



Milan Sobotka

# K německému idealismu

Výbor z textů

# **K německému idealismu**

Výbor textů

**Milan Sobotka**

Milan Znoj (ed.)

---

Fotografie na obálce: archiv rodiny Milana Sobotky

Recenzoval: Jan Kuneš (Univerzita Pardubice)

Vydala Univerzita Karlova  
Nakladatelství Karolinum  
Praha 2025

Redakce Alena Machoninová  
Grafická úprava Zdeněk Ziegler  
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum  
Vydání v tomto výboru první

© Univerzita Karlova, 2025  
© Milan Sobotka, heirs, 2025  
Editor © Milan Znoj, 2025

ISBN 978-80-246-6188-9  
ISBN 978-80-246-6189-6 (pdf)



Univerzita Karlova  
Nakladatelství Karolinum

[www.karolinum.cz](http://www.karolinum.cz)  
[ebooks@karolinum.cz](mailto:ebooks@karolinum.cz)



## OBSAH

Úvodem ..... 7

### 1. KANT A NĚMECKÝ IDEALISMUS

Kantova teoretická filozofie Kantova idea  
filozofické „vědy“ ..... 12  
Kantova praktická filozofie ..... 29  
Hegelova kritika Kantovy teoretické filozofie ..... 40  
„Čím se musí začít ve vědě“ Náčrt problematiky  
začátku ve filozofii od Descarta k Hegelovi ..... 60

### 2. FICHTE, SCHELLING A HEGEL V DISKUSI

Netematické poznání sebe sama u J. G. Fichta ..... 78  
Spinozův vliv na Schellingovu filozofii ..... 93  
Hegelův spis o diferenci a Schellingova filozofie ..... 104

### 3. HEGELOVA DIALEKTIKA PRAXE

Poznání a předmětná činnost v Hegelově filozofii ..... 128  
Pojem praxe u Hegela ..... 142

### 4. HEGELOVA FENOMENOLOGIE DUCHA

V jakém smyslu je Hegelova Fenomenologie ducha  
„prvním dílem“ „vědy“, tj. filozofie? ..... 154  
Vzdělávání vědomí v Hegelově Fenomenologii ducha .... 178  
Hegelova kritika Kantovy morální filozofie  
a jeho překonání morality ..... 194

## 5. HEGELOVA FILOZOFIE PRÁVA, STÁTU A MRAVNOSTI

„Co je rozumné, to je skutečné; a co je skutečné, to je rozumné“ .....	218
K základům Hegelovy filozofie práva .....	230
Zlo a svoboda v Hegelově filozofii .....	252
Dvojitá teorie vlastnictví v německé klasické filozofii .....	266

## 6. KRITIKA HEGELOVA SYSTÉMU A OBRAT K ANTROPOLOGII

Schellingova kritika Hegelovy filozofie .....	286
Hegelova kritika křesťanství a Ludvík Feuerbach.....	304
Konec metafyziky a vznik marxismu .....	315
Bibliografie prací Milana Sobotky .....	324
Ediční poznámka .....	334

## ÚVODEM

Výbor z textů Milan Sobotky, našeho největšího znalce německé klasické filozofie, je jen menším výběrem z jeho rozsáhlého díla, nicméně pokrývá všechny jeho životní etapy a zahrnuje hlavní teoretické koncepty, které ve svém díle studoval. Výbor je pokusem o synopsi, v níž se Sobotkovy interpretace klasických textů německého idealismu ukazují být svébytným filozofickým výkonem. To neznamená, že by Sobotka odhaloval nějaké pravé významy filozofických pojmů, např. co je svoboda, dobro, vědomí či sebevědomí, ale bylo mu blízké, podobně jako soudil Quentin Skinner, že v dějinách filozofie zkoumáme, jaké významy dávali pojmům filozofové své doby ve sporech, které mezi sebou vedli, a i když tyto významy byly zapomenuty, nebo dokonce potlačeny, je poučné je připomenout, neboť mohou obohatit naše myšlení v současnosti zase ve sporech, které nyní vedeme.

Název *K německému idealismu* vyžaduje upřesnění, neboť jak v předmluvě ke *Studium k německé klasické filozofii* svého času sám Sobotka připomněl: Zatímco dříve se výrazu německá klasická filozofie užívalo zcela běžně pro filozofii od Kanta po Hegela, nyní se většinou mluví zvláště o Kantovi a zvláště o „německém idealismu“ v případě Fichta, Schellinga a Hegela, anebo jen v případě obou posledních. Dodejme, že v tomto podání německý idealismus získává výrazný ráz anti-osvícenský, více romantický, či dokonce nacionalistický. Avšak Milan Sobotka naopak zdůrazňoval intelektuální spojení německého idealismu s Immanuelem Kantem, který patřil k osvícenským filozofům, a právě tato souvislost Sobotkovi umožňovala odhalovat v německém idealismu teoretické motivy, které jej nevydělují z novověkého racionalismu, ale představují německý idealismus jako svébytný směr novověké filozofie vedle empirismu a dualistického racionalismu karteziánského původu, k nimž se ovšem německý idealismus staví kriticky.

Směrodatnými filozofy v našem výběru jsou Kant a hlavně Hegel. Přestože lze ve vývoji německého idealismu i v návaznosti na Kanta sledovat přebírání filozofických myšlenek a prohlubování filozofických postojů, mylná by byla představa, že se jednalo o vývoj, který měl své „logické“ vyústění, ať už v Hegelovi, nebo v Marxovi, anebo v antropologickém obratu vůbec. Spíše platí, že německý idealismus nebyl jednotným směrem, ale předmětem sporu, což svým způsobem trvá dodnes. Ve výboru je kapitola věnovaná polemice, v níž se německý idealismus utvářel, ale také kapitola, jak končil, když pozdní Schelling kritizoval Hegela. I když tedy nebudeme mluvit o vyústění, můžeme pochopit, proč Milana Sobotku hluboce zajímalo, jak Schellingova pozdní kritika Hegelova panrationalismu přispěla k antropologickému obratu u Feuerbacha a mladohegelovců, zejména Marxe, a co z hegelovství přetrvalo.

Osnova našeho výběru vychází z uvedeného pohledu na německý idealismus. První kapitola je věnovaná Kantovi a Hegelově kritice Kanta. Ukazuje se tak, v čem je stanovisko německého idealismu svébytné a jak se liší od empirismu a racionalistického dualismu. Utváření německého idealismu je naznačeno v následující kapitole na několika textech. Nicméně chybí další myslitelé, kteří rovněž hráli důležitou roli, jako byl Jacobi či Reinhold, a stranou zůstala i další témata jako filozofie umění apod. Zdaleka totiž nešlo jen o témata vědění a lidské praxe, na která se zde zaměřujeme. Filozofický zájem Milana Sobotky byl mnohem širší, než zde můžeme zaznamenat. Náš výbor má dvě ohniska, v první části je tématem spíše filozofie vědění a v druhé hlavně filozofie praxe a dějin, oboje se ovšem v německém idealismu prolíná.

Jak řečeno, výbor nesleduje vývoj Sobotkova pojetí, ale usiluje o synoptický pohled na hlavní témata. To neznamená, že by Sobotkův pohled na německý idealismus a Kanta byl hotový od začátku, že by se neměnil v čase. Nepochybně se totiž vyvíjel, jak se měnila doba a pochopení německého idealismu, vždyť první Sobotkovy texty pocházejí ještě ze šedesátých let minulého století a poslední byly zveřejněny až o 40 let později ve století současném. Období to bylo dlouhé a krkolomné, politicky i intelektuálně. V šedesátých letech patřil Milan Sobotka k významným představitelům hegelovského marxismu, který

pomohl obrodit českou filozofii. Své tehdejší pojetí německého idealismu shrnul v knize *Člověk, práce a sebevědomí*. Za normalizace v sedmdesátých a osmdesátých letech už ve stísněných poměrech pěstoval filozofii především na hegelovském a schellingovském semináři na Filozofické fakultě UK. Nicméně publikoval články a psal předmluvy ke knihám světových filozofů, které se tehdy podařilo vydat. Své texty věnované německé klasické filozofii si podomácku skládal do sešitů a příležitostně doplňoval poznámkami, z nichž některé jsou uvedeny i v tomto výboru. Chtěl bych takto poděkovat Tomáši Sobotkovi, jakož i Janu Kunešovi, že mi tyto sešity poskytli ke studiu. Koncem osmdesátých let se Milan Sobotka pokusil zachytit širší pohled na německý idealismus a vydal sborník svých textů věnovaných jenskému období spolupráce Schellinga a Hegela. V obnovené demokracii pak už přestal podomácku sestavovat soubory, ale své texty publikoval ve sbornících, v nich se k některým starším textům vrátil, někdy je upravil, jindy přepsal a nové přičinil.

Vývoj Sobotkova pohledu na německý idealismus je v našem výboru alespoň naznačen. U každého textu je uveden rok, kdy byl publikován. Hlavně ale výklad Hegelovy filozofie začíná kapitolkou o dialektice praxe v pojetí hegelovského marxismu z šedesátých let. Klíčový text z tehdejší doby „Die idealistische Dialektik der Praxis bei Hegel“ jsme však nezařadili pro jeho značný rozsah. Vybrán byl zato článek o něco pozdější ze sedmdesátých let, v němž Milan Sobotka své tehdejší pojetí dialektiky praxe obhajuje. Následující hegelovské kapitoly zahrnují nejdůležitější Sobotkovy texty vycházející ze studia *Fenomenologie ducha* a *Filozofie práva* a v neposlední řadě ovšem také ze studia *Vědy o logice*, která tvoří metafyzický základ Hegelova systému.

Milan Sobotka nebyl systematickým filozofem. Jistá nehotovost byla příznačná pro způsob, jak pěstoval filozofii. Zařadili jsme kupříkladu různé verze jeho výkladu konceptu mravnosti ve *Filozofii práva*, a tak můžeme vidět, v jakých odstínech se Milan Sobotka vyrovnával s interpretací Hegela od Joachima Rittera, který jej nahlížel jako filozofa Francouzské revoluce a zdůraznil jeho východiska aristotelská, nikoli kantovská.

Sobotkova interpretace německého idealismu se měnila v čase, ale intelektuální rámec jeho pojetí nikoli. Když se člověk podívá na obsah

jeho klíčové knihy ze šedesátých let *Člověk, práce a sebevědomí* a srovná je s tématy hegelovských kapitol našeho výboru, zjistí, že se docela překrývají, a prozrazují tak filozofické zaujetí, kterému zůstal Milan Sobotka po celý život věrný.

*Milan Žnoj*

## 1. KANT A NĚMECKÝ IDEALISMUS

## KANTOVA TEORETICKÁ FILOZOFIE KANTOVA IDEA FILOZOFICKÉ „VĚDY“

Cesta, po níž Kant dospěl k ideji nového způsobu filozofického zkoumání a nového pojetí filozofie, hluboce odlišného od toho, které odpovídalo předchozí německé tradici, je podmíněna metafyzickým charakterem této tradice. Filozofie, která zdomácněla v Německu od dob Wolffových, nestála sice v přímé opozici k filozofii Descartově či filozofii anglického empirismu, ale bylo tomu tak proto, že představovala spíše poslední výběžek scholastické tradice, než aby byla s nimi souběžná.<sup>1</sup>

Wolffova filozofie přijímala sice výtěžky novodobé vědy jako legitimní poznání přírody, ale odtud postupovala kontinuálně k výkladu metafyzických témat, boha, duše a jednoty světa, opírajíc se přitom o ontologickou platnost logických zásad. Tímto zacílením na předměty, které tvořily předmět tzv. speciálních metafyzik (teologie, psychologie, kosmologie) v německé školské metafyzice 17. století,<sup>2</sup> jakož i ontologickým uplatněním logických principů, provedeným beze vší reflexe, tvoří antipod k filozofii vědomí ve smyslu Descartově či ve smyslu anglického empirismu.

Zatímco Descartes a anglický empirismus staví filozofii na půdu imanence vědomí, směšuje wolffovská filozofie objektivismus novověké vědy s naivním objektivismem, vlastním staré metafyzice, podle něhož pravé bytí věcí je korelátém logického souzení. Než se Kant odpoutal od tohoto způsobu myšlení, bylo mu projít obtížnou a složitou dráhou. Protože existuje těsná vazba mezi historickou cestou, po níž Kant dospěl ke své filozofii, a mezi touto jeho filozofií, upozorníme nejprve na hlavní milníky této cesty.

---

<sup>1</sup> Magdalena Aebi: *Kants Begründung der „Deutschen Philosophie“*, Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft 1947, s. 58.

<sup>2</sup> Max Wundt: *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen: Mohr 1939, s. 225.

Wolffova pozice korespondence mezi našim poznáním, řízeným zákony myšlení, a mezi ontologickou podstatou skutečnosti se v neposlední řadě opírala o zásadu dostatečného důvodu, která – alespoň ve Wolffově interpretaci – ztotožňovala důvod poznání s kauzální determinací. Na tomto základě mohl Wolff prohlásit matematickou metodu (tj. syllogismus) za univerzální filozofickou metodu. Polemizuje-li protiwolffovská skupina v pruské Akademii (Maupertuis, Bégueline) od poloviny století s wolffovským pojetím matematické metody jako univerzální metody filozofie,<sup>3</sup> pak se za tímto postojem skrývá polemika s logicky konstruktivistickým, protizkušnostním konceptem reality, který s touto metodou souvisí (reálné je to, co lze tímto způsobem odvodit). Tato polemika si však svazuje ruce tím, že nedovede analyzovat jednotlivé momenty tohoto konceptu. Kant je jediný, kdo ve svých spisech postupně odhaluje a odhazuje jednu složku tohoto konceptu za druhou. Nejprve přijde na řadu směšování logického důvodu a reálného podmínění, obsažené v zásadě dostatečného důvodu.

Již v oficiální habilitační disertaci *Nové osvětlení prvních principů metafyzického zkoumání*<sup>4</sup> z roku 1755 klade Kant důraz na rozlišení reálného důvodu a důvodu poznání. První důvod je reálně působící, či jak říká Kant, „určující“ či „vytvářecí“, druhý je „dodatečně určující“. První reálně předchází věc samu, druhý věc „pouze vysvětluje“.<sup>5</sup>

Ve spise o negativních veličinách v matematice<sup>6</sup> z roku 1763 je nauka o dvojím důvodu, logickém a reálném, zasazena do úvah o rozdílu logické a reálné opozice. Myslet si těleso, které se zároveň pohybuje i nepohybuje, je logická opozice. Naproti tomu těleso, které je pohybováno současně protikladnými silami, zůstává v klidu. Kant poté shledává množství případů „reálné repugnace“, rozporu, jehož negativní pól neznamená pouhé ne, pouhý nedostatek pozitivního

<sup>3</sup> G. Tonelli: Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie, *Archiv für Philosophie* 9, č. 37 (1959), s. 226.

<sup>4</sup> Immanuel Kant: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*.

<sup>5</sup> Immanuel Kant: *Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, I, ed. Karl Vorländer, Leipzig: Meiner Verlag 1913, s. 15.

<sup>6</sup> Immanuel Kant: *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*.

určení, nýbrž má samostatný obsah. Smyslem těchto úvah je rozlišení logické negace a reálné opozice, nesouměřitelnost logického sporu a reálného rozporu, vůbec logického a reálného vztahu. Spis končí distinkcí mezi analytickým charakterem logického odvození, které se stává „jasným“ souzením, zatímco vztah reálného důvodu k něčemu, co je jím kladeno, „nemůže být učiněn (logicky) jasným“, nemůže být logicky odvozen.<sup>7</sup>

Souběžně s odmítnutím totožnosti reálného a logického důvodu ujasňuje si Kant i jinou mez „logického užívání rozumu“. V disertaci *O formách a principech světa smyslového a světa inteligibilního*<sup>8</sup> z roku 1770, která bývá některými interprety řazena na začátek kritického období, zdůrazňuje Kant, že „logické užívání rozumu“ nutně předpokládá určité významy, ať už názorné nebo čistě pojmové, které se logickými operacemi pouze uvádějí do logických vztahů na základě svých obsahových znaků.<sup>9</sup> Tím je pro Kanta vyloučena možnost, že by logickou operací mohla být překročena zkušenost směrem k platnému poznání metafyzických předmětů. Tato cesta k metafyzice (Kant definuje metafyziku jako „vědu“, jak od poznání smyslových předmětů postoupit k poznání nadmyslových předmětů)<sup>10</sup> je tedy vyloučena.

Třetím důležitým momentem na cestě rozchodu s metafyzickým myšlením je odmítnutí předpokladu, že naše poznání disponuje rozumovými pojmy neodvoditelnými ze smyslové zkušenosti, které vyjadřují základní ontologická určení věcí. Ještě v disertaci *O formách a principech světa smyslového a světa inteligibilního* se Kant domnívá, že takové pojmy, jako jsou „možnost, jsoucnost, substance, příčina se svými kontrárními nebo k nim náležejícími pojmy“,<sup>11</sup> se zakládají na spontánní činnosti duše a vyjadřují adekvátně ontologický status reality. E. Cassirer spatřuje zárodek kritické myšlenky v nahlédnutí, že tato předpokládaná

<sup>7</sup> I. Kant: *Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, I, s. 101.

<sup>8</sup> Immanuel Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*.

<sup>9</sup> Immanuel Kant: *Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, II, ed. Karl Vorländer, Leipzig: Meiner Verlag 1921, s. 98.

<sup>10</sup> Immanuel Kant: *Über die Fortschritte der Metaphysik*, in: Immanuel Kant: *Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, III, ed. Karl Vorländer, Leipzig: Meiner Verlag 1921, s. 101.

<sup>11</sup> I. Kant: *Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, II, s. 100.

adekvace je metafyzickým řešením, které pracuje pomocí svého druhu „boha ze stroje“.<sup>12</sup>

Zvláště tento poslední bod, nezajištěnost předpokladu adekvace mezi pojmy, které mají předcházet zkušenost a být jejím vodítkem a jejich předmětem, vede Kanta k tomu, že mění zcela perspektivu, z níž dosud vycházel. Kant nyní zdůrazňuje, že v distinkci „představy“ a „předmětu“ nejde o rozdíl vnějšího bytí a subjektivní představy, nýbrž o rozdíl určité formální struktury prožívaných obsahů (Kant říká poznatků, Erkenntnisse). Vychází ze subjektivity jako imanentní sféry, jíž je podmíněno, že určitý fenomén mi platí jako „předmět“, jiný pouze jako subjektivní prožitek. Určitý fenomén myslí nečiní „předmětem“ pouhá jeho přítomnost v mysli – máme fenomény, které nemají předmětný smysl – ani nějaký obsah navíc, který by „přistupoval“<sup>13</sup> k tomu, co jinak platí jako subjektivní zážitek, a vnášel do něho žádoucí vztah k vnější objektivitě, který by tedy byl nositelem jakési „realitas obiectiva“ ve smyslu Descartově.<sup>14</sup> Rozdíl mezi představou sta tolarů a mezi sto toлары jako „předmětem“ tkví v různém zřetězení prožívaných obsahů. Smyslové představy jsou pouhými představami na rozdíl od „předmětů“ ne proto, že by „předměty“ byly bytím vně představ (to, co nazýváme „předměty“, musí být přece rovněž fenomén myslí), ale proto, že jim chybí to, co dělá z „představ“ jednotu „předmětné“ (předmětný smysl mající) zkušenosti, v níž se nic neděje „nahodile či libovolně“, v níž poznatky (tj. fenomény) navzájem mezi sebou souhlasí, tj. musí mít tu jednotu, která vytváří pojem předmětu. Říkáme tudíž, že poznáváme předmět, jestliže jsme v rozličném názoru způsobili syntetickou jednotu.<sup>15</sup>

Tím Kant nepřechází na stanovisko popírající realitu vnějšího světa – naopak bude vždy trvat na tom, že „předměty“ mají svůj ontologický základ ve „věci o sobě“ –, ale zdůrazňuje, že subjekt je nejen

<sup>12</sup> Ernst Cassirer: *Kants Leben und Lehre*, Berlin: Bruno Cassirer 1918, s. 157. Výraz je z dopisu Marku Herzovi, otištěného v 10. sv. Kantových spisů vydaných Pruskou akademií, in: *Kants gesammelte Schriften*, X, zde a dále citováno jako *Akademie-Ausgabe*, s. 111.

<sup>13</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B (tj. 2. vyd.), in: *Akademie-Ausgabe*, III, s. 627.

<sup>14</sup> René Descartes: *Úvahy o první filosofii, v nichž se dokazuje Boží existence a rozdíl mezi lidským duchem a tělem*, přel. Zdeněk Gabriel, Praha: Svoboda 1970, s. 32.

<sup>15</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A (tj. 1. vyd.), in: *Akademie-Ausgabe*, IV, s. 104–105.

sférou „receptivity“, tj. schopnosti přijmout počitek, ale i sférou, v níž se prožívanému (počítkům či z nich odvozeným představám) dostává platnosti „předmětu“, a to skutečného nebo možného, pouze představaného apod.

Uvážíme-li předchozí Kantovu cestu, nepřekvapí nás, že proti metafyzickému konstruktivismu předchozí epochy položí Kant důraz především na dvě okolnosti. Vzhledem k tomu, že existenci předmětu nelze čistě logicky odvodit, bude Kant trvat na tom, že podmínkou „předmětu“ je pasivní zkušenost. Předmět musí být „dán“, musí být realizovatelný ve smyslovém názoru, aby mohl být (jako „předmět“) „myšlen“, tj. aby takto platil vnímajícímu vědomí.<sup>16</sup> Druhou podmínkou je, že k „předmětu“ patří obecné významy, které nemají svůj základ ani v pasivní zkušenosti, ani nejsou odvoditelné logicky ze zkušenosti, např. že předmět je v kauzálních vztazích k jiným předmětům,<sup>17</sup> že je „substancí“ vzhledem k „vlastnostem“, které nese atd.

Spolu s tím se Kantovi rýsuje idea nového pojetí filozofie jako vědy o tom, co podmiňuje „předmětný smysl“ našich fenoménů. „Pokroky v metafyzice byly až dosud marné, k ničemu se nedospělo... Subjektivně místo objektivně,“<sup>18</sup> říká Kant v jedné reflexi z období před vznikem *Kritiky čistého rozumu*. V *Prolegomenech* klade Kant dvojí otázku po možnosti filozofie. Kant se nejprve táže, jak je možná metafyzika vůbec, tj. táže se po povaze poznatků, v nichž se uskutečňuje poznání v platných vědách (měla-li by být metafyzika možná, musela by být budována stejně jako matematika a přírodověda, jejichž podmínkou je realizovatelnost předmětu v názoru). Naproti tomu idea nové vědy, vztahující se výlučně k subjektu, ke způsobu jeho konstituce „předmětného smyslu“ určitých fenoménů, je vyjádřena otázkou po „metafyzice jako vědě“.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B, s. 93, 194.

<sup>17</sup> I. Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können, in: *Akademie-Ausgabe*, IV, s. 71.

<sup>18</sup> Reflexe č. 215, in: *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*, ed. Benno Erdmann, Leipzig: Fues's Verlag 1882. Srovnej E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre*, s. 157-158.

<sup>19</sup> I. Kant: Prolegomena, s. 74.

## Transcendentální otázka

Kant charakterizuje dosavadní metafyzické vědění o bohu, světu jako celku a duši jako umění přemlouvání, jako umění vyvolat zdánlivé vědění,<sup>20</sup> čili jako dialektiku zdání ve starém smyslu slova dialektika, k němuž patří „sofistické umění dát... nevědomosti, dokonce i... úmyslným klamům nátěr pravdy“.<sup>21</sup>

Odmítá-li Kant dosavadní metafyziku – jeho postoj byl, jak říká, vyvolán „šířícím se indiferentismem“ a „skepticismem“<sup>22</sup> vůči dosavadní formě poznání překračujícího zkušenost – neznamená to ještě, že by už tím byl rozhodnut osud metafyziky. Kant chce jednou provždy dospět k rozhodnutí nikoli o tom, zda metafyzika existuje, či nikoli – víme, že „jako opravdové, neklamné vědění metafyzika neexistuje“ – nýbrž o tom, zda a jak je metafyzika možná. Jeho tzv. transcendentální způsob řešení otázky po metafyzice znamená, že se bude řešit otázka metafyziky oklikou přes zkoumání podmínek platnosti v oborech, které nepochybně již „nastoupily jistou cestu vědy“<sup>23</sup> – matematice a „čisté“ přírodovědě. Je třeba prozkoumat, jak je toto platné (tj. podle Kanta definitivní, nerelativizovatelné)<sup>24</sup> poznání možné, aby bylo možno určit, zda metafyzika je, či vůbec není možná, bez ohledu na to, že jako platné vědění dosud neexistuje. Tím se přesunuje Kantova otázka na problém platného, nepochybného poznání – jak je totiž možné. Analýzou obou oborů existujícího platného poznání (logiku, která je Kantovi rovněž vědou povýtce, nutno zde vynechat, protože jistota jejích poznatků pochází odtud, že se v ní rozum zabývá svými vlastními formami)<sup>25</sup> se má dospět k zjištění podmínek, za nichž je platné poznání možné, a tím také k určení hranic platného poznání (je možné pouze o věcech „pro nás“, nikoli o věcech „o sobě“; proto bude metafyzika z oboru platného poznání vyloučena). Kritika čistého rozumu je kritika „mohoucnosti rozumu vůbec vzhledem ke všem po-

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 72.

<sup>21</sup> I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B, s. 86.

<sup>22</sup> I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A, s. IX. Prolegomena, s. 73.

<sup>23</sup> I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B, s. XIV.

<sup>24</sup> Tamtéž, s. XIV–XV.

<sup>25</sup> Tamtéž, s. XI.

znatkům, k nimž rozum může směřovat nezávisle na zkušenosti; a tím je rozhodnutím možnosti metafyziky vůbec<sup>26</sup>.

Konstitutivní prvky platného poznání, které můžeme odvodit z obou zmíněných věd, jsou „nutnost“ a „obecnost“ (a to nikoli komparativní, získaná indukci, nýbrž naprostá, nepodmíněná).<sup>27</sup> Obecnost vědeckého poznatku nevzniká totiž zobecněním řady případů – to by byla jen obecnost poměrná – nýbrž vyplývá z nutnosti vztahu vyjádřeného vědeckým zákonem.

Ve své interpretaci vědeckého zákona Kant zdůrazňuje, že Galilei mohl poznat velikost zrychlení teprve tehdy, „když nechal koule pohybovat se po nakloněné rovině v důsledku tíže, kterou sám zvolil,“ stejně jako Toricelli mohl poznat velikost tlaku vzduchu teprve tehdy, „když nechal vzduch nésti váhu, kterou si předem myslel jako rovnou vodnímu sloupci jemu známému...“<sup>28</sup>

To znamená: zrychlení není něco, co by bylo možno odpozorovat ze zkušenosti, nýbrž je postižitelné pouze na základě myšlenkového projektu, který konstruuje nutnou souvislost mezi tíží a zrychlením. Teprve když vytvoříme tento myšlenkový projekt, tážeme se „přírody“ (v empirickém smyslu) prostřednictvím experimentu, zda jí tento myšlenkový projekt „odpovídá“.

Tento metodický princip získávání vědeckých poznatků je Kantovi vodítkem při interpretaci vztahu poznatků k předmětům zkušenosti. V našem poznání jsou obsaženy jisté intelektuální konstrukce vztahů mezi předměty, které mysl nemohla „vyčíst“ z pouhé pasivní zkušenosti. Týká se to např. vztahu reálné závislosti účinku na příčině. Již Hume zdůrazňoval, že pouhá pravidelná následnost dvou jevů nedostačuje k tomu, aby vznikla idea zákonitého sepětí mezi příčinou a účinkem (idea nutného spojení mezi příčinou a účinkem, která v nás bezděky vzniká, je nelegitimní poznatek, protože se zakládá na pouhé asociaci). Podle Kanta patří ovšem kauzalita, stejně jako substancialita, která se opět váže k časové koincidenci jevů, k myšlenkovým syntézám, obdobným výše uvedenému postupu přírodovědce. Odtud jejich „obecnost“ a „nutnost“ (již nelze vysvětlit pouhým logickoanalytickým vyplývá-

<sup>26</sup> Tamtéž, s. XLIV.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 3–4.

<sup>28</sup> Tamtéž, s. XIII.

ním z předchozí zkušenosti, nýbrž která se opírá o myšlenkový projekt, který sám o sobě není v pasivní zkušenosti obsažen). „Jak docházím k tomu, abych o tom, co se děje, vyslovil něco zcela odlišného (od toho, co se děje), a pojem příčiny, třebaže v tom (co se děje) není obsažen, seznal nicméně jako k němu náležející, a to nutně? Co je ono neznámé X, o něž se opírá rozvažování, když nachází mimo pojem A ještě od něho odlišný predikát B, který s ním spojuje?“<sup>29</sup> Nutnost kauzálního vztahu mezi příčinou a účinkem možno podle Kanta vysvětlit pouze tak, že vlastně tyto předměty předchází, že je intelektuální konstrukcí, do níž jsou uvedeny zkušenostní jevy. Apriorní poznání předmětů neznamená, že by se mohlo uskutečnit bez předmětů, tj. aniž by předměty byly realizovány ve smyslovém názoru. Ale je v něm více (a právě toto „více“ je struktura, která má charakter nutnosti a obecnosti), než co lze vyčíst z jedinečných smyslových jevů. Když Kant reflektuje tento vztah poznání k jeho předmětu, říká paradoxně, že poznání se neřídí předměty, nýbrž předměty se řídí poznáním (tj. jsou konstituovány z jevů myšlenkovými projekty myslí). To je podstata tzv. koperníkánského obratu.<sup>30</sup>

K tomu je ovšem nutno poznamenat, že Kant vidí souvislost mezi nalézáním vědeckých zákonů a mezi formováním pasivní zkušenosti apriorními „projekty“ myslí (přičemž u Kanta není zcela jasné, zda zdrojem intelektuálních syntéz je má mysl, nebo mysl univerzální, která je ve mně činná, ale není zcela totožná s mým Já, nýbrž je přesahuje)<sup>31</sup> z jiné perspektivy než my. Pro Kanta byla ještě přírodní věda (za jejíž prototyp mu sloužila newtonská mechanika) absolutně platnou soustavou poznání a myšlenkový projekt přírodního zákona nikoli „hypotézou“ nebo „modelem“, nýbrž autentickým odhalením onoho nutného vztahu, který je obsažen v přírodních objektech samotných. Jeho paralela vyznívá proto v ten smysl, že mysl je zdrojem absolutně platných projektů či kantovsky řečeno „syntéz“, které rozvrhují naši zkušenost. (Kant proto vždy zdůrazňuje, že syntézy či kategorie nejsou pouhé pojmy, nýbrž „jednání rozvažování“ či „spojení“. Jak již

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 13.

<sup>30</sup> Tamtéž, s. XVI–XVII.

<sup>31</sup> W. H. Walsh: *Philosophy and Psychology in Kants Critique*, *Kant Studien* 57, č. 1–4 (1966), s. 190.

víme, jde o spojení, „které není dáno objekty samými, nýbrž může být vykonáno jedinež subjektem“.)<sup>32</sup>

Zmíněná paralela mezi činností vědce a nevědomými syntézami myslí má však ještě hlubší smysl. Apriorní syntézy myslí, jejichž působení je patrné v naší přirozené, nevědecké zkušenosti a jejichž původ lze vystopovat v obecných významech, obsažených ve spojení subjektu s predikátem v různých typech soudu (soud není pouhá tautologie, nýbrž spojení mezi subjektem a predikátem je řízeno určitým obecným významem), jsou zároveň hledaným axiomatickým (a podle Kanta apriorním) základem všeho vědeckého poznání přírody. Ve své aplikaci na apriorní formy názoru – prostor a čas –, které zprostředkují jejich působení na jevy, vytvářejí tzv. „zásady“ (Grundsätze) všeho platného poznání přírody, tj. konstituují předmět v těch ohledech, jimiž je předmětem pro přírodní vědu.

Jako takové jsou zásady „syntetickými soudy a priori“, tj. jsou obsaženým, netautologickým, ale přitom apriorním poznáním, nečerpaným ze zkušenosti, nýbrž naopak všechno exaktní vědění o zkušenosti zakládajícím. Kant to formuluje následovně: „Avšak přírodní zákony bez rozdílu stojí pod vyššími zásadami rozvažování, neboť je pouze aplikují na zvláštní případy jevu. Pouze ony dávají tedy pojem, který obsahuje i podmínku a zároveň exponent k pravidlu vůbec; zkušenost však dává případ, který podléhá pravidlu.“<sup>33</sup>

První dva druhy „zásad“ – „axiómy názoru“ a „anticipace vnímání“ – vyjadřují podmínky matematizace předmětů zkušenosti. Princip „axiómů názorů“ zní podle vydání A: „Všechny jevy jsou jakožto názory extenzivními veličinami.“<sup>34</sup> Zásada „anticipací vnímání“ zní podle vydání B: „Ve všech jevech má reálno, které je předmětem počítku, intenzivní velikost, tj. stupeň“.<sup>35</sup> „Reálno“ neznamená u Kanta totéž co „existence“ (která není podle Kanta „reálným“ predikátem věci, protože „objektivita“ předmětů zkušenosti kotví ve formální struktuře zkušenostních obsahů), nýbrž to, co nutně patří k věci, res, a to bez ohledu na to, zda věc „existuje“. Nutným atributem přírodních

<sup>32</sup> I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B, s. 130.

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 198.

<sup>34</sup> I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A, s. 162.

<sup>35</sup> I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B, s. 207.

předmětů je již podle Descarta rozprostraněnost (což Kant vyjadřuje v první zásadě) a obecněji matematizovatelnost. Předměty mají ovšem také charakter intenzivních veličin – k atributům těles patří také tíže, odpor, hustota. K tomu se vztahuje druhá zásada. Podle Kantova výkladu je přírodovědnou aplikací této druhé zásady měření specifické váhy nebo různého odporu těles.

Zároveň vyjadřuje tato zásada transcendentální, tj. zkušenost umožňující podmínku, která musí být splněna, aby nastal počitek: každý počitek musí mít určitý stupeň, „jehož prostřednictvím... může více nebo méně vyplnit vnitřní smysl, dokud nepřejde v nic.“<sup>36</sup> Také první zásada vyjadřuje podobnou podmínku, za níž je možná zkušenost vůbec – v duchu teze, že „podmínky možnosti zkušenosti jsou zároveň podmínkami předmětů zkušenosti“.<sup>37</sup>

Další druh zásad, tzv. „analogie zkušenosti“, vyjadřují nutné vztahy předmětu k času, jejichž základními typy jsou „trvání“, „následnost“ a „koexistence“. Podobně jako první dva druhy zásad předcházejí matematické určení předmětů v prostoru, předcházejí analogie jakékoli empirické měření času ve fyzice, protože je teprve umožňují jako podmínka možnosti trvání předmětu v čase, časového sledu předmětů a jejich současného trvání.

Podle Kanta existují tři „analogie zkušenosti“: „zásada setrvání“, „zásada časového sledu podle zákona kauzality“ a „zásada spolueistence podle zákona vzájemného působení či společenství“. Podle Kanta jsou v těchto zásadách založeny zákon zachování hmoty, kauzalita jako univerzální přírodní determinismus a vztahy funkcionálního typu, jehož příkladem je Newtonův gravitační zákon.

Čtvrtý druh zásad, „postuláty empirického myšlení“, vyjadřují podmínky, za nichž je předmět možný, skutečný a nutný. Jako apriorní syntetické soudy podmiňují „zásady“ všechno naše poznání v tom smyslu, že je každý syntetický soud, který vznáší nárok na obecnou platnost (např. „slunce zahřívá kámen“), předpokládá (předpokládá totiž platnost zásady stanovící kauzální determinismus, z fyzikálního hlediska předpokládá zásadu stanovící zachování „substance“, je to proces matematicky vyjádřitelný atd.).

<sup>36</sup> Tamtéž, s. 211.

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 197.

Vraťme se však k základní Kantově otázce. Viděli jsme, že zkoumání otázky po možnosti vědy vedlo k tomu, že podmínkou platného netautologického poznání je apriorní rozvrh, projekt, jimiž naše mysl podmiňuje předměty zkušenosti. To znamená, že „příroda“, vyhovující podmínkám obecného a nutného poznání, je konstitut, že je sama produktem myšlenkových syntéz, které v ní – ve formě přírodních zákonů – objevujeme. Může jít ovšem pouze o přírodu „v empirickém významu“, ve smyslu „předmětů pro nás“,<sup>38</sup> nikoli ve smyslu reality nezávislé na vědomí. Pouze se zřetelem k tomu může Kant vyhlásit rozum za „zákonodárce přírody“. „Rozum nahlíží pouze to, co vytváří podle svého projektu,“ říká Kant, takže „se může od přírody naučit, co by sám nevěděl, jen na základě toho, co sám do ní vkládá“.<sup>39</sup>

Víme však zároveň, že podmínkou, za níž lze tyto syntézy provádět, je „danost“ jevu, odpovídajícího předmětu, v názoru. Věda je možná díky „formě“, jíž náš nevědomý transcendentální subjekt konstituuje předměty zkušenosti z jevů. Naproti tomu obsah, „quale“ zkušenosti nemůže být poskytnut apriorně.<sup>40</sup> Tato podmínka nemůže být splněna u předmětů, které zkoumala stará metafyzika; proto metafyzika – ve smyslu zkoumání nadzkušenostních předmětů – není jako věda možná.

## Kantova nauka o regulaci poznání

Metafyzika není možná ve smyslu vědecky prokazatelného poznání, ale její dějinná existence je historickým faktem. Také metafyzika prokazuje svou realitu skutkem, nejen přírodověda. Jde však o to, že „skutečnost“ metafyziky je jiného druhu, než jakou si uzurpovala.

Viděli jsme, že metafyzika není možná ve smyslu prokazatelného poznání. Kanta však zajímá metafyzika jako dějinný, nebo lépe řečeno antropologický fakt: lidé vždy přemýšleli o metafyzických tématech,

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 313.

<sup>39</sup> Tamtéž, s. XII, XIV.

<sup>40</sup> Je zvláštní, říká Kant, „že na veličinách můžeme a priori poznat pouze jednu kvalitu, totiž kontinuitu, zatímco na všech kvalitách (reálnu jevů) nemůžeme poznat a priori nic než jejich intenzivní kvalitu, totiž to, že mají stupeň; všechno ostatní je zústaveno zkušeností“. Tamtéž, s. 218. „Myšlenky bez názoru jsou prázdné, názory bez pojmů jsou slepé.“ Tamtéž, s. 75.

o psychologické ideji (duše), kosmologické (jednota, řád světa) i teologické (bůh). Co je v základu tohoto sklonu k metafyzice? Je jím snad jen nedostatek kritické reflexe lidského poznání? Podle Kanta mají metafyzické nároky lidského myšlení i svůj pozitivní fundament.

V lidském poznání je obsažena tendence k totalitě, která je podle Kanta obsažena v úsudku. Legitimní závěr je možný pouze za předpokladu „totality v řadě premis“. „Proto, je-li jakýkoli poznatek považován za podmíněný, je rozum nucen k tomu, aby na řadu podmínek pohlížel jako na uzavřenou ve vzestupné linii a danou jako totalita.“<sup>41</sup> „Poněvadž pouze nepodmíněné umožňuje totalitu podmínek“, je tendence k „absolutní totalitě podmínek“, která je patrná v úsudku, totožná s intencí postoupit od podmíněného, lidsky relativního poznání k tomu, co je nepodmíněné.<sup>42</sup>

Teoretické užití ideje nepodmíněného vyplývá z toho, že „onen pojem (pojem nepodmíněného) obsahuje důvod syntézy podmíněného“.<sup>43</sup> Realizuje se prostřednictvím tzv. regulativní funkce tří „rozumových idejí“, totiž ideje duše, jednoty světa i (světového řádu) a boha.

Idejím náleží zvláštní realita. Nejsou reálné ve smyslu objektivních jsoucen a jejich původ souvisí s trojím klamným „úsudkem“, tj. s trojím nelegitimním postupem od podmíněného k nepodmíněnému. První klamný úsudek, který nese s sebou „nevyhnutelnou, i když nikoli nerozrušitelnou iluzi“,<sup>44</sup> je úsudek „z transcendentálního pojmu subjektu... na jeho absolutní jednotu...“.<sup>45</sup> Je to postup, který hledá důvod toho, že „Já myslím musí moci provázet všechny mé představy“,<sup>46</sup> ve věčné jednotě subjektu, pojatého jako duše se svými predikáty nehmotnosti, neporušitelnosti, personality, spirituality. V tomto postupu se dopouštíme chyby, kterou lze nazvat paralogismem. Ve druhém nenáležitém úsudku usuzujeme z řady jevů na jejich absolutní podmínku. Nelegitimnost tohoto postupu (neboť lidské poznání nemůže překročit meze toho, co je realizovatelné ve smyslové zkušenosti) se

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 388.

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 384. K dalšímu srovnej Peter Heintel: Die Dialektik bei Kant, *Studium Generale* 21 (1968), s. 450 nn.

<sup>43</sup> I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B, s. 379.

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 399.

<sup>45</sup> Tamtéž, s. 397.

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 131.

projevuje antinomiemi. Antinomie kosmologické ideje se týkají začátku (bezzačátečnosti) a ohraničenosti, konečné (nekonečné) dělitelnosti, kauzality a svobody, jakož i existence či neexistence nutné bytosti jako základu světového řádu. V třetím případě se usuzuje „z totality podmínek předmětů vůbec, pokud mi mohou býti dány, na absolutní syntetickou jednotu všech podmínek možnosti věcí vůbec, tj. z věcí, které podle jejich transcendentálních pojmů (na tomto místě míněno ontologicky) neznám, na esenci všech bytostí, kterou ve smyslu jejího transcendentálního pojmu znám ještě méně a o jejíž nepodmíněné nutnosti nemohu mít žádný pojem“.<sup>47</sup>

Postupy, jimiž dospíváme k ideám, jsou tedy klamné, jsou to chybné úsudky, a přece mají ideje svou funkci v našem poznání. „Naše poznávací schopnost pocituje mnohem vyšší požadavek, než je pouhé slabikování jevů podle jejich syntetické jednoty, které stačí k tomu, že je čte jako zkušenost..., a náš rozum má v sobě přirozený rozmach k poznatkům jdoucím dál, než aby s nimi mohl být shodný jakýkoli předmět, jež skýtá zkušenost...“<sup>48</sup>

Našemu poznání je tedy vlastní tendence pozvednout se k nepodmíněnému a zároveň je omezeno svou vázaností na smyslově realizovatelnou zkušenost. Způsob, jímž naše poznání řeší tento rozpor, naznačuje Kant tím, že zdůrazňuje, že ideje nejsou – přes svou nelegitimitu – pouhými chimérami. Ideje mají v poznání důležitou funkci usměrnění všeho našeho poznání k syntéze, jíž se překračuje horizont každého poznatku směrem k celkovosti. „Čisté rozumové pojmy... jsou nutné aspoň jako úkoly, aby se v jednotě rozvažování pokračovalo pokud možno až k nepodmíněnému a jsou odůvodněny povahou lidského rozumu; těmto transcendentálním pojmům chybí snad přiměřené užití in concreto a nepřinášejí jiný užitek než usměrňovat rozvažování v tom smyslu, jak by jeho užití, co nejvíce rozšířené, bylo shodné se sebou samým.“<sup>49</sup>

Přiměřené užití idejí v našem poznání nezáleží tedy v tom, že by ideje byly sférou nadzkušenostního poznání, nýbrž v tom, že, překračující rozvažovací poznání (které je nikdy nemůže „dohnat“), před-

<sup>47</sup> Tamtéž, s. 398.

<sup>48</sup> Tamtéž, s. 370.

<sup>49</sup> Tamtéž, s. 380.

pisují mu „směr k jednotě“ a zároveň i „k vzrůstu“. V této integrační a rozšiřovací tendenci, v níž jako by se naše poznání opíralo o jeden celek, aniž o něm ví, záleží „regulativní“ funkce idejí. V tomto smyslu jsou také „reálné“.<sup>50</sup>

V důsledku regulativní funkce idejí překonává rozvažovací poznání neustále své teoretické fixace a hledá dále, či jak říká Kant, „navozuje regres v řadě podmínek daného podmíněného a pokračuje v něm“.<sup>51</sup> Ideje dávají poznání „pravidlo“ „empirického regresu“ a vedou je tím k „co největšímu rozšíření, pokud se týká totality řady“.<sup>52</sup>

Zároveň jsou ovšem základem systémovosti našeho zkušenostního (rozvažovacího) poznání, a působí, že není „náhodným agregátem“, nýbrž že tvoří „souvislý systém“.<sup>53</sup>

Další význam nauky o ideách, který již překračuje hranice teoretické filozofie, záleží v jejich významu „předpokladů“<sup>54</sup> mravního jednání. Ideje svobody, nesmrtelnosti a boha se v praktické filozofii stávají „postuláty“, principy, které „napomáhají“<sup>55</sup> naší snaze po dosažení nejvyššího dobra. Postuláty určují našemu mravnímu (praktickému) jednání směr a smysl. Na rozdíl od idejí teoretické filozofie mají postuláty konstitutivní charakter, neboť praktický rozum nemá v mravním jednání co dělat s danými jevy, nýbrž s předměty, které sám uskutečňuje. Ale ani tato funkce postulátů v praktickém jednání neznamená, že bychom tím poznávali ideje v jejich bytí o sobě – postuláty nejsou „teoretickými dogmaty a... nerozšiřují... spekulativní poznání“.<sup>56</sup>

## Historický význam Kantovy filozofie

Snad i náš stručný nárys Kantovy kritické filozofie (v němž jsme upustili od určitějšího výkladu praktické filozofie a od problematiky

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 370.

<sup>51</sup> Tamtéž, s. 536.

<sup>52</sup> Tamtéž, s. 672.

<sup>53</sup> Tamtéž, s. 673.

<sup>54</sup> Immanuel Kant: *Kritika praktického rozumu*, přel. Antonín Papírník, Praha: Jan Laichter 1944, s. 171.

<sup>55</sup> Tamtéž, s. 163.

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 172. Srovnej I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B, s. 241.

teleologické soudnosti) dává tušit neobyčejné bohatství a původnost Kantovy filozofie. Již ve své předkritické periodě zasáhl Kant velmi podnětně do vývoje vědy a vzdělání své doby, a to nejen svým bojem proti metafyzické teleologii a svou kritikou metafyzického myšlení vůbec, ale i pozoruhodnými přírodovědnými hypotézami, z nichž nejznámější je proslulá kosmogonická teorie.<sup>57</sup> Těžiště jeho významu však spočívá přece jen v kritické filozofii. Zde se Kantovi podařilo dát novou podobu takřka všem filozofickým problémům, které se do jeho doby vyvinuly, a sjednotit je myšlenkou „kritického“ zkoumání tří velkých oblastí lidské aktivity, totiž poznání, a to poznání neživé a živé přírody (poznání živé přírody vyšetřuje Kant ve třetí z velkých „Kritik“, v *Kritice soudnosti*), mravního jednání a estetického souzení. Jeho precizní způsob výkladu, v němž jako by novým, obsažným způsobem ožívala stará filozofická tradice myšlení v přesných definicích a distinkcích, svědčí o nesmírné myšlenkové koncentraci.

Historický význam Kantovy filozofie souvisí především s tím, že v Německu, kde filozofie ustrnula v dávno překonané formě, uvolnil cestu novému, plodnému filozofickému úsilí, jehož význam daleko přesáhl hranice Německa. Hegel přičítá Kantovi „naprostou změnu filozofického způsobu myšlení“: „To, co se před touto dobou (před Kantovou *Kritikou čistého rozumu*) nazývalo metafyzikou, bylo vyvráceno z kořene a vymizelo z vědy. Kde je ještě možno, kde je přípustné zaslechnout hlasy dřívější ontologie, racionální psychologie, kosmologie, či dokonce dřívější přirozené teologie?“<sup>58</sup>

Skutečně velcí myslitelé nepatří jen do dějin filozofie, protože jejich teoretické úsilí souvisí i se základním společenským úsilím doby. To platí v plné míře o Kantovi. Když Engels mluví o revolučním charakteru Hegelovy filozofie, zdůrazňuje, že je to závěrečná etapa hnutí, začínajícího Kantem.<sup>59</sup> Svým důrazem na autonomii a syntetický charakter myšlení, svými antinomiemi a kategoriemi, z nichž

<sup>57</sup> Kant ji rozvinul ve spise *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* z roku 1755.

<sup>58</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik*, I, ed. Georg Lasson, Leipzig: Meiner Verlag 1934, s. 3.

<sup>59</sup> Bedřich Engels: Ludvík Feuerbach a vyústění německé klasické filosofie, in: Karel Marx – Bedřich Engels: *Sebrané spisy*, XXI, Praha: Svoboda 1967, s. 295.

vždy třetí vzniká spojením obou prvních,<sup>60</sup> otázkou reality idejí, které nelze ověřit jako transcendentní jsoucna, ačkoli „imanentně“ určují naše poznání (odtud směr k imanentní „přítomnosti“ ideje ve světě v další německé filozofii), uvedl Kant německou filozofii na cestu k dialektické ontologii skutečnosti, kterou má na mysli Engels. Patří sem dále i iniciativa vycházející z Kantovy praktické filozofie. Kantovo zkoumání mravního jednání bylo začátkem dráhy, na jejímž konci stojí mnohostranná, i když idealistická interpretace člověka jako bytosti práce a dějin u Hegela.

Engels řadí dále Kanta (spolu s Humem) k filozofům agnosticizmu. Tím se skutečně poukazuje na ústřední problém Kantovy filozofie. Kantem vyvrcholuje novověké pojetí vědomí jako zvláštní sféry, která je postavena proti předmětným realitám jako její objektivní, reálný protipól.

Toto pojetí se vyvinulo především v důsledku oprávněné kritiky starověkého a středověkého konceptu poznání, podle něhož vědomí postihuje předmět v jeho smyslových i intelektuálních významech díky tomu, že smysly jsou „koordinovány“ ke svým „předmětům“ a rozum je s to ztotožnit se s inteligibilními předměty.<sup>61</sup> Novověká kritika metafyzické předurčenosti vědomí k adekvátnímu poznání, která vychází jednak z aplikace striktně kauzálního modelu na vztah vědomí a předmětu a jednak z myšlenky noetické priority prožitku před tím, k čemu se prožitek vztahuje, vyústila v opačný extrém: prožitek je osamostatněn proti předmětu prožitku a pochopen jako svého druhu věc,<sup>62</sup> vůči níž se jeví realita vnějších předmětů jako zbytečná. Důsledkem oprávněné kritiky starověkého a středověkého pojetí intencionality vědomí je koncepce, podle níž se vědomí nevyznačuje vůbec žádnou intencí k realitě. Hegel zdůraznil, že vztah poznání k předmětu je v novověké filozofii pochopen jako děj zcela vnější jak předmětům, tak i vědomí.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B, s. 110.

<sup>61</sup> Aristoteles: *O duši*, přel. Antonín Kříž, Praha: Jan Laichter 1946, s. 65.

<sup>62</sup> S. L. Rubinštejn: *Bytí a vědomí*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1961, s. 40.

<sup>63</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Fenomenologie ducha*, přel. Jan Patočka, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1960, s. 96.

Hegel dále ukazuje, že v rozlišování věcí je obsažen moment určitosti, který nelze odvodit z vědomí, a ukazuje duchaplně, že Kant sám překračuje přísnou mez mezi věcí o sobě a jevem ve vědomí. Např. z nauky o kategoriích vyplývá, že o realitě jsou možné přece jen aspoň negativní výpovědi: nemá povahu substance, není v kauzálních vztazích atd.<sup>64</sup> a vyvozuje z toho nemožnost úplné izolace jevu od vnější reality.

Zároveň však je nutno přihlédnout i k pozitivním stránkám Kantovy nauky o věci o sobě. Mohli jsme poznat, že se v ní sbíhají všechny základní linie Kantovy filozofie – nauka o podmínění naší smyslové zkušenosti afekcí, nauka o konstituci předmětu transcendentální subjektivitou, výzkum podmínek, které činí možnou přírodovědu, a konečně i Kantovo kritické stanovisko k tématům staré metafyziky. V tomto smyslu je v Kantově „věci o sobě“ obsažena i řada pozitivních koncepcí: Kant obhajuje – proti Humovi – Newtonovu mechaniku jako soustavu „apodikticky“ jistého poznání, v „zásadách“ vyšetřuje axiomatické podmínky, které musí splňovat realita, má-li být ve vědě vykazatelná, a které nemusejí být nutně chápány jako apriorně založené v lidské subjektivitě, střeží hranice mezi kriticky odůvodnitelným poznáním a mezi nesplnitelnými metafyzickými pretenzemi filozofie.

(Publikováno 1972)

---

<sup>64</sup> G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, I, s. 336.

## KANTOVA PRAKTICKÁ FILOZOFIE

### Noetický dosah mravní praxe

Kant má ale ještě jiný pojem sebevědomí, než je noetické sebevědomí, exponované v *Kritice čistého rozumu*. Ostatně již v druhé části *Kritiky čistého rozumu*, v transcendentální dialektice, se objevuje vedle Já ve smyslu čisté apercepce ještě Já ve smyslu subjektu svobodné vůle, subjektu nepodmíněného jednání. Zatímco podle třetí antinomie *Kritiky čistého rozumu* je svoboda vůle nedokazatelnou ideou, ukazuje Kant v praktické filozofii, že existence svobody jako podmínky lidské mravní přirozenosti je zaručena „faktem“, skutečností mravního jednání. Tím Kant dospívá k ponování dvou oblastí skutečnosti: říše přírody, v níž vládne kauzální determinismus, a říše svobodného nepodmíněného rozhodování a jednání.

Vytyčení této nové dimenze sebevědomého Já umožňuje zároveň, aby byly překročeny ty hranice, které Kant lidskému jednání uložil při výkladu teoretické působnosti lidského rozumu. Základem praktické (tj. u Kanta mravní) působnosti člověka je totiž podle Kanta praktický rozum či svoboda (svoboda nejen ve smyslu schopnosti rozhodování zvnějška nepodmíněného, ale ve smyslu jednání, které se autonomně určuje),<sup>1</sup> již nelze teoreticky dokázat, ale která připouští praktický důkaz prostřednictvím „faktu“ mravního jednání.

V teoretické filozofii se nesetkáváme s tím, že by praktické jednání mohlo rozšířit naše poznání, podmíněně apriorními funkcemi rozvažování a názoru. Avšak v obou etických spisech, v *Kritice praktického rozumu* i v *Základech k metafyzice mravů*,<sup>2</sup> jakož i v etických pasážích

---

<sup>1</sup> K dvojímu pojmu svobody u Kanta viz Margot Fleischer: Das Problem der Begründung des kategorischen Imperativs bei Kant, in: *Sein und Ethos*, ed. Paulus Engelhardt, Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1963, s. 396–397.

<sup>2</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (z roku 1785).

dalších spisů, zejména práce *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*,<sup>3</sup> sleduje Kant noetickou dimenzi praktického jednání, jímž ovšem rozumí pouze jednání mravní. Praxe – i když v tomto omezeném významu – má v Kantově praktické filozofii hluboký noetický dosah. Teprve v mravní aktivitě se vyjevuje naše vlastní vyšší mravní přirozenost, v níž je založena praktická nadřazenost člověka nad pouhou „přírodou“. V morální praxi se dále ukazuje, že s tímto vyšším „nepřirodním“ základem lidské bytosti je nutně spojena svoboda, autonomnost vůle. Tím se rozšiřuje v jednom důležitém ohledu poznání nás samých, jemuž byly *Kritikou čistého rozumu* uloženy takřka stejné hranice jako poznání vnějšího světa.

Podle Kantova názoru se liší dispozice *Kritiky praktického rozumu* od předcházející *Kritiky čistého rozumu* především rozdílnou povahou předmětu. Základem teoretické působnosti lidského subjektu jsou syntézy rozvažování, které nemohou překročit hranice zkušenosti. Působnost principu teoretického poznání, který by překračoval zkušenost (tedy hranice rozumu – Vernunft), byla *Kritikou čistého rozumu* vyvrácena. Naproti tomu základem praktické (mravní) působnosti lidského subjektu je praktický rozum čili svoboda, tj. taková dimenze lidského bytí, která překračuje zkušenost a není teoreticky prokazatelná ve zkušenosti, ale připouští praktický důkaz prostřednictvím „faktu“ mravního jednání. Z toho vyplývá, že zatímco základní funkce teoretického rozvažování odvozujeme z rozboru zkušenosti (přesněji řečeno z rozboru typů soudu, v nichž se podle Kanta projevují tytéž obecné a nutné vztahy, které konstituují zkušenost), dospíváme k poznání apriorního základu naší praktické působnosti tím, že nesetrváme u empirických skutečností, které jsou v soulase s tím, co jako skutečnost připouští přírodní věda (zkušenost nám totiž nemůže poskytnout nic jiného než příklady kauzální determinace jevů; z hlediska přírodovědy nahlížíme na účinky lidského jednání jako na jevy kauzálně podmíněné pohnutkou, jako je sebeláska, tj. princip, s nímž je spojena psychologická svoboda, subjektivní prožívání svobody, nikoli ovšem objektivní svoboda), nýbrž že jako základ našeho mravního jednání připustíme „přirozenost“ vyšší,

---

<sup>3</sup> *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (z roku 1793).

přirozenost, která překračuje hranice přírodovědného (tedy empirického) poznání.<sup>4</sup>

Řečeno termíny *Kritiky praktického rozumu*: člověk je v mravním ohledu příslušníkem dvou světů. Aniž přestává být příslušníkem empirického, smyslového světa, jehož hlavní pohnutkou je sebeláska, je zároveň příslušníkem „inteligibilního světa“, tj. říše mravního rozumového zákona a svobody. Člověk není oprávněn vyjít za zkušenost v teoretickém ohledu, neboť mu chybí apriorní základ mimožkušenostního poznání (vládne pouze apriorním teoretickým rozvažováním, nikoli apriorním rozumem). Ale v praktickém ohledu, chce-li zůstat věrný svému lidskému založení, překračuje principy, stanovené empirickou přírodovědou, a jedná ve shodě se svým vyšším mravním určením.

Tato expozice připomíná Jacobiho. Podle Jacobiho žijeme ve století, kdy se každý stará pouze o vlastní prospěch. „Způsob jednat, způsob života“ doby je zcela utilitaristický. Být čestný, jako byli „Spertias a Bulis“, znamená podle Jacobiho neřídit se zkušenostmi a empirickým rozumem, nepodřizovat se zkušenostem, odvozeným z vládnoucího způsobu jednání. Znamená to vzepít se vší zkušenosti a empirickému rozumu, který radí dbát pouze vlastního prospěchu. „Jestliže však duch a vkus století směřují jedině a výlučně k blahobytnému životu a prostředkům k němu, bohatství, privilegii a násilí, a jestliže nemůžeme tyto předměty sledovat s celou duší, aniž potlačíme nejlepší vlastnosti lidské povahy tak, že se stanou neznatelnými: pak by měla směřovat... praktická výchova, kdyby byla opravdu rozumně řízena, k tomu, aby naši potomci byli připraveni a ochotni stávat se stále horšími.“<sup>5</sup>

Existence mravně pozitivních činů ve společnosti, kde vládne vlčí morálka, je však Jacobimu důkazem, že existují hodnoty, které nejsou přístupné empirickému poznání a přece existují, tedy transcendentální hodnoty. Podle Jacobiho jsou nám tyto hodnoty přístupné prostřednictvím mravní a náboženské aktivity, v níž zažíváme bezprostřední jednotu s transcendentními „ideami“. „Z požitku ctnosti rodí se idea

<sup>4</sup> Srovnej Jan Patočka: Doslov ke Kantově *Kritice praktického rozumu*, in: Immanuel Kant: *Kritika praktického rozumu*, přel. Antonín Papírník, Praha: Jan Laichter 1944, s. 244.

<sup>5</sup> Friedrich Heinrich Jacobi: *Spinoza-Briefe*, otiskuje H. Scholz v *Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin: Reuther – Reichard 1916, s. 190.

ctnosti, z požitku svobody idea svobody, z požitku života idea živoucího; z požitku božství... idea boha.“<sup>6</sup>

Ale zatímco podle Jacobiho je mravní práce jakousi bezprostřední jednotou s mimosvětovými mravními hodnotami, či jak to později nazve „bezprostředním“, tj. diskurzivně nedokazatelným „vědčím“ o nich, je Kantovi mravní jednání sice rovněž „faktem“, jehož analýza svědčí o tom, že člověk je víc než smyslová bytost; ale zároveň je explikace této vyšší přirozenosti rozvíjena racionálně, a dokonce historicky a obsahem kategorického imperativu (mravního zákona) je postulát realizace autonomní lidské osobnosti. V souvislosti s tím je také poznání kategorického imperativu nikoli bezprostřední jistotou o transcendentních hodnotách, nýbrž poznatkem, v němž je především obsaženo vědomí o vzájemné rovnosti lidských bytostí. Jak dále uvidíme, Kant svou etickou teorii nepřekročil zcela křesťanskou tradici; v poslední instanci se jeho teorie opírá o svobodu lidské osobnosti, u níž je naznačeno spojení s ideami boha a nesmrtelnosti; ale i toto spojení uvádí pouze jako možnost, o jeho realitě se nemůže filozofie přesvědčit. „Morálka,“ říká Kant ve spise o náboženství, „jestliže je založena na pojmu člověka jakožto svobodné bytosti a tím také bytosti, která je vázána svým rozumem na nepodmíněné zákony, nepotřebuje k tomu, aby tato bytost poznala svou povinnost, ani ideje jiné bytosti stojící nad ní, ani jiné pohnutky, než je zákon...“<sup>7</sup>

Mravní jednání není podle Kanta vysvětlitelné bez „původní vloh“ (Anlage) k dobru. Jejimi momenty jsou: 1) vloha ke zvířectví člověka, tj. člověka jako živoucí bytosti; 2) vloha k lidství člověka, tj. jako živoucí a zároveň rozumné bytosti; 3) vloha k jeho osobnosti, tj. vloha k člověku jako rozumné a zároveň odpovědné bytosti. Tyto vlohové jsou „původní“, tj. patří k možnosti lidské přirozenosti. Z nich je morální vlohou ve vlastním smyslu a současně onou, již se člověk – podle terminologie *Kritiky praktického rozumu* – stává příslušníkem inteligibilního světa, právě schopnost „přijmout úctu k mravnímu zákonu jako dostačující pohnutku vůle“.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 192.

<sup>7</sup> Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der blossen Vernunft, in: *Akademie-Ausgabe*, VI, s. 3.

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 27.

„Vloha k dobru“ tvoří mravní základ lidské bytosti; člověk má ovšem také sklon ke zlu, ale ten není pro člověka konstitutivní. Kant to vyjadřuje tím, že princip zla nazývá „sklonem“ (Hang) a nikoli „vlohou“. Sklon ke zlu nespočívá – podle Kanta – v tom, že bychom přijímali za pohnutku svého jednání zlo jako takové, nýbrž spíše v křehkosti lidské povahy (v nedůslednosti uskutečňování mravního zákona), ve směšování dobrých a špatných pohnutek (pohnutky sebelásky) a konečně v tom, že do projektu svého jednání přijímáme pohnutky sebelásky místo pohnutek zákona. Ve všech těchto případech nejde o zlo kvůli zlu, zlo zde není zamýšleným cílem, nýbrž následkem: vzniká intervencí svévole tam, kde má působit jediné vůle.

Ústředním pojmem Kantovy etické teorie je mravní zákon, kategorický imperativ, který je založen ve svobodě, v autonomii lidské osobnosti. O mravním zákonu říká Kant, že se člověku „nezadržitelně vnucuje díky jeho morální vloze“.<sup>9</sup> „Tak zřetelně a ostře jsou vytčeny hranice mravnosti a sebelásky, že ani nejprostší oko nemůže nepoznati rozdíl, náleží-li něco k této či k oné.“<sup>10</sup> Kategorický imperativ je tedy „takřka faktem“<sup>11</sup> praktického rozumu.

Co na první pohled překvapuje, je strohé dilema: svoboda vůle se projevuje v jednání, které je výlučně vedeno respektem k druhým. Svoboda je tedy opak libovůle. To se zdá být v rozporu s naší bezprostřední intuící svobody: kdy se nám zdá, že podstata svobody záleží v tom, že naše určení vůle není jednoznačně vázáno. Ale ani u Kanta není určení vůle jednoznačně vázáno. Člověk se určuje k jednání maximami. V těchto subjektivně kladených zásadách jsou smíšeny smyslovost a rozum: praktický rozum dává smyslovým pohnutkám formu obecnosti a tím je měří požadavkem zákona. Svoboda jako základ všeho určování vůle umožňuje jak zákonné, tak i nezákonné jednání. Ale tato svoboda není totožná se svobodou, kterou má Kant na mysli, když říká, že „svobodná vůle a vůle na základě mravních

---

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 36.

<sup>10</sup> I. Kant: *Kritika praktického rozumu*, s. 51.

<sup>11</sup> Tamtéž, s. 65.

zákonů je totéž“, že mravnost plyne analyticky z pojmu svobody.<sup>12</sup> Svoboda, která je indiferencí vůči dobru a zlu, je tedy rovněž zde, ovšem metafyzicky relevantnější je svoboda, která se projevuje určením vůle na základě zákona. Na tento rozdíl narazil Kant sám, když, vycházející od ryzí spontánnosti, chtěl v *Základech k metafyzice mravů* (3. oddíl) prokázat „svobodu jako vlastnost všech rozumných bytostí“; ale svoboda, kterou se mu podařilo prokázat, je svoboda indiferentní k dobru a zlu.

Proto Kant v *Kritice praktického rozumu* činí zákon ratio cognoscendi mravnosti. Sokratovský rozhovor, odhalující, co je ve vědomí obsaženo, aniž o tom vědomí ví, by odhalil mravní zákon i v nejméně kultivovaném vědomí. Mravní zákon je tedy založen transcendentálně, ale – na rozdíl od Jacobiho – nikoli transcendentně. Nevyklučuje se sice s existencí transcendentního „onoho světa“, ale také z něho neplyne. V předmluvě ke spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* říká Kant, že „morálka, ježto kotví v pojmu člověka jako... bytosti, která se svým rozumem váže na nepodmíněné zákony, nepotřebuje pojem jiné bytosti nad člověkem, aby člověk mohl poznat svou povinnost...“.<sup>13</sup>

Další konstitutivní určení je, že svoboda (nikoli psychologická, subjektivní, nýbrž ontologická) se projevuje možností jednat na základě pohnutek plynoucích ze zákona, namísto pohnutek plynoucích ze sebelásky. Svoboda je jednou z metafyzických „idejí“ čistého rozumu, které nemohou být dokázány jako konstitutivní prvky zkušenosti, jsou však naší „vlohou“ k metafyzice, tj. k nevyhladitelné snaze myslet svět vcelku a nepodmíněně, nejen v hranicích zkušenosti. Spolu se skutečností svobody dokazuje mravní jednání možnost nikoli skutečnost dalších regulativních „idejí“, tj. boha a nesmrtnosti. Oprávnění metafyzických „idejí“ je tedy odstupňováno: svoboda je dokázána faktem mravního jednání, skutečnost svobody znamená možnost boha a nesmrtnosti. Mravní zákon, kategorický imperativ, je nepodmíněně platná „maxima“ (propozice) určení vůle. Kategorický imperativ se tak nazývá na rozdíl od hypotetického, který předpisuje, jak má být

<sup>12</sup> Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: *Akademie-Ausgabe*, IV, s. 447. K tomuto problému srovnej M. Fleischer: Das Problem der Begründung des kategorischen Imperativs bei Kant, s. 396–397.

<sup>13</sup> I. Kant: Die Religion innerhalb der blossen Vernunft, s. 3.

vůle určena vzhledem k přijatému záměru (tímto záměrem, určujícím vůli, je např. stavba domu; pro nepřilíš zámožného člověka platí, že chce-li si postavit dům, musí k tomu nashromáždit prostředky). U kategorického imperativu je vůle určena nepodmíněně, absolutně. Toto bezpodmínečné určení vůle vyplývá podle Kanta z její vlastní povahy jako svobody, autonomie člověka, v mravním ohledu. Svoboda vůle není podle Kanta vyznačena libovůlí, nýbrž autonomností, a není v rozporu se zákonem, nýbrž spočívá v autonomním sebeurčování podle zákona, jež vůle sama vytýčuje. Svoboda je vyměřena formulí „sobě samému býti zákonem“.<sup>14</sup> O vůli v tomto pojetí platí, co je u Hegela vysloveno jako princip, že totiž není „mohutností“ oddělenou od rozumu, nýbrž je totožná s praktickým rozumem, orgánem mravního zákona.<sup>15</sup>

Podle Kanta se svobodná vůle, tj. vůle, která je si sama zákonem, určuje nepodmíněně k jednání, jež má formu obecnosti. Jednej tak, aby maxima (tj. nejvyšší propozice, záměr) tvé vůle mohla platit obecně, tj. ve vztahu k jiným jako ve vztahu k tobě samému.<sup>16</sup> „Táží se, čím počíná naše poznání nepodmíněně praktického, zda svobodou či praktickým zákonem. Svobodou nemůže počínati...“<sup>17</sup> Jakmile stojíme před praktickým rozhodnutím, vnucuje se nám vědomí, jak máme jednat na základě zákona. Poddaný, po němž by vladař žádal, aby vydal svědectví proti poctivému muži, uvědomuje si, že by měl jednat jinak a že je to pro něho možné, i kdyby hrozil trest smrti. Podobně se přihlašuje vědomí mravního zákona v lítosti nad spáchaným proviněním. Vědomí zákona je svědectvím o svobodě, je to ratio cognoscendi svobody (a to nejen ve smyslu indiference vůči dobru a zlu, ale i ve smyslu ryzí spontánnosti, totožné s určením vůle na základě zákona), zatímco svoboda, jež je základem zákona, je ratio essendi zákona.<sup>18</sup>

U Kanta tedy existuje pevné spojení mezi svobodou jako ryzí spontánností a sebeomezením, mezi svobodou a rozumem, na jehož

<sup>14</sup> I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, s. 446.

<sup>15</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 15.

<sup>16</sup> „Jednej tak, aby maxima tvé vůle kdykoli zároveň mohla platit za princip všeobecného zákonodárství.“ I. Kant: *Kritika praktického rozumu*, s. 43.

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 42.

<sup>18</sup> Tamtéž, s. 19.

základě se svoboda omezuje. V tom Kant na jedné straně pokračuje v rousseauovské tradici.<sup>19</sup> Na druhé straně zakládá novou spekulativní tradici, v níž toto řešení přesáhne meze mravního problému a pronikne do ontologie. Svoboda je podle Kanta takový vztah, který později Hegel nazve „nekonečným vztahem“: je to vztah k jinému, který je ve skutečnosti totožný se mnou samým. Hegelova formulace svobody: „býti při sobě v jiném“, tj. „poznávati sebe“ v jiném, v objektivitě zákonů a celé společenské organizace i v samostatnosti ostatních občanů,<sup>20</sup> je na jedné straně rovněž vázána na ztotožnění se s jiným a na druhé straně se rovněž zakládá na jednotě svobody v ryzím smyslu a zákona rozumu (i když u Hegela jde o konkrétně společensky pochopený „rozum“, tj. jednotu společenské dělby práce). Rovněž požadavek, který vznáší Hegelovo pojetí svobody na subjekt mravního jednání, je opakem libovůle (v jednání, v němž by svobodná vůle byla zároveň předmětem a účelem, v němž by tedy vůle byla pro sebe.<sup>21</sup> Jde o takové určení vůle, v němž se autonomní vůle pozvedá do obecnosti, v němž je tedy uvědoměle kladena zároveň samostatnost druhých). I v Hegelově formulaci svobodného jednání jako vůle pro sebe, jako určení vůle, jímž kladu jiné vůle jako svobodné, je ještě patrný rousseauovský vzorec.

## Kategorický imperativ

Kant vyslovuje kategorický imperativ ve třech formulích, které exponují postupně tři jeho určující momenty. První formulace kategorického imperativu (shodná obsahově s formulací, kterou jsme již uváděli) zní podle *Základů k metafyzice mravů* takto: „Jednej tak, jako kdyby maxima tvého jednání na základě tvé vlastní vůle měla být obecným přírodním zákonem.“<sup>22</sup> Tato první formule se týká formy, tj. způsobu, jak musí

<sup>19</sup> Podle Rousseaua je pravá svoboda tam, kde svobodně omezují svou svobodu respektem k svobodě druhých. Jean-Jacques Rousseau: *O smlouvě společenské*, přel. Jarmila Veselá, Praha: V. Linhart 1949, s. 22.

<sup>20</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Fenomenologie ducha*, přel. Jan Patočka, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1960, s. 244.

<sup>21</sup> G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 21.

<sup>22</sup> I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Akademie-Ausgabe*, IV, s. 421.

být vůle určena, má-li být v souhlase se jsoucností druhých lidských jednání podle téže maximy. Kdybychom předpokládali ojedinělý případ, že účel, jež představuje maxima, by zároveň byl konkrétně chtěn všemi rozumnými bytostmi, nemělo by jednání podle této maximy znemožnit, byť i jen jedno s tím shodné jednání druhé rozumné bytosti.<sup>23</sup> Řečeno s Kantem, maxima musí být určena tak, aby mohla platit jako obecný zákon, který umožňuje existenci „přírody“. Slovo „příroda“ znamená u Kanta obecně tolik, co jsoucnost věcí určených podle obecných zákonů; zde znamená jsoucnost jednání rozumných bytostí podle téže obecné maximy. V tom smyslu se maxima měří tím, zda by mohla být „přírodním“ zákonem. Protože příklady povinností, které podle Kanta vyplývají z aplikace mravního zákona, naznačují Kantovo pojetí mravní osobnosti, nebude na škodu je vyjmenovat. Podle toho, zda maxima, která byla v rozporu s povinností, je či není možná jako obecný zákon, dělí Kant povinnosti na nedokonalé a dokonalé: 1) Povinnost uchovati si vlastní život (dokonalá povinnost vůči sobě samému). 2) Povinnost pravdivosti vůči druhým, i kdyby to bylo v rozporu s vlastním prospěchem (dokonalá povinnost vůči druhým). 3) Povinnost rozvíjet vlastní vlohy (nedokonalá povinnost vůči sobě samému). 4) Povinnost dobročinnosti vůči jiným (nedokonalá povinnost vůči jiným). Dokonalé povinnosti jsou „přísné a úže zaměřené“, nedokonalé „širší“ a „záslužné“, dokonce „náhodné“,<sup>24</sup> protože je myslitelná obecně platná maxima, která by byla s nimi v rozporu. Naproti tomu u dokonalých povinností by příroda (jsoucnost jednání podle téže maximy) nebyla možná, kdyby měla platit maxima porušující tuto povinnost.

Viděli jsme, že podle Kanta morální vlohou je dáno, že úcta k zákonu dostačuje jako pohnutka vůle. Zákon má určovat vůli bez ohledu na náklonnost; mravně jednáme z úcty k zákonu, nikoli z náklonnosti nebo kvůli vlastnímu prospěchu. Tímto strohým pojetím mravního jednání vyloučil Kant z horizontu etiky dva důležité aspekty mravního jednání. Zaprvé, to je náklonnost. Podle Kanta se arci může shodovat

<sup>23</sup> Srovnej Margot Fleischer: Die Formeln des kategorischen Imperativs, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46, č. 2 (1964), s. 210.

<sup>24</sup> I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, s. 424, 430. Srovnej M. Fleischer: Die Formeln des kategorischen Imperativs, s. 212.

povinnost a náklonnost, např. u povinnosti zachovat vlastní život, ale vnitřní hodnotu má takové jednání pouze, děje-li se kvůli mravnímu zákonu. Z druhého, Kant nepřipouští jako etickou kategorii pojem následků mravního jednání. Hodnota mravního jednání není snížena ani zvýšena následky činu, což je důsledek, který Kantovi z dialektického hlediska ostře vytýká Hegel.<sup>25</sup> Zároveň ovšem nejde u Kanta ani o „etiku úmyslu“ v tom smyslu, že by mravně jednajícím byl odpovědný za úmysl a nikoli za nechtěné důsledky. Ve skutečnosti nemusí být mravní jednání určeno nějakým perspektivním projektem; to by z něho činilo neautonomní, či jak se Kant vyjadřuje, heteronomní jednání. Skutečně mravní jednání má hodnotu výlučně v sobě a v mravním zákonu, jímž se řídí. Z obecnosti zákona vyplývá „formálnost“, z přísné závaznosti zákona pak přísnost Kantovy etiky.

Druhá formule kategorického imperativu („jednej tak, abys používal lidství, a to ať v tvé osobě nebo v osobě kohokoli jiného, vždycky zároveň jako účel, nikdy pouze jako prostředek“)<sup>26</sup> ta vyjadřuje účel či obsah jednání podle zákona. Hypotetické imperativy mají svůj důvod v účelu, který je podmíněný, relativní. Účel kategorického imperativu, nepodmíněného určení vůle, musí být absolutní, musí to být účel o sobě, účel, který platí nutně a pro všechny rozumné bytosti stejným způsobem. Takový účel je podle Kanta pouze jeden: je jím lidská osobnost sama. Žádná přírodní věc není účelem o sobě; přírodní reality mohou být pro člověka pouze prostředkem. Účel o sobě vyjadřuje totiž nekonečnou hodnotu lidské osobnosti, konstituované mravní autonomií. Člověk se svou zákonodárnou mocí patří na rozdíl od přírody k „říši účelů“. Vztahovat se k člověku jako k „účelu o sobě“, tj. nikdy ne jako k pouhému prostředku, je podle Kanta nejvyšší omezující podmínkou jednání každého člověka.<sup>27</sup>

Marx podotýká, že říká-li německá filozofie „sebevědomí“, myslí tím svobodu.<sup>28</sup> Kant však v praktické filozofii nemluví o sebevědomí, nýbrž o autonomní vůli. Teprve po sjednocení teoretické a praktické

<sup>25</sup> G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 135.

<sup>26</sup> I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, s. 429.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 434. Srovnej M. Fleischer: *Die Formeln des kategorischen Imperativs*, s. 216.

<sup>28</sup> Karel Marx – Bedřich Engels: *Kritická glosa č. 3*, in: Karel Marx – Bedřich Engels: *Spisy*, II, Praha: Státní nakladatelství politické literatury 1957, s. 53.

filozofie u Fichta se stalo „sebevědomí“ určujícím termínem pro lidskou osobnost, nikoli pouze pro její teoretickou působnost. Ale Marxova poznámka platí bez ohledu na tento rozdíl. Jde totiž o to, že německá filozofie opírá politickou emancipaci individua o jeho vnitřní hodnotu. Rovnost vyplývá především z toho, že lidé si jsou rovni svou lidskou hodnotou, tím, čím jako lidé překračují přírodu. Tuto hodnotu hledá Kantova praktická filozofie v autonomii vůle. Důsledky, které z toho Kant vyvozuje, jsou však také společenské. „Knížata,“ říká Kant, „se dívají na své poddané jako na nástroje pro své úmysly.“<sup>29</sup>

(Publikováno 1967)

---

<sup>29</sup> Immanuel Kant: *O výchově*, přel. Josef Jančařík, Praha: Dědictví Komenského 1931, s. 40.

## HEGELOVA KRITIKA KANTOVY TEORETICKÉ FILOZOFIE<sup>1</sup>

Hegelova kritika Kanta je příkladem filozofické kritiky, kritiky filozofie filozofem, který stojí na jiné pozici a z ní posuzuje názory druhého filozofa. Jsou v ní ve formě kritiky Kantových koncepcí vysloveny důvody, pro něž autor nemůže stát na kritizovaném stanovisku. Zato je nedostatečně vyjádřena vlastní logika kritizovaného díla a důvody, které způsobily, že Kantův systém měl právě takovou podobu, jakou měl. Tento typ kritiky si nemůže činit nárok na objektivní platnost, protože kritika je podána jednostranně z optiky vlastního myšlení a chybí v ní snaha vyjádřit místo kritizované soustavy ve filozofickém myšlení.

Nezávisle na apologetickém přístupu k vlastní filozofii a nadměrně kritickém vztahu k předmětu kritiky je Hegelova kritika významným počinem. Je v ní vysloveno mnohé z toho, co bylo charakteristickou tendencí dalšího vývoje. Další důvod, který podmiňuje význam Hegelovy kritiky Kanta pro pochopení vývoje v německé klasické filozofii, je okolnost, že jsou v ní konfrontovány odlišné struktury myšlení aplikované na tytéž myšlenkové předměty (věc o sobě, konečné a nekonečné, nepodmíněné, podstata a jev atd.). Lze na ní studovat rozdílný způsob přístupu a zpracování těchto myšlenkových motivů u obou myslitelů.

Hegelovo filozofování bylo vlastně stálou konfrontací s Kantem, jež poprvé systematicky kritizoval ve „Víře a věděni“ (Glauben und Wissen) z roku 1802, tedy ještě předtím, než se vyhranila jeho kritická distance vůči Schellingovi. Nicméně základní obrys jeho kritiky Kanta zůstal již nezměněn, i když jej Hegel ve svém dalším vývoji obohatil o mnoho dalších rysů. Další velká kritika Kanta je obsažena v druhé části oddílu o „třech pozicích myšlenky k objektivitě“ v encyklopedické *Logice*, kde se po „empirismu“ pojednává o „kritické filozofii“. Podobně

---

<sup>1</sup> Za některé podněty, které jsou v kapitole využity, vděčím prof. J. Zelenému.

syntetický charakter má kapitola o Kantovi v *Dějínách filozofie*. Neméně důležité, i když dílčí kritiky Kanta jsou obsaženy dále ve *Fenomenologii ducha* a zejména v *Logice* (*Wissenschaft der Logik*).

Hegelovu kritiku nepochopíme, nevysvětlíme-li úvodem jeden předpoklad jeho filozofické pozice. Je to předpoklad, který Hegel nikde v celé šíři neuvádí, jeho částečný výklad je však podán v úvodní partii *Fenomenologie ducha*. Hegel zde říká, že na první pohled se jeví přirozenou představa, že dříve než se přikročí k poznávání věcí, je nutno provést výzkum poznání samotného, „které bývá považováno za nástroj, jímž se zmocňujeme absolutna (míněna Kantova filozofie – M. S.), nebo za prostředí, kterým je spatřujeme“<sup>2</sup> (tím je míněn empirismus). Tato představa je vyvolána obavou, že kdybychom neprovedli výzkum poznání, upadli bychom při poznávání do omylu. Obava se zdá opodstatněná, ale jen pokud si neuvědomíme, z jaké představy o povaze poznání vychází. Je to právě představa o poznání jako nástroji či jako médiu, „také rozdíl nás samých od tohoto poznání“ (tj. že poznání je něco člověku vnějšího); „především však to, že absolutno stojí na jedné straně a... poznání na druhé straně...“.<sup>3</sup>

Kantova filozofie je Hegelovi filozofií hranic, „hraničních kúlů“ vymezujících oblast přístupnou poznání od oblasti poznání nepřístupné. Není náhodou, že Hegel ve „Víře a vědění“ začíná výklad Kantovy filozofie poukazem na to, že Kant převzal od Locka úlohu stanovit, k poznání kterých předmětů jsme způsobilí a poznání kterých se nám vymyká. Hegel to považuje za důsledek postupu, v němž předřazujeme analýzu poznání před ontologii.

Proti noetické tradici, která pochopila poznání jako čistě lidskou akci, a proto cizí poznávanému světu i nám jako světským bytostem, klade Hegel panteistické pojetí, podle něhož je poznání zakotveno v absolutnu. Poznáváme-li, je to proto, že „absolutno je pravdivé“, to znamená, „že chce být u nás“.<sup>4</sup> Předpoklad, že poznání se děje z „vůle“ absolutna samého (pokud lze mluvit o vůli tam, kde není osobní vědomí), že je tedy kosmickým dějstvím, jehož se člověk účastní jako pod-

<sup>2</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Fenomenologie ducha*, přel. Jan Patočka, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1960, s. 95.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 96.

<sup>4</sup> Tamtéž.

Vážení čtenáři, právě jste dočetli ukázkou z knihy K německému idealismu.  
Pokud se Vám ukáзка líbila, na našem webu si můžete zakoupit celou knihu.