

Shrnutí 3.4

- *Přírodní věda* vytváří modely, které co nejjednodušeji vysvětlují pozorování, umožňují prognózy. *Přírodní filozofie* se ptá na bytostná (esenciální) určení nejobecnějších rodů přirozeného jsoucna a celku materiální skutečnosti.
- *Porfyriův strom* ukazuje podřazenost rodů *těleso, živé jsoucno, živočich*. Z toho vyplývá rozdělení přirozených jsoucna do druhů anorganického jsoucna, nesmyslového živého jsoucna, zvířat a člověka.
- Rozprostraněnost, pohyb a aktivita jsou vlastnosti *tělesa*. *Prostor* se určuje negativně na tělesech jako jejich *koextenzivnost*. Ontologickým materiálním (látkovým) aspektem času je dynamika změny těles. Formálním aspektem času je jeho syntéza vytvářená ve vědomí. Substantivnost v *anorganickém* jsoucnu nelze filozoficky jasně určit.
- Látková výměna, růst a rozmnožování jsou vlastnosti *živého jsoucna*. Substanciální forma živého jsoucna je *entelechie*, která organicky buduje živé tělo, určuje ho v jeho druhově specifickém životním procesu. Na základě entelechie je patrná rozsáhlá *teleologie* přírody: Existuje kosmos, a ne chaos, skutečné je rozumné.
- Smyslové poznání, snažení a vlastní pohyb jsou vlastnosti *animality* a vytvářejí její *sensomotoriku*. Entelechie živočichů se realizuje sensoricky. Tak jsou v živočichu vlastnosti tělesa dále určovány.
- Je-li pochopen modelový charakter přírodovědecké *evoluční teorie*, pak se evoluce jeví jako entelechie druhů a jako část přírodní teleologie.

4 POZNÁNÍ

Platónský trojúhelník (1.8.3) ukázal tři směry filozofování. O prvním (ontologickém) směru *filozofie bytí* jsme pojednali ve 3. části. Nyní se budeme věnovat druhému (transcendentálnímu) směru filozofie Já.

4.1 Filozofie Já: transcendentální reflexe

Naším úkolem je ukázat, proč je nutná transcendentální reflexe a v čem záleží. Jako byl korunným svědkem ontologické reflexe ARISTOTELÉS, tak je korunným svědkem transcendentální reflexe KANT.

4.1.1 Filozofický problém poznání

Otázkami lidského poznání se zabývá řada speciálních věd (psychologie, fyziologie, sociologie atd.). Mnozí lidé si myslí, že filozofové by měli vůbec problémem poznání přenechat speciálním vědám. Nejdříve se tedy musíme ptát: *Existuje vůbec filozofický problém poznání?* V následujících úvahách můžeme navázat na to, co jsme už řekli v oddílech 1.4.1.2 a 1.4.1.3.

Vycházíme z příkladu, který přejímáme od G. PRAUSSE (213–216): Hodím kámen do měkké půdy. Kámen v půdě vyhloubí prohlubeň. Velikost prohlubně zřejmě závisí na působení padajícího kamene a na povaze půdy. Prohlubeň je *účinkem působení* padajícího kamene na základě *protipůsobení* (odporu) půdy. Víme, že působení, protipůsobení a účinek navzájem souvisí tak úzce, že známe-li dvojí z nich, můžeme vypočítat třetí. Těmito třemi veličinami (působení, účinek, protipůsobení čili reakce) je vyznačen rámec, uvnitř kterého bádají *empirické* vědy. Zkoumají *příčinné souvislosti* těchto tří veličin. Při tom se zabývají *fyzickými* věcmi a jejich vlastnostmi a je lhostejné, zda jde o příčinné souvislosti makroskopické nebo mikroskopické. Vždy se vysvětluje empirické empirickým. Působení, reakce, účinek jsou vždy fyzikálně empirické danosti.

Můžeme také *poznání* vysvětlovat podobně jako prohlubeň v našem příkladě, tedy jako účinek působení na základě protipůsobení v rámci fyzikálně empirické příčinné souvislosti? Jestliže ano, pak můžeme problém poznání klidně přenechat empirickým vědám.

Příklad: Vidím hnědou krávu. Fyzik mi říká, že je k tomu nutné určité působení („zvňžška“) a mluví o fotonech. Fyziolog vypovídá o tom, jak toto působení účinkuje na sítnici a jak tento účinek vyvolává impulsy, které putují určitými nervovými vlákny do zrakového centra v zadní části velkého mozku. Chemik ví, že přitom probíhají krajně složité chemické reakce. Ti všichni, fyzik, fyziolog, chemik, přitom zůstávají důsledně v empirickém rámci působení, protipůsobení a účinku. Analyzují tedy fyzikálně empirické příčinné souvislosti. Vždy jde o to, že určité fyzické působení vyvolává na základě určitého fyzického protipůsobení určitý účinek. Ale je tento účinek nakonec skutečně mým viděním krávy? Je toto vidění hnědé krávy dostatečně vysvětleno vykázáním fyzického působení

a protipůsobení? Bez tohoto řetězce fyzikálně empirických příčinných souvislostí bych jistě žádnou krávu neviděl. Ale je proto toto moje vidění řetězem takových příčinných souvislostí? Mé vidění hnědé krávy je zřejmě něco *vědomého, spjatého s Já a se subjektem*. Fyzikálně empirické příčinné souvislosti nic takového nejsou. Jasně to ukázal už příklad H. D. KLEINA týkající se prostého vidění červené barvy (3.4.5). Zde se rýsuje principiální hranice empirického zkoumání: Empirické vědy nemohou nikdy ukázat, jak z fyzikálně empirických příčinných souvislostí může vzniknout něco tak subjektivního, spjatého s Já a vědomého, jako je mé vidění hnědé krávy.

Je fascinující, co dokážou fyzikové, fyziologové, chemikové, ale také psychologové a sociologové o takových empirických příčinných souvislostech povědět. I když filozof tyto pilné a chytré lidi obdivuje, jedno ví jistě: Všechny tyto empirické vědy nemohou nikdy říci, *co vlastně je poznání*.

Právě tak, jako je empirická věda, zvláště fyzika a fyziologie, schopna sledovat ony empirické afekce a exaktně je vysvětlit v rámci přesné souvislosti působení, protipůsobení a účinku, právě tak ničím nepřispívá k vysvětlení samotného zkušenostního prožívání jako posledního účinku takového působení: právě tak je možno při vysvětlování tohoto prožívání nedbat jejích výsledků, ať jsou po jiné stránce jakkoli důležité. (G. PRAUSS, 215)

Poznání (či zkušenost) není věc přístupná zkušenosti. V souhrnu fyzikálně empirických příčinných souvislostí se poznání vůbec nevyskytuje. *Poznání není nic empirického*. WITTGENSTEIN má pravdu (2.2.2), když říká, že je tomu jako s okem a zorným polem. V zorném poli nic neukazuje na to, že je viděno okem. Tak jako se oko nenachází v zorném poli, ale je jeho předpokladem, tak se poznání nenachází v poli empirických skutečností, ale je jeho předpokladem. LEIBNIZ vyjádřil tento názor v *podobnosti o mlýně*:

Dále se musí nutně přiznat, že percepci [= vjem, představa] a to, co na ní závisí, nelze vysvětlit z mechanických důvodů, tj. z tvarů a pohybů [tj. z fyziko-empirických příčinných souvislostí]. Kdybychom si mysleli nějaký stroj, který by byl zařízen tak, že by dokázal myslet, vnímat a percipovat, mohli bychom si jej při zachování těchto vztahů myslet zvětšený tak, že bychom do něho mohli vstoupit jako do nějakého mlýna. Předpokládáme-li to, pak kdybychom prohlíželi jeho vnitřek, nenašli bychom v něm nic než kusy, které do sebe narážejí, nikdy něco, z čeho by bylo možno vysvětlit percepci. (Monadologie § 17)

Chápeme, proč jsme v oddíle 1.5 nazvali filozofii *neempirickou vědou o empirickém*. Filozofie vychází z empirického, ale neptá se na empirické podmínky empirického, tj. na fyzikálně empirické příčinné souvislosti, ale na neempirické podmínky empirického. Problém poznání není problém fyzikálně empirické příčinné souvislosti a nelze jej z takových příčinných souvislostí vysvětlit. *Poznání je neempirická podmínka empirického*.

4.1.2 Teorie odrazu

Neustále se setkáváme s pokusy chápat poznání jako *zobrazení*. Nejpůvodnější a nejjednodušší teorie odrazu byla teorie antických *atomistů* (srov. 3.1.4). Všechny pozdější pokusy jsou pouze zdokonalení atomistické teorie. Atomisté se domnívali, že od věcí se neustále uvolňují neviditelné skupiny

atomů, které se pak dostávají skrze smysly do duše. Tyto skupiny atomů mají charakter *obrazů*. Později byla často užívána představa *otisku, ražby*. Tak například J. LOCKE (1632–1704) pokládal rozum za něco úplně pasivního a prázdného (*empty cabinet, sheet of blanc paper, waxed tablet*) a do něho se něco „zvnějška“ otiskuje či zobrazuje. LENIN (2.4.2) se dokonce domníval, že objektivní realita se v nás „kopíruje, fotografuje, zobrazuje“.

Řeč o otisku či ražbě (převzatá z ražby mincí) a o fotografování ukazuje, že takové teorie odrazu chápou poznání nakonec vždy jako fyzikálně empirickou příčinnou souvislost (4.1.1). „Zvnějšku“ přichází empirické působení, které na základě „vnitřního“, právě tak empirického protipůsobení vyvolává empirický účinek, který je pak interpretován jako obraz (kopie, otisk, fotografie). Již jsme viděli, proč se v takovém empirickém modelu problém poznání neřeší. Zastánce takové teorie odrazu bychom mohli snadno uvést do rozpaků dotazem, jak vlastně tento odraz (kopii, fotografii, otisk) vidíme, neboť vidění jako takové zjevně není ani odraz, ani zobrazení.

Neschůdnost (aporii) teorie odrazu výstižně vyjadřuje E. HUSSERL: „Odraz jako reálná věc v psychologicky reálném vjemu by opět byl něco reálného [= empirického] – co by fungovalo jako obraz pro jiný obraz“ (Ideen I, 1, str. 186). Co se tím myslí, můžeme ukázat na příkladě: Když vidím salcburský hrad, vidím obraz (zobrazení) hradu, nebo samotný tento hrad? Jestliže se zastánce teorie odrazu domnívá, že vidím obraz hradu, měl by pak také říci, že tento obraz hradu se ve mně zobrazuje, takže já, když vidím hrad, vlastně zobrazuji zobrazení určitého zobrazení hradu a tak dále.

4.1.3 Kantův koperníkovský obrat

V protikladu k různým pokusům, které chtěly řešit problém poznání empiricky (2.2.1) jako příčinnou souvislost, klade KANT celou problematiku na zcela jinou novinu. Sám srovnával tento obrat, který uskutečnil svou „Kritikou čistého rozumu“ (1781), s činem KOPERNÍKA:

Má se to s tím právě tak jako s první myšlenkou Koperníka, který když se mu nedařilo vysvětlit nebeských pohybů za předpokladu, že celý hvězdný systém se otáčí okolo pozorovatele, zkusil, zda by se to nemohlo dařit lépe, kdyby nechal diváka obíhat a hvězdy v klidu. (KdřV. B XVI n.)

V tomto „koperníkovském obratu“ jde o přechod k *transcendentální reflexi*. Co rozumí KANT pod pojmem „transcendentální“? Vyjděme nejdříve z pojmu „imanentní“ a „transcendentní“. Určité oblasti je *imanentní* všechno, co patří do této oblasti. KANTOVI přitom šlo o *celou oblast empirického*, tedy přímo zkušenostně poznatelného. Lze říci, že všechno empirické je *zkušenostně imanentní*, tj. patří k oblasti přímo zkušenostně poznatelného.

Zkušenostně imanentní je především všechno, co je nám dáno ve *vnější* zkušenosti, celý empirický svět věcí a jejich vlastností. Ale zkušenostně imanentní je také všechno, co je nám dáno v naší *vnitřní* zkušenosti, tedy např. naše psychická hnutí, city, přání, představy, reakce atd., které můžeme zjišťovat reflexivně na sobě samotných.

V době KANTOVĚ existovala značně upadlá *metafyzika*, kterou prudce kritizoval. Tato „školní metafyzika“ zastávala názor, že *za hranicemi zkušenosti*

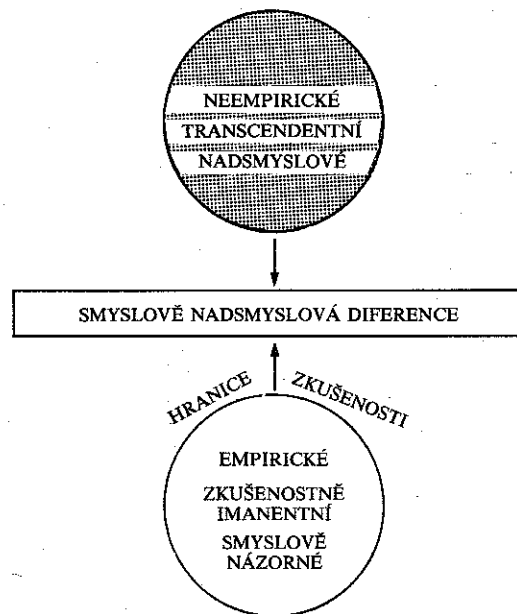
poznáváme svět (zkušenosti nepřístupných, „metafyzických“) transcendentních předmětů podobným způsobem, jako v rámci zkušenosti poznáváme svět empirických předmětů. Rozdíl mezi oběma druhy předmětů záleží pouze v tom, že jedny předměty (zkušenostně imanentní) jsou smyslové a druhé (zkušenostně transcendentní) nadsmyslové.

E. HEINTEL² (57) charakterizuje tento rozdíl takto: „V obou případech se má za to, že věci uvnitř nebo mimo (zkušenost) vstupují do poznání ve své bezprostřední danosti, a tím se v obou případech nekriticky přehlíží problém . . .“ Metafyzické, jež se rozlišuje od empirického jen negativně jako nadsmyslové, nabývá fakticky povahy strašidla („Gespenstermetaphysik“). HEINTEL tento chybný protiklad imanence a transcendence nazývá *smyslově nadsmyslovou diferencí*. Mnozí analytičtí filozofové znají problém metafyziky vůbec jen v podobě této chybné *smyslově nadsmyslové diference*. Ve skutečnosti žádný z velkých metafyziků nikdy nespekuloval ve smyslu tak naivní diference.

Na rozdíl od zkušenostní imanence (empirie) a od zkušenostní transcendence (špatné metafyziky) zavádí KANT výraz *transcendentální*:

Každé poznání, které se nezabývá předměty, ale způsobem našeho poznání předmětů, pokud má být apriorně možné, nazývám transcendentálním. (KdrV. B 25)

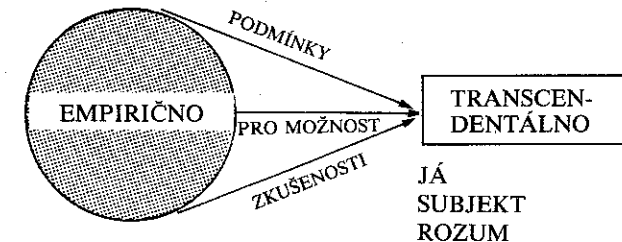
Co je tedy předmětem transcendentální reflexe? Vychází z předmětů naší zkušenosti, tedy z *empirického*. Při tom jí nejde o to, aby zkušenostně imanentní empirické vysvětlovala jiným právě tak zkušenostně imanentním empirickým.



Obrázek 13: Smyslově nadsmyslová diference v „Gespenstermetaphysik“

Ale ptá se na *podmínky empirických předmětů vůbec v našem způsobu poznání*. Táže se: Jaké jsou podmínky danosti empirických předmětů v našem poznání? Jaké je naše poznání, aby nám mohly být dány předměty a aby nám mohly být dány *tyto* předměty?

Lze to opět objasnit WITTGENSTEINOVÝM příkladem oka a zorného pole (2.2.2). Oko se v zorném poli nevyskytuje a nic v zorném poli neukazuje na to, že je viděno okem. Teď můžeme říci, že WITTGENSTEINOVĚ zornému poli odpovídá u KANTA zkušenostně imanentní oblast, tedy oblast empirického. KANT se teď ptá: Jaké musí být oko, aby bylo možné zorné pole? Přitom samozřejmě nemyslí jen na oko (smyslovost), ale na celý způsob, jímž subjekt poznává a který je podmínkou empirického.



Obrázek 14: Transcendentální reflexe

KANTA přitom zajímá, do jaké míry má tento způsob poznání *apriorní* charakter. Apriorní je poznání, které *nepochází ze zkušenosti*, nýbrž které je předpokladem zkušenosti jako její podmínka. Co tím myslí?

Třebaže celé naše poznání začíná *zkušeností*, přece to ještě neznamená, že celé pramení ze zkušenosti. Neboť i naše zkušenostní poznání by mohlo být složené z toho, co přijímáme dojem, a z toho, čím přispívá naše vlastní poznávací schopnost (smyslovými dojmy pouze podněcovaná), a tento přídavek bychom neodlišovali od této základní látky dříve, než by nás na něj upozornil dlouhý cvik a neuschopnil ho odlišit. (KdrV. B 1 n.)

KANT tedy chce v transcendentální reflexi ukázat, že poznávající subjekt má poznatky, které jsou apriorní, tj. nepocházejí ze zkušenosti, ale umožňují zkušenost jako její *podmínky*. V transcendentálním obratu přejímá aristotelské rozlišení látky a formy (srov. 3.2.3) a dává mu nový smysl ve smyslu filozofie Já. Rozlišuje:

- „Surovinu“, tedy „hrubou látku smyslových dojmů“, *rozmanitost smyslového názoru*. Tím je míněna neformovaná, amorfni masa počitkového materiálu, který je předpokladem vší zkušenosti.
- Apriorní poznatky, které máme před vší zkušeností a které tuto rozmanitost smyslového názoru formují jako *apriorní formy*.

Výsledkem obou momentů je *empirický předmět*. Zkušenost *konstituuje* předmět v tom smyslu, že apriorní formy utvářejí počitkový materiál v předmět. Transcendentální filozofie má tedy za úkol ukázat *systém apriorních forem*, který je podmínkou našeho zkušenostního světa.

Zjištěním neempirických apriorních podmínek empirického KANTOVA transcendentální reflexe ukazuje, že *problém poznání je problém transcendentální*, který principiálně nelze vysvětlit jako zkušenostně imanentní příčinnou souvislost (4.1.1). Tím vykonal ve filozofii Já něco stejně rozhodujícího jako ARISTOTELÉS ve filozofii bytí.

V oddíle 3.3 jsme mluvili o *transcendentálních* filozofie bytí. Ontologická nauka o transcendentálních pojednává, jak jsme viděli, o nadkategoriálních určeních jsoucna jakožto jsoucna. Transcendentální filozofie (filozofie Já) transcenduje (= překračuje) zkušenostně imanentní oblast opačným směrem. V nauce o transcendentálních jde vposledku o *bytí* jakožto poslední (ontologickou) podmínku všeho empirického. V transcendentální filozofii jde v posledku o *Já* jakožto poslední (transcendentální) podmínku všeho empirického. Obě strany philosophiae perennis (1.7) patří k sobě a navzájem se podmiňují.

4.1.4 Transcendentální diference

KANTOVA transcendentální reflexe jasně ukazuje fakt, který má rozhodující význam pro celou filozofii. Podle E. HEINTELA ho označujeme jako *transcendentální diferenci*. Jde o toto: Transcendentální reflexe nás dovedla k určitému významu „Já“, „subjektu“ a „poznání“, který nás nutí, abychom tyto pojmy radikálně odlišili od všeho empirického neboli zkušenostně imanentního. Tak jako oko není součástí zorného pole, ale jeho podmínkou a hranicí, tak je *transcendentální subjekt* (Já) „hranicí světa“ (WITTGENSTEIN). V empirickém, zkušenostně imanentním světě se s ním principiálně nelze setkat.

Musíme uvážit toto: Je samozřejmé, že jsem si dán i empiricky. Například když se dívám do zrcadla, ale také když si reflexivně uvědomuji své pocity, počítky, přání, nálady. Existuje mnoho způsobů, kterými mohu učinit sám sebe objektem, předmětem vnější nebo vnitřní zkušenosti. Pokud však je Já takto zpředmětněno a učiněno empirickým objektem, *není už transcendentální*, ale předpokládá transcendentální Já. Příklad: Snažím si představit, jak jsem si počínal na posledním plesu. Představuji si sebe jako návštěvníka plesu, tj. činím si předmětem Já návštěvníka plesu. Transcendentální reflexe mi však říká, že každý empirický předmět má neempirickou, transcendentální podmínku. Co to zde znamená? Pro které Já je ono empiricky předmětné Já návštěvníka plesu předmětem? Pro ono Já, které si představuje Já návštěvníka plesu, poznává je a posuzuje. Toto představující si, poznávající, posuzující Já je transcendentální podmínkou představovaného, poznávaného, posuzovaného empirického Já návštěvníka plesu. Jsme tedy nuceni důsledně odlišovat *empirické Já* od *transcendentálního Já* (subjektu). Všechno empirické, také empirické Já, předpokládá neempirické, transcendentální.

Když mluvíme v tomto transcendentálním smyslu o Já, o subjektu, o poznání, můžeme také užívat jednoduše výrazu *transcendentalita*. Myslíme tím to, co je spjaté s Já, se subjektem a je neempirickou podmínkou všeho empirického (1.4.1.3). Transcendentální diference poukazuje na principiální rozdíl mezi transcendentalitou a empirickým. S transcendentalitou se nikdy nesetkáváme v oblasti empirického. Proto o transcendentalitě nelze nikdy mluvit jako o empirických věcech. Transcendentalita se vymyká každé empirické teorii. Nikdy se nemůže stát předmětem zkoumání speciálních věd. Transcendentalitu nelze pojímat jako něco empiricky daného, co je jí podmíněno. Zkušenost nelze chápat jako proces ve zkušenosti (například jako fyzikálně empirickou příčinnou

souvislost nebo jako fotografické zobrazení, 4.2.1.2). Proto empirický psycholog (i v psychoanalýze) nemůže říci o transcendentalitě vůbec nic; může ji pouze předpokládat.

Jako anticipaci můžeme říci toto: Jen proto, že o transcendentalitě platí tato diference, jen proto, že my lidé máme transcendentální charakter, můžeme mluvit o *důstojnosti lidské osoby*. Kdyby v nás transcendentalita nebyla skutečná, rozplynuli bychom se v empirickém – a ani bychom o tom nevěděli. Nebylo by v nás nic, co by mělo důstojnost.

4.1.5 Hraniční pojem: věc o sobě (Ding an sich)

KANT nikdy nepochyboval o tom, že zkušenost je neempirickým účinkem *fyzikálně empirického působení* (4.1.1). Toto působení nazývá *afekcí* (lat. *affectio* = dojem, působení).

Až se poznání vztahuje na předměty jakýmkoli způsobem a jakýmkoli prostředky, tak to, čím se na ně vztahuje bezprostředně a vůči čemu je každé myšlení jen prostředkem na dosažení cíle, je *nazírání* (Anschauung). To se však uskutečňuje jen potud, pokud je nám dán předmět, a ten může být dán, alespoň nám lidem, jen když určitým způsobem působí na mysl. (KdV. B 33).

Nazírání (názor), a tím zkušenost se tedy zakládají na fyzikálně empirickém působení (afekci) vycházejícím z ne-Já. Surová látka rozmanitého počítkového materiálu, který je ve zkušenosti formován apriorními formami v předmět (4.1.3), tedy předpokládá nějaké ne-Já jako podmínku zkušenosti. Tento fakt nutí KANTA k tomuto rozlišení:

- Na jedné straně jde o *předmět*, který je výsledkem naší zkušenosti, resp. našeho konstituování předmětu. Vzniká jako syntéza z počítkového materiálu a z apriorní formy. KANT ho nazývá *fenomémem* (řec. *phainetai* = jeví se, srov. 1.8.2, 2.1.1) a přejímá tak jeden motiv PLATÓNŮV. Všechno zkušenostně imanentní (4.1.3) je fenomén.
- Od předmětu jako fenoménu KANT odlišuje to, co jakožto ne-Já umožňuje afekci a v tomto smyslu je předpokladem veškeré zkušenosti: *věc o sobě* (Ding an sich). Nazývá ji také *noúmenon* (řec. *rozumové jsoucno*, zde: co je pouze myšleno rozumem).

Co myslí KANT tímto rozlišením? KANT chce především zavést *hraničně pojmové určení*. Tento hraniční pojem vytváříme na rozdíl od předmětu tak, že „abstrahujeme od způsobu, kterým nazýváme“, tedy tak, že myslíme ne-Já jako to, co je bez apriorních forem našeho poznání jakožto jeho předpoklad. Co to je jako takové, to nevíme. Není to přece „objekt našeho smyslového názoru (nazírání)“. Fakt afekce však nutí rozum myslet tuto věc o sobě (ne-Já) jako předpoklad a mez naší zkušenosti. Přítom ji (věc o sobě) dokáže určit pouze *negativně* jako ne-Já, ne-fenomén.

Hraničním pojmem věci o sobě má transcendentální filozofie na zřeteli dva důležité problémy:

- Poznání je *naše konečné, lidské poznání*. Svými apriorními formami interpretuje něco, co je pro ně pouze předpokladem. Není to absolutní (božské) poznání, které věci vytváří. Konstituuje fenomény, ale nevytváří věci o sobě, nýbrž má v nich svou mez.
- Věc o sobě jako hraniční pojem *zaujímá místo substance v ontologickém smyslu*. Transcendentální směr KANTŮV (filozofie Já) má na zřeteli ontologický směr ARISTOTELŮV (filozofie bytí).

Přitom je třeba poznamenat, že KANT používá výrazu „noumenon“ nejen pro věc o sobě jakožto ne-Já, ale že označuje jako noumenon také transcendentální Já. Tím jsou vymezeny vůči zkušenostní imanenci obě neempirické podmínky empirického: *Já transcendentální reflexe a bytí ontologické reflexe*.

Pojem noumena je tedy jen *hraniční pojem* na omezení nároků smyslovosti, tedy jen pro negativní užívání. Přesto však není vymyšlen libovolně, nýbrž souvisí s omezením smyslovosti, přitom však nemůže stanovit nic pozitivního mimo její rozsah. (KdrV. B 310 n.)

4.1.6 Spor o existenci světa

Tento nadpis odpovídá titulu známého díla polského fenomenologa R. INGARDENA (srov. 2.1.1).

Spor, o který tu jde, je velmi pozoruhodná záležitost. Existují lidé, kteří (nevím jak) dospěli k názoru, že filozofové jsou rozděleni ve dva navzájem se prudce potírající tábory. Jeden je tábor *idealistů*, druhý je tábor *realistů*. Přitom v táboře realistů jsou prý dvě strany, které také proti sobě bojují: *realisté naivní a kritičtí*.

Jak si to tito lidé představují, můžeme ukázat na jednoduchém příkladě: Když *idealisté* vidí krávy, domnívají se, že tyto krávy nejsou skutečné krávy, nýbrž krávy nějak vytvořené v představě či fantazii. Když *realisté* vidí krávy, domnívají se, že tyto krávy jsou skutečné krávy, které opravdu existují. Někteří realisté jsou ovšem tak *naivní*, že věří, že krávy vypadají ve skutečnosti tak, jak se nám jeví. Rozumní realisté jsou naproti tomu *kritičtí* a mají za to, že krávy ve skutečnosti nevyjadují úplně tak, jak se nám jeví, nýbrž nějak jinak.

Ve skutečnosti takový spor o existenci světa ve filozofii neexistuje. Takovým problémem se nazabýval žádný významný filozof, protože tu zjevně jde o pseudoprobém.

Proč tu jde o pseudoprobém? V oddíle 1.3.1 jsme viděli, že filozofie vždy vychází ze zkušenosti. Předpokládá zkušenostně poznávané bytí na světě a ptá se na podmínky jeho možnosti. R. REININGER, který takzvanou problematiku idealismu a realismu pečlivě prozkoumal (II, 99–140), o tomto předmětu píše:

Nepochybně jisté může být jen to, co už nepodléhá soudu co do pravdivosti či nepravdivosti, ale prostě jen „je“. Tedy ne „pravda“, ale jen samotná skutečnost. K té máme jen *jeden* bezprostřední přístup, totiž ve svém bezprostředně přítomném prožívání nebo – jak se snad také nepřesně říká – ve „vnitřní“ zkušenosti. *Nepochybně skutečné je to, co je mi právě teď přítomné ve formě prožívání*. A skutečné není jen prožívání, ale také to, co je v něm prožívané. Zpochybňovat jeho skutečnost by bylo nesmyslné. Že prožívané je svým způsobem skutečné, o tom ještě nikdo vážně ne-



Immanuel Kant, narodil se r. 1724 v Královci (Königsberg, dnešní Kaliningrad) a tam také r. 1804 zemřel. Svými třemi kritikami se stal zakladatelem transcendentální filozofie. Tak překonal racionalistické a empiristické osvětenství a je průkopníkem německého idealismu.