeme, vždy nahlíženy jako něco skutečně daného, jenomže – když tato vlastnost závisí jen na způsobu nazírání subjektu ve vztahu daného předmětu k němu – tento předmět jako *jev* se liší od sebe sama jakožto objektu *o sobě*. A tak neříkám, že tělesa se jen *zdají* být mimo mne nebo že má duše se jen *zdá* být dána v mém sebevědomí, když tvrdím, že kvalita prostoru a času, v souladu s níž jako podmínku jejich existence obé kladu, tkví ve způsobu mého nazírání, a nikoli v těchto objektech o sobě. Byla by to má vlastní vina, kdybych z toho, co jsem B 70 měl počítat k jevu, udělal pouhé zdání.⁸³ To se však neděje podle naše-

⁸³ Predikáty jevu mohou být připisovány objektu samému jen ve vztahu k našemu smyslu, například červená barva nebo vůně růže; zdání však nikdy

ho principu ideality všech smyslových názorů; naopak, když oněm formám představování připisujeme *objektivní realitu*, nemůžeme zabránit tomu, aby se tím všechno neproměnilo na pouhé *zdaní*. Když se totiž na prostor a čas díváme jako na vlastnosti, které se musí co do své možnosti nacházet ve věcech o sobě, a promyslíme-li rozpory, do nichž se pak zapleteme – jelikož dvě nekonečné věci, které nemohou být substancemi ani ničím, co skutečně substancím inheruje, přesto musí existovat, ba musí být nutnou podmínkou existence všech věcí, B 71 a musí zůstat, i kdyby byly všechny existující věci zrušeny –, potom ovšem nemůžeme zazlívat dobrému *Berkeleymu*, že tělesa degradoval na pouhé zdání; ba dokonce i naši vlastní existenci, která tak byla učinně závislou na o sobě jsoucí realitě takové ne-věci, jako je čas, a která musela být spolu s ním proměněna v pouhé zdání; nesmysl, kterého se dosud nikdo neodvážil.

IV. Když si myslíme v přirozené theologii nějaký předmět, který pro nás nemůže být nejen vůbec předmětem názoru, nýbrž který nemůže být ani sobě samému naprosto žádným předmětem smyslového názoru, pečlivě se snažíme, abychom z veškerého jeho názoru odstranili podmínky času a prostoru (neboť veškerým takovým poznatkem musí být názor, a nikoli *myšlení*, které vždy vykazuje nějaké meze). Jakým právem to ale můžeme dělat, když jsme předtím čas i prostor učinili formami věcí samých o sobě, a sice takovými, které jako podmínky existence věcí a priori zbudou, i kdybychom věci samy zrušili? Jakožto podmínky veškeré existence vůbec by totiž musely být i podmínkami existence Boží. Nechceme-li je činit objektivními formami všech věcí, B 72 nezbyvá nám, než učinit je subjektivními formami určitého způsobu vnějšího i vnitřního názoru, který se nazývá smyslovým, protože to

nemůže být připisováno předmětu jako predikát, a to právě proto, že by objektu *pro sebe* připisovalo to, co mu přísluší jen ve vztahu ke smyslům nebo vůbec k subjektu, jako například ony dva prstence, které byly původně připisovány Saturnovi. To, co se vůbec nenachází na objektu samém o sobě, ale vždy v jeho vztahu k subjektu, a co je neoddělitelné od představy objektu, je jevem, a tak jsou predikáty prostoru a času právem připisovány předmětům smyslů jako takovým, a není v tom žádné zdání. Jestliže naproti tomu připisují růži *o sobě* červenou barvu, Saturnovi *o sobě* prstence, rovněž jestliže připisují všem vnějším předmětům *o sobě* rozprostraněnost, aniž bych přihlížel k určitému vztahu těchto předmětů k subjektu a omezil podle toho svůj soud, až tehdy vzniká zdání.

není původní, tj. takový způsob, jímž je dána i existence objektu názoru (a který může náležet, pokud tomu rozumíme, jen původní bytosti), nýbrž je to způsob závislý na existenci objektu, a možný tedy jen tak, že představivost subjektu je afikována tímto objektem samým.

Není také nutné, abychom způsob nazírání v prostoru a čase omezovali na smyslovost lidských bytostí; možná, že se v tomto ohledu musí s člověkem nutně shodovat všechny konečné myslící bytosti (jakkoli to nejsme s to rozhodnout). Ani kvůli této všeobecné platnosti nepřestává být tento způsob nazírání smyslovostí, a to právě proto, že je odvozený (intuitus derivativus), nikoli původní (intuitus originarius), a není tudíž intelektuálním názorem, který, jak se zdá, přísluší z právě uvedeného důvodu jediné původní bytosti, nikdy však bytosti co do své existence i co do svého názoru (který určuje její existenci ve vztahu k daným objektům) závislé. Tuto poslední poznámku je nicméně třeba počítat k naší estetice pouze jako vysvětlení, nikoli jako základ, z něhož je možno ji dokázat.

Závěr transcendentální estetiky

- B 73 Nyní tedy máme jednu ze složek, které jsou potřebné k rozřešení obecné úlohy transcendentální filosofie: *Jak jsou možné syntetické věty a priori?*, totiž čisté názory a priori, tj. prostor a čas. Chceme-li v apriorním soudu překročit daný pojem, nalézáme v nich to, co nemůže být a priori odhaleno v pojmu, ale v názoru, který mu odpovídá a který může být s oním pojmem synteticky spojen. Z tohoto důvodu nemůže žádný soud nikdy dospět dál než k předmětům smyslů a může platit jen pro objekty možné zkušenosti.

Díl druhý Transcendentální logika

Úvod Idea transcendentální logiky

I. O logice vůbec

Naše poznání vzniká ze dvou základních zdrojů myslí, z nichž prvním je mohutnost přijímat představy (receptivita dojmů), zatímco druhým je mohutnost poznávat prostřednictvím těchto představ nějaký předmět (spontaneita pojmů). První mohutností je nám předmět *dán*, zatímco druhou je tento předmět *myslen* ve vztahu k oné představě (jako pouhému určení myslí). Názory a pojmy tedy tvoří elementy veškerého našeho poznání, a proto nám ani pojmy bez názoru, jenž by jim určitým způsobem odpovídal, ani názor bez pojmů nemohou poskytnout poznání. Obojí jsou buď čisté, nebo empirické. *Empirické* jsou tehdy, je-li v nich obsažen počitek (který předpokládá skutečnou přítomnost předmětu); *čisté* však jsou, není-li k představě přimíšen žádný počitek. Počitek můžeme nazvat látkou smyslového poznání. Čistý názor proto obsahuje pouze formu, jejímž prostřednictvím je něco nazíráno, a čistý pojem jen formu myšlení předmětu vůbec. Jedině čisté názory nebo pojmy jsou možné a priori, empirické pouze a posteriori.

Jestliže *receptivitu* naší myslí, její schopnost přijímat představy, je-li nějakým způsobem afikována, nazveme *smyslovostí*, pak schopnost vytvářet představy neboli *spontaneita* poznání je *rozvažováním*. S ohledem na naši přirozenost může být *názor* vždy jen *smyslový*, tj. je pouze způsobem, jak jsme předměty afikováni. *Rozvažování* je naopak tou schopností, jíž lze předmět smyslového názoru *myslet*. Žádné z těchto mohutností myslí nesmí být dána přednost před druhou. Bez smyslo-

vosti by nám žádný předmět nebyl dán, bez rozvažování by nebyl myšlen. Myšlenky bez obsahu jsou prázdné, názory bez pojmů jsou slepé. Proto je nutné právě tak učinit naše pojmy smyslovými (tj. připojit k nim předmět v názoru), jako udělat naše názory srozumitelnými (tj. přivést je pod pojmy). Dále, obě tyto mohutnosti či schopnosti myslí si nemohou své funkce vyměnit. Rozvažování nedokáže nic nazírat a smysly nedokážou nic myslet. Pouze z jejich spojení může vzejít poznání. Právě proto ale nesmíme jejich podíl směřovat, nýbrž je tu vážný důvod, abychom jednu mohutnost od druhé pečlivě oddělovali a rozlišovali. Proto rozlišujeme vědu o pravidlech smyslovosti vůbec, tj. estetiku, a vědu o pravidlech rozvažování vůbec, tj. logiku.

Logika pak může být pěstována s dvojím záměrem, buď jako logika obecného, nebo jako logika zvláštního používání rozvažování. První logika obsahuje naprosto nutná pravidla myšlení, bez nichž vůbec nedochází k používání rozvažování, a rozvažováním se zabývá bez ohledu na různost předmětů, na něž se rozvažování může zaměřovat. Logika zvláštního používání rozvažování obsahuje pravidla, jak máme správně myslet určitý druh předmětů. První logiku můžeme nazývat elementární logikou, druhou organonem té či oné vědy. Druhá logika je ve školách většinou předesílána jako propedeutika věd, ačkoli z hlediska postupu lidského rozumu je tím posledním, k čemu rozum dospívá, totiž až tehdy, když je věda již dávno hotová a ke své opravě a dokonalejší potřebuje jen poslední retuše. Chceme-li totiž uvádět pravidla, jak se dá o předmětech vytvořit věda, musíme je už do značné míry znát.

Obecná logika je pak buď čistá, nebo aplikovaná. V obecné logice abstrahujeme od všech empirických podmínek, za nichž naše rozvažování působí, abstrahujeme například od působení smyslů, od hry obraznosti, zákonů paměti, moci zvyku, sklonů atd., a tedy i od zdrojů předsudků, ba od všech příčin vůbec, z nichž by nám mohly vzejít, nebo jimiž by nám mohly být podvrženy určité poznatky. Takové empirické podmínky se totiž týkají rozvažování pouze za určitých okolností jeho aplikace a k poznání těchto okolností je nezbytná zkušenost. *Obecná, ale čistá logika* má tedy co dělat výlučně s principy a priori a je *kánonem rozvažování* a rozumu, ale jen s ohledem na formální stránku jejich používání, obsah může být libovolný (empirický nebo transcendentální). Avšak *obecná logika* se nazývá *logikou aplikovanou*, je-li zaměřena na pravidla používání rozvažování za subjektivních

empirických podmínek, o kterých nás učí psychologie. Má tedy empirické principy, i když je obecná v tom smyslu, že se zabývá používáním rozvažování bez ohledu na odlišnosti předmětů. Obecná logika proto není ani kánonem rozvažování vůbec, ani organonem zvláštních věd, nýbrž je to pouze kathartikon obvyčejného rozvažování.

V obecné logice tedy musí být ta část, která má tvořit čistou nauku o rozumu, zcela oddělená od oné části, která tvoří logiku aplikovanou (i když stále ještě obecnou). Jen první část je vlastně vědou, i když stručnou a suchou, jak to vyžaduje školský výklad nauky o elementech rozvažování. V této vědě musí tedy mít logikové neustále před očima dvě pravidla:

1. Tato věda jakožto obecná logika abstrahuje od veškerého obsahu rozvažovacího poznání a od odlišnosti jeho předmětů a nezabývá se ničím jiným než pouhou formou myšlení.

2. Jakožto čistá logika nemá žádné empirické principy, a nevyplývá si tedy nic z psychologie (jak si lidé dosud namlouvali), která tudíž nemá na kánon rozvažování vůbec žádný vliv. Je to důkazová nauka a vše v ní musí být naprosto a priori jisté.

To, co nazývám aplikovanou logikou (v protikladu k obvyklému významu tohoto slova, podle něhož má obsahovat určitá cvičení, k nimž čistá logika poskytuje pravidla), je pak předvedením rozvažování a pravidel jeho nutného používání in concreto, totiž za nahodilých podmínek subjektu, které mohou toto používání brzdit nebo podporovat a které jsou všechny dány jen empiricky. Tato logika pojednává o pozornosti, o jejích překážkách a následcích, o původu omylu, o stavu pochybností, rozpaků, o přesvědčení atd., a obecná a čistá logika se k ní má jako čistá morálka, obsahující pouze nutné mravní zákony svobodné vůle vůbec, k vlastní nauce o ctnosti, která zkoumá tyto zákony, když jim překážejí city, sklony a vášně, jimž lidé více nebo méně podléhají, a která nám nikdy nemůže dát pravou a důkazovou vědu, neboť vyžaduje empirické a psychologické principy, stejně jako je vyžaduje aplikovaná logika.

II. O transcendentální logice

Obecná logika abstrahuje, jak jsme ukázali, od veškerého obsahu poznání, tj. od veškerého jeho vztahu k objektu, a zkoumá jen logickou formu vzájemného vztahu poznatků, tj. formu myšlení vůbec. Protože ale existují jak čisté, tak empirické názory (jak dokazuje transcendentální estetika), bylo by možno nalézt také rozdíl mezi čistým a empirickým myšlením předmětů. V takovém případě by existovala logika, v níž bychom neabstrahovali od veškerého obsahu poznání; neboť logika, která by obsahovala pouze pravidla čistého myšlení předmětu, by vylučovala všechny poznatky, které by měly empirický obsah. Týkala by se také původu našich poznatků o předmětech, pokud nemůže být připsán těmto předmětům. Naproti tomu obecná logika nemá s původem poznání co dělat, nýbrž zkoumá představy – ať jsou dány původně v nás samých a priori, nebo jen empiricky – pouze s ohledem na zákony, podle nichž je rozvažování uvádí do vzájemného vztahu, když myslí, a pojednává tedy jen o formě rozvažování, kterou lze představám zjednat, ať už pocházejí odkudkoli.

A zde poznamenávám něco, co se vztahuje na všechny následující úvahy a co musíme mít dobře na paměti, totiž že ne každý apriorní poznatek se musí nazývat transcendentálním, nýbrž jen takový, pomocí kterého poznáváme, že a jak jsou určité představy (názory nebo pojmy) používány čistě a priori nebo jak jsou možné (tj. jen takový poznatek je transcendentální, který se týká možnosti poznání nebo jeho používání a priori). Ani prostor ani žádné jeho geometrické určení a priori proto není transcendentální představou, nýbrž transcendentálními lze nazývat jen poznatky o tom, že tyto představy vůbec nejsou empirického původu, a o tom, jak se přesto mohou a priori vztahovat k předmětům zkušenosti. Podobně by také použití prostoru na předměty vůbec bylo transcendentální; je-li však omezeno pouze na předměty smyslů, nazývá se empirickým. Rozdíl mezi transcendentálním a empirickým tedy patří jen do kritiky poznatků a netýká se vztahu těchto poznatků k jejich předmětu.

V očekávání, že by snad mohly existovat pojmy, které se mohou a priori vztahovat k předmětům nikoli jako čisté nebo smyslové názory, nýbrž pouze jako činnosti čistého myšlení, které jsou tudíž pojmy, avšak ani empirického, ani estetického původu, si předem vytváříme

ideu vědy čistého rozvažovacího a rozumového poznání, jejímž prostřednictvím myslíme předměty zcela a priori. Taková věda, která by určovala vznik, rozsah a objektivní platnost takových poznatků, by se musela jmenovat *transcendentální* logika, neboť má co dělat pouze se zákony rozvažování a rozumu, ale jen pokud jsou apriorně vztahovány k předmětům, a nikoli jako v případě obecné logiky jak k empirickým, tak k čistým rozumovým poznatkům bez rozdílu.

III. O rozdělení obecné logiky na analytiku a dialektiku

Stará a proslulá otázka, o níž se soudilo, že s její pomocí lze logiky přivést do úzkých, a takové pokusy byly činěny, takže ti se museli buď nechat dopadnout při ubohé dialele, nebo přiznat svoji nevědomost, a tedy marnost celého svého počínání, zní takto: *Co je pravda?* Výklad slova pravda, totiž že je to shoda poznání s jeho předmětem, zde předpokládáme jako daný; chceme však vědět, jaké je obecné a jisté kritérium pravdivosti každého poznatku.

Je už velkým a nutným důkazem chytrosti nebo moudrosti, když víme, nač se máme rozumně ptát. Je-li totiž otázka o sobě nesmyslná a vyžaduje-li zbytečné odpovědi, pak má kromě zahanbení toho, kdo ji vznáší, někdy ještě tu nevýhodu, že neopatrného posluchače svádí k nesmyslným odpovědím a že skýtá směšný pohled na to (jak říkali staří myslitelé), jak jeden dojí kozla a druhý pod ním drží cedník.

Spočívá-li pravda ve shodě poznání s jeho předmětem, musí tím být tento předmět odlišen od jiných; neboť poznání je nesprávné, neshoduje-li se s předmětem, k němuž se vztahuje, i když třeba obsahuje něco, co by mohlo platit o jiných předmětech. Obecným kritériem pravdivosti by pak bylo to, co by platilo o všech poznacích bez ohledu na různost jejich předmětů. Protože ale přitom abstrahujeme od veškerého obsahu poznání (vztahu k jeho objektu) a pravdivost se týká právě tohoto obsahu, je jasné, že je zcela nemožné a nesmyslné ptát se po znaku pravdivosti tohoto obsahu poznání, a že tedy nelze uvést žádný postačující, a přece zároveň obecný znak pravdivosti. Jelikož jsme již výše nazvali obsah poznatku jeho látkou, musíme nyní říci: pro pravdivost poznání co do látky nelze požadovat žádný obecný znak, neboť je to samo o sobě rozporné.

Jde-li ale o poznání co do pouhé formy (aniž bychom vzali v potaz jakýkoli obsah), je právě tak jisté, že logika, pokud vykládá obecná a nutná pravidla rozvažování, musí právě u těchto pravidlech vyložit kritéria pravdivosti. Nesprávné je totiž to, co těmto pravidlům odporuje, protože rozvažování přitom protirečí svým obecným pravidlům myšlení, a tedy samo sobě. Tato kritéria se však týkají jen formy pravdivosti, tj. myšlení vůbec, a potud jsou zcela správná, nikoli však postačující. I kdyby totiž určitý poznatek zcela odpovídal logické formě, tj. neodporoval sobě samému, může přece stále ještě odporovat svému předmětu. Pouze logické kritérium pravdivosti, totiž shoda určitého poznatku s obecnými a formálními zákony rozvažování a rozumu, je *conditio sine qua non*, a tedy negativní podmínkou veškeré pravdivosti. Logika ale nemůže jít dále a omyl, který se netýká formy, nýbrž obsahu, nemůže odhalit pomocí žádného prubířského kamene.

Obecná logika tedy rozkládá celou formální činnost rozvažování a rozumu na její prvky a vykládá je jako principy veškerého logického posuzování našeho poznání. Tuto část logiky proto můžeme nazývat analytikou, a právě proto je přinejmenším negativním prubířským kamenem pravdivosti, jelikož veškeré poznání musíme nejprve vyzkoušet a pomocí těchto pravidel hodnotit co do formy, než je prozkoumáme co do obsahu, abychom poznali, zda s ohledem na předmět obsahují pozitivní pravdivost. Protože ale pouhá forma poznatku, ať se sebevíce shoduje s logickými zákony, ani zdaleka nestačí zajistit poznatku materiální (objektivní) pravdivost, nesmí si nikdo dovolit soudit o předmětech pouze na základě logiky a něco tvrdit, aniž by si o nich nejdříve zjednal zdůvodněné informace mimo logiku, a až potom se pokusil pouze o jejich použití a spojení v souvislý celek podle logických zákonů, nebo lépe, aby je podle nich pouze přezkoušel. Nicméně v ovládní takového sporného umění, jak dát všem našim poznatkům formu rozvažování, je něco zavádějícího, i když může být, pokud jde o jejich obsah, ještě velmi prázdná a chudá, takže ona obecná logika, která je pouze *kánodem* posuzování, byla použita takřka jako *organon* ke skutečnému vytváření, či přinejmenším k předstírání objektivních tvrzení, a tím byla ve skutečnosti zneužita. Obecná logika jako domnělý *organon* se pak nazývá *dialektikou*.

Jakkoli odlišný je význam, v němž staří myslitelé užívali tohoto označení pro nějakou vědu nebo umění, přesto můžeme z jeho skutečného používání s jistotou vyrozumět, že to u nich nebylo nic jiného než

logika zdání; sofistické umění, jak dát své nevědomosti, ba i svým úmyslným klamům náter pravdivosti tím, že se napodobí metoda důkladnosti, kterou logika obecně předpisuje, a že se využije její topika k zkrášlování kdejakého prázdného předstírání. Zde pak můžeme jako jisté a užitečné varování zaznamenat, že obecná logika *chápaná jako organon* je vždy logikou zdání, tj. logikou dialektickou. Jelikož nás totiž vůbec nepoučuje o obsahu poznání, nýbrž jen o formálních podmínkách shody s rozvažováním, které jsou ostatně vzhledem k předmětům zcela lhostejné, nemůže vést požadavek používat ji jako nástroje (*organonu*), abychom tak rozšiřovali a rozmnožovali – alespoň podle našeho tvrzení – své znalosti, k ničemu jinému než k žvanivosti, která je s to zdánlivě obhajovat nebo také podle libosti napadat vše, co se nám zamane.

Takový výklad v žádném případě neodpovídá důstojnosti filosofie. Proto bylo toto pojmenování „dialektika“ raději přisouzeno – jako *kritika dialektického zdání* – logice a přáli bychom si, aby i zde byla jako taková chápána.

IV. O rozdělení transcendentální logiky na transcendentální analytiku a dialektiku

V transcendentální logice izolujeme rozvažování (jako jsme výše v transcendentální estetice izolovali smyslovost) a z našeho poznání vydvihneme pouze tu část myšlení, která má svůj původ pouze v rozvažování. Používání tohoto čistého poznání se však zakládá jako na své podmínce na tom, že jsou nám v názoru dány předměty, na které může být ono čisté poznání aplikováno. Bez názoru totiž chybějí veškerému našemu poznání objekty, a poznání pak zůstává zcela prázdné. Ta část transcendentální logiky, která vysvětluje elementy čistého rozvažovacího poznání a principy, bez nichž nemůže být myšlen vůbec žádný předmět, je transcendentální analytikou a zároveň logikou pravdy. Žádné poznání jí totiž nemůže odporovat, aniž by zároveň ztratilo veškerý obsah, tj. veškerý vztah k nějakému objektu, a tedy veškerou pravdivost. Protože je ale velmi lákavé a svůdné používat jen těchto čistých poznatků rozvažování a zásad, a to i za hranicemi zkušenosti, která nám přece jako jediná může poskytnout látku (objekty), na kterou mohou být aplikovány ony čisté pojmy rozvažování, ocitá se rozvažo-

vání v nebezpečí, že při svém prázdňém mudrování použije pouhé formální principy čistého rozvažování materiálně a že bude bez rozdílu soudit o předmětech, které nám přece nejsou dány, či snad dokonce ani žádným způsobem být dány nemohou. Protože by vlastně měla být jenom kánonem posuzování jejich empirického používání, je zneužívána, uplatňujeme-li ji jako organon obecného a neomezeného používání a odvažujeme-li se s pouhým čistým rozvažováním synteticky soudit, tvrdit a rozhodovat o předmětech vůbec. Pak by tedy bylo používání čistého rozvažování dialektické. Druhá část transcendentální logiky tedy musí být kritikou tohoto dialektického zdání a nazývá se transcendentální dialektikou; nikoli však proto, že by byla uměním, jak takové zdání dogmaticky vyvolávat (což je bohužel zcela scestné umění různých metafyzických kejklířů), nýbrž proto, že je kritikou rozvažování a rozumu s ohledem na jejich hyperfyzické použití, aby odhalovala

A 64 klamnost jejich neodůvodněné troufalosti a jejich nároků na objevování a rozšiřování, o nichž se toto používání domnívá, že jich dosahuje pouze díky transcendentálním zásadám, a aby ho snižovala na pouhé posuzování a ochranu čistého rozvažování před sofistickým klamem.

Oddíl první

Transcendentální analytika

B 89 Tato analytika je rozbořem veškerého našeho apriorního poznání na elementy čistého rozvažovacího poznání. Jde přitom o to: 1) aby tyto pojmy byly čisté, a nikoli empirické, 2) aby nepatřily k názoru a smyslovosti, nýbrž k myšlení a rozvažování, 3) aby to byly elementární pojmy a aby se odlišovaly od pojmů z nich odvozených nebo složených, 4) aby jejich tabulka byla úplná a aby zcela vyplňovala pole čistého rozvažování. Na tuto úplnost vědy se ovšem nelze s důvěrou spolehnout pouze na základě odhadu agregátu získaného jen cestou pokusů; proto je možná jen prostřednictvím *ideje celku* rozvažovacího poznání a priori a skrze ni určené rozdělení pojmů, které toto poznání

A 65 tvoří, a tedy jen díky jejich *vzájemnému spojení v jednom systému*. Čisté rozvažování se plně odlučuje nejen od všeho empirického, nýbrž dokonce od veškeré smyslovosti. Je to tedy sama o sobě stálá, sama

sobě dostačující jednotu, kterou nelze rozmnožit žádnými zvnějšku přicházejícími dodatky. Souhrn jeho poznání bude proto tvořit systém, jenž má být zahrnut a určen jednou ideou a jehož úplnost a artikulace mohou zároveň představovat prubířský kámen správnosti a pravosti veškerých složek poznání do něj náležejících. Celý tento oddíl transcendentální logiky však sestává ze dvou *knih*, z nichž jedna obsahuje *pojmy* čistého rozvažování, druhá jeho *zásady*.

Knih první Analytika pojmů⁸⁴

Analytikou pojmů rozumím nikoli jejich analýzu, neboli obvyklý postup ve filosofických pojednání, spočívající v rozkladu příslušných pojmů co do jejich obsahu a dovádějící je ke zřetelnosti, nýbrž dosud málo vyzkoušenou *analýzu mohutnosti rozvažování samého*. Cílem je, abychom prozkoumali možnost apriorních pojmů tím, že je vyhledáme jen v rozvažování jako v jejich místě zrodu a analyzujeme čisté používání rozvažování vůbec. To je totiž specifickým úkolem transcen-

A 66
B 91

⁸⁴ „Výše jsme poznamenali, že zkušenost sestává ze syntetických vět a že otázka, zda jsou možné syntetické věty a posteriori, není otázkou, která by vyžadovala řešení, protože tyto věty jsou faktem. Lze se ale ptát, jak je toto factum možné. Jestliže zkušenost sestává ze soudů, je namísto otázky, zda tyto empirické soudy vposled nepředpokládají (čisté) soudy a priori. Za prvé analyza zkušenosti obsahuje její rozčlenění, pokud jsou v ní soudy; za druhé, pokud obsahuje kromě pojmů a posteriori i pojmy a priori. Úlohou je: Jak je možná zkušenost? 1. Co vůbec provádí rozvažování v soudech? 2. Co provádějí smysly v empirických soudech? 3. Co v empirickém poznání provádí rozvažování aplikované na představy smyslů, aby z nich vytvořilo poznání objektů? Nejprve vidíme, že zkušenost je možná jen prostřednictvím syntetických vět a priori. Tudíž apriorní principy jsou (1) imanentní: v souladu s jejich používáním; (2) namísto je otázka: Jsou také transcendentní? Prubířským kamenem, zda je něco také zkušeností, tj. zda je faktem, je experiment s obecnou větou, jíž je podřízen jedinečný empirický soud. Nemůže-li být tento soud myšlen pod obecným pravidlem souzení a nemohou-li z něj být odvozovány žádné pojmy, pak je to vitium subreptionis. Otázka: ‚Proč?‘ v pověře a lehkověrnosti.“ – E XXXIII, Ak. XXIII, 24–25. (Pozn. vyd.)

dentální filosofie; ostatní je logickým nakládáním s pojmy ve filosofii vůbec. Budeme tedy sledovat čisté pojmy až k jejich prvním zárodkům a vlohám v lidském rozvažování, v němž jsou přichystány, aby byly konečně u příležitosti zkušenosti rozvinuty a týmž rozvažováním předvedeny ve své ryzosti jako oprostěné od empirických podmínek, jež na nich lpějí.

Část první

O vodítku k odhalení všech čistých rozvažovacích pojmů

Když uvedeme v činnost nějakou poznávací mohutnost, objevují se podle rozmanitých podnětů různé pojmy, jež činí tuto mohutnost rozpoznatelnou a které se dají shromáždit v jednom více či méně podrobném pojednání, když bylo po delší čas nebo s větším důvtipem prováděno jejich pozorování. Kde bude toto zkoumání dovršeno, nedá se podle tohoto téměř mechanického postupu nikdy s jistotou určit.

A 67 Pojmy, které takto nacházíme jen příležitostně, se neobjevují v žádném
B 92 pořádku a systematické jednotě, nýbrž jsou nakonec spárovány jen na základě podobnosti a uspořádány podle velikosti svého obsahu – od jednoduchých k složitějším – do řad, které jsou tvořeny různě, jen ne systematicky, i když jsou tvořeny v jistém ohledu metodicky.

Transcendentální filosofie má tu přednost, ale také závazek, vyhledávat své pojmy podle jednoho principu, protože pocházejí z rozvažování jakožto absolutní jednoty čisté a nesmíšené, a musí být proto samy mezi sebou vzájemně spojeny podle jednoho pojmu nebo ideje. Takové spojení nám ale poskytuje pravidlo, podle něhož lze každému čistému pojmu rozvažování určit a priori jeho místo a všem těmto pojmům dohromady jejich úplnost, což by jinak všechno záviselo jen na libovůli nebo náhodě.

Kapitola první. O logickém používání rozvažování vůbec

Rozvažování bylo výše objasněno pouze negativně jako nesmyslová
A 68 poznávací mohutnost. My však nemůžeme názírat nezávisle na smys-
B 93 lovosti. Rozvažování tedy není mohutnost názoru. Kromě názoru však neexistuje žádný jiný způsob poznání než prostřednictvím pojmů.

Poznání každého, přinejmenším lidského rozvažování je tedy poznání prostřednictvím pojmů, nikoli poznání intuitivní, nýbrž diskurzivní. Všechny názory – jakožto smyslové – spočívají na afekcích, pojmy tedy na funkcích. Funkcí však rozumím jednotu činnosti podřizování různých představ pod jednu společnou představu. Pojmy se tedy zakládají na spontaneitě myšlení podobně jako smyslové názory na receptivitě dojmů. Těchto pojmů však nemůže rozvažování použít jinak, než že jejich prostřednictvím soudí. Jelikož bezprostředně k předmětu nepřistupuje žádná jiná představa než názor, nebude se pojem nikdy bezprostředně vztahovat k předmětu, nýbrž je vždy vztahován k nějaké jiné představě předmětu (ať je to názor, nebo dokonce již pojem).⁸⁵ Soud je tedy zprostředkovaným poznáním předmětu, a tedy představou jeho představy. V každém soudu existuje nějaký pojem, který platí pro mnoho představ, a mezi těmito mnohými pojímá i určitou danou představu, která je pak vztahována bezprostředně k předmětu. Tak například v soudu: *Všechna tělesa jsou dělitelná* se vztahuje pojem dělitelného k různým jiným pojmům; z těch je však v tomto případě zvláště vztahován k pojmu tělesa a ten k určitým jevům, které se nám naský- A 69
tají.⁸⁶ Tyto předměty jsou tedy zprostředkovaně představovány po- B 94
jmem dělitelnosti. Všechny soudy jsou tedy funkcemi jednoty našich představ, jelikož k poznání předmětu je místo bezprostřední představy použita vyšší představa, která v sobě zahrnuje tuto a mnohé další, a řada možných poznatků je tak shrnuta v jednom. Všechny úkony rozvažování ale můžeme převést na soudy, takže *rozvažování* vůbec si lze představovat jako *mohutnost souzení*. Podle toho, co jsme řekli výše, je totiž mohutnost rozvažování mohutností myšlení. Myšlení je pojmové poznání. Pojmy jako predikáty možných soudů se ale vztahují k představě nějakého ještě neurčeného předmětu. Pojem tělesa tak znamená něco, například kov, co může být prostřednictvím onoho pojmu poznáno. Pojem tělesa je tedy pojmem jen proto, že jsou v něm obsaženy jiné

⁸⁵ Autor slova „nýbrž je vždy vztahován k nějaké jiné představě předmětu (ať je to názor, nebo dokonce již pojem)“ v PE pozměňuje na: „nýbrž na nějakou jinou představu toho předmětu, která sama obsahuje názor buď zprostředkovaně, nebo bezprostředně“. – E XXXV, Ak. XXIII, 45. (Pozn. vyd.)

⁸⁶ Autor slova „a ten k určitým jevům, které se nám naskýtají“ v PE pozměňuje na: „a ten k určitým názorům, které se nám naskýtají“. – E XXXVI, Ak. XXIII, 45. (Pozn. vyd.)

představy, prostřednictvím kterých se může vztahovat k předmětům. Je tedy predikátem možného soudu, například: „Každý kov je těleso.“ Funkce rozvažování tedy mohou být všechny nalezeny, dokážeme-li v úplnosti ukázat funkce jednoty v soudech. Následující kapitola ná- zorně ukáže, že se to dá docela dobře provést.

Kapitola druhá. § 9.⁸⁷ O logické funkci rozvažování v soudech

^{B 95}
^{A 70} Jestliže abstrahujeme od veškerého obsahu soudu vůbec a věnujeme v něm pozornost pouhé formě rozvažování, shledáme, že funkce myš- lení v něm může být zařazena pod čtyři záhlaví, z nichž každé má pod sebou tři momenty. Ty lze s výhodou představit v následující tabulce.

1. Kvantita soudů

obecné
částečné
jedinečné

2. Kvalita soudů

kladné
záporné
nekonečné

3. Relace soudů

kategorické
hypotetické
disjunktivní

4. Modalita soudů

problematické
asertorické
apodiktické

^{B 96} Protože toto dělení se v některých, i když nepodstatných bodech zdán-
^{A 71} livě odchyluje od obvyklé techniky logiků, nebude zbytečně upozornit na následující věci, abychom se vyhnuli zbytečným nedorozuměním.

1. Logikové právem říkají, že při používání soudů v rozumových úsudcích lze s jedinečnými soudy nakládat stejně jako s obecnými. Neboť právě proto, že jedinečné soudy nemají žádný rozsah, nemůže být jejich predikát vztahován jen k něčemu z toho, co je obsaženo pod pojmem subjektu, z něčeho však vyjímán. Predikát tedy platí o onom pojmu bez výjimky, stejně jako kdyby to byl obecně platný pojem, který by měl rozsah, o němž o celém predikát platí. Srovnáváme-li naproti to-

mu, s ohledem na velikost, jedinečný soud se soudem obecně platným, a to pouze jako s poznatkem, pak se má soud jedinečný k obecně plat- nému jako jednotka k nekonečnu, a je tedy od něho bytostně odlišný. Když tedy hodnotím jedinečný soud (iudicium singulare) nejen s ohle- dem na jeho vnitřní platnost, nýbrž i vzhledem k jeho velikosti, kterou má ve srovnání s jinými poznatky, jako poznatek vůbec, pak se ovšem liší od obecně platných soudů (iudicia communia) a zaslouží si v úplné tabulce momentů myšlení vůbec zvláštní místo (i když ovšem nikoli v logice, která se omezuje jen na užívání soudů ve vztahu navzájem).

^{B 97}
^{A 72} 2. Podobně musí být v transcendentální logice rozlišovány ještě nekonečné soudy od soudů kladných, i když v obecné logice jsou neko- nečné soudy právem přiřazovány k soudům kladným a netvoří žádný zvláštní člen dělení. Logika totiž abstrahuje od veškerého obsahu predikátu (i kdyby byl záporný) a přihlíží jen k tomu, je-li tento predikát subjektu připisován, či je s ním v protikladu. Transcendentální logika však zkoumá soud také s ohledem na hodnotu nebo obsah tohoto logic- kého kladení prostřednictvím pouze záporného predikátu a zkoumá také jaký zisk toto kladení přináší vzhledem k celku poznání. Kdybych řekl o duši, že není smrtelná, pak bych záporným soudem přinejmen- ším zabránil určitému omylu. Větou: „Duše je nesmrtelná“ jsem se sice z hlediska logické formy soudu vyjádřil kladně, jelikož jsem duši zahr- nul do neomezeného rozsahu neumírajících bytostí, ale protože z ce- lého rozsahu možných bytostí zaujímá smrtelné jednu část, kdežto nesmrtelné druhou, neříká má věta nic jiného, než že duše je jednou věcí z toho nekonečného množství, které zbývají, když všechno smr- telné odstraním. Tím je však nekonečná sféra veškerého možného omezena jen potud, že je z ní vyjmuto to, co je smrtelné, a ve zbýva- jícím prostoru jejího rozsahu je kladena duše. Tento prostor však zů- stává i při této výjimce stále ještě nekonečný a lze odebrat ještě více jeho částí, aniž by se proto pojem duše sebemeně zvětšil a byl určen kladně. Tyto z hlediska logického rozsahu nekonečné soudy jsou tedy skutečně pouze omezující, pokud jde o obsah poznání vůbec, a potud nesmějí být v transcendentální tabulce všech momentů myšlení v sou- dech vynechány, protože funkce, kterou přitom rozvažování vykonává, by mohla být důležitá na poli jeho čistého poznání a priori.

^{B 98}
^{A 73} 3. Všechny myšlenkové vztahy v soudech jsou vztahy a) predikátu k subjektu, b) důvodu k následku, c) mezi poznatkem, který je roz- dělován, a všemi členy dělení. V prvním druhu soudů jsou zkoumány

⁸⁷ Vy vydání A není označení: „§ 9.“ (Pozn. vyd.)

pouze dva pojmy ve vztahu vůči sobě navzájem, ve druhém druhu dva soudy a ve třetím druhu více soudů. Hypotetická věta: „Existuje-li dokonalá spravedlnost, pak ten, kdo je tvrdošjně zlý, bude potrestán“, obsahuje vlastně vztah dvou vět: „Dokonalá spravedlnost existuje“, a: „Tvrdošjně zlý bude potrestán“. Zda jsou obě tyto věty samy o sobě pravdivé, zůstává přitom nerozhodnuto. Tímto soudem je myšlen pouze důsledek. A konečně, disjunktivní soud obsahuje vztah dvou nebo více vět vůči sobě navzájem, ale nikoli vztah vyplývání, nýbrž logického protikladu, pokud sféra jednoho soudu vylučuje sféru soudu druhého, a přece zároveň i vztah vzájemnosti, pokud soudy společně B 99 vyplňují sféru vlastního poznání. Disjunktivní soud představuje tedy A 74 vzájemný vztah částí sféry určitého poznání, kde sféra každé části je doplňkem sfér ostatních částí vzhledem k úhrnu poznání do těchto částí rozděleného, například „Svět existuje buď díky slepé náhodě, nebo z vnitřní nutnosti, nebo z nějaké vnější příčiny“. Každá z těchto vět zaujímá jednu část sféry možného poznání o existenci světa vůbec a všechny dohromady tvoří celou tuto sféru. Vymout poznatek z jedné z těchto sfér znamená vložit jej do některé ze zbývajících, a naopak vložit jej do jedné sféry znamená vymout jej z těch ostatních. V disjunktivním soudu je tedy určitá vzájemnost poznatků, která spočívá v tom, že se vzájemně vylučují, ale právě tím ve svém celku určují pravé poznání, jelikož vzaty společně tvoří celý obsah jednoho jediného daného poznatku. A toto je také vše, co považují za nutné poznamenat vzhledem k tomu, co následuje.⁸⁸

4. Modalita soudů je jejich zcela zvláštní funkcí, jež se vyznačuje B 100 tím, že ničím nepřispívá k obsahu soudu (neboť kromě velikosti, kvality a vztahu není již nic, co by tvořilo obsah soudu), nýbrž týká se pouze hodnoty kopuly ve vztahu k myšlení vůbec. *Problematické soudy* jsou takové, v nichž předpokládáme kladení a popírání pouze jako *možné* (libovolné). *Aserterické* jsou takové, v nichž je kladení nebo A 75 popírání považováno za *skutečné* (pravdivé). *Apodiktické* soudy jsou ty, v nichž kladení považujeme za *nutné*.⁸⁹ Tak jsou oba soudy, jejichž

⁸⁸ „Soudy a věty jsou rozdílné. Protože věty jsou asertorické, jsou verbis expressa.“ – E XXXVIII, Ak. XXIII, 25. (Pozn. vyd.)

⁸⁹ Stejně jako kdyby myšlení bylo v prvním případě funkcí *rozvažování*, ve druhém případě funkcí *soudnosti*, a v případě třetím funkcí *rozumu*. Tato poznámka se dočká svého vysvětlení teprve v dalším výkladu.

vztah vytváří soud hypotetický (antecedens a consequens) a v jejichž reciproční relaci rovněž spočívá disjunktivní charakter soudu (členů dělení), dohromady jen problematické. Ve výše uvedeném příkladu není věta: „Dokonalá spravedlnost existuje“, vyřčena asertoricky, nýbrž je myšlena pouze jako libovolný soud, u něhož je možné, že jej někdo přijme, a jenom konsekvence je asertorická. Takové soudy tudíž mohou být i zjevně nepravdivé, a přece, i když pojaty problematicky, se mohou stát podmínkami poznání pravdy. Tak má soud: *Svět existuje díky slepé náhodě* v disjunktivním soudu jen problematický význam, totiž že by třeba někdo mohl tuto větu na okamžik předpokládat, a přesto slouží (jako označení nesprávné cesty ve výčtu všech cest, po nichž se lze dát) k tomu, abychom našli tu pravou. Problematická věta je tedy taková, která vyjadřuje pouze logickou možnost (jež není objektivní), tj. svobodnou volbu nechat takovou větu platit, čili pouhý libovolný předpoklad této věty v rozvažování. Aserterická věta vypovídá o logické skutečnosti nebo pravdivosti, jak se například antecedens v hypotetickém rozumovém úsudku problematicky vyskytuje ve vyšší premise, asertoricky v nižší premise, a ukazuje, že tato věta je s rozvažováním spjata již podle jeho zákonů. Apodiktická věta myslí asertorickou větu jako určenou těmito zákony rozvažování samými, a tudíž jako a priori něco tvrdící, a vyjadřuje tímto způsobem logickou nutnost. Protože se toto všechno postupně vtěluje do rozvažování – takže o něčem soudíme napřed problematicky, pak to přijímáme asertoricky jako pravdivé, a konečně to tvrdíme jako nerozlučně spjaté s rozvažováním, tj. jako nutné a apodiktické –, můžeme říkat, že tyto tři funkce modalit představují právě tolik momentů myšlení vůbec.

Kapitola třetí. § 10.⁹⁰ O čistých rozvažovacích pojmech neboli kategoriích

Obecná logika abstrahuje, jak už bylo víckrát řečeno, od veškerého B 102 obsahu poznání a očekává, že jí budou odjinud, ať již odkudkoli, dodávány představy, aby je nejprve proměnila v pojmy, což se děje analyticky. Před transcendentální logikou naproti tomu leží a priori rozmanitost smyslovosti, kterou jí poskytuje transcendentální estetika, aby A 77

⁹⁰ Ve vydání A není označení: „§ 10.“ (Pozn. vyd.)

došla čistým pojmům rozvažování látku, bez níž by byla transcendentální logika prosta jakéhokoli obsahu, a tudíž úplně prázdná. Prostor a čas obsahují rozmanitost čistého názoru a priori, zároveň však patří k podmínkám receptivity naší mysli, za nichž jedině může mysl přijmout představy předmětů a jimiž proto musí vždy také být afikován pojem těchto předmětů. Spontaneita našeho myšlení ale vyžaduje, abychom tuto rozmanitost nejprve určitým způsobem prošli, pojali a spojili, a tak z ní učinili poznání. Tuto činnost nazývám syntézou.

- B 103 *Syntézou* v nejobecnějším významu rozumím činnost,⁹¹ jejímž prostřednictvím k sobě přidávám různé představy a shrnuji jejich rozmanitost v jeden poznatek. Taková syntéza je *čistá*, není-li rozmanitost dána empiricky, nýbrž a priori (jako rozmanitost v prostoru a čase). Před veškerou analýzou našich představ musí být tyto představy napřed dány a *s ohledem na obsah* žádné pojmy nemohou vzniknout analyticky. Syntéza rozmanitosti ale (ať už je tato rozmanitost dána empiricky, nebo a priori) vytváří nejprve poznání, které zpočátku může být ještě hrubé a konfušní, a potřebuje tedy analýzu, i přesto je však syntéza tím, co vlastně shromažďuje prvky poznatků a spojuje je v určitý obsah. Syntéza je tedy tím prvním, čeho si musíme všimnout, chceme-li soudit o prvním počátku svého poznání.

- A 78 Syntéza vůbec, jak v následujícím výkladu uvidíme, je pouhým účinkem obrazotvornosti, slepé, i když nepostradatelné funkce duše,⁹² bez níž bychom neměli vůbec žádné poznání, jíž si však jsme jen zřídka vědomi. Převést tuto syntézu *na pojmy* je nicméně funkce, která patří rozvažování a pomocí níž nám rozvažování teprve zjednává poznání ve vlastním smyslu.
- B 104 *Čistá syntéza, pojata obecně*, nám dává čistý pojem rozvažování. Touto syntézou rozumím tu, která se zakládá na syntetické jednotě a priori: tak je naše počítání (nápadnější je to hlavně u větších čísel) *syntézou podle pojmů*, protože probíhá podle společného principu

⁹¹ Autor slova „*Syntézou* v nejobecnějším významu rozumím činnost“ v PE pozměňuje na „*Syntézou* v obecném významu rozumím činnost, jejímž prostřednictvím vznikají syntetické soudy a“. – E XXXIX, Ak. XXIII, 45. (Pozn. vyd.)

⁹² Autor pozměňuje v PE slova „pouhým účinkem obrazotvornosti, slepé, i když nepostradatelné funkce duše“ na „pouhým účinkem obrazotvornosti, funkce rozvažování“. – E XLI, Ak. XXIII, 45. (Pozn. vyd.)

jednoty (například dekadiky). Pod tímto pojmem se tedy jednota v syntéze rozmanitosti stává nutnou.

Analyticky jsou různé představy uváděny *pod* jeden pojem (jde o činnost, o níž pojednává obecná logika). Transcendentální logika nás však učí převádět *na* pojmy nikoli představy, nýbrž *čistou syntézu* představ. To první, co nám musí být dáno a priori za účelem poznání všech předmětů, je *rozmanitost* čistého názoru; to druhé je pak *syntéza* této rozmanitosti pomocí obrazotvornosti, i když ta nám ještě neposkytuje žádné poznání. Pojmy, které dávají této čisté syntéze *jednotu* a spočívají pouze v představě této nutné syntetické jednoty, přičiňují to třetí k poznání daného předmětu a zakládají se na rozvažování.

Táž funkce, která dává jednotu různým představám *v soudu*, dává jednotu také pouhé syntéze různých představ *v názoru* a nazývá se – obecně vyjádřeno – čistým rozvažovacím pojmem. Tedy totéž rozvažování, a sice pomocí týchž činností, v nichž prostřednictvím analytické jednoty uskutečnilo logickou formu soudu v pojmech, vnáší také prostřednictvím syntetické jednoty rozmanitosti v názoru vůbec transcendentální obsah do svých představ, a proto se nazývají čistými rozvažovacími pojmy, které se a priori vztahují k objektům, což obecná logika nedokáže.

Tímto způsobem vzniká právě tolik čistých rozvažovacích pojmů, jež se a priori vztahují k předmětům názoru vůbec, kolik bylo v předchozí tabulce ve všech možných soudech logických funkcí; rozvažování je totiž zmíněnými funkcemi plně vyčerpáno a jeho mohutnost je jimi zcela vytyčena. Tyto pojmy budeme podle Aristotela nazývat *kategoriemi*, jelikož náš úmysl je v zásadě totožný s jeho, a to i přesto, že se mu tento náš úmysl ve svém provedení zároveň velmi vzdaluje.⁹³

⁹³ „Logické funkce jsou jen formami vztahu pojmů v myšlení. Kategorie jsou pojmy, jimiž jsou nějaké názory určovány vzhledem k syntetické jednotě jejich vědomí jakožto obsažené pod jednou z těchto funkcí, jako například to, co musí být myšleno jako subjekt, a nikoli jako predikát.“ – E XLII, Ak. XXIII, 25.

„O používání kategorií při rozvržení systému. O analytice kategorií a predikabilí. O charakteristice pojmů; o intelektuálních, empirických a čistých smyslových představách – lex originaria: rozvažovací pojem.“ – E XLIII, Ak. XXIII, 25. (Pozn. vyd.)

Tabulka kategorií

B 106

1. Podle kvantity

jednota
mnohost
veškerost

2. Podle kvality

realita
negace
limitace

3. Podle relace

inherence a subsistence
(substantia et accidens)
kauzalita a závislost
(příčina a účinek)
vzájemnost
(reciprocita mezi
činným a trpným)

4. Podle modality

možnost – nemožnost
existence – neexistence
nutnost – nahodilost

Toto je tedy soupis všech původních čistých pojmů syntézy, které⁹⁴ v sobě rozvažování a priori obsahuje a díky nimž jediným je také čistým rozvažováním, jelikož pouze díky nim může rozumět něčemu z rozmanitosti v názoru, tj. myslet jeho objekt. Toto rozdělení je vytvořeno systematicky z jednoho společného principu, totiž z mohutnosti souzení (což je právě tolik jako mohutnost myšlení), a nevzniklo rapsodicky, vyhledáváním čistých pojmů podniknutým nazdařbůh, jehož úplností si nemůžeme být nikdy jisti, jelikož je dosažena jen indukci, aniž bychom uvážili, že tímto způsobem ještě nikdy nenahlédneme, proč jsou v čistém rozvažování přítomny právě tyto pojmy, a nikoli jiné. Aristotelův pokus vyhledat tyto základní pojmy byl hoden onoho důvtipného muže. Jelikož ale neměl žádný princip, posbíral je tak, jak na ně narazil, a sebral jich nejprve deset a nazval je *kategoriemi* (pre-

⁹⁴ Autor pozměňuje v PE slova „čistých pojmů syntézy, které“ na „čistých pojmů, které“. – E XLIV, Ak. XXIII, 46. (Pozn. vyd.)

dikamenty). Později se domníval, že jich našel ještě pět, a připojil je k těm předešlým pod názvem postpredikamenty. Jeho tabulka nicméně zůstala i tak neúplná. Kromě toho se mezi nimi nacházejí i některé mody čisté smyslovosti (quando, ubi, situs; rovněž prius, simul), právě tak i jeden modus empirický (motus), které do tohoto kmenového soupisu pojmů rozvažování vůbec nepatří, nebo jsou mezi základní pojmy počítány i pojmy odvozené (actio, passio),⁹⁵ a některé ze základních pojmů zcela chybí.

S ohledem na poslední jmenované pojmy je tedy třeba ještě poznamenat, že kategorie jako právě *kmenové pojmy* čistého rozvažování mají také své právě tak čisté *odvozené pojmy*, které nemohou být v úplném systému transcendentální filosofie v žádném případě pominuty; v pouhém kritickém pokusu se však mohu spokojit s tím, že se o nich jen zmíním. A 82

Budiž mi dovoleno nazývat tyto čisté, ale odvozené rozvažovací pojmy *predikabiliemi* čistého rozvažování (na rozdíl od predikamentů). Máme-li původní a jednoduché pojmy, lze pojmy odvozené a podřízené snadno připojit, a vyznačit tak úplný rodokmen čistého rozvažování. Protože mi zde ale nejde o úplnost systému, nýbrž jen o úplnost jeho principů, odložím toto doplnění na jindy. Tohoto cíle lze však celkem snadno dosáhnout, vezmeme-li do ruky učebnici ontologie a podřadíme-li například kategorii kauzality predikabilie síly, činnosti, trpnosti; kategorii vzájemnosti predikabilie přítomnosti a odporu; predikamentům modalitě predikabilie vznikání, zanikání, změny atd. Kategorie spojené s mody čisté smyslovosti, nebo také mezi sebou navzájem, jsou zdrojem velkého množství odvozených pojmů a priori, jejichž zjištění a pokud možno vyčerpávající zaznamenání by bylo užitečnou, a nikoli nepříjemnou prací, kterou si však zde můžeme ušetřit. B 108

Definic těchto kategorií se v tomto pojednání záměrně zříkám, třebaže bych je rád měl. V následujícím výkladu budu tyto pojmy rozebírat jen do té míry, aby to stačilo pro nauku o metodě, kterou zde zpracovávám. V systému čistého rozumu by na mně mohly být právem požadovány; zde by však jen odváděly pozornost od hlavního bodu zkoumání tím, že by vyvolávaly pochybnosti a útoky, které lze docela B 109

⁹⁵ Quando = kdy, ubi = kde, situs = místo, prius = dříve, simul = zároveň, motus = pohyb, actio = činnost, passio = trpnost. (Pozn. vyd.)

jistě nechat na nějakou jinou příležitost, aniž bychom o něco ochuzovali náš podstatný záměr. I z toho mála, co jsem uvedl, je zřejmé, že úplný slovník se všemi žádoucími vysvětlivkami je nejen možný, ale dá se i snadno uskutečnit. Obory jsou zde; je pouze nutné je vyplnit a systematická topika, jako je ta přítomná, nás nenechá jen tak minout místo, kam každý pojem náležitě patří, a zároveň nám dá snadno postřehnout místo, které je dosud prázdné.⁹⁶

§ 11⁹⁷

O této tabulce kategorií lze vést rozmanité úvahy, které by snad mohly mít závažné důsledky, pokud jde o vědeckou formu všech rozumových poznatků. Že je totiž tato tabulka neobyčejně užitečná, ba nepostradatelná v teoretické části filosofie, máme-li navrhnout úplný *plán celku určité vědy* založené na pojmech a priori a máme-li ji systematicky rozčlenit podle určitých principů, vyplývá již samo sebou z toho, že tato tabulka obsahuje úplně všechny elementární pojmy rozvažování, B 110 ba dokonce i formu jejich systému v lidském rozvažování, a poukazuje tudíž na všechny *momenty*, ba dokonce na jejich *uspořádání* v zamýšlené spekulativní vědě, jak jsem o tom také podal ukázkou na jiném místě.⁹⁸ Uveďme pak některé z těchto poznámek.

První poznámka říká, že tuto tabulku, která obsahuje čtyři třídy rozvažovacích pojmů, lze nejprve rozdělit na dva oddíly, z nichž první je zaměřen na předměty názoru (čistého i empirického), druhý pak na existenci těchto předmětů (buď v jejich vztahu k sobě navzájem, nebo k rozvažování).

První oddíl budu nazývat oddílem *matematických* kategorií, druhý oddílem kategorií *dynamických*. První oddíl nemá, jak je vidět, žádné koreláty. S těmi se setkáváme pouze ve druhém oddílu. Tento rozdíl přece musí mít nějaký důvod v povaze rozvažování.

⁹⁶ „Co jsou kategorie? – O tom, že se vztahují jen k předmětům zkušenosti. 1. Z čeho vznikají? 2. Jak platí a priori o předmětech zkušenosti?“ – E XLV, Ak. XXIII, 25. (Pozn. vyd.)

⁹⁷ Ve vydání A není celý § 11. (Pozn. vyd.)

⁹⁸ [I. Kant,] *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, [Riga 1786].

Druhá poznámka říká, že v každé třídě je stejný počet kategorií, totiž tři, což rovněž vybízí k zamyšlení, neboť jinak je veškeré dělení a priori prostřednictvím pojmů nutně dichotomické. K tomu ale ještě přistupuje, že třetí kategorie vzniká vždy ze spojení prvních dvou ve své třídě.

Tak není *veškerost* (totalita) nic jiného než mnohost chápaná jako B 111 jednota, *limitace* nic jiného než realita spojená s negací, *vzájemnost* je kauzalita substance v recipročním určení druhými, a konečně *nutnost* není nic jiného než existence, která je dána skrze samotnou možnost. Nemysleme si však, že třetí kategorie je proto pouhý odvozený, a nikoli kmenový pojem čistého rozvažování. Spojení první a druhé kategorie k vytvoření třetího pojmu totiž vyžaduje zvláštní *actus rozvažovací* schopnosti, který není totožný s tím, jenž je vykonáván při prvním a druhém pojmu. Tak pojem *čísla* (které patří ke kategorii veškerosti) není vždy možný tam, kde jsou pojmy množství a jednoty (například není možný v představě nekonečna). Nebo z toho, že spojím dva pojmy, pojem *příčiny* a pojem *substance*, nelze ještě hned vyrozumět *vliv*, tj. jak se může nějaká substance stát příčinou něčeho v nějaké jiné substanci. Z toho vyplývá, že je k tomu nezbytný zvláštní *actus rozvažovací* schopnosti; a podobně je tomu i v ostatních případech.

Třetí poznámka. U jedné jediné kategorie, totiž kategorie *vzájemnosti*, která se nachází pod třetím záhlavím, není shoda s formou dis- B 112 junktivního soudu, jež s ním koresponduje v tabulce logických funkcí, tak patrná jako u ostatních.

Abychom se o této shodě ujistili, musíme si všimnout, že ve všech disjunktivních soudech je sféra (suma všeho toho, co je v soudu obsaženo) představována jako celek rozdělený na části (podřazené pojmy), a protože jedna část nemůže být obsažena pod druhou, jsou myšleny jako vzájemně *koordinované*, nikoli *subordinované*, takže se navzájem neurčují *jednostranně* jako v *řadě*, nýbrž *recipročně* jako v *agregátu* (je-li kladen jeden člen dělení, jsou všechny ostatní vyloučeny a právě tak i naopak).

Podobné spojení je pak myšleno v *celku věcí*, protože jedna věc není jako účinek *podřazována* druhé jako příčina své existence, nýbrž je zároveň a vzájemně *přřazována* jako příčina s ohledem na určení těch ostatních (například v jednom tělese, jehož části se recipročně přitahují, si také ale odporují), což je docela jiný druh spojení než ten, s nímž se setkáváme v pouhém vztahu příčiny k účinku (důvodu k následku),

B 113 ve kterém následek neurčuje recipročně opět důvod, a proto s ním netvoří jeden celek (jako jej tvoří stvořitel světa se světem). Rozvažování uplatňuje tentýž postup, když si představuje rozdělenou sféru nějakého pojmu, a také tehdy, když si myslí nějakou věc jako dělitelnou. A tak jako se v prvním případě členy dělení vzájemně vylučují, ačkoli jsou spojeny v jedné sféře, tak si rozvažování ve druhém případě představuje části věci jako takové části, jejichž existence (jakožto substancí) náleží každé části výlučně, nezávisle na ostatních, ačkoli jsou spojené v jednom celku.

§ 12⁹⁹

B 114 V transcendentální filosofii starých myslitelů se však nachází ještě jedna kapitola, která obsahuje čisté rozvažovací pojmy, jež by podle nich měly – i když se nepočítají mezi kategorie – přesto platit o předmětech jako pojmy a priori; v tomto případě by ale rozmnožovaly počet kategorií, což není možné. Tyto pojmy představuje věta oblíbená mezi scholastiky: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*.¹⁰⁰ Přestože užívání tohoto principu dopadlo s ohledem na důsledky velmi uboze (byly to samé tautologické věty), takže v novější době bývá tento princip v metafyzice uváděn téměř jen z úcty, myšlenka, která se tak dlouho udržela, ať už se zdá jakkoli prázdná, si zaslouží zkoumání svého původu a opravňuje nás k domněnce, že má základ v nějakém pravidle rozvažování a že tento základ byl jen, jak se často děje, nesprávně tlumočen. Tyto domněle transcendentální predikáty *věcí* nejsou ničím jiným než logickými požadavky a kritérii veškerého *poznání věcí* vůbec a kladou mu za základ kategorie kvantity, totiž *jednoty, mnohosti a veškerosti*. Tyto pojmy, které vlastně měly být chápány materiálně jako náležející k možnosti věcí samých, užívali ovšem filosofové ve skutečnosti jen ve formálním významu jako náležející k logickému požadavku na každé poznání a zároveň z těchto kritérií myšlení neopatrně udělali vlastnosti věcí samých o sobě. V každém

poznání objektu je totiž myšlena *jednota* pojmu, kterou můžeme nazývat *kvalitativní jednotou*, pokud je jí myšlena pouze jednota souhrnu rozmanitých poznatků, jako třeba jednota námětu v nějaké divadelní hře, v nějaké řeči či v nějaké bajce. Za druhé je v něm myšlena *pravdivost* vzhledem k důsledkům. Čím více pravdivých důsledků z daného pojmu plyne, tím více je znaků jeho objektivní reality. Mohli bychom to nazývat *kvalitativní mnohostí* znaků, které patří k nějakému pojmu jako ke svému společnému základu (nejsou v něm myšleny jako velikost). Konečně za třetí je to *dokonalost*, která spočívá v tom, že tato mnohost v celku vede naopak zpátky k jednotě pojmu a plně s tímto (a žádným jiným) pojmem souhlasí, což můžeme nazývat *kvalitativní úplností* (totalitou). Z toho vysvítá, že tři kategorie kvantity, které B 115 vyžadují, aby jednota při vytváření kvanta byla jednotou něčeho naprosto stejnorodého, jsou zde logickými kritérii možnosti poznání vůbec proměňovány, a to pouze za účelem spojování i *nestejnorodých* poznatků v jednom vědomí, totiž na principu kvality poznání. Tak je kritériem možnosti určitého pojmu (nikoli jeho objektu) definice, v níž *jednota* pojmu, *pravdivost* všeho toho, co z něj lze zprvu odvodit, a konečně *úplnost* toho, co z něj bylo odvozeno, představují to, co je k vytvoření celého pojmu potřebné. Anebo je *kritériem hypotézy* rovněž srozumitelnost přijatého *vysvětlujícího důvodu* neboli jeho *jednota* (bez pomocné hypotézy), *pravdivost* důsledků, jež z něj mají být odvozeny (jejich vzájemná shoda a shoda se zkušeností), a konečně *úplnost* jejich vysvětlujícího důvodu, kdy neodkazují na nic více, ani méně, než na to, co bylo přijato v hypotéze, a to, co bylo myšleno a priori synteticky, podávají opět a posteriori analyticky a souhlasí s tím. – Transcendentální tabulka kategorií tedy vůbec není doplňována o pojmy jednoty, pravdivosti a úplnosti, jako kdyby snad byla nedostačtečná, nýbrž – jelikož vztah těchto pojmů k objektům je zcela odsunut B 116 stranou – pouze zacházení s nimi je podřízeno obecným logickým pravidlům shody poznání se sebou samým.

⁹⁹ Ve vydání A není celý § 12. (Pozn. vyd.)

¹⁰⁰ „Jakékoli jsoucno je jedno, pravdivé a dobré (tj. dokonalé).“ (Pozn. vyd.)

Část druhá O dedukci čistých rozvažovacích pojmů

Kapitola první.

§ 13.¹⁰¹ *O principech transcendentální dedukce vůbec*¹⁰²

- A 84 Když právníci mluví o kompetencích a domnělých nárocích, rozlišují v konkrétním právním sporu otázku oprávněnosti (*quid iuris*) od otázky faktičnosti (*quid facti*) a když žádají u obou důkaz, nazývají ten, který má prokázat pravomoc nebo také právní nárok, *dedukcí*. Používáme množství empirických pojmů, aniž by nám kdokoli odporoval, a považujeme se i bez dedukce za oprávněny přisuzovat jim nějaký smysl a domnělý význam, neboť vždy máme po ruce zkušenost, aby-
- B 117 chom dokázali jejich objektivní realitu. Existují nicméně i uzurpované pojmy, jako třeba *štěstí*, *osud*, které se sice díky téměř všeobecné shovívavosti používají, přesto však jsme občas postaveni před otázku *quid iuris*, jakým právem? – a pak se kvůli jejich dedukci ocitáme v nemalých obtížích, jelikož nemůžeme uvést žádný zřetelný důvod, z ně-
- A 85 hož by byla patrna oprávněnost jejich používání, a to ani ze zkušenosti, ani z rozumu.

Mezi množstvím pojmů, které tvoří velmi pestré tkanivo lidského poznání, existují však některé, jež jsou určeny k čistému používání a priori (zcela nezávisle na veškeré zkušenosti), a oprávněnost tohoto jejich užití vždy vyžaduje dedukci; neboť k právoplatnosti takového používání jsou důkazy ze zkušenosti nedostatečné, my však přesto

¹⁰¹ Ve vydání A není označení: „§ 13.“ (Pozn. vyd.)

¹⁰² „Vědomí a vnitřní smysl jsou rozdílné. ‚Já myslím‘ je spontaneitou a není závislé na žádném předmětu. Avšak představa, jejímž prostřednictvím se myslím, mi musí být dána předem v názoru (prostřednictvím obrazotvornosti). S ohledem na ni jsem afikován.“ – E XLVI, Ak. XXIII, 26.

„Musí být dokázáno, že kdyby neexistoval smyslový názor a priori a kdyby nebyl formou smyslovosti v subjektu, s níž musí být ve shodě veškeré jevy, tak by: 1. kategorie neměly žádný význam; 2. z pouhých kategorií by vůbec nebylo možné odvodit syntetické věty a priori.“ – E XLVII, Ak. XXIII, 26. (Pozn. vyd.)

musíme vědět, jak se mohou tyto pojmy vztahovat k předmětům, ne-li to na základě zkušenosti. Nazývám proto vysvětlení způsobu, jak se mohou pojmy a priori vztahovat k předmětům, *transcendentální dedukcí* a rozlišuji ji od *empirické* dedukce, která ukazuje způsob, jak byl určitý pojem získán prostřednictvím zkušenosti a reflexe o ní, a proto se netýká právoplatnosti, nýbrž faktu, díky kterému toto vlastnictví vzniklo.

Máme nyní již dvojí pojmy zcela odlišného druhu,¹⁰³ které se na- B 118
vzájem shodují v tom, že se plně a priori vztahují k předmětům, totiž pojmy prostoru a času jakožto formy smyslovosti a kategorie jakožto pojmy rozvažování. Pokus o jejich empirickou dedukci by byl zcela marnou snahou, neboť odlišnost jejich přirozenosti tkví právě v tom, že se vztahují ke svým předmětům, aniž by si pro jejich představu vypůj- A 86
čily něco ze zkušenosti. Je-li tedy nutná jejich dedukce, bude muset být jediné transcendentální.

K těmto pojmům nicméně můžeme – ostatně jako k veškerému poznání – vyhledat ve zkušenosti, ne-li princip jejich možnosti, tedy alespoň příležitostné příčiny jejich vzniku, neboť dojmy smyslů poskytnou první podnět k tomu, aby se vzhledem k nim otevřela celá poznávací schopnost a aby se uskutečnila zkušenost, která obsahuje dva velmi nestejnorodé elementy, totiž *látku* k poznání ze smyslů a *formu* k jejímu uspořádání z vnitřního zdroje čistého nazírání a čistého myšlení, které jsou teprve při příležitosti látky k poznání uvedeny v činnost a vytvářejí pojmy. Takové pátrání po prvních projevech snahy naší poznávací schopnosti postoupit od jednotlivých vjemů k obecným B 119
pojům je bezpochyby velmi užitečné a slavnému *Lockovi* vděčíme za to, že k němu jako první otevřel cestu. Avšak *dedukce* čistých pojmů a priori se tím nikdy neuskuteční, neboť ta na této cestě vůbec neleží. Tyto pojmy se totiž musí s ohledem na své budoucí používání, které má být zcela nezávislé na zkušenosti, vykázat docela jiným křestním listem než tím, který by svědčil o původu ze zkušenosti. Tento pokus o fyziologické odvození, jež se vlastně vůbec nemůže jmenovat deduk- A 87
ce, neboť se týká *questio facti*, budu tedy nazývat objasněním *vlastnictví* čistého poznání. Je tedy zřejmé, že u těchto pojmů je možná jediné transcendentální dedukce, v žádném případě však dedukce em-

¹⁰³ V PE doplněno: „které nejsou vypůjčeny ze zkušenosti a“. – E XLVIII, Ak. XXIII, 26. (Pozn. vyd.)

pirická, a že tato nepředstavuje s ohledem na čisté pojmy a priori nic jiného než jalové pokusy, jimiž se může zabývat jen ten, kdo nepochopil zcela zvláštní povahu těchto poznatků.

- I když ale připustíme, že jediný možný způsob dedukce čistého poznání a priori je způsob transcendentální, ještě z toho neplyne, že je taková dedukce nevyhnutelně nutná. Výše jsme sledovali pojmy prostoru a času prostřednictvím transcendentální dedukce až k jejich zdroji a vysvětlili a určili jsme jejich objektivní platnost a priori. Geometrie nicméně postupuje jistým krokem od jednoho poznatku a priori k druhému, aniž by musela od filosofie vyžadovat písemné potvrzení čistého a zákonného původu svého základního pojmu prostoru. Avšak používání tohoto pojmu se v této vědě také týká jen vnějšího smyslového světa, jehož je prostor čistou formou názoru, v němž má tedy veškeré geometrické poznání – protože se zakládá na názoru a priori – bezprostřední evidenci, a předměty jsou dány poznáním samým, a priori v názoru (pokud jde o jejich formu). Naproti tomu s čistými rozvažovacími pojmy začíná nevyhnutelná potřeba pokusit se o transcendentální dedukci nejen pro ně samy, nýbrž také pro prostor, poněvadž se vztahují k předmětům obecně, beze všech podmínek smyslovosti, a nemluví a priori o předmětech pomocí predikátů názoru a smyslovosti, nýbrž pomocí čistého myšlení. A protože čisté rozvažovací pojmy nejsou založeny na zkušenosti a nemohou předvést v názoru a priori žádný objekt, na němž by založily svou syntézu před veškerou zkušeností, vzbuzují nejen podezření ohledně objektivní platnosti a mezi svého používání, nýbrž činí dvojznačným i onen pojem prostoru, a to tím, že nás svádějí k tomu, abychom jej používali mimo podmínky smyslového názoru, pročež také pro něj byla nutná transcendentální dedukce, uvedená výše. A tak musí být čtenář přesvědčen o nevyhnutelné nutnosti takové transcendentální dedukce dříve, než udělá jediný krok na poli čistého rozumu, protože jinak postupuje slepě, a když všelijak bloudil sem a tam, musí se opět vrátit k nevědomosti, z níž vyšel. Musí však také tuto nevyhnutelnou obtíž předem zřetelně nahlédnout, aby nenařikal nad nejasností tam, kde je věc sama skryta v hlubinách, nebo aby se nepoddal příliš rychle rozmrzelosti kvůli odklizení překážek, protože jde o to, buď se zcela vzdát všech nároků na náhledy čistého rozumu jakožto nejoblíbenějšího pole, totiž toho pole, které je za hranicemi možné zkušenosti, nebo dovést toto kritické zkoumání k dokonalosti.

Výše jsme mohli na pojmech prostoru a času bez velké námahy objasnit, jak se tyto pojmy jako poznatky a priori přesto musí nutně vztahovat k předmětům a že umožňují nezávisle na veškeré zkušenosti jejich syntetické poznání. Protože předmět se nám může jevit jen prostřednictvím takových čistých forem smyslovosti, tj. být objektem empirického názoru, jsou prostor a čas čisté názory, které apriorně obsahují podmínky možnosti předmětů jakožto jevů, a syntéza v nich obsažená má objektivní platnost.

Kategorie rozvažování nám naproti tomu neudávají podmínky, za nichž jsou předměty v názoru dány, a předměty se nám tudíž mohou jevit, aniž by se musely nutně vztahovat k funkcím rozvažování a aniž by tedy rozvažování obsahovalo podmínky těchto předmětů a priori. Proto se zde objevuje obtíž, se kterou jsme se na poli smyslovosti nesetkali, totiž jak by subjektivní podmínky myšlení měly mít objektivní platnost, tj. jak by měly poskytovat podmínky možnosti veškerého poznání předmětů; neboť jevy mohou být ovšem dány v názoru i bez funkcí rozvažování. Vezměme například pojem příčiny, který znamená určitý zvláštní druh syntézy, kdy je podle určitého pravidla po nějakém A kladeno nějaké zcela odlišné B.¹⁰⁴ A priori není jasné, proč by měly jevy něco takového obsahovat (neboť jako důkaz nemůžeme uvádět zkušenosti, protože objektivní platnost tohoto pojmu musí být možné dokázat a priori), a je proto a priori nejisté, zda takový pojem není třeba docela prázdný a nikde mezi jevy nenachází žádný předmět. Že se předměty smyslového názoru musí shodovat s formálními podmínkami smyslovosti, ležícími v mysli a priori, je totiž zřejmé z toho, že by to jinak nebyly předměty pro nás; avšak důvody toho, že se nadto musí shodovat také s podmínkami, které vyžaduje rozvažování k syntetické jednotě myšlení, nelze tak snadno nahlédnout.¹⁰⁵ Jevy by totiž

¹⁰⁴ Slova „podle určitého pravidla“ autor pozměňuje v PE na „podle určitého pravidla a priori, tj. nutně“. – E XLIX, Ak. XXIII, 46. (Pozn. vyd.)

¹⁰⁵ „I když říkám, že bych bez spojení příčin a účinků nechápal sled změn, vůbec z toho neplyne, že tyto změny musí být právě takové, jak je rozvažování pro své pochopení vyžaduje, avšak vůbec bych nebyl s to vysvětlit, proč po sobě stále následují. S touto otázkou bych neměl vůbec co dělat, pokud bych neměl předem pojem příčiny a nutnosti takové setrvalosti. Subjektivní nutnost, zvyk, by to ještě zhoršil. Implantovaná nutnost by nutnost nedokazovala.“ – E L, Ak. XXIII, 26. (Pozn. vyd.)

mohly být v nejhorsším případě uzpůsobeny i tak, že by je rozvažování vůbec neshledalo přiměřenými podmínkám své jednoty, a vše by se tak nacházelo ve zmatku, takže by se například v řadě jevů nenacházelo nic, co by nám poskytovalo nějaké pravidlo syntézy, a co by tedy odpovídalo pojmu příčiny a účinku, takže by byl tento pojem zcela prázdný, nicotný a bez významu. Jevy by nicméně i přesto poskytovaly našemu názoru předměty, neboť názor nikterak nevyžaduje funkce myšlení.

A 91 Kdybychom se chtěli vymanit z trampot těchto zkoumání tím, že bychom řekli: Zkušenost nám nabízí bez ustání příklady takové pravidelnosti jevů, které jsou dostatečným podnětem k tomu, abychom od nich odloučili pojem příčiny, a tím zároveň potvrdili objektivní platnost takového pojmu, pak nám uniká, že tímto způsobem nemůže pojem příčiny vůbec vzniknout, nýbrž že musí být buď založen plně a priori v rozvažování, nebo se ho musíme zcela vzdát jako pouhé smyšlenky. B 124 Tento pojem totiž jednoznačně vyžaduje, aby něco (A) bylo takového druhu, že z něj něco jiného (B) plyne *nutně a podle naprosto obecného pravidla*. Jevy nám jistě poskytují příklady, z nichž je možné odvodit pravidlo, podle kterého se něco děje obvykle, avšak nikdy to neznamená, že takový výsledek je *nutný*; syntéze příčiny a účinku je tudíž vlastní určitá platnost, kterou nelze vůbec vyjádřit empiricky, totiž že účinek k příčině nejen přistupuje, nýbrž že je *touto* příčinou kladen a plyne z ní. Přísná obecnost tohoto pravidla také vůbec není vlastností empirických pravidel, které cestou indukce nemohou získat žádnou A 92 jinou než komparativní obecnost, tj. rozšířenou použitelnost. Použití čistých rozvažovacích pojmů by se však zcela změnilo, kdybychom s nimi chtěli nakládat pouze jako s produkty empirie.

§ 14.¹⁰⁶ Přechod k transcendentální dedukci kategorií

Jsou možné jen dva případy, kdy se syntetická představa a její předměty mohou setkat, nutně se k sobě vzájemně vztahovat a jakoby se vzájemně spolu sejít. Buď tehdy, když předmět sám umožňuje představu, anebo tehdy, když sama představa umožňuje předmět. Jde-li B 125 o první případ, pak je tento vztah pouze empirický a představa není nikdy možná a priori. To je možné v případě jevu, s ohledem na to, co

z něj náleží k počítku. Jde-li však o druhý případ, pak i když představa sama o sobě (neboť o její kauzalitě prostřednictvím vůle zde vůbec není řeč) svůj předmět *co do existence* nevytváří, přesto je vzhledem k předmětu a priori určující, neboť jediné skrze ni lze *poznat něco jako předmět*. Existují však dvě podmínky, za nichž je jediné možné poznání nějakého předmětu; za první *názor*, jímž je tento předmět – ale pouze jako jev – dán, za druhé *pojmy*, jímž je předmět, který tomuto A 93 názoru odpovídá, myšlen. Z výše uvedeného je však jasné, že první podmínka, totiž ta, za níž jediné mohou být předměty nazírány, leží ve skutečnosti v mysli a priori jakožto základ formy objektů. Všechny jevy se tedy nutně shodují s touto formální podmínkou smyslovosti, protože jen díky ní se mohou jevit, tj. být empiricky nazírány a dány. Klade se pak otázka, zda také pojmy a priori nepředcházejí jakožto podmínky, za nichž jediných je něco ne-li zrovna nazíráno, pak přece jen jako předmět vůbec myšleno, neboť pak se veškeré empirické poznání předmětů s takovými pojmy nutně shoduje, jelikož bez jejich předpokladu není nic možné *jakožto objekt zkušenosti*. Veškerá zkušenost však obsahuje kromě názoru smyslů, jímž je nám něco dáno, ještě *pojmy* předmětu, který je dán v názoru, čili který se jeví: veškeré zkušenostní poznání bude mít tudíž jako podmínky a priori za základ pojmy předmětů vůbec, a proto bude objektivní platnost kategorií jakožto pojmů a priori spočívat v tom, že jediné skrze ně bude možná zkušenost (pokud jde o formu myšlení). Kategorie se pak totiž vztahují a priori a nutně k předmětům zkušenosti, neboť jen jejich prostřednictvím může být nějaký předmět zkušenosti vůbec myšlen. B 126

Transcendentální dedukce všech pojmů a priori má tedy princip, na A 94 který musí být zaměřeno veškeré zkoumání, totiž ten, že tyto pojmy musí být poznány jako apriorní podmínky možnosti zkušenosti (ať již názoru, s nímž se v ní setkáváme, nebo myšlení). Pojmy, které poskytují objektivní princip možnosti zkušenosti, jsou právě proto nutné. Avšak rozvíjení zkušenosti, v níž se s těmito pojmy setkáváme, není jejich dedukcí (nýbrž ilustrací), protože by přitom přece byly jen nahodilé. Bez tohoto původního vztahu k možné zkušenosti, v němž se B 127 vyskytují všechny předměty poznání, by nebylo možné vztah poznání k nějakému objektu vůbec pochopit.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Ve vydání A není označen: „§ 14.“ (Pozn. vyd.)

¹⁰⁷ Následující tři odstavce nahrazují text ve vydání A: „Jsou však tři původní prameny (schopnosti nebo mohutnosti duše), které obsahují podmínky

Věhlasný Locke, protože toto zkoumání zanedbal a protože na čisté pojmy rozvažování narazil ve zkušenosti, je z ní také odvozoval a postupoval přitom tak *nedůsledně*, že se s těmito pojmy odvážil pokusit o získání poznatků, které jdou daleko za hranice veškeré zkušenosti. David Hume poznal, že aby to bylo možno provést, musely by tyto pojmy nutně mít apriorní původ. Protože si však vůbec nedokázal vysvětlit, jak je možné, že si rozvažování musí myslet pojmy, jež o sobě nejsou v rozvažování spojeny, ale přesto v předmětu nutně spojené jsou, a nepřipadl na to, že by třeba mohlo být rozvažování samo prostřednictvím těchto pojmů původcem zkušenosti, v níž se setkáváme s jeho předměty, odvozoval je – pod tlakem nouze – ze zkušenosti (totiž ze subjektivní nutnosti, která vznikla z časté asociace těch pojmů ve zkušenosti a která je nakonec mylně považována za objektivní, tj. odvozoval je ze *zvyku*). Potom však postupoval velmi důsledně, když prohlásil, že s těmito pojmy a zásadami, k nimž tyto pojmy dávají podnět, nelze vyjít za hranice zkušenosti. Avšak *empirické* odvození, na které oba připadli, se nedá sloučit se skutečností vědeckých poznatků a priori, které máme například v *čisté matematice* a *obecné přirodovědě*, a je tedy tímto faktem vyvráceno.

První z těchto dvou slavných mužů otevřel všechny brány blouznění, protože rozum, má-li jednou všechny pravomoci na své straně, se již nedá udržet v mezích neurčitým vychvalováním umírněnosti; druhý se zcela oddal *skepticismu*, protože se domníval, že konečně odhalil klam naší poznávací mohutnosti, obecně považovaný za rozum. – My se nyní hodláme pokusit o to, zda by nebylo možno provést lidský rozum šťastně mezi oběma těmito útesy, vykázat mu určité hranice, a přesto pro něj zachovat otevřené celé pole jeho účelné činnosti.

Předem bych chtěl ještě předeslat *vysvětlení kategorií*. Jsou to pojmy o předmětu vůbec, jejichž pomocí je názor předmětu *určen* vzhle-

možnosti veškeré zkušenosti a samy nemohou být odvozeny z žádné jiné mohutnosti myslí, totiž: *smysl*, *obrazotvornost* a *apercepce*. Na nich se zakládá: 1. apriorní *synopse* rozmanitosti pomocí smyslu, 2. *syntéza* této rozmanitosti pomocí obrazotvornosti, a konečně 3. *jednota* této syntézy pomocí původní aperipecce. Všechny tyto mohutnosti mají kromě empirického i transcendentální použití, které se týká pouze formy a je možné a priori. O něm jsme s *ohledem na smysly* mluvili výše v prvním dílu spisu, druhé dvě mohutnosti se pokusíme nahlédnout s ohledem na jejich povahu nyní.“ (Pozn. vyd.)

dem k některé z *logických funkcí* souzení. Funkcí *kategorického* soudu je funkce vztahu subjektu k predikátu, například v soudu: „Všechna tělesa jsou dělitelná.“ Vzhledem k pouhému logickému používání rozvažování však zůstává neurčeno, kterému z obou pojmů dáme funkci subjektu a kterému funkci predikátu. Můžeme totiž také říci: „Něco dělitelného je tělesem.“ Avšak pomocí kategorie substance – když jí podřadím pojem tělesa – je určeno, že jeho empirický názor musí být ve zkušenosti vždy chápán pouze jako subjekt, a nikdy jako pouhý predikát; a tak je tomu i u všech ostatních kategorií.

Kapitola druhá.¹⁰⁸

Transcendentální dedukce čistých rozvažovacích pojmů

§ 15. O možnosti spojení vůbec

Rozmanitost představ může být dána v názoru, který je pouze smyslový, tj. není ničím víc než receptivitou, a forma tohoto názoru může být apriorně obsažena v naší představivosti, aniž by přesto byla něčím jiným než způsobem, jakým je subjekt afikován. Naproti tomu *spojení* (coniunctio) rozmanitosti nemůžeme vůbec nikdy získat prostřednictvím smyslů, a tedy nemůže být zároveň ani spoluobsaženo v čisté formě smyslového názoru. Toto spojení je totiž aktem spontaneity představivosti, a jelikož spontaneitu musíme na rozdíl od smyslovosti nazývat rozvažováním, je veškeré spojení – ať si je uvědomujeme, či nikoli, ať jde o spojení rozmanitosti názoru, nebo různých pojmů, a ať jde v prvním případě o smyslový nebo nesmyslový názor – činností rozvažování, kterou obecně nazveme *synthesis*, abychom tím zároveň upozornili na to, že si nic nemůžeme představit jako spojené v objektu, aniž bychom to předtím sami nespojili, a že *spojení* je jedinou představou ze všech představ, která není dána prostřednictvím objektů, nýbrž může být uskutečněna výhradně subjektem samým, protože je to

¹⁰⁸ Druhá kapitola, nazvaná „Transcendentální dedukce čistých rozvažovacích pojmů“ (§§ 15–27; B 129–169), nahrazuje druhou a třetí kapitulu „Dedukce čistých rozvažovacích pojmů“ vydání A (A 95–130). Text vydání A uvádíme jako přílohu III (str. 519–536). (Pozn. vyd.)

akt jeho spontaneity. Snadno si zde povšimneme, že tato činnost musí být původně jednotná a pro veškeré spojení stejně platná a že rozbor, *analysis*, který se zdá být jejím opakem, ji přesto vždy předpokládá; neboť tam, kde rozvažování předem nic nespojilo, nemůže také nic rozkládat, neboť jen *jeho prostřednictvím* to mohlo být představivosti dáno jako spojené.

Avšak pojem spojení v sobě obsahuje kromě pojmu rozmanitosti a její syntézy ještě i pojem jednoty rozmanitosti. Spojení je představou B 131 *syntetické jednoty rozmanitosti*.¹⁰⁹ Představa této jednoty nemůže tedy vzniknout ze spojení, neboť jednotou tím, že přistupuje k představě rozmanitosti, pojem spojení teprve umožňuje. Tato jednotu, která apriorně předchází všem pojmům spojení, však není kategorií jednoty, kterou jsme již zmínili (§ 10), neboť všechny kategorie se zakládají na logických funkcích soudů, avšak v těch je již spojení, a tudíž jednotu daných pojmů myšlena. Kategorie tedy spojení již předpokládá. Tuto jednotu (jako kvalitativní, viz § 12) musíme tedy hledat ještě výše, totiž v tom, co obsahuje dokonce sám základ jednoty různých pojmů v soudech, a tedy základ možnosti rozvažování, a to i v jeho logickém používání.

§ 16. O původní syntetické jednotě apercepce

Ono: *Já myslím*, musí *moci* doprovázet všechny mé představy, neboť B 132 jinak by ve mně byla představa, která by vůbec nemohla být myšlena, což je totéž, jako kdyby představa byla buď nemožná, nebo by alespoň pro mne byla ničím. Představa, která může být dána přede vším myšlením, se nazývá *názor*. Veškerá rozmanitost názoru má tedy nutný vztah k *Já myslím* v téměř subjektu, v němž se tato rozmanitost nachází. Tato představa je však aktem *spontaneity*, tj. nemůže být považována za něco, co náleží ke smyslovosti. Nazývám ji *čistou apercepcí*, abych ji odlišil od *apercepce empirické*, nebo také *původní apercepce*, protože je oním sebevědomím, které tím, že vytváří představu *Já myslím*, která musí moci všechny ostatní představy doprovázet a která je ve

¹⁰⁹ Předmětem zkoumání zde není, zda jsou představy samy totožné, a zda tedy jedna může být myšlena prostřednictvím druhé analyticky. Pokud je řeč o rozmanitosti, je třeba přece vždy odlišovat *vědomí* jedné představy od vědomí druhé, a o syntézu tohoto (možného) vědomí zde jediné jde.

veškerém vědomí jedna a táž, nemůže být doprovázeno žádnou další představou. Její jednotu nazývám *transcendentální jednotou* sebevědomí, abych naznačil, že na jejím základě je možné apriorní poznání. Rozmanité představy, které jsou dány v nějakém určitém názoru, by totiž vůbec nebyly *mými* představami, kdyby všechny nepatřily k jednomu sebevědomí, tzn. jako mé představy (i když si jich třeba jako takových nejsem právě vědom) musí nutně odpovídat podmínce, za které jediné *mohou* náležet k sobě v jednom obecném sebevědomí, protože jinak by mně vůbec nenáležely. Z tohoto původního spojení se B 133 dá mnoho vyvodit.

Tato průběžná identita apercepce rozmanitosti dané v názoru obsahuje totiž syntézu představ a je možná jen díky vědomí této syntézy. Empirické vědomí, které doprovází různé představy, je totiž o sobě rozptýlené a nevztahuje se k identitě subjektu. Tento vztah se tedy nevytváří tím, že každou představu doprovázím vědomím, nýbrž tím, že *přidávám* jednu ke druhé a že jsem si vědom této jejich syntézy. Tedy jenom tím, že mohu spojit rozmanitost daných představ *v jednom vědomí*, je možné, že si představuji *identitu vědomí v těchto představách* samých, tj. *analytická* jednotu apercepce je možná jen za předpokladu nějaké *syntetické jednoty*.¹¹⁰ Myšlenka: Všechny tyto představy B 134 dané v názoru náležejí zcela *mně*, znamená tudíž totéž jako: Sjednocuji je v jednom sebevědomí, nebo je v něm alespoň sjednotit mohu, a přestože tato myšlenka sama není ještě vědomím *syntézy* představ, přece jen možnost této syntézy předpokládá; to znamená: jen proto, že mohu rozmanitost představ pojmout do jednoho vědomí, nazývám je všechny

¹¹⁰ Analytická jednotu vědomí náleží všem obecným pojmům jako takovým, například když si myslím *červenou* vůbec, představuji si tím určitou vlastnost, se kterou (jako se znakem) se lze na něčem setkat nebo která může být spojena s jinými představami; analytickou jednotu si tedy mohu představovat jen na základě předem myšlené syntetické jednoty. Představa, která má být myšlena jako společná *různým* představám, je považována za *náležející* k takovým představám, jež kromě ní obsahují o sobě ještě něco *odlišného*, protože si ji musím napřed myslet v syntetické jednotě s jinými (třeba jen možnými) představami, než si ji mohu myslet jako analytickou jednotu vědomí, která z ní činí *conceptus communis*. A tak je syntetická jednotu apercepce nejvyšším bodem, o který se musí opírat veškeré používání rozvažování, dokonce i celá logika a po ní transcendentální filosofie, ba tato mohutnost je rozvažování samo.

mými představami; jinak bych měl totiž tak různé, mnohobarevné Já, kolik mám představ, jichž jsem si vědom. Syntetická jednota nazírané rozmanitosti jakožto apriorně daná je tedy základem identity apercepce samé, která apriorně předchází veškerému *mému* určitému myšlení. Spojení však není obsaženo v předmětech a nemůže z nich být získáno například vnímáním, a tím teprve přijato do rozvažování, nýbrž je B 135 jediné dílem rozvažování, které samo není ničím jiným než mohutností apriorně spojovat a uvádět rozmanitost daných představ pod jednotu apercepce, která je nejvyšší zásadou v celém lidském poznání.

Tato zásada nutné jednoty apercepce je sice sama identická, a tedy analytická věta, přesto však vysvětluje syntézu rozmanitosti dané v názoru jako nutnou, bez níž je ona průběžná identita sebevědomí nemyslitelná. Prostřednictvím Já jako jednoduché představy není totiž dána žádná rozmanitost; ta může být dána jen v názoru, který se od ní liší, a může být myšlena na základě *spojení* v jednom vědomí. Rozvažování, v němž by prostřednictvím sebevědomí byla zároveň dána veškerá rozmanitost, by *nazíralo*; naše rozvažování může jen *myslet* a názor musí hledat ve smyslech. Jsem si tedy vědom identického Já ve vztahu k rozmanitosti představ, jež jsou mi dány v názoru, neboť je všechny nazývám *svými* představami, vytvářejícími *jednu* představu. To je ale totéž, jako že jsem si vědom jejich nutné apriorní syntézy, která se nazývá původní syntetickou jednotou apercepce, již jsou podřízeny B 136 všechny mně dané představy, do níž však musejí být syntézou uvedeny.

§ 17. Zásada syntetické jednoty apercepce je nejvyšším principem veškerého používání rozvažování

Nejvyšší zásadou možnosti veškerého názoru ve vztahu ke smyslovosti byla podle transcendentální estetiky zásada, že veškerá rozmanitost názoru je podřízena formálním podmínkám prostoru a času. Nejvyšší zásadou téhož názoru vzhledem k rozvažování je zásada, že veškerá rozmanitost názoru je podřízena podmínkám původní syntetické jednoty apercepce.¹¹¹ První zásadě jsou podřízeny všechny rozmanité

¹¹¹ Prostor a čas a všechny jejich části jsou *názory*, a tedy singulární představy s rozmanitostí, kterou v sobě obsahují (viz transcendentální estetika); nejsou to tedy pouhé pojmy, jejichž prostřednictvím je jedno a totéž vědomí jakoby obsaženo v mnoha představách, nýbrž naopak mnoho představ je jako-

představy názoru, pokud jsou nám *dány*, zatímco druhé zásadě jsou podřízeny tehdy, pokud musí být možné je *spojit* v jednom vědomí; neboť bez toho by jimi nemohlo být nic myšleno ani poznáno, protože B 137 dané představy by neměly společný actus apercepce *Já myslím* a nebyly by jím shrnuty v jednom sebevědomí.

Obecně řečeno, *rozvažování* je mohutností tvořit *poznatky*. Tyto poznatky spočívají v určitém vztahu daných představ k objektu. *Objekt* je však tím, v pojmu čeho je *sjednocena* rozmanitost daného názoru. Veškeré sjednocení představ však vyžaduje jednotu vědomí v jejich syntéze. Jednota vědomí je tedy tím, co jediné vytváří vztah představ k předmětu, a tedy jejich objektivní platnost, následně pak to, že se stávají poznatky; na ní se tudíž zakládá sama možnost rozvažování.

Zásada původní *syntetické* jednoty apercepce je tedy prvním čistým poznatkem rozvažování, na kterém je založeno celé jeho ostatní používání a který je zároveň zcela nezávislý na všech podmínkách smyslového názoru. Například pouhá forma vnějšího smyslového názoru, prostor, ještě vůbec není nějakým poznatkem; prostor nám jen apriorně poskytuje rozmanitost názoru pro možné poznání. Aby však bylo možné v prostoru něco poznat, například přímku, musíme ji *vést*, a tedy synteticky vytvořit určité spojení dané rozmanitosti, takže jednota B 138 tohoto konání je zároveň i jednotou vědomí (v pojmu přímky), a teprve tím je poznán objekt (určitý prostor). Syntetická jednota vědomí je tedy objektivní podmínkou veškerého poznání, kterou potřebuji nikoli pouze proto, abych poznal nějaký objekt, nýbrž které musí být podřízen každý názor, *má-li se stát pro mne objektem*, protože jiným způsobem a bez této syntézy by se rozmanitost nesjednotila v jednom vědomí.

Jak jsme již řekli, tato poslední věta je sama analytická, i když syntetickou jednotu činí podmínkou veškerého myšlení, neboť neříká nic více, než že všechny *mé* představy v jakémkoli daném názoru musí splňovat podmínku, za které je jediné mohu počítat k identickému Já jako *mé* představy, a mohu je tedy jako synteticky spojené v apercepce shrnout dohromady pomocí obecného výrazu *Já myslím*.

by obsaženo v jedné představě a v jejím vědomí, a ta je tudíž jakoby složená; v důsledku toho je jednota vědomí v nich *syntetická*, a přesto původní. Tato jejich *singularita* je důležitá při aplikaci (viz § 25).

Avšak tato zásada přesto není principem pro každé vůbec možné rozvažování, nýbrž jen pro takové, prostřednictvím jehož čisté apercepce není v představě *Já jsem* ještě dána vůbec žádná rozmanitost. Takové rozvažování, prostřednictvím jehož sebevědomí by byla zároveň dána rozmanitost názoru, rozvažování, prostřednictvím jehož představy by zároveň existovaly objekty této představy, by nevyžadovalo k jednotě vědomí zvláštní actus syntézy rozmanitosti, který potřebuje lidské rozvažování, jež pouze myslí, ale nenazírá. Pro lidské rozvažování je však tato zásada nevyhnutelnou první zásadou, takže si nedokážeme vytvořit ani sebemenší pojem o nějakém jiném možném rozvažování, ani o takovém, které by samo nazíralo, ani o takovém, které by mělo sice za základ smyslový názor, avšak přece jen jiného druhu nežli je ten, který spočívá na času a prostoru.

§ 18. Co je objektivní jednota sebevědomí

Transcendentální jednota apercepce je taková jednota, pomocí které je veškerá rozmanitost daná v názoru sjednocena v pojmu objektu. Proto se nazývá *objektivní jednotou* a musí být odlišována od *subjektivní jednoty* vědomí, která je *určením vnitřního smyslu*, jehož prostřednictvím je nám ona rozmanitost názoru k takovému spojení dána empiricky. To, zda si mohou být *empiricky* vědom rozmanitosti jako dané současně, nebo dané po sobě, záleží na okolnostech, neboli na empirických podmínkách. Proto se empirická jednota vědomí sama prostřednictvím asociace představ týká jevů a je zcela nahodilá. Naproti tomu čistá forma názoru v čase, jen jako názor vůbec, který obsahuje danou rozmanitost, je podřízena původní jednotě vědomí pouze prostřednictvím nutného vztahu rozmanitosti názoru k onomu jednomu *Já myslím*, tedy prostřednictvím čisté syntézy rozvažování, která je apriorním základem empirické syntézy. Jedině rozvažovací jednota je objektivně platná; empirická jednota apercepce, kterou zde neuvažujeme a která je za daných podmínek *in concreto* z první jednoty pouze odvozená, má jen subjektivní platnost. Jeden člověk spojuje představu určitého slova s jednou věcí, druhý s jinou; a jednota vědomí, která se uplatňuje v tom, co je empirické, není vzhledem k tomu, co je dáno, ani nutná, ani obecně platná.

§ 19. Logická forma všech soudů je objektivní jednotou apercepce pojmů, které jsou v těchto soudech obsaženy

Nikdy mne nemohla uspokojit definice, kterou logikové podávají o soudu vůbec; je to, jak říkají, představa vztahu mezi dvěma pojmy. Aniž bych se s nimi přel o chybnosti takového vysvětlení, totiž že se týká nanejvýš *kategorických* soudů, nikoli však soudů hypotetických a disjunktivních (jelikož ty neobsahují vztah mezi pojmy, nýbrž mezi samotnými soudy, nehledě na to, že z tohoto omylu vzešly pro logiku mnohé nepříjemné důsledky),¹¹² poznamenávám jen, že v něm není určeno, v čem tento *vztah* spočívá.

Jestliže však zkoumám vztah daných poznatků v každém soudu hlouběji a jestliže jej jako náležející k rozvažování odlišuji od vztahu podle zákonů reproduktivní obrazotvornosti (který má jen subjektivní platnost), pak zjišťuji, že soud není nic jiného než způsob, jak dané poznatky uvést do *objektivní* jednoty apercepce. Na to míří v těchto soudech slůvko *jest*, aby odlišilo objektivní jednotu daných představ od jednoty subjektivní. Toto slůvko totiž označuje jejich vztah k původní aperpenci a jejich *nutnou jednotou*, i když soud sám je empirický, a tedy nahodilý, jako například „Tělesa jsou těžká“. Tím sice nechci říci, že tyto představy náležejí v empirickém názoru *k sobě nutně*, nýbrž že k sobě náležejí v *důsledku nutné jednoty* apercepce v syntéze názorů, tj. na základě principů objektivního určení všech představ, pokud se z nich může stát poznání, a že všechny tyto principy jsou odvozeny ze zásady transcendentální jednoty apercepce. Jedině tím se z tohoto vztahu stává *soud*, tj. vztah *platný objektivně*, který se dostatečně odlišuje od vztahu týchž představ, jenž by měl pouze subjektivní platnost, tj. platnost na základě zákonů asociace představ. Podle těchto zákonů bych mohl pouze říci: „Pokud nesu nějaké těleso, cítím tlak

¹¹² Rozvláčná nauka o čtyřech sylogistických figurách se týká pouze kategorických rozumových úsudků, a i když je to jen umění, jak vzbudit falešné zdání více druhů úsudků, než je obsaženo v první figurě ukrytým bezprostředními úsudky (*consequentiae immediatae*) mezi premisy čistého rozumového úsudku, neudělala by tato nauka s tímto uměním žádné zvláštní štěstí, kdyby se jí nepodařilo získat výlučné postavení pro kategorické soudy jako soudy, k nimž se musí vztahovat všechny ostatní, což je ale podle § 9 nesprávné.

tíže“; nikoli ovšem: „Toto těleso je těžké“. Čímž má být řečeno, že obě tyto představy jsou spojeny v objektu, tj. bez ohledu na stav subjektu, a nejsou pohromadě pouze ve vnímání (byť se jakkoli často opakují).

§ 20. *Všechny smyslové názory podléhají kategoriím jako podmínkám, za nichž se rozmanitost obsažená v názorech jediné může shrnout do jednoho vědomí*

- B 143 Rozmanitost, která je dána ve smyslovém názoru, nutně náleží pod původní syntetickou jednotu apercepce, protože jediné díky ní je možná *jednota* názoru (§ 17). Avšak onou činností rozvažování, kterou je rozmanitost daných představ (ať jsou to názory, nebo pojmy) podřízena pod apercepci vůbec, je logická funkce souzení (§ 19). Veškerá rozmanitost, pokud je dána v *jednom* empirickém názoru, je tedy určena jednou z logických funkcí souzení, totiž tou, kterou je vůbec přivedena do vědomí. Těmito funkcemi souzení jsou však právě *kategorie*, a to pokud určují rozmanitost daného názoru (§ 10). I rozmanitost daného názoru je tedy nutně podřízena kategoriím.

§ 21. *Poznámka*

- B 144 Rozmanitost, jež je obsažena v názoru, který nazývám svým, je představována syntézou rozvažování jako náležející k *nutné* jednotě sebevědomí, což se děje pomocí kategorie.¹¹³ Kategorie tedy říká, že empirické vědomí dané rozmanitosti jednoho názoru je právě tak podřízeno čistému sebevědomí a priori, jako je empirický názor podřízen čistému smyslovému názoru, který je rovněž apriorní. – Ve výše uvedené větě byl tedy učiněn začátek *dedukce* čistých rozvažovacích pojmů, v níž jsem musel – jelikož kategorie vznikají *nezávisle na smyslovosti* pouze v rozvažování – ještě abstrahovat od způsobu, jakým je rozmanitost empirickému názoru dána, abych pohlížel pouze na tu jednotu, kterou tvoří rozvažování v názoru prostřednictvím kategorie. Později (§ 26) bude ze způsobu, jakým je ve smyslovosti dán empirický názor, uká-
- B 145 záno, že jeho jednota není jiná než ta, kterou kategorie předepisuje

¹¹³ Důkazním důvodem je představovaná *jednota názoru*, kterou je nám předmět dán. Ta v sobě vždy zahrnuje syntézu rozmanitosti, která je dána v nějakém názoru, a obsahuje tak již její vztah k jednotě apercepce.

rozmanitosti daného názoru vůbec podle předchozího § 20, a že tedy záměru dedukce bude plně dosaženo teprve tím, že se vysvětlí apriorní platnost kategorie vzhledem ke všem předmětům našich smyslů.

Od jednoho bodu jsem však přece jen nemohl ve výše uvedeném důkazu abstrahovat, totiž od toho, že rozmanitost musí být názoru dána ještě před rozvažovací syntézou a nezávisle na ní; jak je ale dána, zůstalo přitom neurčeno. Kdybych měl totiž na mysli rozvažování, které by samo nazíralo (jako třeba nějaké božské rozvažování, které by si dané předměty nikoli pouze představovalo, nýbrž jehož představováním by byly předměty samy zároveň dány nebo vytvářeny), neměly by kategorie vzhledem k takovému poznání vůbec žádný význam. Jsou to jen pravidla pro rozvažování, jehož celá schopnost spočívá v myšlení, tj. v činnosti, která přivádí syntézu rozmanitosti, jež mu byla dána v názoru odjinud, pod jednotu apercepce. Takové rozvažování tedy samo o sobě vůbec nic *nepoznává*, nýbrž jen spojuje a pořádá látku k poznání, tj. názor, který mu musí být dán prostřednictvím objektu. Ale pro zvláštnost našeho rozvažování, že vytváří apriorní jednotu apercepce jen prostřednictvím kategorií, a to jen určitým způsobem a v B 146 určitém počtu, se dá dále právě tak málo uvést nějaký důvod, jako není možno říci, proč máme právě tyto, a nikoli jiné funkce souzení, nebo proč jsou prostor a čas jedinými formami našeho možného názoru.

§ 22. *Kategorii nelze použít k poznání věcí žádným jiným způsobem než její aplikací na předměty zkušenosti*

Myslet si nějaký předmět a *poznávat* jej není tedy totéž. K poznání jsou totiž potřebné dvě věci: za prvé pojem, jímž je vůbec nějaký předmět myšlen (kategorie), a za druhé: názor, jímž je dán. Kdyby totiž nemohl být pojmu dán odpovídající názor, byl by takový pojem co do formy myšlenkou, ale bez jakéhokoli předmětu, a nebylo by jeho prostřednictvím možné vůbec žádné poznání nějaké věci, protože by, pokud je mi známo, neexistovalo ani nemohlo existovat nic, na co by mohla být má myšlenka aplikována. Veškerý nám možný názor je však smyslový (estetika), tedy myšlení předmětu vůbec pomocí čistého rozvažovacího pojmu se pro nás může stát poznáním jen tehdy, je-li tento pojem vztážen k předmětům smyslů. Smyslový názor je buď čistým názorem B 147 (prostor a čas), nebo je názorem empirickým, totiž názorem toho, co je v prostoru a čase pomocí počítka bezprostředně představováno jako

skutečné. Určením čistého názoru můžeme získat apriorní poznatky o předmětech jako jevech (v matematice), avšak jen co do jejich formy; zda přitom mohou existovat věci, které musí být nazírány v této formě, zůstává dosud nerozhodnuto. Žádné matematické pojmy nejsou tedy samy pro sebe poznatky, nýbrž jsou poznány pouze potud, pokud předpokládáme, že existují věci, které si můžeme představit jen ve formě onoho čistého smyslového názoru. *Věci v prostoru a čase* jsou ale dány jen tehdy, pokud jsou vjemy (představami doprovázenými počítky), tudíž pokud jsou dány prostřednictvím empirických představ. Z toho plyne, že čisté rozvažovací pojmy – i když jsou aplikovány na názory a priori (jako v matematice) – nám zjednávat poznání jen tehdy, mohou-li být tyto názory – a jejich prostřednictvím tedy i rozvažovací pojmy – aplikovány na empirické názory. Kategorie nám tudíž neposkytují prostřednictvím názoru žádné poznání o věcech kromě případu, kdy mohou být aplikovány na *empirický názor*, tzn. že kategorie slouží jen k umožnění *empirického poznání*. To se ale nazývá *zkušeností*. Kategorii proto nelze používat pro poznání věcí žádným

B 148

jiným způsobem než tak, že tyto věci jsou předpokládány jako předměty možné zkušenosti.

§ 23

Výše uvedená věta je mimořádně důležitá; stanovuje totiž hranice používání čistých rozvažovacích pojmů vzhledem k předmětům právě tak, jako transcendentální estetika určovala hranice používání čisté formy našeho smyslového názoru. Prostor a čas jsou platné jako podmínky možnosti, jak nám mohou být předměty dány, a nesahají tedy dále než za předměty smyslů, a platí tedy jen o předmětech zkušenosti. Za těmito hranicemi nepředstavují vůbec nic; existují totiž jen ve smyslech a mimo ně nemají žádnou skutečnost. Čisté rozvažovací pojmy jsou tohoto omezení prosty a vztahují se k předmětům názoru vůbec, ať již je podobný našemu názoru, či nikoli, důležité je pouze, aby byl smyslový, a nikoli intelektuální. Toto další rozšíření pojmů za hranice *našeho* smyslového názoru nám však k ničemu nepomůže. Jsou to pak totiž prázdné pojmy objektů, o kterých nemůžeme pomocí oněch pojmů vůbec soudit, ať již jsou možné, či nikoli; jsou to pouhé myšlenkové formy bez objektivní reality, protože nemáme k dispozici žádný názor, na který by syntetická jednota apercepce, kterou obsahují

jedině tyto pojmy, mohla být aplikována a ony by tak mohly určovat nějaký předmět. Jedině *naš* smyslový a empirický názor jim může B 149 zajistit smysl a význam.

Přijmeme-li tedy objekt nějakého *nesmyslového* názoru jako daný, můžeme si ho samozřejmě představit pomocí všech těch predikátů, které jsou obsaženy již v předpokladu, že *mu nepřísluší nic, co náleží ke smyslovému názoru*; že tedy není něčím rozprostraněným nebo něčím v prostoru, že netrvá v čase, že se nemění (nepodléhá sledu určení v čase) atd. Jenže to přece není žádné skutečné poznání, jestliže pouze udám, jak názor objektu *není*, aniž bych mohl říci, co je v něm vlastně obsaženo; ani tehdy jsem si totiž vůbec nepředstavil k mému čistému rozvažovacímu pojmu možnost nějakého objektu, protože jsem nemohl uvést žádný názor, který by mu odpovídal, nýbrž jsem mohl pouze říci, že náš názor pro něj neplatí. Nejdůležitější je přitom však to, že na něco takového by nemohla být aplikována ani jedna jediná kategorie; například pojem substance, tj. pojem něčeho, co může existovat jako subjekt, nikdy ale jako pouhý predikát. Vůbec nevím, může-li existovat nějaká věc, která by odpovídala tomuto myšlenkovému určení, pokud by mi empirický názor neposkytl případ jeho aplikace. O tom však více později.

§ 24. O aplikaci kategorií na předměty smyslů vůbec

Čisté rozvažovací pojmy se prostřednictvím pouhého rozvažování B 150 vztahují k předmětům názoru vůbec, bez ohledu na to, zda je to náš nebo nějaký jiný, ale přesto smyslový názor. Právě proto jsou to pouhé *myšlenkové formy*, pomocí nichž není poznáván žádný určitý předmět. Syntéza neboli spojení rozmanitosti v předmětech názoru vůbec se vztahovala pouze k jednotě apercepce, čímž se stala důvodem možnosti apriorního poznání, pokud se toto zakládá na rozvažování, a byla tedy nejen transcendentální, nýbrž i pouze čistě intelektuální. Protože však máme určitou formu apriorního smyslového názoru založenou na receptivitě představivosti (na smyslovosti), může rozvažování jakožto spontaneita určovat vnitřní smysl prostřednictvím rozmanitosti obsažené v daných představách na základě syntetické jednoty apercepce, a může tak apriorně myslet syntetickou jednotu apercepce rozmanitosti dané ve *smyslovém názoru* jako podmínku, pod níž musí nutně náležet všechny předměty našeho (lidského) názoru, díky čemuž pak kategorie

B 151 jako pouhé myšlenkové formy získávají objektivní realitu, tj. aplikaci na předměty, jež nám mohou být dány v názoru, a to jen na předměty jako jevy, neboť jen o nich jsme s to mít apriorní názor.

Tato *syntéza* rozmanitosti smyslového názoru, která je možná a nutná a priori, může být nazývána *figurativní syntézou* (*synthesis speciosa*), na rozdíl od syntézy, která by byla myšlena vzhledem k rozmanitosti názoru vůbec v pouhé kategorii a která se nazývá syntézou rozvažovací (*synthesis intellectualis*); obě jsou *transcendentální* nejen proto, že samy postupují a priori, nýbrž i proto, že zakládají možnost dalšího apriorního poznání.

Pokud se však figurativní syntéza týká pouze původní syntetické jednoty apercepce, tj. transcendentální jednoty, která je myšlena v kategoriích, musí se na rozdíl od pouze intelektuálního spojení nazývat *transcendentální syntézou obrazotvornosti*. *Obrazotvornost* je mohutnost představovat si nějaký předmět v názoru, a to i *bez jeho přítomnosti*. Protože veškerý náš názor je smyslový, náleží obrazotvornost, kvůli subjektivní podmínce, za níž jedině může dát rozvažovacím pojmům odpovídající názor, ke *smyslovosti*; pokud je ale její syntéza projevem spontaneity, která je určující, a nikoli jako smysl pouze B 152 určitelná, a může tedy apriorně určovat smysl z formální stránky podle jednoty apercepce, pak je obrazotvornost schopností apriorně určovat smyslovost, a její syntéza názorů *prostřednictvím kategorií* musí být transcendentální syntézou *obrazotvornosti*, což je působením rozvažování na smyslovost a jeho první aplikací (a zároveň základem pro všechny ostatní aplikace) na předměty nám možného názoru. Tato syntéza se jakožto figurativní liší od intelektuální, pouze rozvažovací syntézy, která je bez obrazotvornosti. Pokud je obrazotvornost spontaneitou, nazývám ji občas také *produktivní* obrazotvorností a odlišuji ji tak od obrazotvornosti *reproduktivní*, jejíž syntéza je podřízena pouze empirickým zákonům, totiž zákonům asociace, a která proto nepřispívá ničím k vysvětlení možnosti poznání a priori, a proto nepatří do transcendentální filosofie, nýbrž do psychologie.

*

Zde je namístě vysvětlit paradox, který musel napadnout každého při vysvětlování formy vnitřního smyslu (§ 6), totiž že tento smysl dokonce i nás samé představuje našemu vědomí jen tak, jak se sobě jevíme, B 153 a nikoli tak, jak sami o sobě jsme, protože se totiž nazíráme jen tak, jak

jsme vnitřně *afikováni*, což se zdá obsahovat spor, jelikož bychom se museli vůči sobě samým chovat trpně; z tohoto důvodu je obvyklé vydávat *vnitřní smysl* v systémech psychologie za totožný s mohutností *apercepce* (my je však pečlivě rozlišujeme).

To, čím je určován vnitřní smysl, je rozvažování a jeho původní schopnost spojovat rozmanitost danou v názoru, tj. podřizovat ji apercepci (na níž sama možnost rozvažování spočívá). Protože pak rozvažování v nás lidech není samo mohutností názorů a nemůže tyto názory, i kdyby byly ve smyslovosti dány, *do sebe* pojmout, aby jakoby spojovalo rozmanitost *svého vlastního* názoru, pak není jeho syntéza, pokud je rozvažování bráno pouze samo o sobě, ničím jiným než jednotou činnosti, kterou si jako takovou uvědomujeme i bez smyslovosti, avšak pomocí které je rozvažování samo schopno vnitřně určovat, pokud jde o formální stránku názoru, smyslovou rozmanitost. Pod názvem *transcendentální syntézy obrazotvornosti* provádí tedy rozvažování takovou činnost na *pasivním* subjektu, jehož je *mohutností*, o níž právem říkáme, že vnitřní smysl je jí afikován. Apercepce a její B 154 syntetická jednota není tedy s vnitřním smyslem vůbec totožná, nýbrž apercepce se jakožto pramen veškerého spojení pod kategoriemi vztahuje k rozmanitosti *názorů vůbec* a před veškerým smyslovým názorem se vztahuje k objektům vůbec; naproti tomu vnitřní smysl obsahuje pouhou *formu* názoru, avšak bez spojení jeho rozmanitosti, a tedy neobsahuje ještě žádný *určitý* názor, který je možný jen prostřednictvím vědomí jeho určení transcendentální činností obrazotvornosti (syntetickým působením rozvažování na vnitřní smysl), jež jsem nazval figurativní syntézou.

Toto vědomí v sobě také neustále vnímáme. Nemůžeme si myslet žádnou přímkou, aniž bychom ji v myšlenkách *vedli*, žádnou kružnici, aniž bychom ji *opsali*, nedokázali bychom si vůbec představit tři rozměry prostoru, aniž bychom z téhož bodu *spustili* tři kolmice, a dokonce bychom si nedokázali představit ani čas, kdybychom při *vedení* přímkou (která má být vnější obraznou představou času) nesledovali pouze činnost syntézy rozmanitosti, jejíž pomocí sukcesivně určujeme vnitřní smysl, a tím sledujeme sukcesi tohoto určení. Pohybem jako činností subjektu (nikoli jako určením nějakého objektu),¹¹⁴ a tedy B 155

¹¹⁴ Pohyb nějakého *objektu* v prostoru nepatří do čisté vědy, a tedy ani do geometrie; neboť to, že je něco pohyblivé, nelze poznat a priori, nýbrž jen na

syntézou rozmanitosti v prostoru, když od rozmanitosti v prostoru abstrahujeme a sledujeme pouze činnost, kterou určujeme *vnitřní smysl* podle jeho formy, je tak dokonce pojem sukcese teprve vytvářen. Rozvažování tedy ve vnitřním smyslu *nenalézá* již nějaké hotové spojení rozmanitosti, nýbrž *vytváří je* tím, že vnitřní smysl *afikuje*. To, jak se Já, totiž já myslící, odlišuje od Já, které je sebou samým nazíráno (neboť si umím představit i jiný druh názoru přinejmenším jako možný), a přesto jsem s tímto druhým Já totožný jako tentýž subjekt, to, jak tedy mohu říci: *Já* jako inteligence a *myslící* subjekt poznávám *sebe* samého jako *myšlený* objekt, pokud jsem si též dán v názoru, pouze – stejně jako u jiných fenoménů – nikoli jaký jsem pro rozvažování, nýbrž jak se sobě jevím, to není ani více, ani méně obtížné než otázka, jak vůbec mohu být sám sobě objektem, a sice objektem názoru a vnitřních vjemů. Že to tak ale přesto musí být, lze objasnit – pokud B 156 prostor je jen pouhou čistou formou jevů vnějších smyslů –, tím, že si čas, který přece není vůbec předmětem vnějšího názoru, můžeme představit jen jako přímkou, pokud ji vedeme. Bez tohoto způsobu znázornění bychom vůbec nemohli poznat jednotku jeho míry, a právě tak tím, že určení délky času nebo i časových úseků pro všechny vnitřní vjemy musíme vždy vzít z toho, co nám poskytnou vnější věci proměnlivého. Určení vnitřního smyslu jako jevu v čase musíme tedy uspořádat právě tak, jak uspořádáváme jevy vnějších smyslů v prostoru. A proto když o těchto jevech připustíme, že jejich prostřednictvím poznáváme objekty jen potud, pokud jsme jimi vnějšně afikováni, musíme přiznat i o vnitřním smyslu, že jeho prostřednictvím nazíráme sebe samé jen tak, jak jsme afikováni vnitřně *sami sebou*, tj. že pokud jde o vnitřní názor, poznáváme svůj vlastní subjekt jen jako jev, a nikoli, jaký je sám o sobě.¹¹⁵

základě zkušenosti. Avšak pohyb jako *opisování* určité dráhy v prostoru je čistý actus sukcesivní syntézy rozmanitosti ve vnějším názoru vůbec prostřednictvím produktivní obrazotvornosti a patří nejen do geometrie, nýbrž dokonce i do transcendentální filosofie.

¹¹⁵ Nechápu, proč je možné nacházet tolik obtíží v tom, že vnitřní smysl je afikován námi samými. Příklad nám pro to může poskytnout každý actus *pozornosti*. Rozvažování v něm vždy určuje vnitřní smysl podle spojení, jež myslí, v souhlasu s vnitřním názorem, odpovídajícím rozmanitosti v rozvažovací syntéze. Každý může vnímat sám v sobě, jak silně je tím mysl obvykle afikována.

§ 25

V transcendentální syntéze rozmanitosti představ vůbec, a tedy v původní syntetické jednotě apercepce, jsem si naopak vědom sebe samého nikoli tak, jak se sobě jevím, ani tak, jak jsem sám o sobě, nýbrž jen tak, že jsem. Tato *představa je myšlení*, nikoli *nazírání*. Protože pak k *poznání* nás samých je kromě činnosti myšlení, která uvádí rozmanitost každého možného názoru v jednotu apercepce, potřebný ještě určitý druh názoru, jímž je nám tato rozmanitost dána, není sice má vlastní existence jevem (ještě mnohem méně je pak pouhým zdáním), ale k určení mé existence¹¹⁶ může dojít jen v souladu s formou vnitřního smyslu podle tohoto zvláštního způsobu, jak je ona rozmanitost, kterou spojuji, dána ve vnitřním názoru. *Nepoznávám se* tedy tak, jak jsem, nýbrž pouze tak, jak se sobě samému jevím. Vědomí sebe sama není tedy ještě ani zdaleka poznáním sebe sama, bez ohledu na všechny kategorie, které tvoří myšlení *objektu vůbec* spojováním rozmanitosti v jedné apercepce. Tak jako k poznání ode mne odlišného objektu potřebuji kromě myšlení (v kategorii) nějakého objektu *vůbec* ještě názor, jímž onen obecný pojem určuji, tak také k poznání sebe sama kromě vědomí neboli kromě toho, že se myslím, potřebuji v sobě ještě i názor rozmanitosti, jímž tuto myšlenku určuji; a existuji jako inteligence, která si je vědoma pouze své schopnosti spojovat, ale pokud B 159 jde o rozmanitost, kterou má spojovat, podléhá omezující podmínce, kterou nazývá vnitřní smysl a jejímž prostřednictvím musí znázorňovat ono spojení jen v časových relacích, které jsou zcela vně vlastních

¹¹⁶ Ono: Já myslím, vyjadřuje actus, jímž určuji svou existenci. Existence je tedy tímto aktem již dána, avšak způsob, jak bych ji měl určovat, tj. jak bych v sobě měl klást rozmanitost náležející k této existenci, tím ještě dán není. K tomu náleží názor sebe samého, jenž má za základ formu danou apriorně (tj. čas), která je smyslová a která náleží k receptivitě toho, co je určitelné. Pokud nemám nějaký jiný názor sebe samého, který by dával to *určující* ve mně, jehož spontaneitu jsem si jen vědom ještě před aktem *určování* právě tak, jako čas dává ono určitelné, pak nemohu určovat svou existenci jako existenci spontánní bytosti, nýbrž představuji si jen spontaneitu svého myšlení, tj. určování, a má existence zůstává stále určitelná jen smyslově, tj. je určitelná jen jako existence nějakého jevu. Tato spontaneita přesto způsobuje, že se nazývám *inteligencí*.

rozvažovacích pojmů. Proto může sebe samu poznat jen tak, jak se sama sobě pouze jeví v názoru (který nemůže být intelektuální a nemůže být dán rozvažováním samým), a nikoli tak, jak by se poznávala, kdyby byl její *názor* intelektuálním.

§ 26. *Transcendentální dedukce obecně možného, zkušenostního používání čistých rozvažovacích pojmů*

V *metafyzické dedukci* byl apriorní původ kategorií vůbec doložen na základě jejich plné shody s obecnými logickými funkcemi myšlení, zatímco v *transcendentální dedukci* byla předvedena jejich možnost jako apriorních poznatků o předmětech názoru vůbec (§§ 20–21). Nyní má být vysvětlena možnost apriorně poznávat prostřednictvím *kategorií* předměty, které se vůbec *mohou našim smyslům naskytnout*, a sice nikoli z hlediska formy jejich názoru, nýbrž z hlediska zákonů jejich spojení, a má tedy být vysvětlena možnost předepisovat přírodě jakoby B 160 zákon, a dokonce ji tak činit možnou. Bez této jejich schopnosti by totiž nebylo jasné, proč musí být vše, co se našim smyslům může vůbec naskytnout, podřízeno zákonům, které apriorně pocházejí jediné z rozvažování.

Nejprve poznamenávám, že *syntézou aprehenze* rozumím složení rozmanitosti dané v empirickém názoru, čímž se stává možným vnímání, tj. empirické vědomí tohoto názoru (jako jevu).

Představy prostoru a času jsou *formami* vnějšího a vnitřního smyslového názoru a priori a těmito formám musí být vždy přiměřená syntéza aprehenze jevové rozmanitosti, neboť sama může probíhat jen podle této formy. Avšak prostor a čas nejsou představovány pouze jako apriorní *formy* smyslového názoru, nýbrž jako *názory* samy (které obsahují rozmanitost), a jsou tedy představovány apriorně s určením *jednoty* této rozmanitosti v nich (viz transcendentální estetiku).¹¹⁷ Tedy dokon-

¹¹⁷ Prostor představovaný jako *předmět* (jak to skutečně v geometrii vyžadujeme) obsahuje více než pouhou formu názoru, obsahuje totiž *shrnutí* rozmanitosti, která je dána podle forem smyslovosti, do jedné *názorné* představy, takže *forma názoru* dává pouze rozmanitost, zatímco *formální názor* poskytuje jednotu představy. Tuto jednotu jsem v estetice počítal pouze ke smyslovosti, jen abych připomněl, že předchází přede všemi pojmy, ačkoli sama předpokládá syntézu, která nenáleží smyslům, jejímž prostřednictvím se

ce již *jednota syntézy* rozmanitosti vně, nebo v nás, tudíž i *spojení*, B 161 s nímž musí být ve shodě vše, co si máme představovat jako určené v prostoru a čase, musí být dána zároveň s těmito názory (a nikoli v nich) jako apriorní podmínka syntézy veškeré *aprehenze*. Touto syntetickou jednotou nemůže být ale žádná jiná jednota než jednota spojení rozmanitosti daného *názoru vůbec* v původním vědomí podle kategorií, aplikovaných pouze na náš *smyslový názor*. Proto je veškerá syntéza, díky níž je možné samotné vnímání, podřízena kategoriím. A protože zkušenost je poznání pomocí spojených vjemů, jsou kategorie podmínkami možnosti zkušenosti, a platí tedy apriorně i pro všechny předměty zkušenosti.

*

Jestliže tedy například vytvářím z empirického názoru nějakého domu B 162 vjem prostřednictvím aprehenze rozmanitosti tohoto názoru, pak mi k tomu za základ slouží *nutná jednota* prostoru a vnějšího smyslového názoru vůbec, a já na základě této syntetické jednoty rozmanitosti v prostoru jakoby vyznačuji jeho tvar. Jestliže však abstrahuji od formy prostoru, má právě táž syntetická jednota své sídlo v rozvažování a je kategorií syntézy stejnorodého v názoru vůbec, tj. kategorií *velikosti*, s níž se tedy musí ona syntéza aprehenze, tj. vjem, naprosto shodovat.¹¹⁸

Jestliže vnímám (v jiném příkladu) mrznutí vody, pak aprehenduji dva stavy (kapalnost a pevnost), a to jako takové, jež se vůči sobě nacházejí v časové relaci. Avšak v čase, v němž kladu jevu za základ *vnitřní názor*, si představuji nutně syntetickou *jednotu* rozmanitosti, B 163 bez níž by ona relace nemohla být v názoru dána (vzhledem k časové následnosti) jako *určená*. Tuto syntetickou jednotu jako apriorní pod-

však všechny pojmy prostoru a času stávají teprve možnými. Protože touto syntézou (pokud rozvažování určuje smyslovost) jsou teprve *dány* prostor nebo čas jako názory, patří jednota tohoto apriorního názoru k prostoru a času, a nikoli k pojmu rozvažování (§ 24).

¹¹⁸ Takto se dokazuje, že syntéza aprehenze, která je empirická, musí být nutně ve shodě se syntézou apercepce, která je intelektuální a obsažená zcela a priori v kategorii. Je to jedna a táž spontaneita, která – tam pod jménem obrazotvornosti, zde pod jménem rozvažování – vnáší spojení do rozmanitosti názoru.

mínku – za níž rozmanitost *názoru vůbec* spojuji, když abstrahuji od stálé formy svého vnitřního názoru, neboli když abstrahuji od času – však představuje kategorie *příčiny*, pomocí které – když ji aplikuji na svou smyslovost – *určuji vše, co se děje, pokud jde o jeho relaci v čase vůbec*. Aprehenze v takové danosti, a tedy i tato danost sama – co do možného vjemu –, je podřízena pojmu *vztahu účinků a příčin*, a tak je tomu i ve všech ostatních případech.

*

Kategorie jsou pojmy, které jevům, a tedy přírodě jako úhrnu všech jevů (natura materialiter spectata),¹¹⁹ předpisují zákony a priori, a klade se tedy otázka – jelikož nejsou odvozeny z přírody a neřídí se podle ní jako podle svého vzoru (protože by jinak byly pouze empirické) –, jak máme chápat, že se příroda musí podle nich řídit, tj. jak mohou a priori určovat spojení rozmanitosti přírody, aniž by je z ní odvozovaly. Zde je rozluštění této hádanky.

- B 164 Že zákony jevů v přírodě musí souhlasit s rozvažováním a jeho apriorní formou, tj. s jeho schopností *spojuvat* rozmanitost vůbec, není o nic podivnější než to, že se tyto jevy samy musí shodovat s formou smyslového názoru a priori. Zákony totiž existují tak málo v jevech, že spíše existují pouze ve vztahu k subjektu, jemuž jevy inherují, pokud má rozvažování, právě tak jako ani jevy neexistují o sobě, nýbrž pouze ve vztahu k téže bytosti, pokud má smysly. Věcem samým o sobě by jejich zákonitost nutně náležela i mimo rozvažování, které je poznává. Avšak jevy jsou jen představami věcí, které zůstávají nepoznané, pokud jde o to, čím mohou být o sobě. Jako pouhé představy nepodléhají však žádnému zákonu spojení vyjma toho, který předpisuje spojující mohutnost. Rozmanitost smyslového názoru pak spojuje obrazotvornost, která závisí na rozvažování, pokud jde o jednotu její intelektuální syntézy, a na smyslovosti, pokud jde o rozmanitost aprehenze. Protože pak na syntéze aprehenze závisí veškeré možné vnímání, ona sama však – jakožto empirická syntéza – závisí na syntéze transcendentální, a tedy na kategoriích, musí být všechny možné vjemy, a tedy i vše, co B 165 může kdy dospět k empirickému vědomí, tj. všechny jevy přírody, podřízeny co do svého spojení kategoriím, na nichž příroda (chápaná

¹¹⁹ „příroda chápaná materiálně“ (Pozn. vyd.)

jen jako příroda vůbec) závisí jako na původním základu své nutné zákonitosti (jako natura formaliter spectata).¹²⁰ Ani čistá rozvažovací mohutnost, která předpisuje jevům a priori zákony prostřednictvím pouhých kategorií, nestačí na to, stanovit více zákonů, než na kterých spočívá *příroda vůbec* jako zákonitost jevů v prostoru a čase. Zvláštní zákony – jelikož se týkají empiricky určených jevů – nemohou být z kategorií *úplně odvozeny*, přestože jim všechny vcelku podléhají. Přistoupit musí zkušenost, abychom se s nimi *vůbec* seznámili, avšak o zkušenosti vůbec a o tom, co může být poznáno jako její předmět, nám poskytují poučení jedině ony zákony a priori.

§ 27. Výsledek této dedukce rozvažovacích pojmů

Nemůžeme si *myslet* žádný předmět, leda pomocí kategorií; nemůžeme *poznat* žádný myšlený předmět, leda pomocí názorů, které oněm pojmům odpovídají. Všechny naše názory jsou ale smyslové a toto poznání je empirické, pokud je dán jeho předmět. Empirické poznání je ale zkušenost. *V důsledku toho můžeme apriorně poznávat pouze předměty možné zkušenosti.*¹²¹ B 166

Avšak toto poznání, které je omezeno pouze na předměty zkušenosti, není proto ještě veškeré převzato ze zkušenosti, nýbrž – což se týká jak čistých názorů, tak čistých rozvažovacích pojmů – jsou to elementy poznání, které se v nás nacházejí a priori. Jsou pak jen dvě cesty, jak lze myslet *nutnou* shodu zkušenosti s pojmy jejích předmětů: buď zkušenost umožňuje tyto pojmy, nebo tyto pojmy umožňují zkušenost. První cesta neplatí pro kategorie (také neplatí pro čistý smyslový B 167 názor), neboť to jsou apriorní pojmy, které jsou tedy nezávislé na zkušenosti (tvrzení, že pocházejí z empirie, by bylo něčím jako generatio

¹²⁰ „příroda chápaná formálně“ (Pozn. vyd.)

¹²¹ Aby se někdo ukvapeně neznepokojoval nad povážlivě nevýhodnými důsledky této věty, chci jen připomenout, že kategorie nejsou v *myšlení* omezeny podmínkami našeho smyslového názoru, nýbrž mají neomezené pole, a jen *poznání* toho, co si myslíme, tj. určování objektu, vyžaduje názor; při jeho nedostatku může mít ostatně myšlenka objektu stále ještě svoje pravdivé a užitečné důsledky pro *používání rozumu* subjektem, toto používání se však, protože není vždy zaměřeno na určení objektu, a tedy na poznání, nýbrž i na určení subjektu a jeho chtění, zde ještě nedá vykládat.

aequivoca).¹²² Zbývá tedy jen druhá cesta (jakýsi systém *epigeneze* čistého rozumu): že totiž kategorie obsahují ze strany rozvažování důvody možnosti veškeré zkušenosti vůbec. Jak ale kategorie umožňují zkušenost a jaké zásady její možnosti nám při své aplikaci na jevy poskytují, o tom nás poučí více následující výklad o transcendentálním používání soudnosti.

Kdyby někdo chtěl navrhnout mezi jedinými dvěma jmenovanými cestami ještě nějakou střední cestu – totiž že by kategorie nebyly ani *samostatně myšlené* první principy a priori našeho poznání, ani principy čerpané ze zkušenosti, nýbrž subjektivní vlohy myšlení vštípené nám zároveň s naší existencí, které by byly naším Stvořitelem zařízeny tak, že by jejich používání přesně odpovídalo zákonům přírody, podle nichž probíhá zkušenost (určitý druh *preformačního systému* čistého rozumu) –, bylo by (kromě toho, že při takové hypotéze nelze dohlédnout, jak daleko bychom mohli uplatňovat předpoklad předzjednaných vloh k budoucím soudům) proti zmíněné střední cestě rozhodující to, že by se v takovém případě kategoriím nedostávalo *nutnosti*, která k jejich pojmu bytostně náleží. Například pojem příčiny, který vypovídá nutnost určitého následku za předpokládané podmínky, by byl nepravdivý, kdyby spočíval jen na libovolné, nám vrozené subjektivní nutnosti, totiž spojovat určité empirické představy podle takového pravidla vzájemného vztahu. Nemohl bych pak říci: účinek je spojen s příčinou v objektu (tj. nutně), nýbrž: jsem jen tak zařízen, že nemohu tuto představu myslet jinak než takto spojenou, a to je právě to, co si skeptik nejvíce přeje; neboť potom není veškerá naše moudrost zakládající se na domnělé objektivní platnosti našich soudů nic než samý klam, a nechyběli by ani lidé, kteří by tuto subjektivní nutnost (která musí být pocíťována) u sebe nepřiznali; přinejmenším bychom se nemohli s nikým přit o to, co je odvislé jen od způsobu, jak je organizován jeho subjekt.

Stručný pojem této dedukce

Je to výklad čistých rozvažovacích pojmů (a s nimi i veškerého teoretického poznání a priori) jako principů možné zkušenosti, tuto zkuše-

¹²² „samovolný vznik“ (Pozn. vyd.)

nost ale objasňuje jako *určování* jevů v prostoru a čase *vůbec*, a konečně, toto určování vysvětluje jako plynoucí z principu *původní* syntetické jednoty apercce jako formy rozvažování ve vztahu k prostoru a času jako původním formám smyslovosti.

*

Jen tudíž jsem považoval za nutné dělení na paragrafy, protože jsme měli co dělat s elementárními pojmy. Nyní, když hodláme předvést to, jak se používají, bude moci náš výklad pokračovat souvisle bez této pomůcky.

Knihy druhá Analytika zásad

Obecná logika je vybudována podle náčrtu, který se naprosto přesně shoduje s rozdělením vyšších poznávacích mohutností. Těmito mohutnostmi jsou: *rozvažování, soudnost a rozum*. Obecná logika tudíž ve své analytice pojednává o *pojmech, soudech a úsudcích* zcela ve shodě s funkcemi a pořádkem oněch schopností mysli, které jsou zahrnovány pod souhrnné pojmenování rozvažovací schopnosti vůbec.

Jelikož zmíněná pouze formální logika abstrahuje od veškerého obsahu poznání (ať už je čisté, nebo empirické) a zabývá se jen formou myšlení (neboli diskurzivního poznání) vůbec, může ve své analytické části zahrnovat i kánon rozumu, jehož forma má svůj bezpečný předpis, který může být apriorně nahlédnut pomocí pouhého rozčlenění rozumových činností v jejich momenty, a to bez ohledu na zvláštní povahu poznání, které přitom bylo použito.

Transcendentální logika, která je omezena na určitý obsah, totiž na pouhé čisté poznatky a priori, nemůže formální logiku v tomto rozčlenění napodobovat. Ukazuje se totiž, že *transcendentální používání rozumu* není vůbec objektivně platné, a že tudíž nepatří k logice *pravdy*, tj. k analytice, nýbrž že jako logika *zdání* vyžaduje zvláštní část scholastického systému pod názvem transcendentální *dialektika*.

Proto rozvažování a soudnost mají v transcendentální logice v důsledku toho kánon svého objektivně platného, a tudíž pravdivého po-