

# XII. IMMANUEL KANT A KRITICKÁ FILOSOFIE

---

Z knihy:

Höfding, H.; Král, J. *Přehledné dějiny filosofie*; František Strnad: Královské Vinohrady, 1941.

## Obsah

A. Teoretické problémy .....	3
B. Eticko-náboženský problém .....	8
C. Odpůrci a první pokračovatelé .....	11
a) Johann Georg Hamann .....	12
Johann Gottfried Herder .....	12
Friedrich Heinrich Jacobi .....	12
b) Karl Leonhard Reinhold, G. E. Schulze.....	13
Salomon Maimon .....	13
Friedrich Schiller .....	14

Již u filosofů renesančních a u velkých systematicků nalezi jsme zkoumání o povaze poznání. Ale konstruktivní tendence měla u nich zřejmě převahu. Anglická zkušenostní filosofie viděla v takových zkoumáních svůj vlastní úkol, a výsledek bylo Humeovo radikální vytyčení problému. Tímto vytyčením problému byl Kant podnícen, aby se pokusil o všeobecné zkoumání podmínek a předpokladů našeho poznání a našich duševních funkcí vůbec. Takové zkoumání jest úkol filosofie, již nazval kritickou. Nemá poskytnout vývojovou teorii v moderním významu slova; má však vést k základu, jenž — jak už je lidská přirozenost uspořádána — musí být dán, má-li duševní funkce, ať už je to poznání, estetické nebo etické hodnocení anebo náboženská důvěra, vést k platnému výsledku. Zkoumá podmínky platnosti, nikoli podmínky vzniku. Co v této filosofii je osvobozující a opravdu vědecké, je návrat od hotových prací a výsledků lidského ducha k působícím silám. Jako opravdu rozumíme člověku teprve tehdy, když přejdeme od jeho skutků k jeho povaze, tak rozumíme projevům duševního života teprve tehdy, vrátíme-li se k vnitřním pramenům. — Založiv kritickou filosofii v tomto smyslu, stanovil Kant duchovědě její úkol a naznačil její metodu. Všechna práce devatenáctého století na poli duchovědném spočívá na hlediscích, jež on udal.

Podle Kantova pojetí je prvotní myšlení člověka dogmatické. Člověk počíná s naprostou důvěrou v svůj rozum a věří, že všechny úkoly rozřeší. Chce všechno obsáhnout a shrnout. Toto úsilí vede k dogmatickým systémům, jež vyvěrají z potřeby jednoty, která tkví hluboko v povaze lidské. Vyskytnou-li se pak omyly a systémy si počnou navzájem odporovat, vzniká *skeptický směr* filosofování. K třetímu stupni dojdeme, když počneme od základů zkoumat poznání neboli rozum, což bude *kritické* filosofování. Toto úsilí, jež svědčí zároveň o dospělosti i o omezení sebe sama, chce Kant zahájit.

Život myslitele, jenž dal světu tyto významné myšlenky, se pohyboval v úzkém okruhu, vyniká však prostou vznešeností. **Immanuel Kant** se narodil v Královci 22. dubna 1724 jako syn chudé řemeslnické rodiny. Jeho rodiče byli oddáni mírnému pietismu, a zvláště matka měla nemalý vliv na svého syna. Na universitě královecké studoval Wolffovu filosofii a Newtonovu fyziku: z oné poznal dogmatické filosofování, v této nalezl příklad exaktní vědy zkušenostní. Strávil několik let jako domácí učitel v rozmanitých šlechtických rodinách východního Pruska, habilitoval se jako soukromý docent na universitě a v této hodnosti působil velmi úspěšně po mnoho let. Teprve r. 1770 byl jmenován řádným profesorem filosofie. Nikdy nebyl mimo hranice Východního Pruska; jeho dny byly zcela vyčerpávány pracemi literárními a akademickým vyučováním, přes to se účastnil společenského života královeckého a požíval pověsti jemného společníka. Patří do osvícenského období, rozuměl však „osvícenstvím“ pochod, práci, nikoli výsledek. A jako ho jeho kritické myšlení dovedlo do hloubek, jichž neznalo obyčejné osvícenství, tak měl i smysl pro vznešeno, jenž vnitřně souvisel s jeho pojetím estetického, etického a náboženského prvku a tvořil základní tóninu jeho duševního života. V stáří trpěl za klerikální reakce po smrti Friedricha Velikého. Když r. 1793 publikoval jeden svůj nábožensko-filosofický spis, byl proti němu vydán královský reskript, jenž káral jeho svobodomyšlnost a hrozil dalšími trestnými opatřeními, bude-li pokračovat tímž směrem. Kant odpověděl prohlášením, že od nynějška nebude o náboženských věcech ani psát ani mluvit. Teprve když přišla nová vláda, vrátil se k své nábožensko-filosofické činnosti a uveřejnil (v předmluvě k „*Sporu fakult*“, 1798) celou pohoršlivou historii. Poslední jeho léta nám poskytují obraz pomalu se rozkládajícího velikého ducha; patrně trpěl senilní demencí. Jen ojedinělé záblesky ducha připomínaly ještě, kdo byl. Zemřel 12. února 1804.

## A. Teoretické problémy

a) Myšlení Kantovo zrálo pomalu. Před vydáním hlavního díla jsou u něho, pokud se týče teoretických problémů, dvě vývojová období; první sahá od r. 1755 (habilitačního to roku Kantova) až do r. 1769, druhé od r. 1769 do r. 1781, v kterémžto roce vyšlo jeho hlavní dílo. — Líče vývoj filosofie Kantovy (jak pokud se teoretických, tak pokud se praktických problémů týče) drží se spisovatel této příručky svého pojednání „*Souvislost ve filosofickém vývoji Kantově*“ (Archiv für Gesch. der Philos., VII., 1894).

α) Pro Kantovo první období je zvláště charakteristické pevné přesvědčení, že jest v přírodě zákonná souvislost, jíž jsou určovány všechny jevy. V svém díle *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Všeobecné dějiny přírody a teorie nebes, 1755) buduje svou proslulou hypotézu o vývoji našeho slunečního systému. Newton tvrdil, že nelze vědecky vysvětlit vznik slunečního systému, ale Kant ukazuje nyní, že takové vysvětlení je možné, pokládáme-li za prvotní stav vířící mlžnou kouli a vyvodíme-li z toho pak důsledky přírodních zákonů, jež nyní platí. A mylný je v jeho očích předpoklad, že příroda nemůže vytvořit pořádek a účelnost podle svých vlastních zákonů. Právě v zákonné souvislosti nalézá Kant důkaz božství. — Tyto myšlenky rozvinul pak dále Kant ve spise *Einzig möglicher Beweisgrund einer Demonstration Gottes* (Jedině možný důvod důkazu Boha, 1763). Ačkoli pozbyl již nyní víry v platnost běžných „důkazů“ jsovčnosti boží, nalézá právě v posledním předpokladu veškeré reální vědy — v předpokladu zákonnosti — základ svého náboženského přesvědčení. Aniž o tom ví, je zde Spinozovi velmi blízko.

Zároveň však Kantova ducha znepokojují ještě jiné problémy. Zvláště přemýšlí o rozdílu filosofie a matematiky: filosofie nemůže svých pojmů konstruovat jako matematika. Její pojmy jsou čerpány ze zkušenosti. Protože však zkušenost není nikdy ukončena, musí filosofie pracovat s pojmy nehotovými. Tak např. pojem duše nebo ducha je nehotový; zkušenost nás neopravňuje k tomu, abychom mluvili o duševní substanci. V geniálním spisku *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (Sny duchovidcovy objasněné sny metafysiky, 1766) ukazuje Kant, částečně v humoristickém tónu, jak je lehké budovat systémy o vnitřku světa, když jen s naivní důvěřivostí pokládáme své pojmy za hotové a uzavřené. — Příklad nehotového pojmu jest také pojem příčiny. Jak lze analýzou jednoho jevu objevit nutnost jevu jiného? A takovou nutnost předpokládá pojem příčiny! Tak dospívá Kant (již v rozpravě *Versuch den Begriff der negativen Gröszen in die Weltweisheit einzuführen*, Pokus uvést do světové moudrosti pojem záporných veličin, 1762) k problému příčinnosti v těžké formě, v níž jej vytyčil Hume. Řekl-li Kant později, že ho David Hume probudil z dogmatické dřímoty, a poukazuje-li zároveň na Humeovu kritiku pojmu příčinnosti, jest toto probuzení pravděpodobně klást právě do r. 1762. (Kantovští badatelé se však v tomto bodě velmi neshodují.) Nelze, abychom říkali o letech, v nichž psal Kant ono zkoumání kausálního pojmu a i „*Träume eines Geistersehers*“, že jsou to léta strávená v „dogmatické dřímotě“.

β) Od hledajícího, skeptického stanoviska ke kriticismu učinil Kant první krok, když objevil, že prostor a čas, s nimiž pracuje exaktní věda přírodní, nejsou absolutní jsoucna nebo vlastnosti, nýbrž schémata (*schemata coordinandi*), jež jsou abstrahována z forem, v nichž se k sobě řadí naše vjemy. Prostor, jenž byl Newtonovi *sensorium dei*, stává se *sensorium hominis* (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, O formě a principech světa vnímatelného a pomyslného, 1770). Objevuje, že mnohé věty, jež pokládáme za objektivní, vyjadřují jenom podmínky, za kterých nazíráme nebo chápeme předměty. Zatím užil tohoto pozorování jenom o prostoru a o čase jakožto o formách smyslového nazírání. Přes to však byla tím nalezena základní myšlenka kritické filosofie. Kant

již tehdy našel způsob pojetí, jež později pojmenoval kopernikovským. Jako svému stanovisku ve vesmíru děkujeme za to, že nebe vidíme, jako by se otáčelo kolem země, tak stejně podle Kanta musíme děkovat způsobu svého smyslového nazírání, že chápeme věci v prostorových a časových vztazích. Tím je pak vysvětleno — a to je Kantovi podstatné — že čistá matematika, jež je přece čistá věda rozumová, platí pro všechny možné vjemy: zakoušíme vše v čase a prostoru a proto musí všechno podléhat matematickým zákonům času a prostoru.

Kant se ještě domníval, že rozum může chápat absolutní podstatu věcí. Brzy však nahlédl, že princip kopernikový musil by platit i o rozumu. V jeho listech a poznámkách můžeme sledovat povolné zrání tohoto názoru; jsme aktivní v svém myšlení, v svých rozumových operacích, působíme zde způsobem, jenž je osobitý našemu duchu. Jak mohou však výsledky naší duševní činnosti platit o pozorováních, jichž jsme sami nevykonali? Pokud se týče způsobu této duševní činnosti, zkoumání základních pojmů našeho rozumu, jmenovitě pojmu příčinnosti, ukazuje, že rozum, stejně jako smyslové nazírání, je mohutnost spojující, shrnující. Spojující princip (Humeův *uniting principle*), jenž byl pro Kantova anglického předchůdce kámen úrazu, stal se nyní Kantovi základním předpokladem našeho poznání. Mohl nyní říci o základních pojmech rozumu („kategoriích“), obdobně jako již řekl o nazíracích formách: poznání vzniká jenom tehdy, když dané („látka“) je spojeno ve formách našeho myšlení. Pojem spojování, syntézy, je tudíž základní pojem všeho poznání a nejhlubší myšlenka kantovské filosofie. Je to vlastní objev Kantův, jenž si uhájí svou hodnotu, i když jsou speciální teorie Kantovy mnohonásobně vystaveny kritice. Musíme v studiu Kanta použít jeho vlastní metody: od hotových forem, jež dal své filosofii, musíme se vrátit k vnitřním silám.

Výsledky dvanáctiletého přemýšlení sepsal Kant, podle vlastního přiznání, velmi spěšně. Proto jest jeho hlavní dílo *Kritik der reinen Vernunft* (Kritika čistého rozmyslu, 1781) těžká kniha. Podávající jeho obsah, užíváme pořádku přehlednějšího, než je vlastní pořádek Kantův.

b) Kant zkoumá poznání rozeznává subjektivní a objektivní dedukci.

α ) Subjektivní dedukce má nalézat formy našeho nazírání a myšlení. Tyto formy jsou věc konstantní a universální, věc, jež zůstává v sobě stejná, třebaže se mění kvantitativní obsah, látka. Nacházíme je psychologickou analysou, již se odlučuje to, co se mění, od toho, co trvá. Tak vidíme v rozprostraněnosti (prostor) a v pořadí (čas) stále prvky smyslového nazírání, ve velikosti a příčinnosti stále prvky myšlení. Nazírací formy jsou formy naší vnímavosti. Jsou to ovšem i způsoby syntézy, spojování; ale my zde nejsme přece ještě tak aktivní jako v myšlení; běží zde jenom o to, abychom uspořádali počítky v bezprostředním názoru. Vyšší činnost vyvíjíme, stavíme-li jednotlivé názory do vztahu k sobě navzájem. Tato funkce je uvědomělejší než bezděčný úkon nazírání: Kant ji nazývá apercepci. Přecházíme-li od jednoho prostorového nebo časového názoru k druhému, snažíme se, abychom uhájili svou vnitřní jednotu, určitým způsobem spojujíc navzájem předchozí a následné. Tak čáru poznávám např., jenom táhnu-li ji, tj. spojuji-li podle určitého pravidla její jednotlivé části. Tak poznávám událost, např. mrznutí vody, jenom mohu-li dřívější stav (tekoucí voda) podle určitého pravidla spojit s následným (voda ztuhlá).

Kant se domnívá, že má nyní metodu, jež nám dokazuje nutnost určitého počtu rozumových pojmů (kategorií). Funkce rozumu, praví, jest souzení: každý soud jest spojení pojmů. Kolik je způsobů souzení, tolik musí být rozdílných kategorií. — A tak nalézá, vycházející z učení obyčejné logiky (ovšem jim samým pozměněného), dvanáct kategorií, ani víc ani méně. To byla ovšem veliká iluze. Neboť

běžnou klasifikaci soudů nelze s logického hlediska držet, nejméně pak lze z ní soudit na různé druhy základních pojmů.

Dvanáct kategorií, jichž tu nebudeme vypočítávat, dělí Kant sám do dvou tříd: matematické a dynamické; pojem velikosti a pojem příčinnosti mohou být představiteli těchto dvou tříd. Všechny naše soudy vyslovují buď poměr velikosti (více a méně) anebo poměr reální závislosti (příčina a účín). Obojím těmto vztahům jest společný pojem kontinuity: všechny veličiny vznikají souvisle z menších veličin a příčina přechází plynule v účín.

Nalezli jsme nyní dvě skupiny forem: nazírací formy a kategorie. Je však ještě třetí skupina: nespokojíme se, uspořádáme-li vjemy v prostoru a času a uspořádáme-li potom názory, které takto vznikly, znovu podle jejich velikostních a příčinných vztahů. Syntetické úsilí, shrnující aktivita, tkví tak hluboko v naší bytosti, že hledáme vždy vyšších jednot a celků a že si konečně přejeme absolutního dokončení tohoto shrnování. Tu působí ideje, formy, v nichž se člověk snaží myslet absolutní jednoty a závěrečné totality. Schopnost idejí jmenuje Kant rozmyslem (*Vernunft*) v užším smyslu slova. (V širším slova smyslu patří k rozmyslu i rozum, *Verstand*, a názor.) Z onoho úsilí a z této mohutnosti vznikají dogmatické systémy, jež pracují s ideami Boha (jakožto absolutní bytosti), duše (jakožto substance) a světa (jakožto absolutní totality). Kant se velmi strojeně snaží ukázat, že jsou jenom tyto tři ideje: odpovídají prý třem druhům úsudku v běžné logice.

B) *Objektivní dedukce* zkoumá oprávněnost aplikace našich poznávacích forem na dané počítky. Není problém, že si můžeme uvědomit, co je obsaženo v našich názorech a pojmech. Rovněž není problém, že můžeme čerpat nový obsah ze zkušenosti. Ale že můžeme užívat svých nazíracích forem a kategorií, takže jejich pomocí můžeme tvořit správné úsudky, jež nespočívají na zkušenosti, to jest Kantův problém. Vyslovuje jej svými termíny takto: Jak jsou možné syntetické soudy a priori? Analytickými, soudy si jenom uvědomujeme obsah svých názorů a myšlenek; syntetickými soudy a posteriori bereme nový obsah ze zkušenosti; ale syntetické soudy a priori rozšiřují naše poznání, aniž vznikají ze zkušenosti. Takový soud jest např. soud, že všechny vjemy mají extensivní a intenzivní velikosti, a soud, že všechny události mají příčinu nebo lépe: že všechny změny se dějí podle zákona o sepětí příčiny a účínu.

Platnost takových soudů má podle Kanta důvod v tom, že zkušenost — ve významu pevně a nutné souvislosti jevů — je možná jenom tehdy, platí-li matematické zákony a pojmy velikosti a příčinnosti pro všechny vjemy. Jenom takové rozumové soudy jsou syntetické soudy a priori, jež formulují podmínky zkušenosti samé. Můžeme-li nalézt nebo vyslovit podmínky zkušenosti, pak dospějeme k soudům, jež jsou čisté soudy rozumové, založené jen na formách našeho poznání, a tyto soudy musí platit pro všechnu zkušenost.

Všechna zkušenostní obsah je chápán v prostoru a času. Rozvíjí-li tedy čistá matematika vlastně jen zákony prostoru a času, platí nutně o všem možném zkušenostním obsahu, o všech možných vjemech. Za tímto odůvodněním však následuje ihned omezení: matematika platí, jenom pokud jde o jevy, tj. platí jenom o věcech, jak je chápeme, nikoli o věcech o sobě. Nejsme oprávněni, abychom podmínky svého chápání povyšovali na podmínky věcí o sobě. Jenom se stanoviska člověka můžeme mluvit o prostoru a času.

Ke zkušenosti patří nejenom, že něco chápeme v prostoru a času, nýbrž i že můžeme věci dané v prostoru a v čase i spojovat určitým způsobem, tj. jak udávají pojmy velikosti a příčinnosti.

Jenom tehdy můžeme rozlišovat zkušenost a pouhou představu nebo fantasií. Všechny extensivní a intenzivní změny se musí dít plynule, tj. všemi možnými stupni rozprostranění a síly, jinak si nemůžeme být jisti, že máme opravdovou zkušenost. Nemůže být mezer ani skoků (*non datur hiatus, non datur saltus*). Dále musí být vznik každého jednotlivého jevu podmíněn určitými jinými jevy — obdobně jako je závěr podmíněn premisami. V mé subjektivní představě a ve snu se mohou obrazy spojovat všemožně; zkušenost však máme jenom tehdy, je-li nemožné, abychom přemístili členy řady vjemů, anebo abychom skokem přešli od jednoho vjemu k druhému. Ve svých myšlenkách mohou např. podle libosti vytvářet dům shora dolů nebo naopak; při skutečném vzniku domu je však jenom jediný možný pořádek. Kde se zdá, že jsou v řadě vjemů dány skoky, předpokládáme, že další zkoumání objeví mezičleny. S tímto odůvodněním platnosti kategorií velikosti a příčinnosti souvisí však i omezení: jenom uvnitř možné zkušenosti můžeme hájit platnost kategorií; o tom, co podle své přirozenosti nemůže být předmětem zkušenosti, nemůžeme kategorií užít. Zkušenost jest empirická syntéza, jež ponechává platnost každé jiné syntéze.

U idejí nelze užít důkazu, jenž vede k cíli u forem nazírání a u kategorií. Neboť ideje si žádají nepodmíněného, totálního, uzavřeného; nic takového se však nikdy nevyskytuje ve zkušenosti, jež je vždy ohraničena. Ani Bůh, ani duše (jako substance), ani svět (jako absolutní celek) nemohou být dány ve zkušenosti. Tu tedy je nemožná objektivní dedukce. Na ideách nemůže být věda budována. Zakládá-li Kant reální význam rozumových věd na analýze podmínek zkušenosti, musíme prohlásit, že bere pojem zkušenosti v přísném slova smyslu. Zkušenost jest pevná a nutná souvislost vjemů. V tomto smyslu je však zkušenost idea (ve významu Kantově) neboli ideál. Můžeme se blížít tomuto ideálu do neurčita, byl to však dogmatický rys, nerozeznával-li zde Kant ideál a skutečnosti. Kant nerozřešil, jak se domníval, Humeův problém; neboť Hume pochyboval právě o tom, že jest zkušenost v přísném slova smyslu. V Kantových speciálních spisech, zvláště v jeho díle *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Metafysické počátky přírodní vědy, 1786) vyniká tato dogmatická tendence zvláště ostře. — Hlavní zásluha Kantova spočívá v uvedení veškerého poznání na syntézu a souvislost. Z těchto základních forem můžeme anticipovat zkušenost. Ale všechny anticipace jsou jenom hypotézy.

c) S odůvodněním reální platnosti rozumového poznání (čistého rozmyslu) dokonale souvisí, jak jsme viděli, omezení této platnosti. Kant to říká takto: poznáváme jenom jevy, ne však věci o sobě. Kde se přesně vyjadřuje, nazývá pojem věci o sobě pojmem hraničním nebo negativním. Vyjadřuje tím iracionálně, jež trvá v našem poznání. Přesně řečeno, značí pojem věci o sobě jenom to, že nemůžeme odvodit látky svého poznání z jeho formy. Nevědomky však nabývá Kantovi pojem věci o sobě pozitivního charakteru. Věc o sobě vystupuje jakožto příčina jevů (zvláště pokud jde o látku, ale i pokud jde o formu). A tu upadá Kant (jak po prvé ukázal F. H. Jacobi) v pozoruhodný rozpor se sebou samým: omezil reální platnost příčinného pojmu na pole zkušenosti (kde však nemůže nikdy být věc o sobě dána); nyní však chápe věc o sobě jako příčinu! — I zde nalézáme u Kanta zbytek dogmatismu!

d) Nemožnost budovat vědu na „ideách“ dokazuje Kant nejen z toho, že ideje neobsahují podmínky zkušenosti (jak tomu bylo u forem nazírání a u kategorií), ale i kritikou pokusů o vybudování takové vědy.

α) Kritika spekulativní (spiritualistické) psychologie. Z jednoty duševního života, jež se projevuje v syntéze, základní formě vědomí, nemůžeme usuzovat na duši jako na bytost odchylnou od těla nebo na substanci. Syntéza jest jen forma, z níž nesmíme tvořit zvláštní bytost. Psychologie

jest možná jenom jako věda zkušenostní. Rozdíl duševních a tělesných jevů nelze vykládat jako rozdíl dvou bytostí: oba druhy jevů mohly by se vyskytovat na jedné a téže bytosti!

B) Kritika spekulativní kosmologie. Pokoušíme-li se, abychom vytvořili vědeckou nauku o světě jako absolutním celku, upadáme stále a znovu do rozporů. Naše myšlení se zde končí v antinomiích: — 1. Svět musí mít začátek (v prostoru a času), jinak by nebyl totalitou. Ale jest nemožné, abychom si myslili začátek nebo konec prostoru a času, je-li každé místo a každá chvíle myšlena v svém vztahu k jiným místům a chvílím. — 2. Svět se musí skládat z částí (atomů nebo monád), jichž už nelze dále dělit, jinak by nebylo nikdy u konce shrnování těchto částí. Ale všechno, co si můžeme představit, lze dělit; každé těleso můžeme si myslit rozděleno v menší tělesa. — 3. Řada příčin musí mít první člen, má-li být svět uzavřeným systémem a má-li být možné úplné příčinné vysvětlení jednotlivých jevů. Ale domněnka jedné první příčiny protivila by se zákonu příčinnosti, neboť tato první příčina by neměla sama příčinu, a v které chvíli mělo by počít její působení?

Tyto antinomie padají jenom tehdy — míní Kant —, rozeznáváme-li jev od věci o sobě a trváme-li na tom, že naše poznání se týká jenom jevů. Rozpory vznikají jenom tehdy, pokoušíme-li se, abychom užili svých pojmů mimo zkušenost, jež je vždy omezena. Proto Kant vidí v antinomiích důkaz své nauky o poznání.

γ) Kritika spekulativní teologie. V pojmu Boha hledá myšlení absolutní závěr své práce. Tento pojem má obsahovat základ pojmů duše a světa. V něm by bylo dosaženo ideálu poznání: všechny myšlenky by byly převedeny na jednu jedinou myšlenku, jež má sama svůj důvod v sobě a proto nevede dále! Jako ideál je podle Kanta pojem Boha oprávněn; nesmíme však ideál poznání zaměňovat s poznáním, jehož bylo skutečně dosaženo. Taková záměna je však v základě všech běžných důkazů jsoucnosti boží.

Nejpopulárnější důkaz vychází z účelnosti přírody a usuzuje z ní na nejvyšší moudrého, nejvyšší dobrého a všemocného stvořitele (důkaz fysiko- teologický). — Ale jakým právem předpokládáme, že by nebylo lze vysvětlit řád a účelnost přírody jako účiny přirozených příčin, působících podle zákonů? A buď' jak buď', může tento důkaz vést jenom k domněnce světového stavitele nebo pořadatele, nikoli však stvořitele.

Hluběji jde důkaz kosmologický: svět musí mít příčinu (i pokud jde o látku i pokud jde o řád). — Ale zákon příčinnosti vede jenom od jednoho člena příčinné řady k druhému — poskytuje nám jenom příčiny, jež jsou opět podmíněny, tj. jež jsou opět účiny, a nevede nás tedy k domněnce jsoucna, jež jest nepodmínečně nutné. U každého jsoucna, i u nejvyššího, můžeme a musíme se vždy tázat: odkud pochází?

Jenom ontologický důkaz by vedl k cíli, kdybychom jej mohli držet; jest v něm také skrytý předpoklad všech ostatních důkazů. Zní: byl by rozpor, kdyby Bůh neexistoval, neboť jest dokonalá bytost, a existence je dokonalost! — Ale existence neboli bytí není predikát jako ostatní predikáty. Pojem jsoucna se nemění, když toto jsoucno neexistuje. Můj pojem o stu tolarů je týž, ať mám těch sto tolarů, anebo si je jenom myslím. Otázka existence jest nezávislá na otázce dokonalosti obsahu. A jak ukázalo zkoumání kategorií, máme jen jedno kritérium existence neboli skutečnosti: zákonnou souvislost daného.

## B. Eticko-náboženský problém

a) V jakémsi paralelismu s Kantovými noetickými názory rozvinuly se i jeho názory etické. Vliv Rousseauův tu působil, jak se zdá, významné ve dvou rozdílných dobách. V zajímavém jednom zlomku vysvětlil Kant, že ho Rousseau naučil ctít lidi, ve všech lidech předpokládat důstojnost, jež nezávisí jenom na stupni intelektuálního vzdělání. Dříve byl Kant intelektualistickým a duševně aristokratickým optimistou. Mimo Rousseaua působili na něho v té době i Shaftesbury, Hume a zvláště Hutcheson. Cit krásna a cit důstojnosti i lidské přirozenosti jsou základy, na nichž buduje Kantova etika v šedesátých letech (*Beobachtungen liber das Gefühl des Schönen und des Erhabenen*, Pozorování o citu krásna a vznešenu, 1764). Již zde klade Kant důraz na nutnost morálních zásad; jsou to však jen intelektuální výrazy pro obsah citů: „Zásady nejsou spekulativní pravidla, nýbrž vědomí citu, jenž žije v každém lidském nitru... o krásnu a o důstojnosti přirozenosti lidské.“

Tohoto vnitřního spojení etiky s psychologíí citu se Kant později vzdal. V pojednání z r. 1770 tvrdí, že morální zásady nemohou být založeny na citu, tedy empiricky. A z jednoho zlomku objeveného Reicke-m poznáváme, že Kant v době, kdy pracoval o „Kritice čistého rozmyslu“, viděl etické úsilí v samočinnosti, již projevujeme ve své touze po štěstí. Látka štěstí je empirická, ale jeho forma jest intelektuální, a my můžeme obhájit svou svobodu a samostatnost jenom tehdy, je-li naše vůle stále v souhlasu se sebou samou. Morálnost je svoboda, jest všeobecným zákonem, jenž vyjadřuje tento náš souhlas se sebou samým. Již zde nabývá Kantova etika čistě formálního rázu, jenž je jí tak vlastní. Forma je mu v etice stejně jako v nauce o poznání — konstanta, na rozdíl od měnícího se obsahu.

Ale Kantova etika byla ve zmíněném zlomku ještě individualistická: zákon žádá jenom souhlas jednotlivce se sebou samým. Definitivní kantovská etika, vzniká rozšířením tohoto stanoviska. Jest obsažena v *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (Základ metafysiky mravů, 1785) a v *Kritik der praktischen Vernunft* (Kritika praktického rozmyslu, 1788). Tu zní morální zákon takto: Jednej jenom podle takové zásady, abys zároveň mohl chtít, aby se stala všeobecným zákonem! — Stanovisko toto již tedy není individualistické, nýbrž sociální. Pravděpodobně tu mělo vybudování teorie poznání vliv na etiku. Morální základní zákon musí být stejně universální a objektivní jako základní zákony teoretické, např. zákon příčinnosti! Jiné myšlenkové motivy však působily i zde.

Mezi svrchu jmenovaným zlomkem (asi z r. 1780) a prvním vybudováním definitivní etiky (1785) jest pozoruhodná rozprava *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Idea k všeobecným dějinám ve smyslu světoobčanském, 1784), v níž Kant ukazuje, že dějiny jsou srozumitelné a hodnotné jenom se stanovisky celého pokolení lidského, ne však se stanovisky jednotlivého individua. V proudu dějin se vyvíjí rozum; antagonismus zájmů uvolňuje lidské síly k plnému rozvoji, až konečně vzniká společnost, v níž je možná svoboda podle všeobecných zákonů. A teprve potom je také možná pravá morálnost! Rousseau neměl — poznamenává Kant — zcela nepravdu, dával-li přednost stavu přírodnímu, dokud není dosaženo tohoto cíle. — Vidíme, že mravní zákon, jež Kant stanoví r. 1785, je s dějinného hlediska velká anticipace. Jednotlivec má již nyní posuzovat své skutky, jak všechny skutky jednou v oné ideální společnosti budou posuzovány. Ani dějiny ani mravnost nelze vysvětlit se stanoviska jednotlivce. O dvě léta později (1786) se Kant vrací k téže myšlence (v rozpravě *Mutmaszlicher Anfang der Menschengeschichte*, Domnělý počátek lidských dějin) : Kultura a příroda jsou (v tom má Rousseau pravdu) spolu v rozporu, „dokud se dokonalé umění opět nestane přírodou, jež je konečný cíl mravního určení lidského pokolení“. — Kant takto dospěl dějinnou neboli sociálně psychologickou cestou k své definitivní etice,

a Rousseauovo pojetí kulturního problému tu mělo na něho vliv, jako již v jednom dřívějším období jeho etického myšlení. — Ona velká anticipace se však projevila Kantovi s takovou ideálností a absolutností, že pokládal etický základní zákon za projev z nadempirického světa a že zapomněl na její dějinný a psychologický základ<sup>1</sup>.

b) V prvním vypsání své definitivní etiky (1785) nalézá Kant etický základní zákon analýzou praktického mravního vědomí. Jen ten skutek je dobrý, jenž vyplývá z čisté úcty k morálnímu zákonu. Ani autorita ani zkušenost nemohou být zřídlem tohoto smýšlení. Nejvniternější, nadsmyslná povaha naší vůle se projevuje v mravním zákonu, a ani psychologie ani teologie nemohou zde tvořit základ. Ještě zřetelnější je to z toho, že jsou v lidské přirozenosti prvky, jež usilují, aby nás vedly ve směru protikladnému mravnímu zákonu. Proti těmto smyslným a egoistickým tendencím vystupuje morální zákon jako povinnost, jako nepodmíněný příkaz, kategorický imperativ. Co je mravné, nalézáme nejzřetelněji v takových případech, kde jsou navzájem v příkrém rozporu povinnost a náklonnost. Kant dokonce jednou říká, že stav, v němž se řídím povinností, ačkoli koliduje s mými záměry, jest jediný dobrý stav sám v sobě.

Morální zákon musí být čistě formální; každý reálný obsah, každý cíl stáhl by jej do oblasti empirické a tudíž smyslné. Zákon může udávat jenom formu zásad, jež máme ve svém jednání vyjadřovat — totiž takovou formu, aby tyto zásady mohly být podkladem všeobecného zákonodárství, takže by se jimi všechny rozumové bytosti mohly řídit ve stejné situaci. Mám např. vrátit svěřené jmění, ačkoli nikdo neví, že není moje; neboť opačné počinání nelze zevšeobecnovat, neboť pak by nikdo nikomu nic nesvěřil. Kant zde vychází zřejmě z předpokladu, že člověk jest člen společnosti, a onen zákon není tudíž čistě apriorní. Sám také cítí potřebu reálnějšího formulování tohoto zákona a nutnost reálného účelu pro naše jednání. Nejvyšší účel může být dán jenom morálním zákonem samým a tento účel nalézá Kant v důstojnosti, již každý člověk má právě v mohutnosti, že si uvědomuje morální zákon. Z toho vyplývá odvozený zákon: Počínej si, abys lidství jak ve své vlastní osobě, tak v osobě každého druhého užíval vždy jako účelu, nikdy jenom jako prostředku! — Morální zákon není vnější zákon, nýbrž jest založen hluboko v bytosti člověka a jest shodný s jeho nejvniternější vůlí. Zákon a svoboda nejsou rozdílné pojmy; vyslovují jenom autonomii člověka s rozdílných stránek. Člověk jako bytost empirická podléhá psychologickým zákonům, ale jako bytost rozumová jest povznesen nade všechny empirické podmínky a má schopnost, aby absolutně počal řadu změn. Ale jenom jako „bytost inteligibilní“, jako „věc o sobě“ má tuto schopnost. A protože věci o sobě nemohou být nikdy dány ve zkušenosti, nemohou se navzájem do rozporu nikdy dostat inteligibilní svoboda a empirická nutnost. Kant zde užívá pozitivně pojmu věci o sobě.

Speciální etiku vybudoval Kant ve své *Rechtslehre* (Nauce o právu) a ve své *Tugendlehre* (Ctnostisloví). Obě díla vyšla r. 1797 a nesou ráz stáří. — Právo je pro Kanta soubor podmínek, za nichž může být vůle jednoho člověka spojena podle všeobecného zákona svobody s vůlí jiného člověka. Jediné původní právo člověka je právě svoboda, tj. nezávislost na donucující libovůli každého jiného člověka, pokud podle všeobecného zákona obstojí vedle svobody každého jiného člověka. Ačkoli Kant přísně rozeznává právo a morálku (*Legalität* a *Moralität*), je mu přece kategorickým imperativem, že máme pokud možná uspořádat společnost podle prvních zásad. V nauce o ctnosti vidí Kant nejvyšší povinnost v zachování lidské důstojnosti, jež se buduje na autonomii a spočívá v energickém vzdělávání osobních schopností. Být nepotřebným a zbytečným, to znamená ponižovat

<sup>1</sup> srovnej rozpravu spisovatele této rukověti: Rousseauův vliv na definitivní tvar kantovské etiky v Kantstudien II., 1898

lidství ve své osobě. Kromě vlastní dokonalosti je blaženost druhých hlavní účel. Dokonalost druhých však může být uskutečněna jenom jejich vlastní prací; a o svou vlastní blaženost pečujeme již z přirozeného pudu.

c) Kant usiloval, aby morální smýšlení dokázal jako čistě autonomní a aktivní a zvláště jako nezávislé na teologických předpokladech. Ale přesto byl přesvědčen, že je vnitřní vztah mezi náboženstvím a morálkou. Přechod od morálky k náboženství vidí v tom, že člověk má nepodmíněný morální zákon hájit ve světě zkušenosti, tj. ve světě časnosti, omezenosti a podmíněnosti. Tu jsou navzájem v příkrém rozporu ideál a skutečnost, a z toho vzniká potřeba souladu mezi svobodou a přírodou, ctností a štěstím, a protože tu zkušenost neposkytuje záruk, jsou vytyčovány náboženské postuláty, jež obsahují podmínky takového souladu. Kromě již uvedené svobody vůle jsou podle Kanta ještě dva postuláty: nesmrtelnost duše a jsoucnost boží! Kant je přesvědčen, že se v těchto postulátech projevuje obecně lidská potřeba. Vina je přirozený následek mravního smýšlení, třebaže člověk není povinen, aby věřil.

Možnost víry jest dána omezením poznání na jevy. Vlastním domovem vět víry jest věc o sobě. Ale tyto věty nerozmnožují naše poznání. To vyplývá již z toho, že naše myšlenkové a nazírací formy neplatí pro věc o sobě. Všechny náboženské představy jsou jen analogie nebo obrazy. O psychologických vlastnostech, jež jsou Bohu připisovány, říká Kant dokonce, že vlastně zbude jenom pouhé slovo, vyloučíme-li všechny antropomorfismy. — Co takto platí již o představách přirozeného náboženství, musí ještě spíše platit o představách náboženství pozitivního. Ve svém díle *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Náboženství v mezích pouhého rozumu, 1793) ukazuje Kant, že se za křesťanskými dogmaty ukrývají významné etické ideje. V dogmatu o hříchu nalézá zkušenost o náklonnosti, jež leží hluboko v lidské přirozenosti a jež odporuje mravnímu zákonu; nazývá ji „kořeným zlem“ (*das radikale Böse*). Co bible vypravuje jako příběh o hříchu prvních lidí, jest pro Kanta vnitřní vztah v každém člověku, nikoli historická událost. V každém snažícím se člověku děje se i to, co vypravuje bible o trpícím Kristovi: v úctě k morálnímu zákonu žije nový člověk, jenž musí trpět stálým odporem starého člověka, žijícího v smyslné náklonnosti. — Čistě historická neboli „statutární“ víra má jenom přechodný význam; vážíme si však „schránky, která sloužila tomu, aby uvedla veřejně v chod učení, jehož ověření spočívá na svědectví, jež se chová nevyhladitelně v každé duši a nepotřebuje žádného zázraku“.

d) Ve své teorii poznání a ve své etice hlásal Kant příkrý rozdíl mezi zkušenostním světem a věcmi o sobě. Ano, jeho celá filosofie je charakterizována příkrými distinkcemi. Byly mu nezbytné, měl-li dokázat platnost poznání a nepodmíněnost etického ideálu. Nutně mu však arci se vynořila myšlenka jako důsledek principů kritické filosofie: Nemáme i tyto distinkce a rozpory samy přičíst na účet svého lidského pojetí? Je skvělým důkazem Kantovy velké kritické rozvážlivosti, že se i tato myšlenka vynořila s většící či menší uvědomělostí v jeho duchu. Před ukončením své myšlenkové práce pociťoval potřebu, aby zkoumal, neexistují-li hlediska, jež by mohla člověka vyvést z velikých rozporů přímějí, než jak to vidíme v náboženských postulátech. A Kant pak nalézá jisté skutečnosti, jež nám ukazují, jak bytí podle svých vlastních zákonů vychází vstříc našemu poznání a dokonce našim etickým ideálům. Dvě jsou takové skutečnosti: jedna estetického, druhá biologického druhu (*Kritik der Urteilskraft*, Kritika soudnosti, 1790).

V jevech, jež nazýváme krásnými a vznešenými, vzbuzuje v nás bytí neinteresovanou libost. U krásna to spočívá v tom, že naše nazírací mohutnost a náš rozum jsou ponoukány k harmonické

součinnosti, protože se jednotlivosti jevů spojují snadno a přirozeně v celek. Kant klade důraz na bezprostřednost a bezděčnost krásného dojmu — což nazývá „volnou“ (*frei*) krásou (na př. krása květiny, arabesky, hudební fantazie). „Vázaná“ (*anhängende*) krása, jež předpokládá pojem předmětu (na př. krása člověka jakožto takového), není mu vlastní krásou. — Ve vznešenu je překonávána naše chápavost a podlamován náš sebecit, neboť stojíme tváří v tvář veliké věci, nezměrné co do rozlohy a síly a právě tím v nás procítá vědomí síly, povznesené nade všechno smyslové omezení: vědomí idejí a etického zákona, přesahujícího všechnu zkušenost. Vznešenost není vlastně podle Kanta daný předmět, nýbrž smýšlení, jež vzbuzuje tento předmět.

Jako vidíme, že v krásnu a vznešenu působí bytí v souladu s našimi duševními vlohami, tak působí genius bezděčně, jako přírodní pochod, a vytváří přece díla, jež mají hodnotu vzoru. Genius jest vloha, v níž příroda dává umění pravidlo — je to příkladná originalita.

V organickém životě máme skutečnost, již můžeme vykládat analogicky jako krásno, vznešenost a génia. Příroda působí v organickém světě způsobem, pro nějž vlastně nemáme pojmu: nevidíme tu, že celek vzniká mechanickým spojováním a vzájemným působením částí; nejsme však vědecky nijak rovněž oprávněni, abychom přijali předběžný plán, podle něhož pak části se spojují (jako když vzniká lidská stavba). Organismus nelze tedy vysvětlit ani teleologicky ani mechanicky. Rozpor mezi mechanickým a teleologickým výkladem přírody spočívá snad jenom na zvláštnosti našeho poznání. Náš rozum působí diskursivně, tj. postupuje od části k celku, a mají-li být části posuzovány jako věci určené celkem, jsme nuceni, abychom užili antropomorfistické analogie s lidskými účely. Ale v bytí samém mohl by snad týž pořádek, který umožňuje příčinnou souvislost věci mezi sebou, umožnit i vznik účelných životních forem. V základě přírody, jenž nám je neznám, mohly by splývat principy mechanismu a teleologie.

A tak by tomu mohlo být i s rozporem, jenž je mezi teoretickým rozmyslem, jenž vytyčuje zákony přírodní, a rozmyslem praktickým, jenž stanoví etické ideály. Byl by pak jeden a týž princip, jenž by se projevoval v zákonech přírodních i v zákonech etických!

Kant se tu na konci své dráhy vrací k myšlence, jež ho často a často zajímala v jeho mládí („*Allg. Naturgeschichte und Theorie des Himmels*“). „*Einzig möglicher Beweisgrund*“) a jež ho jistě nikdy neopustila. Ukazuje možnost jednotné nauky, jež však podle jeho přesvědčení nebyla schopna, aby byla vědecky rozvíjena.

### C. Odpůrci a první pokračovatelé

Cítil-li Kant sám potřebu, aby poukázal na základní jednotu, jež je za mnohými rozlišeními, kterých si nutně žádala velká kritická práce, musila se taková potřeba ještě živěji hlásit u samostatných myslitelů, kteří zaujímali k jeho zkoumání kritické stanovisko. A i samostatní žáci musili pocítit potřebu po větší jednotě a harmonii, když propracovávali učení svého mistra. Rozdíl mezi oněmi odpůrci a těmito žáky je v tom, že oni se chovali čistě polemicky, kdežto tito se pokoušeli, aby se kritickou filosofií dopracovali nových hledisek, oni stavějí bezděčnou celistvost života a viry proti filosofické analýze, kdežto tito se chtějí dostat pomocí provedené analýzy k novému celku.

## a) Johann Georg Hamann

Mezi odpůrci zaujímá první místo **Johann Georg Hamann** (1730-1788), „magus severu“. Byl osobní přítel Kantův. Po neklidném mládí žil jako správce nákladního v Královci, veda v nuzných vnějších poměrech velmi pohnutý vnitřní život. Byl nepřítel veškeré analýzy, protože cítil vášnivou potřebu plného, živoucího a neděleného duševního obsahu. Základ náboženství spočívá podle něho v naší celé jsoucnosti a je rozsáhlejší než oblast, na niž se pohybuje naše poznání. Život pouhé myšlenky je nejabstraktnější forma bytí. Hamann poukazuje na Humea, jenž nebyl vyvrácen Kantem, „pruským Hmem“. Bytí je, jak učil Giordano Bruno, souhra protiv (*coincidentia oppositorum*), jež se v životě snášejí, ale v myšlení se stávají vždy a vždy nesnášlivými, na tom spočívá bezmocnost analýzy. Proti Kantovi tvrdí (v pohrobním spise *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*, Vyšší kritika čistoty čistého rozmyslu), že rozmysl nemůže působit, aniž závisí na podání, víře a zkušenosti. Polemizuje zvláště s Kantovým rozlišováním látky a formy, nazírání a myšlení. Člověk nesmí rozdělovat, co příroda spojila!

## Johann Gottfried Herder

Také **Johann Gottfried Herder** (1744-1804) klade důraz na závislost rozumu: rozum jest produkt, nic původního. Proti jasně uvědomělému a libovolnému poukázal na lidovou poesii a na lidové náboženství jako na bezprostřední výplody lidského ducha. Velebil časy, kdy duševní schopnosti ještě působily nejspíše navzájem izolovány, kdy poesie, filosofie a náboženství nebyly rozděleny. Chtěl se vrátit do doby před dělbou duševní práce. Proti Kantovi, jehož nadšeným přívržencem byl v šedesátých letech, vystoupil v svém hlavním díle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Ideje k filosofii dějin lidstva, 1784-1791) spíše nepřímou, ve svých pozdějších méně významných spisech (*Metakritik*, 1799; *Kalligone*, 1800) přímo. Nechce hlásat, jako Kant, rozpor mezi jednotlivcem a společností. Nesčetnými nevědomými vlivy, jest jednotlivec svázán s celým pokolením a jest ve své nejnuitřnější podstatě podmíněn dějinným vývojem. S druhé strany spočívá cíl dějin nejen v pokolení jako celku, ale i v jednotlivcích. Jako nechtěl Herder přísně odlišovat individuum a společnost anebo vědomé a nevědomé, stejně nechtěl odlučovat ducha a přírodu, Boha a svět. Bůh nemůže být mimo svět stejně jako ne svět mimo Boha, a jako jeho přítel Goethe, tak i on se obdivoval Spinozovi, na něhož poukázal Lessing v proslulém rozhovoru s Jacobim, a hájil ho. Jeho postavení duchovního mu nebránilo, aby pronášel volné a smělé myšlenky (*Gott, Bůh*, 1787). V této věci se odlišil od svých přátel Hamanna a Jacobiho, ačkoli společně kladli důraz na celistvý a nedělitelný život.

## Friedrich Heinrich Jacobi

Třetí ve spolku Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) vytkl, jak jsme se již zmínili, rozpor, jež v Kantově filosofii zavinilo učení o „věci o sobě“. (*David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, David Hume o víře, čili Idealismus a realismus, 1787). I on postrádá, jako Hamann a Herder, v Kantově filosofii — a vlastně ve veškeré filosofii — plnosti, celistvosti, nedělnosti, což jediné lze nalézt v životě a v bezprostřední víře. Filosofie musí, míní Jacobi, chce-li být důslednou, odstraňovat všechny rozdíly, všechno zařazovat do jediné řady příčin a účinnů, a nejenom plnost a životnost, ale i všechna původnost a osobitost je tím rušena. Ve svých Listech o Spinozovi (*Briefe über Spinoza*, 1785) hlásal toto proti osvícenské filosofii; ve svém „*Davidu Humeovi*“ hlásal totéž proti Kantovi, a později vystoupil s podobnými námitkami proti Fichteovi (*Jacobi an Fichte*, J. Fichteovi, 1799) a proti Schellingovi (*Von den göttlichen Dingen*, O božských věcech, 1811). Již bezprostřední vnímání jest mu zázrak, neboť nelze podat důkaz o skutečnosti vnějšího světa. Rodíme se ve víře. Jak

v oblasti mravnosti, tak v oblasti náboženství hlásá Jacobi právo individuality. Krásná duše se rozhoduje oprávněně podle svého citu, i když tak dochází k rozporu s abstraktním mravním zákonem.

## b) Karl Leonhard Reinhold, G. E. Schulze

Širší kruhy byly s Kantovou filosofií seznámeny teprve Listy kantovské filosofii (*Briefe über die Kantische Philosophie*, 1786), jež napsal **Karl Leonhard Reinhold** (1758-1823). Reinhold byl ve svém mládí mnichem; když však rozpor racionalistické filosofie a katolické víry u něho příliš zesílil, utekl z kláštera, seznámil se ve Výmaru s kantovskou filosofií a stal se brzy potom profesorem v Jeně (později v Kielu). Od této doby se stala Jena hlavním sídlem filosofických směrů vycházejících z Kanta. Proti Kantovým četným rozlišením a formám prohlásil Reinhold za filosofický ideál, aby všecko bylo odvozeno z jediného principu: (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Pokus o novou teorii lidské mohutnosti představovací, 1789). Tento princip našel ve větě, že každá představa je ve vztahu k subjektu stejně jako k objektu. V takovém vztahu je i vědomí. Co nazýval Kant formou, je prvek představy, jímž se představa vztahuje k subjektu; co nazýval látkou, je prvek představy, jímž se představa vztahuje k objektu. Domněnka věci o sobě jest nutná, neboť objektu nelze vytvořit ze subjektu. — Když Reinhold chápal věc o sobě jako věc zcela rozdílnou od vědomí, podlehl podobnému rozporu jako jeho mistr. Ve spise **G. E. Schulzeho** *Aenesidemus* (1792) bylo jasně poukázáno na tento rozpor.

## Salomon Maimon

**Salomon Maimon** (1754-1800) však nejjasněji dokázal chybu, jež byla spáchána vytýčením věci o sobě jakožto pozitivního pojmu: věc o sobě má býti příčinou látky našeho poznání, — ale my ve svém vědomí nenalzáme absolutní, tj. zcela neformovanou látku, takže nikdy nemůžeme dospět k tomu, abychom se ptali po příčině látky! Čistá látka (čistý počitek) je „idea“ jako čistá forma, čistý subjekt.

Jako Reinhold utekl z katolického kláštera, tak uprchl litevský Žid Maimon z nuzných a omezených poměrů své vsi, aby ukojil v Německu svůj intelektuální hlad. Kant prohlásil, že mu nikdy nikdo neporozuměl lépe než Maimon; přes to nebyl starý mistr právě spokojen námitkami a opravami svého bystrého žáka.

Maimon pochopil, že Humeův problém nerozluštíme poukazem na podmínky zkušenosti: neboť co nazývá Kant zkušeností, pevnou, nutnou souvislost vjemů, to právě Hume popírá. Hume rozuměl zkušeností jenom vnímání. Co je dáno, je vždy jenom následnost vjemů a kategorie v tom nic nezmění; jsou to jen pravidla nebo ideje našeho badání. Pojem příčinnosti nás vede např. k tomu, abychom řady svých vjemů učinily pokud možná nejsouvislejšími. Zkušenost je jenom nepřetržitá, (nikoli nezbytná) souvislost vjemů.

Za hranice zkušenosti nás žene nikoli rozum, nýbrž obrazotvornost a puzení po dokonalosti. Z těchto důvodů vznikají ideje (ve smyslu Kantově), jímž pak bezděky připisujeme objektivní skutečnost. Předměty, v něž věříme z tohoto důvodu, nejsou vrcholem, ale je jím stálé úsilí o celistvost, z něhož vyvěrá víra. (*Versuch einer Transcendentalphilosophie*, Pokus o transcendentální filosofii, 1790. *Philosophisches Wörterbuch*, Filosofický slovník, 1791. *Versuch einer neuen Logik*, Pokus o novou logiku, 1794.)

### Friedrich Schiller

Jako Reinhold a Maimon, tak i Friedrich Schiller (1759-1805) unikl z úzkých a tísnivých poměrů (na vojenské škole v Štuttgartě) a když sepsal svá první vášnivá díla, ponořil se do spisů Kantových. Obdivoval se Kantovu neúnavnému badání a vysokému ideálnímu rázu jeho etiky. Ale Kant mu podle něho příliš ostře zdůraznil rozpory v lidské přirozenosti a mravnost umístil do příliš velké vzdálenosti od bezprostředního rozvoje a oddanosti. Povinnost se objevila jako nátlak, jež vyšší lidská přirozenost vykonávala na nižší lidskou přirozenost. Schiller hlásá nyní, že harmonie nejenom v umění, ale i v životě je nejvyšší ideál. Všecky prvky v bytosti lidské mají být účastny v lidském jednání. Dobrý skutek musí mít nejenom znak důstojnosti, ale i znak líbeznosti. Pokud mravnost tkví v nátlaku, jímž působíme sami na sebe, je ještě otrocká (*Ueber Anmut und Würde, O půvabu a důstojnosti, 1793*). V zřejmé souvislosti s Rousseauovým kulturním problémem (jenž měl také veliký vliv na myšlení Kantovo) rozvádí Schiller tyto myšlenky ve svých Listech o estetické výchově (*Briefe über aesthetische Erziehung, 1795*). Musíme zvěčnit bezděčnou plnost přírodního života spolu se samostatností a svobodou lidského života, oddanost k měnivým poměrům spolu s jednotou osobnosti, pud hmoty s pudem formy. Ve hře, počátku a předobrazu umění, jest tento úkol rozřešen. Jenom ve volné hře sil působí člověk jako celistvost. Estetický stav jest proto nejvyšší dovršení kultury. Je to zároveň cíl a prostředek ve vývoji, jež vede výše nade všechnu drsnost a nad všechny soulad.