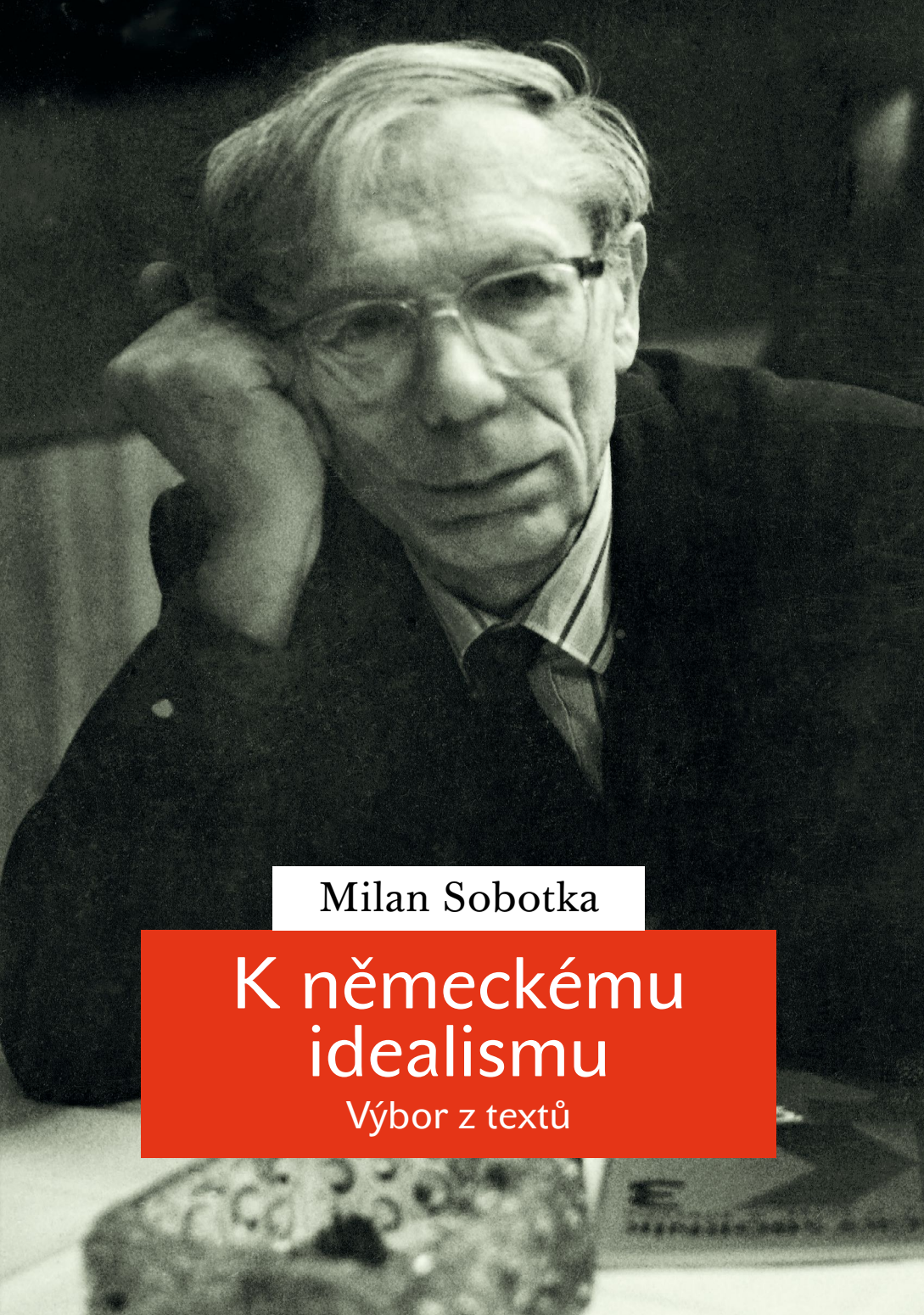

Milan Sobotka

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
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
Dvojí 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 *Studiím 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 zvlášť o Kantovi a zvlášť 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 antiosvícenský, 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 Schelingova pozdní kritika Hegelova panracionalismu 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 idealismu 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 jej 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 Znoj

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.[1]

Wolffova filozofie přijímala sice výtěžky novodobé vědy jako legitimní poznání přírody, ale odtud postupovala kontinuitně 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,[2] 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 korelátem 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.

---

1 Magdalena Aebi: *Kants Begründung der „Deutschen Philosophie"*, Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft 1947, s. 58.

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

Wolffova pozice korespondence mezi naším 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. sylogismus) 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,[3] pak se za tímto postojem skrývá polemika s logicky konstruktivistickým, protizkušenostním 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*[4] 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".[5]

Ve spise o negativních veličinách v matematice[6] 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

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

[4] Immanuel Kant: *Principiorum primorum congnitionis metaphysicae nova dilucidatio*.

[5] Immanuel Kant: *Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, I, ed. Karl Vorländer, Leipzig: Meiner Verlag 1913, s. 15.

[6] 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.[7]

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[8] 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.[9] 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 nadsmyslových předmětů)[10] 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",[11] se zakládají na spontánní činnosti duše a vyjadřují adekvátně ontologický status reality. E. Cassirer spatřuje zárodek kritické myšlenky v nahlédnutí, že tato předpokládaná

---

[7] I. Kant: *Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, I, s. 101.

[8] Immanuel Kant: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*.

[9] Immanuel Kant: *Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, II, ed. Karl Vorländer, Leipzig: Meiner Verlag 1921, s. 98.

[10] 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.

[11] I. Kant: *Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, II, s. 100.

adekvace je metafyzickým řešením, které pracuje pomocí svého druhu „boha ze stroje“.[12]

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 mysli nečiní „předmětem“ pouhá jeho přítomnost v mysli – máme fenomény, které nemají předmětný smysl – ani nějaký obsah navíc, který by „přistupoval“[13] 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.[14] Rozdíl mezi představou sta tolarů a mezi sto tolary 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 mysli), 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 rozličnu názoru způsobili syntetickou jednotu.[15]

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

---

[12] 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.

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

[14] 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.

[15] 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 (počitkům či z nich odvozeným představám) dostává platnosti „předmětu“, a to skutečného nebo možného, pouze představovaného 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 býti „dán“, musí být realizovatelný ve smyslovém názoru, aby mohl být (jako „předmět“) „myšlen“, tj. aby takto platil vnímajícímu vědomí.[16] 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,[17] 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,“[18] 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“.[19]

---

[16] I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B, s. 93, 194.

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

[18] 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.

[19] 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,[20] čili jako dialektiku zdání ve starém smyslu slova dialektika, k němuž patří „sofistické umění dát… nevědomosti, dokonce i… úmyslným klamům nátěr pravdy“.[21]

Odmítá-li Kant dosavadní metafyziku – jeho postoj byl, jak říká, vyvolán „šířícím se indiferentismem“ a „skepticismem“[22] 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“[23] – matematice a „čisté“ přírodovědě. Je třeba prozkoumat, jak je toto platné (tj. podle Kanta definitivní, nerelativizovatelné)[24] 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)[25] 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-

[20] Tamtéž, s. 72.
[21] I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B, s. 86.
[22] I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A, s. IX. Prolegomena, s. 73.
[23] I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B, s. XIV.
[24] Tamtéž, s. XIV–XV.
[25] Tamtéž, s. XI.

znatkům, k nimž rozum může směřovat nezávisle na zkušenosti; a tím je rozhodnutím možnosti metafyziky vůbec“.[26]

Konstitutivní prvky platného poznání, které můžeme odvodit z obou zmíněných věd, jsou „nutnost“ a „obecnost“ (a to nikoli komparativní, získaná indukcí, nýbrž naprostá, nepodmíněná).[27] 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 myslil jako rovnou vodnímu sloupci jemu známému…“.[28]

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-

[26] Tamtéž, s. XLIV.
[27] Tamtéž, s. 3–4.
[28] 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?“[29] 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 mysli). To je podstata tzv. kopernikánského obratu.[30]

K tomu je ovšem nutno poznamenat, že Kant vidí souvislost mezi nalézáním vědeckých zákonů a mezi formováním pasivní zkušenosti apriorními „projekty“ mysli (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)[31] 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

[29] Tamtéž, s. 13.

[30] Tamtéž, s. XVI–XVII.

[31] 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 jedině subjektem“.)[32]

Zmíněná paralela mezi činností vědce a nevědomými syntézami mysli má však ještě hlubší smysl. Apriorní syntézy mysli, 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 obsažným, 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.“[33]

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.“[34] Zásada „anticipací vnímání“ zní podle vydání B: „Ve všech jevech má reálno, které je předmětem počitku, intenzivní velikost, tj. stupeň“.[35] „Reálno“ neznamená u Kanta totéž co „existence“ (která není podle Kanta „reálným“ predikátem věcí, 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

[32] I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B, s. 130.
[33] Tamtéž, s. 198.
[34] I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, A, s. 162.
[35] 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."[36] Také první zásada vyjadřuje podobnou podmínku, za níž je možná zkušenost vůbec – v duchu teze, že „podmínky možnosti zkušenosti jsou zároveň podmínkami předmětů zkušenosti".[37]

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 spoluexistence 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.).

[36] Tamtéž, s. 211.
[37] 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",[38] 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".[39]

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.[40] 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,

[38] Tamtéž, s. 313.

[39] Tamtéž, s. XII, XIV.

[40] 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 zůstaveno zkušenosti". 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."[41] „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.[42]

Teoretické užití ideje nepodmíněného vyplývá z toho, že „onen pojem (pojem nepodmíněného) obsahuje důvod syntézy podmíněného".[43] 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",[44] je úsudek „z transcendentálního pojmu subjektu… na jeho absolutní jednotu…".[45] Je to postup, který hledá důvod toho, že „Já myslím musí moci provázet všechny mé představy",[46] ve věcné 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

41 Tamtéž, s. 388.

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

43 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B, s. 379.

44 Tamtéž, s. 399.

45 Tamtéž, s. 397.

46 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“.[47]

Postupy, jimiž dospíváme k ideám, jsou tedy klamné, jsou to chybné úsudky, a přece mají ideje svou funkci v našem poznání. „Naše poznávací schopnost pociťuje 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, jejž skýtá zkušenost…“[48]

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 nelegitimnost – 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.“[49]

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

[47] Tamtéž, s. 398.
[48] Tamtéž, s. 370.
[49] 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“.[50]

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“.[51] Ideje dávají poznání „pravidlo“ „empirického regresu“ a vedou je tím k „co největšímu rozšíření, pokud se týká totality řady“.[52]

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

Další význam nauky o ideách, který již překračuje hranice teoretické filozofie, záleží v jejich významu „předpokladů“[54] mravního jednání. Ideje svobody, nesmrtelnosti a boha se v praktické filozofii stávají „postuláty“, principy, které „napomáhají“[55] 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“.[56]

Historický význam Kantovy filozofie

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

[50] Tamtéž, s. 370.
[51] Tamtéž, s. 536.
[52] Tamtéž, s. 672.
[53] Tamtéž, s. 673.
[54] Immanuel Kant: *Kritika praktického rozumu*, přel. Antonín Papírník, Praha: Jan Laichter 1944, s. 171.
[55] Tamtéž, s. 163.
[56] 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.[57] 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?"[58]

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.[59] Svým důrazem na autonomii a syntetický charakter myšlení, svými antinomiemi a kategoriemi, z nichž

---

[57] Kant ji rozvinul ve spise *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* z roku 1755.

[58] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik*, I, ed. Georg Lasson, Leipzig: Meiner Verlag 1934, s. 3.

[59] 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,[60] 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 agnosticismu. 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.[61] 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,[62] 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.[63]

---

60 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B, s. 110.

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

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

63 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.[64] 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)

[64] G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, I, s. 336.