

**Univerzita Karlova**

**Filozofická fakulta**

**Ústav filosofie a religionistiky**

**Studijní program Filozofie / Studijní obor Filozofie**

# **Disertační práce**

Robin Pech

HLAS ROZUMU.

STUDIE KE KANTOVĚ KRITICKÉ FILOSOFII

THE VOICE OF REASON.

*A STUDY OF KANT'S CRITICAL PHILOSOPHY*

Vedoucí práce: Dr. phil. habil. Jindřich Karásek, Dr.

2021

JINDŘICHU KARÁSKOVI,

v úctě a přátelství

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 17. 6. 2021

Robin Pech

## **Abstrakt**

Filosofie se tradičně vymezuje proti rétorice. Tradiční rozdíl mezi filosofií a rétorikou se zakládá na rozlišení mezi pravdivou a přesvědčivou řečí. Dějiny filosofie nabízejí řadu historických příkladů, jak vztah mezi pravdou a přesvědčivostí pojmut. Tradičně se tento vztah pojímal tak, aby na jeho základě bylo možné filosofii vymezit proti rétorice. Toto pojetí nacházíme také v textech Immanuela Kanta. Kantův projekt kritické filosofie lze z tohoto hlediska interpretovat jako pokus o purifikaci filosofie a její oddělení od rétoriky. Když ale Kant vymezuje filosofii vůči rétorice, upadá do zjevného rozporu. Kritická filosofie totiž napomáhá uskutečnit ideje osvícenství. Pomáhá šířit hlas rozumu. Šíření všeobecné osvěty však vyžaduje účinné propojení filosofie s rétorikou, pravdy s přesvědčivostí. Protože je kritická filosofie orgánem osvícenství, získává tím specifickou rétorickou dimenzi. Bližší zkoumání rétorické dimenze Kantovy kritické filosofie, které dosud představuje jisté desideratum odborného kantovského bádání, tak otevírá zcela nové badatelské a interpretační možnosti.

## **Klíčová slova**

Immanuel Kant, kantovské bádání, kritická filosofie, filosofie, rétorika, filosofie řeči

## **Abstract**

Philosophy is traditionally defined against rhetoric. The traditional difference between philosophy and rhetoric is based on a distinction between truthful and persuasive speech. The history of philosophy offers a number of examples how to approach the relationship between truth and persuasiveness. However, this relationship was traditionally taken in such a way so that philosophy could be defined against rhetoric. This approach can also be found in the texts of Immanuel Kant. From this point of view, Kant's project of critical philosophy can be interpreted as an attempt to purify philosophy and separate it from rhetoric. But when Kant defines the philosophy against rhetoric, he falls into obvious contradiction. As the critical philosophy helps to realize the ideas of the Enlightenment, thus, it also helps to spread the light of reason. However, the spread of general enlightenment requires an effective link between philosophy and rhetoric, i.e. between truth and persuasiveness. Since the critical philosophy is the instrument of enlightenment, it acquires its rhetorical dimension. A closer examination of the rhetorical dimension of Kant's critical philosophy, which still represents a certain desideratum of Kant-Studies, thus opens up completely new research and interpretation possibilities.

## **Key words**

Immanuel Kant, Kant Studies, critical philosophy, philosophy, rhetoric, philosophy of language

## Obsah

Úvod.....	9
§ 1. Charakter a téma disertační práce .....	9
§ 2. Současný stav odborného bádání .....	11
§ 3. Metoda disertační práce .....	12
§ 4. Struktura disertační práce .....	14
Část první: problém textuality v Kantově kritické filosofii.....	17
Kapitola první: O vztahu kritické filosofie k osvícenství .....	18
§ 5. Co je člověk? .....	18
§ 6. Co je osvícenství? .....	21
§ 7. Co je kniha? .....	24
§ 8. Kniha jako řeč k publiku.....	26
§ 9. Kniha jako prostředek přenosu .....	28
§ 10. Kniha jako slovesná a myšlenková forma .....	30
§ 11. Odpovědnost autora a nakladatele .....	31
§ 12. Kritická filosofie: orgán osvícenství .....	34
Kapitola druhá. O vztahu kritické filosofie k vědě.....	39
§ 13. Rozum a hloubka zkušenosti .....	39
§ 14. Rozum a celek zkušenosti.....	41
§ 15. Idea vědy a vědeckého díla .....	43
§ 16. Idea filosofie a filosofického díla .....	46
§ 17. Kritická a dogmatická filosofie.....	49
§ 18. Kritika dogmatické filosofie .....	53
Část druhá: problém rétoricity v Kantově kritické filosofii.....	57
Kapitola třetí. O vztahu kritické filosofie k rétorice .....	58
§ 19. Problém podání .....	58
§ 20. Odmítnutí populární formy ve prospěch formy scholastické .....	61
§ 21. Správné pochopení a posouzení.....	65
§ 22. Přesvědčivost a nepřesvědčivost.....	69
§ 23. Logická a estetická zřetelnost .....	75
§ 24. Jasně podání a opravdová popularita .....	81
§ 25. Hlas rozumu .....	85
Kapitola čtvrtá. O vztahu kritické filosofie k řečnictví .....	87
§ 26. Kritika domnělého poznání a vědění .....	87
§ 27. Poznání vůbec .....	89
§ 28. Jasně a zřetelně poznání.....	92
§ 29. Dva základní kmeny a druhy poznání.....	95

§ 30. Estetická a logická dokonalost poznání .....	97
§ 31. Úskalí a nebezpečí popularizace .....	100
§ 32. Forma a pravidla vědeckého poznání .....	102
§ 33. Forma a pravidla vědecké výuky .....	107
§ 34. Řeč rozumu .....	112
§ 35. Estetická a logická popularizace .....	116
§ 36. Forma a pravidla společenského styku .....	119
§ 37. Hlas rozumu ve vědě a filosofii .....	123
Závěr .....	131
§ 38. Obecné shrnutí disertační práce .....	131
§ 39. Shrnutí jednotlivých kapitol disertační práce .....	132
Seznam literatury .....	136
Primární literatura .....	136
Sekundární literatura .....	137

*Řečnictví nebylo našemu Kantovi ničím více než uměním přemlouvat, balamutit posluchače. Jindy je nazýval horlivou snahou druhé oklamat a přelstít, aby za přesvědčivé pokládali i takové důvody, které ve skutečnosti přesvědčivé nejsou. K tomu se vracel při každé příležitosti.<sup>1</sup>*

Ludwig Ernst von Borowski

---

<sup>1</sup> Malter, R. (Hrsg.), *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, Meiner, Hamburg 1990, s. 202.



# Úvod

## § 1. Charakter a téma disertační práce

Předložená disertační práce je historicko-systematickou studií ke Kantově kritické filosofii. Má proto jak historickou, tak systematickou rovinu: na vybraném historickém příkladu, příkladu Kantovy kritické filosofie, sleduje a zkoumá zvolený systematický problém, problém vztahu mezi filosofií a rétorikou. Systematický problém vztahu mezi filosofií a rétorikou umožňuje vidět historický význam Kantovy kritické filosofie ve zcela novém světle. Kantova kritická filosofie se vyvíjela po několika paralelních liniích; vždy se tak ale dělo v určité návaznosti na program a ideje evropského osvícenství. Dílčí poznámky k programu a idejím osvícenství proto nacházíme takřka ve všech Kantových spisech. Kantovy poznámky k programu a idejím osvícenství, ať už se nacházejí v ranějších předkritických, nebo v pozdějších kritických spisech, přitom nápadně korelují s jeho poznámkami k programu a idejím kritické filosofie. Podle jedné takové poznámky, která se nachází v *Kritice čistého rozumu*, Kantově hlavním a programovým spise, je osvícenství věkem kritiky;<sup>2</sup> kritická filosofie je proto orgánem osvícenství. Nejobšírněji, jak známo, se Kant k tématu osvícenství vyjádřil v eseji *Zodpovězení otázky: Co je osvícenství?*, kde zaznívá proslulá definice osvícenství jako vykročení člověka ze závislosti ke svobodě, která má svůj základ ve schopnosti nezávislého a samostatného myšlení.<sup>3</sup> Samostatné myšlení, které podle Kanta spočívá ve svobodném užívání vlastního rozumu, ovšem od člověka vyžaduje dvojí: jednak to, aby myslel *sám*, jednak to, aby myslel *spolu*

---

<sup>2</sup> A XII, pozn. Odkazují na akademické vydání Kantových sebraných spisů Kant, I., *Gesammelte Schriften*, vyd. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, sv. I nn., Berlin 1900 nn. pod zkratkou AA a s uvedením příslušného svazku a čísla strany. *Kritika čistého rozumu* je citována podle originální paginace prvního a druhého vydání pod standardní zkratkou A pro první a B pro druhé vydání.

<sup>3</sup> AA VIII, 35.

s *druhými*.<sup>4</sup> Pokaždé se přitom jedná o určitý myšlenkový experiment: když člověk přemýšlí sám, zkouší užívat svůj vlastní rozum bez cizího vedení, když přemýšlí spolu s druhými, zkouší, jaký účinek mají jeho myšlenky na myšlení a rozum druhých lidí. Nedílnou součástí samostatného a svobodného způsobu myšlení, jak je chápe a pojímá Kant, je tedy komunikace a sdělování myšlenek druhým lidem prostřednictvím řeči, která má buďto ústní, nebo písemnou formu. Jakkoli se v Kantově pojetí může osvícenství uskutečňovat a šířit také prostřednictvím ústní formy, Kant sám v této souvislosti zdůrazňuje význam písemné formy komunikace, která má širší dosah i působnost. Spíše než prostřednictvím ústní promluvy se proto osvícenství mělo podle Kanta uskutečňovat a šířit prostřednictvím odpovídajícího druhu spisů. Protože Kant osvícenství obecně chápal jako věk kritiky, mělo se podle něho uskutečňovat a šířit prostřednictvím odpovídajících, tj. kritických spisů, které veřejnost upozorňují na nedostatky, omyly a chyby, k nimž dochází v té či oné oblasti veřejného života, a které tím zároveň přispívají k jejich nápravě. Právě takový charakter a cíl mají také Kantovy vlastní spisy. Kantovu kritickou filosofii, kterou tyto spisy, byť různou měrou, dokumentují, lze tudíž obecně chápat a interpretovat jako snahu o osvětu, kritiku a nápravu nedostatků, omylů a chyb, které Kant nacházel v oblasti, ve které sám působil: v oblasti německé školské filosofie. Zda tato snaha bude či nebude úspěšná, záviselo však, jak Kant věděl, v první řadě na tom, zda se mu podaří či nepodaří získat pro kritické myšlenky, které ve svých spisech vyjadřuje, odpovídající podporu filosofické obce a veřejnosti. Jestliže se k chápání a interpretaci Kantovy kritické filosofie přistupuje z tohoto hlediska, totiž s ohledem na snahu prosadit v německé školské filosofii nový, totiž osvícený, samostatný a svobodný způsob myšlení, pak je zapotřebí nad ní klást docela jiné otázky, než jsou ty, které se kladou obvykle. Získat podporu filosofické obce a veřejnosti, a to prostřednictvím myšlenek, které jsou jí předloženy ve formě kritického filosofického spisu, je totiž především rétorický úkol, který vyžaduje následující: přesvědčit druhé k souhlasu a podpoře. Naznačená souvislost mezi Kantovým pojetím osvícenství, veřejné kritiky a kritické filosofie, která je předmětem předložené studie, nás tedy nutí k tomu, abychom nad Kantovou kritickou filosofií položili, sledovali a zkoumali historicko-systematickou otázku, která se týká jejího vztahu k rétorice.

---

<sup>4</sup> AA VIII, 144.

## § 2. Současný stav odborného bádání

Kantovy sebrané spisy dohromady tvoří celkem 29 svazků, které vedle jeho vlastních děl zpřístupňují také texty z korespondence, texty z rukopisné pozůstalosti a texty přednášek. Interpretační spory, které se množily v přímé souvislosti s ediční přípravou a vydáváním jednotlivých svazků Kantových sebraných spisů, vedly na přelomu 19. a 20. století ke vzniku a rozvoji odborného bádání o Kantovi, které se od počátku rozvíjelo v několika odlišných směrech. Postupně se zde ovšem vyprofilovaly tři hlavní badatelské přístupy a došlo k osamostatnění filosofického, filologického a historického směru kantovského bádání. Společným východiskem většiny kantovských badatelů ovšem zůstává předpoklad, že Kantovy sebrané spisy dokumentují postupný vznik, podobu a vývoj jeho vlastního filosofického systému, systému kritické a transcendentální filosofie. Na základě tohoto předpokladu byla ze souboru Kantových sebraných spisů vydělena skupina textů, které měly vznik, podobu a vývoj Kantova filosofického systému pomoci zrekonstruovat. Do této skupiny textů, jak známo, patří zejména *Kritika čistého rozumu* (1781, 1788), *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou* (1783), *Základy metafyziky mravů* (1785), *Metafyzické principy přírodní vědy* (1786), *Kritika praktického rozumu* (1788), *Kritika soudnosti* (1790) a *Metafyzika mravů* (1797). V diskusi nad těmito několika texty, které tvoří pomyslné jádro Kantových sebraných spisů, byla zformulována většina klasických problémů a témat, jež doposud určovaly a určují základní rámec kantovského bádání. Diskusi nad uvedenými spisy lze přitom v zásadě rozdělit do tří hlavních tematických bloků; diskutuje se hlavně o Kantově teoretické filosofii, praktické filosofii a estetice.

V současné době však na poli kantovských studií sílí tendence k propojování dříve oddělených směrů bádání a ke kladení nových otázek. Rozhodujícím podnětem byl v tomto ohledu tzv. *obrat k jazyku*, ke kterému v oboru akademické filosofie došlo v průběhu 20. století a který s sebou kromě zvýšeného zájmu o zkoumání logických struktur jazyka přinesl též obnovený zájem o zkoumání jeho rétorických struktur. Zkoumání rétorických struktur jazykových promluv a textů se od té doby stalo poměrně frekventovaným námětem řady systematických i historických filosofických studií a proniklo i na pole kantovského bádání, kde přispívá k propojení filosofického, filologického a historického studia

Kantovy filosofie.<sup>5</sup> Zkoumání rétorické dimenze Kantovy kritické filosofie se dosud zaměřovalo především na přítomnost a funkci různých metafor a přirovnání, které Kant ve svých textech tak často používá. Uvedený přístup, jakkoli důvodný a oprávněný, ovšem naráží na následující problém: Kant sám užívání metafor a přirovnání neřadí do oboru řečnického, ale do oboru krásného umění. Jestliže užívání uměleckých prostředků je podle Kanta ve filosofii za určitých okolností přípustné, užívání řečnických prostředků nikoli. Ve filosofii je totiž v Kantově pojetí nepřípustné ovlivňovat mysl čtenářů a posluchačů apelováním na emoce a afekty; zde je dovoleno užívat pouze logických argumentů, které lze v případě potřeby doplnit názornými příklady a ilustracemi. Cílené a záměrné působení na emoce a afekty čtenářů či posluchačů, jež je tradičně v kompetenci řečnického umění, které Kant odděluje od filosofie, se podle něho uskutečňuje zejména prostřednictvím tónu řeči. Právě zvolený tón, nikoli užívané metafory a přirovnání, Kant, zdá se, považoval za specificky rétorickou strukturu. Je proto s podivem, že tomuto problému nebyla dosud na poli kantovského bádání, které se nově zaměřuje také na zkoumání rétorické dimenze Kantovy filosofie, věnována větší pozornost.<sup>6</sup>

### § 3. Metoda disertační práce

Předložená studie, která zkoumá vztah Kantovy kritické filosofie k rétorice, navazuje na diskusi, která se k tomuto tématu vede na poli odborného kantovského bádání; zároveň však obrací pozornost novým směrem. Upozorňuje totiž na problém, který zatím nebyl v kantovském bádání dostatečně zohledněn: na problém

---

<sup>5</sup> Za reprezentativní lze v této souvislosti považovat následující práce: Bezzola, T., *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel: ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik*, Niemeyer, Tübingen 1993; Österreich, P. L., *Das gelehrte Absolute: Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997; Greeves, D. R., *Kritik der Rhetorik am Ende des 18. Jahrhunderts. Das Verhältnis zwischen Rhetorik und Philosophie bei Kant*, ibidem-Verlag, Stuttgart 2000; Stroud, S. R., *Kant and the Promise of Rhetoric*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2014.

<sup>6</sup> Na problém upozornil Derrida, J., *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, Paris 1982; v návaznosti na něj pak Fenves, P., Introduction: The Topicality of Tone, in: Kant, I., *Raising the Tone of Philosophy*, trans. by P. Fenves, The Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 1999, s. 1–50. Ucelenější zpracování tohoto problému však dosud v kantovském bádání chybí. Příležitostně se na něj sice i nadále upozorňuje, avšak bez podrobnějšího zkoumání jeho významu pro celkovou interpretaci Kantovy kritické filosofie jako takové. Srov. např. Motta, G., *Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Kritik der reinen Vernunft, A 218–235 / B 265–287. Ein kritischer Kommentar*, De Gruyter, Berlin – Boston 2012, s. 101 n., 161 n., popř. týž, Phantasmen. Kant und die – schon kritische? – Objektivation des Geistes in den Träumen eines Geistersehers, *Aufklärung* 29, 2017, s. 355–369.

*tonality řeči*, který vyplývá z Kantova vlastního pojetí jazykové komunikace načrtnutého v *Kritice soudnosti*.<sup>7</sup> Komunikace, jestliže probíhá prostřednictvím jazyka a řeči, má podle Kanta vždy logickou, estetickou a afektivní rovinu; nikdy proto neprostředkuje pouze myšlenky či názorné představy, jakými jsou obrazné metafory nebo přirovnání, ale také určité afekty, které se z mluvčího na posluchače či čtenáře přenášejí prostřednictvím tónu hlasu. Tón hlasu tak spoluurčuje celkové vyznění a smysl každého jazykového sdělení, a to bez ohledu na to, zda je prostředkováno ústní nebo písemnou formou. Celkové vyznění a smysl každého sdělení, a tedy myšlenek, které podává, i názorných představ, které navozuje, se v závislosti na zvoleném tónu mění. Jestliže mluvčí v komunikaci se svými posluchači nebo čtenáři zvolí tón vážný, pak je celkové vyznění i smysl jeho sdělení jiné, než kdyby zvolil tón žertovný; myšlenky, které sdělení podává, i názorné představy, které navozuje, mohou být totožné, avšak jejich celkové vyznění a smysl se s tónem hlasu a řeči promění. Uvedené Kantovy poznámky o logickém, estetickém a afektivním aspektu řečové komunikace lze ovšem s úspěchem vztáhnout i na jeho vlastní sebrané spisy, které jsou samy o sobě příkladem řečové komunikace, jež se v tomto případě uskutečňuje písemnou formou. Pokud Kantovo pojetí řečové komunikace vztáhneme na jeho sebrané spisy, otevírají se tím nové možnosti jejich zkoumání. S určitou mírou zjednodušení lze totiž říci, že odborné kantovské bádání, jak se historicky konstitovalo a vyvíjelo, se zaměřovalo buďto na logickou, nebo na estetickou rovinu Kantových spisů; co ale zůstávalo stranou soustředěného odborného zájmu, je jejich afektivní rovina. Jestliže zkoumání logické roviny Kantových spisů bývá obvykle spojováno s logickou či argumentační analýzou a zkoumání jejich estetické roviny s odpovídající estetickou analýzou, zkoumání jejich afektivní roviny by bylo zapotřebí propojit s jejich tonální analýzou, kterou bychom, v určité návaznosti na Kanta samotného, ale také na současné kantovské bádání, mohli chápat jako analýzu rétorickou. Předkládaná studie využívá a kombinuje prostředky logické, estetické i tonální neboli rétorické analýzy, aby tak za pomoci vybraných svazků Kantových sebraných spisů zkoumala jak pojmy, tak názorné představy a tón, jež společně určují celkové vyznění i smysl Kantova pojetí kritické filosofie.

---

<sup>7</sup> AA V, 320.

#### § 4. Struktura disertační práce

Východiskem předložené studie je předpoklad, podle kterého je Kantovo pojetí kritické filosofie možné odvodit z jeho pojetí osvícenství. Jestliže se tedy osvícenství podle Kanta uskutečňuje a šíří prostřednictvím odpovídajícího druhu spisů, jejichž účelem je přesvědčit veřejnost k podpoře nových myšlenek, pak se toto pojetí osvícenství, vycházíme-li z uvedeného předpokladu, nutně promítá také v Kantově pojetí kritické filosofie. Účel a prostředky kritické filosofie lze pak vyvodit z účelu a prostředků osvícenství. Kritická filosofie sleduje tentýž účel a využívá tytéž prostředky, jako osvícenství: prostřednictvím odpovídajícího druhu spisů přesvědčuje zainteresovanou čtenářskou veřejnost k podpoře nových, osvícených a kritických myšlenek. Účel kritické filosofie, nakolik se shoduje s účelem osvícenství, tak charakterizuje to, co bychom v návaznosti na současnou odbornou terminologii mohli specifikovat výrazem *rétoricita*; prostředky kritické filosofie, nakolik se shodují s prostředky osvícenství, pak charakterizuje to, co bychom v téže návaznosti mohli specifikovat výrazem *textualita*.<sup>8</sup> Výraz *rétoricita* zde blíže specifikuje persuasivní záměr, výraz *textualita* písemnou formu řečové komunikace. Kritická filosofie, protože je orgánem osvícenství, splňuje obě tyto charakteristiky. Lze ji proto analyzovat jak ve vztahu k problému rétoricity, tak ve vztahu k problému textuality. Problematika rétoricity a textuality, jakkoli se

---

<sup>8</sup> Problém textuality se v soudové odborné filosofické literatuře klade v souvislosti s úvahami o literárních formách, v nichž se filosofie, včetně té Kantovy, historicky rozvíjí a prezentuje. Viz Nagl, L., Silverman, H. J. (Hrsg.), *Textualität der Philosophie: Philosophie und Literatur*, Oldenbourg, Wien – München 1994, s. 7–11, 246–257 či Schildknecht, Ch., Ein seltsam wunderbarer Anstrich?, in: Bowman, B. (Hrsg.), *Darstellung und Erkenntnis: Beiträge zur Rolle nichtpropositionaler Erkenntnisformen in der deutschen Philosophie und Literatur nach Kant*, Mentis, Paderborn 2007, s. 31–43. Předmětem úvah o textuality jsou ale také tzv. předliterární formy, které neslouží k veřejné prezentaci, nýbrž k soukromému zápisu určité filosofické myšlenky ve formě pracovní poznámky. K tomu viz např. Thiel, D., *Über die Genese der philosophischer Texte: Studien zu Jacques Derrida*, Karl Alber Verlag, München 1990, s. 65–95; ve vztahu ke Kantovi a jeho pojetí filosofického myšlení, které se rozvíjí zejména prostřednictvím produkce, distribuce a recepce odpovídajícího druhu textů, viz též, „... wovon das Volk keine Notiz nimmt“. Kant über Publizieren und das Publizieren über Kant, in: Schnöcker, D., Zwenger, T. (Hrsg.), *Kant verstehen / Understanding Kant. Über die Interpretation philosophischer Texte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010, s. 242–271. – Problém rétoricity se v současné odborné filosofické literatuře klade zejména v souvislosti s úvahami o persuasivním záměru filosofického textu. K tomu již např. Österreich, P. L., *Person und Handlungsstil. Eine rhetorische Metakritik zu Gilbert Ryles „The Concept of Mind“*, Die Blaue Eule, Essen 1987, s. 11–19, který mluví o imanentní, zpravidla nerefléktované rétoricitě (Rhetorizität) filosofických textů, kterou by bylo zapotřebí blíže a systematicky prozkoumat. Österreich odtud vyvozuje svůj projekt tzv. rétorické metakritiky filosofických textů, který se na vybraných příkladech z dějin filosofie snaží také sám realizovat. Srov. Österreich, P. L., *Podoby veřejného rozumu: Filosofičtí učitelé v prostoru politiky*, přel. M. Pokorný, P. Rezek, Rezek, Praha 2013.

původně jedná o dva samostatné problémy, je v případě Kantovy kritické filosofie úzce propojena: persuasivní záměr Kantovy kritické filosofie, kterým je proměna způsobu myšlení v oblasti německé filosofie a vědy, je zde uskutečňován prostřednictvím písemné komunikace se zainteresovanou čtenářskou veřejností.

Zkoumání rétorické dimenze Kantovy kritické filosofie, které je cílem předkládané studie, má z uvedeného metodologického důvodu dvě základní části: první část je věnována problému textuality, druhá část je věnována problému rétoricity v Kantově kritické filosofii. Vzhledem k historicko-systematickému charakteru studie je zkoumání obou těchto systematických problémů realizováno prostřednictvím interpretace vybraných historických dokumentů, kterými jsou zde vybrané svazky Kantových sebraných spisů. Zkoumání systematického problému textuality je tak propojeno s úsilím o rekonstrukci a interpretaci Kantova vlastního chápání veřejné komunikace, které je součástí jeho pojetí osvícenství; zkoumání systematického problému rétoricity je spojeno s úsilím o rekonstrukci a interpretaci Kantova vlastního chápání rétoriky a řečnického umění, které je součástí jeho pojetí kritické filosofie. Jak první, tak druhá část předložené studie je pak dále členěna do dvou dílčích kapitol. Tvoří ji tedy celkem čtyři kapitoly, které jsou děleny do jednotlivých paragrafů. První kapitola (§§ 5–12), která pojednává o vztahu Kantovy kritické filosofie k osvícenství, je věnována zkoumání Kantova pojetí obecné podstaty a funkce textu, odkud přechází ke zkoumání podstaty a funkce filosofického textu. Druhá kapitola (§§ 13–18), která pojednává o vztahu Kantovy kritické filosofie k vědě, je věnována zkoumání rozdílu, který Kant spatřuje mezi vědeckým a filosofickým textem. Protože rozdíl mezi vědeckým a filosofickým spisem je zde vysvětlen z rozdílnosti persuasivního záměru, který tyto texty sledují, bylo dále možno od problému textuality, jemuž je věnována první část předložené studie, přejít ke zkoumání problému rétoricity, jemuž je věnována její druhá část. Třetí kapitola (§§ 19–25) tak pojednává o vztahu Kantovy kritické filosofie k rétorice; je věnována zkoumání Kantovy snahy o purifikaci a oddělení filosofie od rétoriky, která však nakonec vyúsťuje v opětovnou integraci rétoriky do filosofie, k níž dochází v souvislosti s úvahami o problému jasného a srozumitelného podání. Protože ale Kant odlišuje rétoriku od řečnictví, bylo zapotřebí tento rozdíl blíže vyjasnit. Čtvrtá kapitola (§§ 26–37) proto pojednává o vztahu Kantovy kritické filosofie k řečnickému umění a je věnována bližšímu zkoumání Kantova pojetí řečnictví a jeho možného využití v oblasti vědy

a filosofie. Všechny čtyři uvedené kapitoly společně vytvářejí čtyři kroky jednoho souvislého argumentu, který má ukázat, že Kantovo pojetí kritické filosofie vychází z jeho pojetí osvícenství, a je proto spojeno se užíváním odpovídajících rétorických a řečnických prostředků, které mají společně s prostředky logickými a estetickými napomoci k uskutečnění nejvlastnějšího záměru kritické filosofie, jímž je veřejně hájit a prosazovat *hlas rozumu*.



## **Část první: problém textuality v Kantově kritické filosofii**

## Kapitola první: O vztahu kritické filosofie k osvícenství

### § 5. Co je člověk?

Kant byl přesvědčen, že filosofie řeší v podstatě jedinou základní otázku. Všechny otázky, kterými se filosofie zabývá, lze podle něho nakonec vztáhnout k otázce po přirozenosti člověka.<sup>9</sup> Na otázku po lidské přirozenosti Kant odpovídá zcela ve shodě s dřívější filosofickou tradicí: člověk je bytostí přirozeně nadanou rozumem.<sup>10</sup> Protože rozum člověka uschopňuje k myšlení, spočívá myšlení v užívání rozumu. Kant rozlišuje různé způsoby užívání rozumu; zdůrazňuje však, že příroda člověka neobdařila rozumem proto, aby jej užíval v izolaci, nýbrž ve styku s druhými lidmi.<sup>11</sup> Rozum je tak podle Kanta přirozeně určen ke společenskému užití. Slouží lidem za prostředek vzájemného dorozumění. Nejvhodnějším prostředkem lidského dorozumívání, které má povahu sdílení a sdělování myšlenek, je přitom řeč.<sup>12</sup> Rozum a řeč, jak ukazují zejména Kantovy texty o osvícenství, však v lidské společnosti neslouží jen za prostředek vzájemného dorozumění, ale také za prostředek vzájemného ovládnutí a moci.<sup>13</sup> Mocí zde vládne ten, kdo ovládá druhé; druhé ovládá ten, kdo je zmocněn k jejich vedení. Cizí moci lze přitom podrobit jak tělo, tak mysl a rozum člověka; užívání tělesných i duševních schopností je možné podřídit cizímu vedení. Pokud ale člověk užívá svých schopností pod cizím vedením, postupně tím ztrácí schopnost je užívat samostatně; pokud ovšem ztrácí schopnost samostatného užívání rozumu, pak ztrácí také svobodu a důstojnost, která se dle Kanta zakládá právě ve schopnosti

---

<sup>9</sup> AA IX, s. 25. K postavení a významu antropologické otázky v Kantově kritické filosofii viz Heidegger, M., *Kant a problém metafyziky*, přel. J. Pechar, Filosofia, Praha 2004, s. 181–191; Buber, M., *Problém člověka*, přel. M. Skovjasa, Kalich, Praha 1997, s. 9–20. K systematickému zhodnocení antropologické problematiky u Kanta srov. Dekens, O., L'homme kantien et les désirs des idées. La culture et l'unité des questions de la philosophie, *Kant-Studien* 93, 2002, 2, s. 158–176.

<sup>10</sup> AA VII, 127; AA VIII, 141.

<sup>11</sup> AA XV, 392.

<sup>12</sup> AA VII, 192.

<sup>13</sup> AA VIII, 35–42; AA VIII, 144–147.

nezávislého a svobodného úsudku.<sup>14</sup>

Pokud cizí vedení a moc člověka zbavují důstojnosti a svobody, která mu jako rozumnému tvorů přirozeně náleží, představují vážný morální problém. Přesto jsou v určitých případech nezbytné. Nezbytné jsou však pouze v případě lidí s přirozeným nedostatkem rozumu, mezi které patří na jedné straně děti a dospívající, na druhé straně mentálně postižení a duševně nemocní; tito lidé trpí – dočasným či trvalým – nedostatkem rozumu a nejsou proto schopni se sami o sebe náležitě postarat.<sup>15</sup> Starosti o ně se tedy musejí ujmout druzí. V prvním případě jsou k tomu zmocněni rodiče, v druhém případě lékaři. Moc rodičů nad dětmi a dospívajícími ani moc lékařů nad mentálně handicapovanými a duševně nemocnými, i když má charakter vedení, a tedy omezuje na svobodě, pro Kanta nepředstavují morální, ale technický problém: jednou problém pedagogický, podruhé problém medicínský. Morálním problémem ve vlastním smyslu je podle něho totiž pouze moc vykonávaná nad dospělými lidmi, kteří mají dostatek rozumu na to, aby se bez cizího vedení obešli.<sup>16</sup> V tomto případě je ale problematické jak počínání těch, kteří moc nad druhými vykonávají, tak těch, kteří se jí dobrovolně podvolují. Druhé totiž nelze ovládat bez jejich ochoty se podvolit. Ochota podvolit se cizímu vedení tak nemá jen přirozené, ale také morální příčiny; nezakládá se pouze v nedostatku rozumu, ale také v nedostatku rozhodnosti a odvahy.<sup>17</sup> Většina dospělých lidí se podle Kanta cizímu vedení a moci podvoluje právě z těchto morálních důvodů; vyhýbá se tak námaze a rizikům spojeným s nezávislostí a svobodou. Svobodný a nezávislý člověk je naproti tomu svým vlastním pánem: dovede užívat svůj vlastní rozum, takže nemusí spoléhat na cizí vedení.

Samostatné užívání rozumu, kromě toho, že je namáhavé, má také svá rizika. Aby je Kant blíže ilustroval, přirovnává užívání rozumu k *chůzi*.<sup>18</sup> Nezávislé myšlení se podle něho podobá samostatné chůzi. Jednomu i druhému se člověk musí učit. Když se dítě učí chodit bez cizí pomoci, často padá. Má-li se to však naučit, musejí je to rodiče nechat *zkoušet*. A to navzdory rizikům, která přitom hrozí. S myšlením se to má zrovna tak. Aby se člověk naučil samostatně myslet, musí to napřed sám zkoušet. Pokusy o samostatné a nezávislé uvažování však nejsou bez

---

<sup>14</sup> AA VIII, 41n.

<sup>15</sup> AA VIII, 35; Srov. AA VII, 212–220.

<sup>16</sup> AA VIII, 35.

<sup>17</sup> AA VIII, 35.

<sup>18</sup> AA VIII, 35.

nebezpečí. Pokud totiž člověk začíná myslet sám, nepřekoná „ani ten nejužší příkop jinak než s obtížemi, protože si na svobodný pohyb ještě nezvykl“.<sup>19</sup> K myšlení je tak člověk nucen teprve tehdy, je-li sám postaven před určitý *problém*. Pokud se ho pokouší řešit samostatně, vždy hrozí, že pochybí; vždy je ale také možné sáhnout po již vyzkoušeném a osvědčeném řešení. Uplatňování osvědčených řešení a zásad je ovšem znakem *mechanického* uvažování, proti kterému Kant staví uvažování *kritické*. Kritické myšlení má své vlastní zásady, které Kant charakterizuje jako zásady *samostatného, rozšířeného a konsekventního* uvažování.<sup>20</sup> Kdo se naučil myslet kriticky, ten nespolehá na osvědčené postupy a uvažuje samostatně. Aby se však vyhnul případnému pochybení, svoji úvahu rozšiřuje také o názory a hledisko druhých lidí. Takto rozšířená úvaha se pak konsekventně dovádí do všech možných důsledků, aby se zjistilo, zda neobsahuje skrytý rozpor. Rozpor je totiž známkou logické chyby. Zda se při své úvaze nedopustil logické chyby, zjistí člověk tak, že sám sobě položí otázku, zda a nakolik jsou předpoklady jeho úvahy v souladu s důsledky, které z ní vyplývají.<sup>21</sup>

Kritické myšlení má tudíž povahu *dialogu*; rozvíjí se prostřednictvím otázek a odpovědí. Otázky si člověk buď klade sám, nebo mu je kladou druzí; samostatné kritické myšlení má proto povahu rozhovoru se sebou samým nebo rozhovoru s druhými lidmi. Obě roviny se však navzájem prolínají, takže je od sebe nelze oddělit. Vždyť, zdůrazňuje Kant, „jak mnoho a jak správně bychom mysleli, kdybychom nemysleli ve společenství s druhými, kterým sdělujeme naše a kteří nám sdělují jejich myšlenky“?<sup>22</sup> Myšlení lze přitom jako rozhovor charakterizovat právě proto, že má charakter vzájemného sdílení a sdělování myšlenek. Výměna myšlenek předpokládá ovšem odpovídající způsob jejich *komunikace*.<sup>23</sup> Kant v této

---

<sup>19</sup> AA VIII, 36.

<sup>20</sup> AA V, 294 n. Srov. AA VIII, 228 n.. To, že jmenované zásady, které Kant v *Kritice soudnosti* na citovaném místě chápe a určuje jako „zásady obecného lidského rozumu“ (Maximen des gemeinen Menschenverstandes), lze chápat a interpretovat jako zásady svobodného, resp. kritického způsobu myšlení, zdůraznila Hannah Arendt. Viz Arendt, H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, přel. M. Ritter, Oikoymenth, Praha 2002, s. 61–68. Vzájemnou souvislost Kantovy koncepce kritického myšlení s jeho koncepcí obecného rozumu, kterou lze jak terminologicky, tak věcně odlišit od koncepce zdravého rozumu, blíže objasňuje Zöller, G., *Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft*, in: Klemme, H. F. (Hrsg.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, De Gruyter, Berlin 2009, zejm. s. 91–98; podrobněji pak Nehring, R., *Kritik des Common Sense. Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinssinn – der Sensus communis bei Kant*, Duncker & Humblot, Berlin 2010, 47–63.

<sup>21</sup> AA VIII, 146.

<sup>22</sup> AA VIII, 138.

<sup>23</sup> Dlouho opomíjený komunikativní charakter Kantova pojetí rozumu zdůraznil již Röttgers, K.,

souvislosti vyzdvihuje důležitost aporetického dialogu, který má za své východisko *spor*. Spor, tvrdí Kant, pomáhá rozvoji myšlení; jasně totiž ukazuje na jeho meze.<sup>24</sup> Teprve ten, kdo ve sporu nahlédl meze svého vlastního myšlení a rozumu, je schopen přechodu od mechanického ke kritickému způsobu uvažování.

## § 6. Co je osvícenství?

Přechod od mechanického ke kritickému způsobu myšlení Kant považoval za nejvlastnější cíl *osvícenství*. Osvícení a samostatně myslící lidé se podle Kanta ve společnosti najdou vždy. Jakmile se však naučí samostatně myslet, „budou kolem sebe šířit ducha rozumného posouzení vlastní hodnoty a povolání každého člověka k samostatnému myšlení“.<sup>25</sup> Pojem *ducha* Kant obyčejně užívá k označení bytosti nadané rozumem. Na citovaném místě je tomu ale jinak. Jakkoli Kant pojem ducha vřazuje do kontextu racionální psychologie, na uvedeném místě jej užívá v jeho původním, teologickém smyslu. V kontextu křesťanské věrouky má pojem ducha svoji souvislost s misijní činností. Ta se uskutečňuje jako zvěstování, hlásání a oslovování druhých *ve jménu ducha*.<sup>26</sup> Duch je zde silou inspirované a přesvědčivé řeči, která obrací k novému životu. Jestliže ti, kdo se naučili samostatně myslet, kolem sebe šíří ducha nezávislosti a svobody, pak se věnují něčemu, co se podobá misijní činnosti zvěstování. Obrat prostředkovaný duchem osvícenství vede přitom člověka k životu, který odpovídá jeho přirozenému povolání. Termín *povolání* si Kant rovněž vypůjčuje z křesťanské teologie a dogmatiky, kde označuje boží povolání k určité činnosti či zaměstnání. V novověkém kontextu se povolání váže na přirozené vlohy, nadání a dispozice. V tomto smyslu jej užívá i Kant. Z toho, že je člověk od přírody nadán rozumem, Kant vyvozuje, že je také povolán jej odpovídajícím způsobem používat. Používali jej pod cizím vedením a mechanicky, je takové užití v rozporu s jeho přirozeným určením; tomuto určením je tedy přiměřené pouze samostatné a kritické užití rozumu.

---

*Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, De Gruyter, Berlin – New York 1975, s. 31–39; v novější době toto téma vyzdvihuje a rozvíjí např. Recki, B., „An der Stelle [je]des Andern Denken.“ Über das kommunikative Element der Vernunft, in: *táž, Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt. Aufsätze zu Immanuel Kant*, Mentis Verlag, Paderborn 2006, s. 112–123.

<sup>24</sup> A 745 / B 773

<sup>25</sup> AA VIII, s. 36.

<sup>26</sup> *Mt.* 28, 19.

Jen to odpovídá vlastní přirozenosti člověka. Otázka lidské přirozenosti má tudíž v Kantově pojetí rozhodující životní význam. Proto se jí také mělo v souvislosti s šířením osvícenství dostat určité přednosti, aby se jejím prostřednictvím působilo na změnu smýšlení současníků.

K takové změně je ale zapotřebí, aby ti, kteří dovedou samostatně a kriticky myslet, měli zajištěnou neomezenou svobodu slova. Svobodu slova Kant určuje jako svobodu „*veřejného užití* vlastního rozumu v kterékoli věci“.<sup>27</sup> Veřejné užívání rozumu nesmí mít žádné tematické omezení. Činnost rozumu je totiž vždy vztažena k určitým otázkám a problémům. V případě osvícenství to platí rovněž. Osvícenství se uskutečňuje vždy ve vztahu k určitému problému či omezenému okruhu problémů: zvlášť v oblasti vědeckého poznání, zvlášť v oboru náboženství, morálky, zákonodárství a podobně ve všech ostatních oblastech. Pokud se někdo naučil samostatně uvažovat o otázkách náboženských, neznamená to ještě, že totéž dovede i v případě otázek morálních. Jestliže je někdo ve vztahu k problémům náboženství v pozici nezávislého myslitele, ve vztahu k problémům morálky to může být zcela opačně. Zatímco o náboženství by takový člověk přemýšlel kriticky, o morálce pouze mechanicky; v otázkách náboženství by mohl druhým poskytnout *osvětu a poučení*, v otázkách morálky by je naopak sám potřeboval. Prostředkovat poučení a osvětu je přitom nejvlastnější funkcí *veřejnosti*. Šířit je proto lze jen prostřednictvím veřejného užívání rozumu: „pouze ono může vnést osvětu mezi lidi.“<sup>28</sup> Lidé, mezi kterými stoupenci osvícenství působí, když kolem sebe šíří jeho ducha, tak společně tvoří veřejnost. Běží přitom o veřejnost čtenářskou, jelikož veřejné je podle Kanta takové užívání rozumu, „které někdo provádí jako učelec před celou veřejností *světa čtenářů*“.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> AA VIII, 37.

<sup>28</sup> AA VIII, 37.

<sup>29</sup> AA VIII, 38. Kant bývá považován za jednoho z tvůrců klasické liberální koncepce občanské veřejnosti. Historický vznik, vývoj a proměny této koncepce poprvé ve vztahu ke Kantovi analyzoval Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, s. 178–190. Habermas nicméně svoji analýzu založil na předpokladu, podle kterého lze Kantovi připsat ucelenou koncepci občanské veřejnosti; tento předpoklad se však mezi tím stal problematickým. Ukázalo se totiž, že publikované ani nepublikované Kantovy texty žádnou ucelenou koncepci veřejnosti nenabízejí; nenabízejí dokonce ani sám pojem *veřejnosti* (Öffentlichkeit), ale pouze pojem *publika* (Publikum), který je navíc užíván v několika různých významech. Viz Keienburg, J., *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, De Gruyter, Berlin – New York 2011, s. 1–44. Lze nicméně rozlišit tři základní významy, jež Kant s dotyčným pojmem spojuje: (i) *lid* (Volk), který zahrnuje všechny občany státu, (ii) *svět čtenářů* (Leserwelt), který zahrnuje občany participující na veřejné diskusi, (iii) *učení svět* (gelehrte Welt), který zahrnuje pouze kvalifikované odborníky s univerzitním vzděláním. Srov. Liesegang, T., *Öffentlichkeit und öffentliche Meinung. Theorien von Kant bis Marx*

*Veřejné* užívání rozumu Kant odlišuje od jeho *soukromého* užití. Jestliže veřejně člověk svůj rozum užívá jako učenec, soukromě svůj rozum užívá ten, komu byl svěřen výkon činnosti, která je ve veřejném zájmu. V případě takových činností je podle Kanta třeba zajistit určitý *mechanismus*, „jehož prostřednictvím jsou někteří členové společnosti nuceni si počínat pasivně, aby byli skrze uměle navozenou jednomyslnost vládou dirigováni k realizaci veřejných zájmů, nebo odvráceni od jejich maření“.<sup>30</sup> Výkon činností, které jsou ve veřejném neboli státním zájmu, podléhá řízení a regulaci. Řízení a vláda se ve státě uskutečňují prostřednictvím najatých zaměstnanců a úředníků, kteří plní uložené úkoly. Protože se státní aparát podobá stroji, podobají se jeho zaměstnanci zase dílům stroje.<sup>31</sup> Státní zaměstnanci a úředníci jsou prostředníky mezi vládou a lidem.<sup>32</sup> Jejich prostřednictvím vláda dopadá na lid, uskutečňuje se jako moc nad lidmi. Příkladem státních zaměstnanců a úředníků jsou Kantovi armádní důstojník, berní úředník či duchovní. Prostřednictvím duchovního dopadá státní moc na obec věřících, prostřednictvím daňového úředníka na občany a živnostníky a armádní důstojník je sám vládě podřízen prostřednictvím svých představených. Na důstojníkovi se požaduje, aby vykonával rozkazy, na živnostníku, aby platil daně, na obci věřících, aby zachovávali víru. To vše v zájmu státu. Jakékoli námitky a výhrady jsou v tomto případě nepřijatelné. Těm je vyhrazena veřejná diskuse. Jinak by totiž narušovaly hladký chod a efektivní výkon státní moci. Ta se realizuje prostřednictvím rozumu, třebaže rozumu v jeho omezeném, soukromém užití. Vojenský důstojník, daňový úředník či duchovní přispívají každý svým dílem k realizaci politické moci užíváním svého rozumu ve službě státu. Státní a politická moc, jak ji představuje Kant, se tím racionalizuje. Stává se racionalizovanou *mašinerií*. Od každé částky státní mašinerie se požaduje jediné: poslušnost. Zatímco veřejné užívání rozumu musí podle Kanta zůstat za každých okolností neomezené, soukromé užití rozumu lze omezit, někdy i dost výrazně, „aniž by to nějak zvlášť bránilo pokroku osvícenství“.<sup>33</sup>

---

(1780–1850), Königshausen & Neumann, Würzburg 2004, s. 77–83. Vzájemnou souvislost jednotlivých významů, se kterými Kant pojem publika spojuje, lze ve vztahu k jeho koncepci osvícenství vymezit následovně: osvícenství vzniká mezi učiteli, šíří se mezi čtenáři a jejich prostřednictvím nakonec působí na lid. Je tedy zřejmé, že osvícenství se v Kantově pojetí uskutečňuje a šíří prostřednictvím produkce, distribuce a recepce odpovídajícího druhu textů.

<sup>30</sup> AA VIII, 38.

<sup>31</sup> AA VIII, 38.

<sup>32</sup> AA VIII, 39.

<sup>33</sup> AA VIII, 37. Kantovo rozlišení veřejného a soukromého užívání rozumu působí nezvykle.

## § 7. Co je kniha?

Pokud se podle Kanta veřejné užívání rozumu uskutečňuje prostřednictvím psaní a čtení textů, je namísto otázka po podstatě a funkci textu. Kant tuto otázku klade v § 31 *Metafyziky mravů*, a to v souvislosti s problémem duševního díla a duševního vlastnictví.<sup>34</sup> Vstupuje tím do diskuse, která se toho času vedla kolem problému padělání knih, tj. vydávání knih bez vědomí, souhlasu a pověření autora.<sup>35</sup> Uvedený problém Kant chápe a určuje jako problém právní. Týká se totiž vzájemného vztahu autora a nakladatele a vzájemné vztahy mezi lidmi upravují právní normy, předpisy a zákony. Ve shodě s dobovým pojetím rozlišuje Kant mezi *přirozenými* a *pozitivními* zákony.<sup>36</sup> Činí tak vzhledem k tomu, na čem se zakládá jejich platnost. Zatímco platnost pozitivního zákona zaručuje stát, platnost přirozeného zákona zaručuje rozum.<sup>37</sup> V době, kdy Kant vstupuje do diskuse o autorských a nakladatelských právech, ještě v německých zemích neexistovaly odpovídající pozitivní zákony, na které by se dalo odvolat. Oprávněnost či neoprávněnost padělání knih nebylo tedy možné posuzovat vzhledem k pozitivnímu, ale nanejvýš vzhledem k přirozenému právu; Kant byl proto nucen konstatovat, že i když padělání knih neodporuje pozitivním zákonům státu, je přesto neoprávněné, jelikož

---

Prevrací totiž běžný způsob chápání, jelikož službu ve státní správě Kant považuje za něco soukromého, zatímco příležitostné psaní a publikování textů činí naopak věcí veřejnou. Uvedené rozlišení je zapotřebí chápat v historickém kontextu. Historickým kontextem Kantova rozlišení veřejného a soukromého užívání rozumu jsou probíhající dobové diskuse o svobodě tisku. Kantův odpor proti jakémukoli omezování veřejného užívání rozumu je tak v podstatě odporem proti dobové pruské cenzuře. K tomu viz Laursen, J. Ch., *The Subversive Kant: The Vocabulary of „Public“ and „Publicity“*, *Political Theory* 14, 1986, 4, s. 585–588. Kantova obhajoba svobody slova a svobody tisku je tedy otevřenou kritikou vládnoucího pruského absolutismu; má tudíž určité politické pozadí. V Kantově pojetí neměla být svoboda slova a svoboda tisku jen privilegiem učenců, ale právem všech poddaných. Poddaným Kant sice upírá právo na násilný odpor, zato jim ale přiznává plné právo na svobodnou veřejnou diskusi, která je podle něho jedinou zárukou a základem legitimního výkonu politické moci. Srov. Beck, L. W., *Kant and the Right of Revolution*, *Journal of the History of Ideas* 32, 1971, 3, s. 414. Proti dobovému názoru, podle kterého je svoboda slova a tisku v rozporu se zájmy státu, protože ohrožuje autoritu panovníka, Kant v dobové diskusi hájí a prosazuje názor, podle kterého je svoboda slova a tisku naopak v souladu se zájmy státu, jelikož posiluje autoritu panovníka a napomáhá ke zdokonalení a racionalizaci státní správy. Viz Clarke, M., *Kant's Rhetoric of Enlightenment*, *The Review of Politics* 59, 1997, 1, s. 59–60.

<sup>34</sup> AA VI, s. 289 nn.

<sup>35</sup> Historické okolnosti celé diskuse, do které se vedle Kanta zapojili také např. Lessing, Wieland či Fichte, včetně jednotlivých příspěvků a stanovisek podrobně shrnují Wittmann, R., *Der Gerechtfertigte Nachdrucker? Nachdruck und literarisches Leben im 18. Jahrhundert*, in: týž, *Buchmarkt und Lektüre im 18. und 19. Jahrhundert*, Tübingen, Niemeyer 1982, s. 69–92 či McCarthy, J. A., *Literatur als Eigentum: Urheberrechtliche Aspekte der Buchhandelsrevolution*, *MLN* 104, 1989, 3, s. 531–547.

<sup>36</sup> AA VI, 237.

<sup>37</sup> AA VI, 224.



odporuje přirozeným zákonům rozumu.

Přestupek vůči zákonům státu lze s Kantem kvalifikovat jako *kriminální* přečin, tedy jako zločin, který zasluhuje trest; přestupek vůči zákonům rozumu lze však spolu s ním kvalifikovat nanejvýš jako *logický* přečin, tedy jako rozpor, který zasluhuje kritiku. Rozpory, které s sebou nese vydávání textů bez odpovídajícího vědomí, souhlasu a pověření autora, Kant kritizuje v článku *O neoprávněnosti paděláních knih*, který má dvojí cíl: na jedné straně objasňuje ideu oprávněné nakladatelské činnosti, na druhé straně pak dokazuje neoprávněnost padělatelské činnosti. Padělatelská a nakladatelská činnost se přitom podle Kanta fakticky nijak neliší; rozdíl mezi nimi není totiž faktický, ale právní. Padělatel je vydavatel, který ke své činnosti nemá potřebné oprávnění.<sup>38</sup> Důkaz týkající se oprávnění k určité činnosti, a nikoli této činnosti samé Kant v návaznosti na tehdejší právní terminologii nazývá *dedukcí*, čímž dává najevo, že argumentuje způsobem, který by v případě potřeby bylo možné uplatnit u soudu.<sup>39</sup> V případě uvažovaného soudního sporu nakladatele s padělatelkou se Kant zcela jednoznačně staví na stranu nakladatele. Proto jednak hájí práva nakladatele vůči padělateli, jednak vyvrací práva padělatelky vůči nakladateli. Jeho argumentace proto sestává ze dvou návazných kroků, ze dvou samostatných důkazů, kterým jsou vyhrazeny dvě hlavní části výše uvedeného textu, k nimž Kant závěrem připojuje obecnou poznámku.

---

<sup>38</sup> AA VIII, 81–82; AA VI, 289.

<sup>39</sup> AA VIII, 79, 87. Pojem *dedukce* (Deduktion) Kant prokazatelně přebírá z dobové právní vědy, kde se jej užívalo k označení důkazního postupu, který se zaměřuje na otázku oprávněnosti (*questio iuris*), nikoli na otázku faktičnosti (*questio facti*) skutku, jenž je předmětem soudního sporu (srov. A 84 / B 116 nn). Z toho, že Kant tento důkazní postup uplatňuje jak na půdě praktické, tak na půdě teoretické filosofie, lze vyvodit jisté závěry ve vztahu k jeho pojetí lidského rozumu. Opakovaně se v této souvislosti poukazuje na to, že Kantovo pojetí rozumu a racionality je v podstatě *juristické*. Srov. Pievatolo, K. Ch., *The Tribunal of Reason and the Juridical Nature of Pure Reason*, *Ratio Juris* 12, 1999, 3, s. 311–315, Møller, Ch., *The Court of Reason in Kants Critique of Pure Reason*, *Kant-Studien* 104, 2013, 3, s. 301–320. Tomu nasvědčuje i celá řada dalších indicií včetně nejrůznějších právních a soudních metafor, které se v Kantových textech tak často vyskytují. Funkce těchto metafor není jen ornamentální, ale také heuristická; neslouží pouze k efektnímu vyjádření, ale také k vlastnímu pojetí a uchopení odpovídajících pojmů a myšlenek. Viz Österreich, P. L., *Vom Vernunftgerichtshof zum Weltgericht. Gerichtliche Metaphorik bei Kant und Hegel*, in: Bowman, B. (Hrsg.), *Darstellung und Erkenntnis: Beiträge zur Rolle nichtpropositionaler Erkenntnisformen in der deutschen Philosophie und Literatur nach Kant*, Mentis, Paderborn 2017, s. 45–52. Zkoumání juristických pojmů a metafor, které se na poli kantovského bádání v poslední době těší nepoměrně většímu zájmu, než tomu bylo dříve, staví Kantovu kritickou filosofii do zcela nového světla. Ukazuje totiž na důležitost jeho vlastní filosofie práva a otevírá cestu k jejímu systematickému zhodnocení. Viz Busch, W., *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants*. De Gruyter, Berlin 1979, s. 1–3, Kaulbach, F., *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kant und ihre transzendentalen Methode*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1982, s. 7–9, 111–134 či Küsters, G.-W., *Kants Rechtsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998, s. 11.

Jestliže důkaz oprávněnosti nakladatelské činnosti i důkaz neoprávněnosti padělatelské činnosti je proveden vzhledem k *ideji* příslušného oprávnění, obecná poznámka, která je k oběma důkazům v závěru připojena, je formulována s ohledem k *obecnému chápání*.<sup>40</sup> Obecné chápání zahrnuje a vyjadřuje to, na čem existuje obecná shoda a s čím by tudíž mohl souhlasit každý. V podstatě se tedy jedná o to, co Kant v jiné souvislosti nazývá „obecným rozumem“, který je protikladem „školeného rozumu“.<sup>41</sup> Zohlednění obecného chápání a obecného rozumu v otázce oprávněnosti či neoprávněnosti padělání knih je tak zcela v souladu s obecným Kantovým přesvědčením, podle kterého je důležité „zkoušet poznání na lidech, jejichž rozum není závislý na žádné škole“.<sup>42</sup> Obecná poznámka, protože je uzpůsobena možností obecného chápání, nikoli nárokům odbornosti, nabízí tudíž k analýze a pochopení Kantovy argumentace ve věci oprávněného a neoprávněného vydávání knih cenné východisko. Jasně totiž ukazuje, že Kantovo pojetí nakladatelské a padělatelské činnosti se zakládá na určitém pojetí podstaty a funkce knihy.

## § 8. Kniha jako řeč k publiku

Vycházející z obecného chápání, odlišuje Kant knihu vůči uměleckému dílu: od uměleckého díla se kniha liší tím, že není pouze *věcí*, ale také *výkonem*.<sup>43</sup> Umělecké dílo, např. kresba, malba, rytina či socha, má povahu věci, zatímco kniha má zároveň povahu výkonu, který Kant blíže určuje jako „řeč k publiku“.<sup>44</sup> Základní rozdíl mezi věcí a výkonem spočívá podle Kanta v tom, že věc může existovat samostatně, sama o sobě, zatímco výkon, v tomto případě výkon řeči, pouze ve vztahu ke svému původci.<sup>45</sup> Původcem řečového výkonu, jaký představuje kniha, je osoba autora. Řeč, s níž se autor obrací k veřejnosti, náleží tedy pouze jemu a nikomu jinému. Tím se liší od věci, která může náležet různým lidem, a tedy měnit vlastníka. Řeč, kterou prostředkuje kniha, vlastníka měnit nemůže, protože se nejedná o věc, ale o výkon. Nemůže si ji tudíž přivlastnit nikdo jiný, leda za cenu

---

<sup>40</sup> AA VIII, 84–87.

<sup>41</sup> AA V, 293; Srov. AA II, 269; B XXXII; AA IV, 369 nm; AA VII, 139 n.; AA IX, 79.

<sup>42</sup> AA IX, 48.

<sup>43</sup> AA VIII, 86.

<sup>44</sup> AA VIII, 86; AA VI, 289.

<sup>45</sup> AA VIII, 86.

porušení autorových práv, která, jak Kant tvrdí, nespočívají „ve věci“, nýbrž „v jeho vlastní osobě“.<sup>46</sup> Autorská práva se tedy podle Kanta nevztahují k rukopisnému či tištěnému exempláři knihy, ale k řeči, kterou dotyčný exemplář prostředkuje.

Vztah, který vzniká mezi autorem a jeho řečí, není vztahem, který nastává mezi věcí a jejím majitelem, nýbrž vztahem, který nastává mezi výkonem a jeho původcem. Tento rozdíl, odlišný smysl, v němž věc náleží svému majiteli a výkon svému původci, Kant opět zachycuje a vyjadřuje v právní terminologii: na jedné straně se jedná o vztah spadající do oblasti *věcného práva*, na druhé straně o vztah spadající do oblasti *osobního práva*.<sup>47</sup> Věcné právo vymezuje vztah člověka k věcem, osobní právo upravuje vztah člověka k druhým lidem. Nedostatkem dobové diskuse nad otázkou autorských práv tak bylo podle Kanta právě to, že se rozlišení mezi věcným a osobním právem nebralo dostatečně v potaz; jestliže se tedy autorská práva později stala pevnou součástí diskuse o právech na ochranu osobnosti, stalo se tak mj. i Kantovou zásluhou.<sup>48</sup> Dokud ale tato práva nebyla začleněna do oboru pozitivního práva, které garantuje stát, bylo je možno hledat pouze v oboru přirozeného práva, které zaručuje rozum. Protože nemohl dokázat, že porušování autorových práv je v rozporu s platnými zákony státu, dokazoval Kant alespoň to, že je v rozporu s přirozenými zákony rozumu, a tedy obsahuje logický rozpor.

Rozpor, který zde nastává, Kant ukazuje na případech porušování autorských práv ze strany nakladatele, k němuž dochází buď tím, že nakladatel vydává autorovu knihu pod svým vlastním jménem, nebo tím, že ji vydává sice pod autorovým jménem, ale bez jeho vědomí a souhlasu, pouze na základě vlastnictví rukopisného či tištěného exempláře jeho knihy. V obou případech je nakladatelova činnost neoprávněná, jelikož porušuje autorovo „nezcizitelné právo mluvit skrze kohokoli jiného vždy *sám*, protože nikdo nesmí k veřejnosti mluvit jinak než jeho jménem“.<sup>49</sup> Pokud tedy nakladatel autorovu knihu vydává pod svým vlastním jménem, znemožňuje mu tím, aby mluvil k veřejnosti; pokud autorovu knihu

---

<sup>46</sup> AA VIII, 86.

<sup>47</sup> AA VIII, 86; AA VI, 289.

<sup>48</sup> Srov. Chartier, R., Qu'est-ce qu'un livre? Métaphores anciennes, concepts des Lumières et réalités numériques, *Le français aujourd'hui* 178, 2012/2013, s. 11–19, popř. Chartier, R., *La main de l'auteur et l'esprit de l'imprimeur: XVIe-XVIIIe siècle*. Gallimard, Paris 2015, s. 43–48 či Laroche, G., Od Kanta k Foucaultovi: Co zbývá z autorského práva, přel. P. Turek, *Filosofický časopis* 46, 1998, 4, s. 631–645.

<sup>49</sup> AA VIII, 86.

vydává bez jeho vědomí a souhlasu, nejedná jeho jménem, a tedy s jeho pověřením. Nakladatel je pouze prostředníkem mezi autorem a veřejností. Oprávnění ke své činnosti proto nezískává na základě vlastnictví rukopisného či tištěného exempláře autorovy knihy, ale na základě odpovídajícího pověření a zplnomocnění. Pouze na tomto smluvním základě získává nakladatel právo prostředkovat autorovu řeč k veřejnosti. Podobně jako autor má proto i nakladatel svá práva, která mohou být porušena ze strany padělatele. Autorova práva se ale vztahují ke knize jakožto řeči, zatímco nakladatelova práva se vztahují ke knize jakožto exempláři. Autorská práva jsou tudíž porušena tehdy, když si někdo přivlastňuje autorovu řeč k veřejnosti; nakladatelská práva jsou však porušena tehdy, když si někdo přivlastňuje nakladatelovu plnou moc zprostředkovat veřejnosti tištěný exemplář autorovy řeči. Padělatel, který vydává knihu bez vědomí, souhlasu a pověření autora, avšak pod jeho jménem, tedy neporušuje autorská, nýbrž nakladatelská práva.<sup>50</sup>

## § 9. Kniha jako prostředek přenosu

Zatímco rukopisný exemplář knihy je původním dílem autora, tištěný exemplář knihy je dodatečným výtvozem nakladatele. Mezi autorským rukopisem a nakladatelským výtiskem tak vzniká rozdíl, který není obsahový, ale formální. Z hlediska obsahu se totiž rukopis od výtisku nijak neliší. Vztah mezi nimi totiž Kant chápe a vymezuje jako vztah *originálu a kopie*.<sup>51</sup> Tištěná kopie prostředkuje tentýž obsah, jaký prostředkuje rukopisný originál. Co se zde liší, tedy není obsah, nýbrž forma jeho zprostředkování. Rukopisný originál i tištěná kopie knihy obsahují a prostředkují autorovu řeč k veřejnosti; veřejnosti je však autorova řeč přístupná teprve ve formě nakladatelského výtisku, nikoli ve formě autorského rukopisu. Autorský rukopis i nakladatelský výtisk plní tak ve vztahu k obsahu knihy tutéž funkci, totiž funkci prostředku a nosiče autorovy řeči; tuto funkci nicméně každý naplňuje odlišným způsobem. Způsob, jakým se tato funkce realizuje, se v případě autorského rukopisu i nakladatelského výtisku liší podle toho, jakým způsobem a s využitím jakých prostředků dochází k produkci, distribuci a recepci autorovy řeči.

Podle obecné Kantovy definice je kniha „písemný záznam (zda je

---

<sup>50</sup> AA VIII, 82.

<sup>51</sup> AA VIII, 85.

zaznamenán psacím perem nebo tiskařskými literami, na několika či mnoha listech, je zde lhostejné) představující řeč, kterou má někdo k publiku skrze viditelné jazykové znaky“.<sup>52</sup> Uvedená definice se však týká podstaty knihy, nikoli její funkce. Podstatu knihy Kant vymezuje s ohledem k jejímu ideovému obsahu, funkci knihy však vymezuje s ohledem k její materiální formě. Vzhledem k ideovému obsahu definuje knihu jako *řeč k publiku*, vzhledem k materiální formě ji však definuje jako *prostředek přenosu*.<sup>53</sup> V případě definice, která se týká podstaty knihy, je tedy možné odhlédnout od její materiální formy; v případě definice, která se týká funkce knihy, to ale možné není. Zde je naopak nezbytné zohlednit, jaké materiální a technické prostředky byly užity k produkci, distribuci a recepci daného písemného záznamu. To, zda je zaznamenán psacím perem nebo tiskařskými literami, na několika či mnoha listech, totiž spoluurčuje funkci, kterou plní. Pokud je text produkován, distribuován a recipován ve formě rukopisného exempláře, pak autor mluví ke čtenáři jako *soukromá* osoba; pokud je ale produkován, distribuován a recipován ve formě tištěného exempláře, mluví autor ke čtenáři jako *veřejná* osoba.<sup>54</sup> Rukopisný text je prostředkem soukromé, tištěný text naopak veřejné komunikace.

Veřejná komunikace, která se v Kantově pojetí uskutečňuje prostřednictvím tištěných, nikoli rukopisných textů, tak zjevně předpokládá použití odpovídajících materiálních a technických prostředků. Základním materiálním a technickým předpokladem písemné komunikace s veřejností se proto Kantovi stává znalost a užívání *knihtisku*. Protože je základním předpokladem veřejné komunikace, je znalost a využívání *knihtisku* také základním předpokladem a podmínkou veřejné diskuse, veřejné směny myšlenek, veřejného užívání rozumu a s ním spojeného osvícenství a pokroku.<sup>55</sup> Kantovo pojetí osvícenství, které leží v základě jeho úvah o podstatě a funkci knihy, je proto zapotřebí vidět a chápat na pozadí historického přechodu od *kultury rukopisu* ke *kultuře výtisku*, který v Evropě probíhal v přímé souvislosti s vynálezem a všeobecným rozšířením *knihtisku* zhruba od první poloviny 15. století do druhé poloviny 18. století. Osvícenství, které se v Evropě šíří v 17. a 18. století a na jehož ideje a ideály Kant kriticky navazuje, je již zcela

---

<sup>52</sup> AA VI, 289.

<sup>53</sup> AA VIII, 81.

<sup>54</sup> AA XVI, 782.

<sup>55</sup> AA XV, 777, 893 n.

jednoznačně kulturou založenou na produkci, distribuci a recepci tištěných textů a knih.<sup>56</sup>

## § 10. Kniha jako slovesná a myšlenková forma

Tištěný exemplář knihy prostředkuje veřejnosti autorovu „uváženou řeč“.<sup>57</sup> Autor jeho prostřednictvím veřejnosti sděluje myšlenky, které předtím sám promyslel a uvážil. Výsledkem těchto předchozích úvah je nejprve rukopisný text, který se následně může, ale také nemusí, stát základem nakladatelského výtisku. Jestliže nakladatelský výtisk vzniká na základě autorova rukopisu, tento rukopis sám vzniká na základě rukopisných poznámek, které si autor průběžně pořizuje, aby jejich prostřednictvím zaznamenal výsledky svých předběžných úvah a meditací, neboť „při meditování je zapotřebí vykonat předběžná zkoumání, zapsat si je a poté uspořádat, což je vlastním smyslem meditací“.<sup>58</sup> Jestliže prostřednictvím rukopisného a tištěného exempláře své knihy autor sděluje své myšlenky veřejnosti, prostřednictvím přípravných rukopisných poznámek si je teprve sám ujasňuje a třídí. Rukopisná poznámka je tedy prostředkem rozvoje autorova vlastního *myšlení*, zatímco kniha je prostředkem veřejného sdělování a šíření jeho *myšlenek*. Myšlenky sdělované veřejnosti prostřednictvím rukopisného či tištěného exempláře autorovy knihy mají proto nutně rozvinutější a ucelenější podobu; jeho vlastní myšlení, které se rozvíjí a uskutečňuje prostřednictvím rukopisných poznámek, má naproti tomu spíše útržkovitou podobu. Z toho důvodu je kniha pro Kanta prostředkem *systematického*, poznámka však prostředkem *fragmentárního* způsobu myšlení.<sup>59</sup> Jedno i druhé představuje tedy zvláštní slovesnou a myšlenkovou formu. Protože myšlenkový systém vzniká na základě myšlenkových fragmentů, vzniká také kniha na základě dílčích rukopisných poznámek, které mohou mít různou podobu a mohou se lišit podle toho, s jakou podrobností jsou rozvedeny a jakým způsobem jsou uspořádány.<sup>60</sup>

---

<sup>56</sup> Viz zejm. Eisenstein, E. L., *The Printing Press as an Agent of Change. Communication and Cultural Transformation in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, s. 3–42 a Eisenstein, E. L., *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge University Press Cambridge 1983, s. 3–12. Srov. též Curran, J. V., Oral Readings, Print Culture, and the German Enlightenment. *The Modern Language Review* 100, 2005, 3, s. 685–697.

<sup>57</sup> AA VIII, 81.

<sup>58</sup> AA XXIX, 601.

<sup>59</sup> AA XVI, 785; *Refl.* 3338.

<sup>60</sup> AA XVI, 784; *Refl.* 3335.

Rozdíl, který Kant činí mezi knihou, jež je výsledkem systematického myšlení, a rukopisnou poznámkou, která je výsledkem fragmentárního myšlení, se pak následně promítá do jeho chápání nakladatelské činnosti. Z Kantova obecného pojetí podstaty a funkce knihy totiž vyplývá, že soukromé rukopisné poznámky nelze považovat a vydávat za knihu; není proto žádný důvod je uveřejňovat, jelikož se nejedná o řeč, se kterou se autor obrací k veřejnosti, aby jí sdělil své myšlenky, nýbrž o řeč, se kterou se obrací sám k sobě, aby si své myšlenky postupně ujasnil a utřídil. Nakladatel, který by uveřejnil autorovy soukromé rukopisné poznámky, by tím změnil jejich vlastní podstatu a původní funkci, a to natolik, že by se, řečeno s Kantem, „dopustil bezprávi, kdyby ji vydal pod jménem autora originálu“.<sup>61</sup> Kdo by tedy soukromé rukopisné poznámky a fragmenty uveřejnil pod jménem jejich původního autora, počínal by si stejně neoprávněně jako ten, kdo by knihu jiného autora uveřejnil pod svým vlastním jménem, nebo ten, kdo by ji uveřejnil bez autorova vědomí, souhlasu a pověření. Uveřejňování rukopisných a myšlenkových fragmentů tím sice není zcela vyloučeno, ale muselo by se řídit podle jiných pravidel, než jsou pravidla pro uveřejňování a vydávání ucelených spisů a knih. Rukopisné a myšlenkové fragmenty, na rozdíl od spisů a knih, by nakladatel nemohl a nesměl uveřejňovat pod jménem jejich původního autora, ale nanejvýš pod svým vlastním jménem, a tedy na svou vlastní odpovědnost.

## § 11. Odpovědnost autora a nakladatele

Odpovědností autora je sdělování myšlenek veřejnosti, odpovědností nakladatele jejich veřejné šíření. Jak sdělování myšlenek, za které odpovídá autor, tak jejich šíření, za které odpovídá nakladatel, je však činností, která spočívá v oslovování veřejnosti. Autor i nakladatel veřejnost oslovují prostřednictvím spisů a knih; každý z nich tak ale činí jiným způsobem. Zatímco autor mluví *k veřejnosti*, nakladatel mluví *veřejně*.<sup>62</sup> Autor veřejnosti sděluje své myšlenky, nakladatel myšlenky sám nesděluje, ale šíří. Činnost autora a nakladatele se proto navzájem prolíná: autor mluví veřejně prostřednictvím nakladatele, nakladatel mluví k veřejnosti prostřednictvím autora. Nakladatel veřejnost oslovuje tak, že ji prostředkuje tištěné exempláře autorovy řeči; autor ji oslovuje tak, že se na ni obrací prostřednictvím

---

<sup>61</sup> AA VIII, 87.

<sup>62</sup> AA VIII, 80 n.

nakladatelských výtisků.<sup>63</sup> Za myšlenkový obsah a jazykovou formu řeči, kterou společně prostředkují veřejnosti, pak ale zodpovídá pouze její autor; nakladatel zodpovídá pouze za její přenos a šíření prostřednictvím knihtisku.

Za určitých okolností se však odpovědnost autora i nakladatele vzájemně překrývá. Zdaleka přitom nejde jen o případ, kdy je osoba autora totožná s osobou nakladatele.<sup>64</sup> Dvěma dalšími případy překrývání odpovědnosti autora s odpovědností nakladatele se Kant zabývá ve spise *O výrobě knih*, ve kterém jsou některé jeho závěry a teze ohledně vzájemného vztahu mezi autorem a nakladatelem, jež byly formulovány v § 31 *Metafyziky mravů* a v článku *O neoprávněnosti padělání knih*, blíže rozvedeny a konkretizovány. Kant zde totiž náležitosti a nedostatky nakladatelské činnosti ukazuje na konkrétním příkladu nakladatelské činnosti Friedricha Nicolaie, svého současníka a významného představitele německého osvícenství. Nicolaiovu nakladatelskou činnost ale již neposuzuje jen podle toho, zda je oprávněná či neoprávněná, ale také podle toho, zda je poctivá či nepoctivá. Oprávněnost či neoprávněnost nakladatelské činnosti posuzuje z právního hlediska, a tedy s ohledem k tomu, zda je v souladu s pozitivním či přirozeným právem; její poctivost či nepoctivost však posuzuje z morálního hlediska, tedy s ohledem k tomu, zda je v souladu s morální povinností každého člověka být za každých okolností poctivý, tzn. upřímný a pravdomluvný.<sup>65</sup> Dochází přitom k závěru, že Nicolaiova nakladatelská činnost sice není protiprávní, je ale přesto neoprávněná a nemorální, protože je v rozporu s přirozeným právem a protože je nepoctivá.<sup>66</sup>

Skutečnost, že Kant Nicolaiovu nakladatelskou činnost prohlašuje za nepoctivou, problematizuje obvyklou interpretaci spisu *O výrobě knih*, kterou svého času prosazoval již Nicolai sám a kterou prosazuje také většina novějších komentátorů a interpretů. Podle této interpretace Kant v uvedeném spise vystupuje proti tomu, co Nicolai sám napsal a řekl na adresu jeho kritické filosofie. Poukazuje se obvykle na to, že Nicolai v několika autorských textech, zejm. pak ve dvou satirických románech *Příběh jednoho tlustého muže* (1794) a *Život a názory Sempronia Grundiberta, německého filosofa* (1798), Kantovu kritickou filosofii

---

<sup>63</sup> AA VIII, 80 n.

<sup>64</sup> AA VIII, 84, pozn.

<sup>65</sup> AA VIII, 437. Srov. zejm. AA VI, 427 nn. a AA VIII, 370.

<sup>66</sup> AA VIII, 437 n.



nevybíravým způsobem napadá a zesměšňuje.<sup>67</sup> Proti této interpretaci však svědčí to, že ve spise *O výrobě knih* se Kant nevyjadřuje k Nicolaiově autorské, nýbrž k jeho nakladatelské činnosti. Oč mu zde běží, není tedy to, jak si Nicolai počíná v roli autora, nýbrž to, jak si počíná v roli nakladatele, když uveřejňuje spisy a knihy jiných autorů. Nepoctivost Kant Nicolaiovi vytýká jako nakladateli, nikoli jako autorovi; využívá k tomu příkladu dvou textů, které Nicolai coby nakladatel buďto sám uveřejnil, nebo nechal uveřejnit. Prvním příkladem je rukopisný fragment s názvem *O teorii a praxi* německého právního a politického myslitele Justa Mösera, který byl nalezen v jeho pozůstalosti „a o kterém“, jak píše Kant, „se pan Nicolai domnívá, že by mu je[j] předal sám Möser, kdyby je[j] býval dokončil“;<sup>68</sup> druhým příkladem, který Kant zmiňuje, je výše zmíněný román *Život a názory Sempronia Grundiberta, německého filosofa*, který, jak si lze povšimnout, je zde zmiňován jako příklad Nicolaiovy nakladatelské, nikoli autorské činnosti.<sup>69</sup> V případě prvního textu se Nicolaiova nakladatelská nepoctivost projevuje tím, že pod Möserovým jménem uveřejňuje, resp. nechává uveřejnit rukopisný fragment, který původně nebyl určený k publikaci; v druhém případě se projevuje tím, že ve svém nakladatelství vydává texty autorů, kteří zde pod svým vlastním jménem, a tudíž na vlastní odpovědnost, uveřejňují texty, které si u nich Nicolai objednal a jejichž obsah a formu sám vymyslel. Poprvé se tedy Nicolaiova nepoctivost v roli nakladatele ukazuje v tom, že *předstírá*, že k uveřejnění rukopisného textu získal potřebné oprávnění, podruhé v tom, že *zastírá* svoji autorskou spoluzodpovědnost za obsah a formu textů, které v jeho nakladatelství uveřejňují jiní. Jestliže v druhém případě je Nicolaiova nakladatelská činnost pouze nepoctivá, v prvním případě je navíc neoprávněná, protože se uskutečňuje bez odpovídajícího oprávnění a zplnomocnění ze strany autora originálu, které podle Kanta nesmí být nikdy pouze předpokládáno.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Viz např. Reiss, H., Ueber die Buchmacherey. Zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai. Anmerkungen zum Text dieser Schrift in der Akademieausgabe – eine Vorarbeit für eine neue verbesserte Edition. *Kant-Studien* 96, 2005, 3, s. 375–399.

<sup>68</sup> AA VIII, 433.

<sup>69</sup> AA VIII, 437.

<sup>70</sup> AA VIII, 81 n. Předložená interpretace Kantova spisu *O výrobě knih* má oproti interpretaci obvyklé tu výhodu, že umožňuje pochopit, v jakém smyslu zde Kant uvažuje a mluví o Nicolaiově autorství: neuvazuje a nemluví o něm v souvislosti s texty, které Nicolai uveřejnil jako autor, tedy pod svým vlastním jménem, ale v souvislosti s texty, které uveřejnil jako nakladatel, tedy pod cizím jménem, a přitom porušil svou morální povinnost být poctivý, jelikož se nepřiznal ke své spoluodpovědnosti za jejich myšlenkový obsah i jazykovou formu. Nevýhodou předložené interpretace je naopak to, že je vedena výlučně pojmem knihy a nakladatelské činnosti, který představen v § 31 *Metafyziky mravů*

## § 12. Kritická filosofie: orgán osvícenství

Příroda podle Kanta předurčila člověka ke svobodě. Přesto většina lidí dává přednost nesvobodě. Jestliže nesvoboda spočívá v závislosti, spočívá svoboda naopak v nezávislosti. Svobodný člověk je svým vlastním pánem; není závislý na cizím vedení. Protože svoboda a nezávislost zakládají lidskou důstojnost, je nesvoboda a závislost člověka nedůstojná, jelikož člověka ponižuje na prostředek cizí moci, typicky moci státu. Kant definuje stát jednak v protikladu vůči bezvládní, jednak v protikladu vůči veřejnosti.<sup>71</sup> Jako občan je člověk státní mocí nucen k dodržování předepsaných norem a zákonů; jako účastník veřejné diskuse má však být od státní moci osvobozen. Protože Kant veřejnost chápe po vzoru republiky vzdělanců, kteří spolu navzájem komunikují prostřednictvím spisů určených k veřejné výměně myšlenek,<sup>72</sup> je jasné, že jedinou svobodou, kterou lidé mohou jako občané státu bez omezení uplatnit, je neomezená svoboda slova: svoboda veřejného užívání rozumu. V podmínkách státu může tedy být člověk svobodný a nezávislý pouze jako *subjekt myšlení*, jako autor myšlenek a textů. Kritické myšlenky uložené v nějaké knize či spisu mají přitom podobu výtek, výhrad, upozornění či návrhů na nápravu shledaných chyb a nedostatků. Zavedený stav věci nicméně musí setrvat až do doby, než se pro doporučené změny najde dostatečná veřejná podpora. Takovou podporu si získává takový názor, který se osvědčil ve „zkoušce“,<sup>73</sup> jež záleží v „posouzení“<sup>74</sup> ze strany veřejnosti. Veřejnost je proto

---

a článku *O neoprávněnosti padělání knih*, a pomíjí tedy jiné, systematické i historické, souvislosti, které jsou k interpretaci Kantova spisu *O výrobě knih* právě tak důležité, nebo dokonce ještě důležitější. Příkladem takové souvislosti je nepochybně to, že spis *O výrobě knih*, je součástí širší polemiky, kterou Kant vedl s Nicolaiem o interpretaci některých klíčových pojmů své teoretické i praktické filosofie. Ačkoli se tato historická souvislost obvykle zdůrazňuje, nebyla dosud odpovídajícím způsobem systematicky vytěžena. Má-li být Kantův spis *O výrobě knih* interpretován jako text polemický, pak by jeho interpretace měla být vedena s ohledem k pojmu polemického užívání rozumu, který Kant rozvíjí v *Kritice čistého rozumu* (A 738–757 / B 766–785). Tomuto pojmu a problému byla však doposud věnována jen malá pozornost. Historicko-systematická interpretace Kantovy polemiky s Nicolaiem, ale nejen s ním, tedy dosud čeká na své provedení.

<sup>71</sup> AA VIII, 289–306.

<sup>72</sup> Kantovo pojetí veřejnosti a veřejné komunikace je v podstatě odvozeno ze starší Bayleovy koncepce *republiky vzdělanců*, která je založena na předpokladu, že pravda se zjevuje v médiu řeči, prostřednictvím diskuse, jež předpokládá společné úsilí a kolektivní spolupráci, a to jen tehdy, pokud je zajištěna možnost svobodné komunikace, vzájemné výměny myšlenek a jejich všestranné kritiky, která je jak podle Baylea, tak podle Kanta jediným účinným prostředkem odstraňování omylu a klamu. Srov. Röttgers, K. *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, 32–35 či Forst, R., *Toleranz, Glaube und Vernunft. Bayle und Kant im Vergleich*, in: Klemme, H. F. (Hrsg.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, s. 183–209.

<sup>73</sup> AA VIII, 40.

<sup>74</sup> AA VIII, 37.

u Kanta místem utváření všeobecného konsensu prostřednictvím kritické diskuse; je tudíž prostorem osvícenství a osvěty.

Nejvyšším orgánem osvícenství je filosofie. Právě filosofie je podle Kanta povolána šířit světlo rozumu; právě ona přináší veřejnosti osvětu a učí samostatnému a kritickému myšlení.<sup>75</sup> To je možné v zásadě dvěma způsoby: buďto prostřednictvím *učitele*, nebo prostřednictvím *knih*.<sup>76</sup> Kniha tak v podstatě nahrazuje učitele. Učitel může ale vyučovat jen tomu, co se předtím sám naučil. Kdo má vzdělávat druhé, musí sám být vzdělán. Pojem učitele proto Kantovi splývá s pojmem učence. Osvětová činnost učence se rozvíjí dvěma směry: „buďto je učitelem také ve vztahu k jiným učencům (nebo jím přinejmenším být může), nebo je sice učitelem ve vztahu k nevzdělaným, ale žákem ve vztahu k jiným učencům.“<sup>77</sup> Pokud se učencova činnost rozvíjí ve vztahu k nevzdělaným laikům, jedná se o činnost *pedagogickou*; pokud se rozvíjí také ve vztahu ke vzdělaným odborníkům, jedná se o činnost *vědeckou*. Pedagogická činnost má podobu školní, popř. soukromé výuky; vědecká činnost má podobu publikování odborných spisů a knih. Osvícenství se realizuje jak prostřednictvím pedagogické, tak prostřednictvím vědecké činnosti; v prvním případě se však uskutečňuje prostřednictvím ústní, v druhém případě prostřednictvím písemné formy komunikace. Filosofie, která je orgánem osvícenství, se proto uskutečňuje jednak prostřednictvím pedagogické činnosti, jednak prostřednictvím vědecké a publikační činnosti; uskutečňuje se v prostředí školy, ale také v prostoru veřejnosti. V prostředí školy se uskutečňuje prostřednictvím soukromého užití rozumu, které má svá omezení; v prostoru veřejnosti se však uskutečňuje prostřednictvím veřejného užívání rozumu, a tedy bez omezení a svobodně. Nejvlastnějším prostředkem svobodného filosofického myšlení je proto spis, který autor prostřednictvím nakladatele předkládá veřejnosti.<sup>78</sup>

Před veřejnost filosof předstupuje v roli učence. Přesto Kant filosofa odlišuje od učence. Učencem je podle něho ten, kdo si osvojil odpovídající odborné znalosti; filosofem je ale ten, kdo si osvojil náležitý způsob myšlení. Filosofický

---

<sup>75</sup> AA VII, 27.

<sup>76</sup> AA XIX, 29.

<sup>77</sup> AA XVI, 782.

<sup>78</sup> Srov. Gerhard, B., *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung: Kants „Streit der Fakultäten“; mit einem Anhang zu Heideggers „Rektoratsrede“*, Akademie Verlag, Berlin 2003, s. 44–50 či Vandewalle, B., *Kant: Éducation et critique*, L'Harmattan, Paris 2001, s. 40–67.

způsob myšlení sice nespočívá v odborných znalostech, ale zároveň se bez nich ani neobejde: „Nikdy se nelze stát filosofem bez znalostí; filosofa ale nikdy nedělají pouze znalosti.“<sup>79</sup> Znalosti, bez nichž se filosof nemůže obejít, ale s nimiž zároveň nemůže vystačit, jsou historické znalosti, které se týkají dějin filosofie a které si lze osvojit četbou vybraných filosofických spisů. Kdo zná *obsah* nějakého spisu, nemusí však ještě nutně rozumět jeho *smyslu*. Obsah si lze jednoduše osvojit, ke smyslu je ale zapotřebí se propracovat. Porozumění smyslu filosofického spisu, na rozdíl od znalosti jeho obsahu, tedy předpokládá samostatnou myšlenkovou práci. Samostatné myšlenkové práce však není schopen každý. Je jí schopen pouze ten, kdo se naučil používat svůj vlastní rozum. Vlastnímu myšlení se přitom nelze naučit tak, jako se lze naučit cizím myšlenkám. K tomu nestačí pouze znalost obsahu nějakého spisu; k tomu je zapotřebí „cvičit talent rozumu v sledování jeho obecných principů na jistých existujících pokusech“.<sup>80</sup> Co tedy poučeného filosofa odlišuje od filosofického učenice, není to, že jeden se vyzná v dějinách filosofie, zatímco druhý nikoli, ale to, k čemu každý z nich svých znalostí užívá: zda k vyučování dějin filosofie, nebo k vlastnímu filosofování. Jak výuka dějin filosofie, tak vlastní filosofování se však v obou případech zakládají na práci s příslušnými filosofickými texty.<sup>81</sup>

Kdo s filosofickým textem pracuje tak, aby si osvojil jeho obsah, počíná si jako učenec; kdo s ním pracuje tak, aby porozuměl jeho smyslu, počíná si jako filosof. Cílem učenice je *reprodukovat* obsah textu, zatímco filosof se pokouší *interpretovat* jeho smysl. Při interpretaci filosofického spisu platí přitom totéž, co Kant zmiňuje v souvislosti s přírodovědným bádáním: člověk takový text interpretuje „nikoli v roli žáka, který si nechá namluvit vše, co učitel chce, nýbrž v roli povolaného soudce, který nutí svědky, aby odpovídali na otázky, které jim

---

<sup>79</sup> AA XXVIII, 531.

<sup>80</sup> A 838 / B 866.

<sup>81</sup> Rozlišení mezi výukou filosofie a filosofováním se objevuje jak v předkritických, tak v kritických Kantových textech. Patří tedy k těm několika motivům a tématům, které procházejí celým Kantovým dílem. Obzvláště často se objevuje v dochovaných Kantových přednáškách o logice (AA XXIX, 50, 52, 53, 188 n., 321 n., 534, 797, 799, 866, aj.). Z četných Kantových vyjádření přitom vyplývá, že filosofování se člověk učí z filosofických spisů a knih, pokud s nimi pracuje odpovídajícím způsobem (AA XXIV, 321 n.). Protože je filosofické myšlení odkázáno na recepci filosofických textů, je tu vždy určité riziko, že samostatnou myšlenkovou práci a úsilí o kritickou interpretaci smyslu vybraného textu nahradí mechanická reprodukce jeho obsahu. Podrobný komentář k tomuto tématu a detailní výčet všech důležitých citací a míst podává Hinske, N., Ursprüngliche Einsicht und Versteinerung. Kants Unterscheidung zwischen Philosophie lernen und Philosophieren lernen und ihre Vorgeschichte, in: týž, *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikkorpus*, Fromann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1998, s. 44–59.

předkládá“.<sup>82</sup> Učenec tedy k textu přistupuje jako žák, který hledá poučení; filosof k němu přistupuje jako soudce, který hledá pravdu. Kdo ve filosofickém textu nehledá jen poučení, ale také pravdu, kdo filosofický text zkoumá ve snaze interpretovat jeho smysl, činí tak ovšem pod vedením a ve světle svých vlastních otázek, které textu klade a na které zde hledá odpověď. Zkoumání a interpretace cizího textu jsou proto pouze prostředkem rozvoje vlastního myšlení: „kdo se tedy chce stát filosofem, ten musí svůj rozum užívat svobodným, ne pouze napodobivým, takřikajíc mechanickým způsobem.“<sup>83</sup> Zkoumání a interpretace filosofického textu vyžadují, aby čtenář svými vlastními silami samostatně hledal a našel kritérium, podle kterého by následně mohl posoudit jeho obsah i smysl. V této souvislosti Kant rozlišuje mezi soudem, který následuje po prozkoumání textu, a soudem, který mu naopak předchází.<sup>84</sup> *Vědecké* spisy lze podle Kanta v určitých případech posuzovat i bez prozkoumání, jelikož každá věda má obvykle k dispozici určitá a všeobecně přijímaná kritéria, podle kterých je možno spolehlivě odlišit, co je zde pravdivé a co klamné; *filosofické* spisy lze naproti tomu posuzovat teprve po jejich prozkoumání, jelikož ve filosofii, jak byl Kant přesvědčen, žádné všeobecně přijímané měřítko k odlišení pravdy od klamu k dispozici není. Z toho důvodu se také filosofii zatím nepodařilo etablovat jako vědu.

Dokud filosofie neexistuje jako věda, existují alespoň dějiny filosofie. Dějiny filosofie poučují o dějinách filosofického myšlení: „učíme-li se filosofovat, pak musíme všechny filosofické systémy nahlížet pouze jako dějiny užívání našeho rozumu a jako objekt nácviku našich kritických schopností.“<sup>85</sup> Dějiny filosofického myšlení, které Kant chápe a určuje jako dějiny svobodného užívání lidského rozumu, jsou nicméně prostředkovány znalostí dostupných filosofických textů. Poznat je tedy dovolují historicky a empiricky zprostředkovaná *fakta rozumu*.<sup>86</sup> Co ale v dějinách filosofie platí za takové faktum? Z Kantových úvah o dějinách filosofie jasně vyplývá, že za rozumová fakta, která náleží do oboru dějin filosofického myšlení, je třeba považovat dostupné, a tedy uveřejněné filosofické spisy.<sup>87</sup> Z toho je zřejmé, že filosofické myšlení, resp. svobodné užívání lidského

---

<sup>82</sup> B VIII.

<sup>83</sup> AA XXVIII, 531.

<sup>84</sup> AA IV, 372.

<sup>85</sup> AA XXVIII, 534.

<sup>86</sup> AA XX, 341.

<sup>87</sup> AA IX, 27–33; AA XX VIII, 367–380, 535–540.

rozumu se fakticky uskutečňuje skrze autorskou produkci, nakladatelskou distribuci a čtenářskou recepci odpovídajícího druhu textů. Text a textualita nejsou tudíž jen *prostředkem*, ale také *podmínkou* faktické, tzn. empirické a historické existence rozumu a filosofie.<sup>88</sup> Na rozdíl od jiných faktorů, které spoluurčují a podmiňují činnost a užívání lidského rozumu, ale Kant problematice textu a textuality nevěnoval takovou pozornost; v jeho vlastních textech nicméně nacházíme dostatek indicií a dokladů o tom, že si byl uvedeného problému vědom a že jej sám promýšlel a reflektoval. Pokud to ovšem činil, činil tak v souvislosti s otázkou po odpovídající formě zprostředkování filosofické myšlenky. V této souvislosti pak dochází k závěru, že filosofii nejlépe odpovídá forma vědeckého traktátu. Filosofie, která by mohla konečně vystoupit jako věda, by tedy musela být zpracována podle standardů vědeckého pojednání. Jiné formy, ve kterých filosofie historicky vystupovala, např. forma aforismu, naučné básně, dialogu, osobního dopisu či eseje, podle Kanta filosofickou myšlenku spíše zatemňují a znejasňují: „ve filosofii člověk nemusí dělat dojem, podstatnou vlastností je zde naopak jednoduchost, přesnost a přiměřenost výrazu.“<sup>89</sup> Jednoduchost, přesnost a přiměřenost výrazu jsou nezbytným předpokladem toho, aby mohla být filosofická myšlenka vyjádřena co možná nejjasněji a nejzřetelněji. Dokud se filosofie nevyjadřuje jasně a zřetelně, nemůže se stát tím, čím být má: *hlasem rozumu*.<sup>90</sup> Otázkou však je, jakým způsobem se rozum uskutečňuje ve vědeckém a jakým způsobem ve filosofickém textu. I když se totiž filosofie vyjadřuje jazykem vědy, přesto se od ní nadále zásadním způsobem odlišuje.

---

<sup>88</sup> Viz Ijsseling, S., *Rhetorik und Philosophie: eine historisch-systematische Einführung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1988, s. 133; Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton – New York 1980, s. 250.

<sup>89</sup> AA XXIV, 601.

<sup>90</sup> AA VIII, 402.

## Kapitola druhá. O vztahu kritické filosofie k vědě

### § 13. Rozum a hloubka zkušenosti

Užívání rozumu je podle Kanta přirozenou lidskou potřebou. Člověk rozum potřebuje jednak k tomu, aby se dorozuměl s druhými, a jednak k tomu, aby porozuměl své vlastní zkušenosti.<sup>91</sup> Zkušenost se člověku stává srozumitelnou, jakmile si ji dovede vysvětlit; podané vysvětlení má podobu odpovědi na určitou otázku. Otázky, které člověka podněcují k rozumové a myšlenkové činnosti, jsou dvojího druhu: buďto vyplývají ze zkušenosti, nebo z přirozenosti rozumu.<sup>92</sup> Přirozeností lidského rozumu není přitom nic než potřeba rozumět: *orientovat se*.<sup>93</sup> Tato potřeba určuje veškerou jeho činnost. Rozumová činnost, protože má svůj počátek i cíl, protože postupuje od otázky k odpovědi, se tím podobá *cestě*; má charakter postupu, který sestává z jednotlivých kroků. Může se proto vykonávat jako *pokrok*, který Kant chápe a interpretuje jako pokrok v poznání.<sup>94</sup> K poznání člověk dospívá na základě předpokladů, které za tím účelem přijímá. Ne každý předpoklad je ale spolehlivý. Spolehlivost přijatých předpokladů je proto nutné ověřovat. Některé předpoklady lze ověřit prostřednictvím empirické zkušenosti, jiné takto ověřit nelze. Jestliže přijaté předpoklady nelze ověřit za pomoci empirické zkušenosti, obvykle se k tomu užívá zdravý rozum.<sup>95</sup> Zdravý rozum však není zcela spolehlivým měřítkem. Tím se liší od empirické zkušenosti. Empirická zkušenost užívané předpoklady buď potvrzuje, nebo naopak vyvrací, zatímco zdravý rozum nezřídka připouští užívání předpokladů zcela protichůdných. Bez spolehlivého měřítka ale rozum nemůže v poznání učinit ani krok vpřed; namísto pokroku tak upadá do rozporů. Rozpory jsou ale *skandálem* rozumu.<sup>96</sup> Ukázkou

---

<sup>91</sup> A 314 / B 371.

<sup>92</sup> A VII.

<sup>93</sup> AA VIII, 137.

<sup>94</sup> A VII n.; B VII.

<sup>95</sup> A VIII; AA IV, 369 nn.

<sup>96</sup> Rozumová a myšlenková činnost se podle Kanta rozvíjí a kultivuje prostřednictvím sporu (A 744 / B 772). *Spor* (Streit) vzniká vzájemnou konfrontací rozdílných názorů a stanovisek; konfrontací

bezradného „tápání“ a protikladem jistého „postupu vědy“.<sup>97</sup> Každá věda sice má své rozpory, ale má také odpovídající míru jejich řešení. Kde taková míra neexistuje, tam zůstávají rozpory neřešitelné.

Naštěstí ale podle Kanta existuje pouze jediná oblast, kde se rozum dostává do podobných rozporů. Do této oblasti přivádějí lidský rozum otázky po existenci duše, Boha a světa. Pod vedením těchto otázek, nikoli na základě ověřených a spolehlivých předpokladů, rozum obyčejně překračuje hranice empirické zkušenosti. I když tyto otázky přirozeně podněcují k myšlení, nijak nepřispívají k pokroku vědeckého poznání. Nelze je proto tematizovat na půdě vědy; lze je tematizovat pouze na půdě filosofie. Filosofie je otevřena otázkám, pro které věda nemá místo. Filosofické otázky nemohou sice lidské poznání *rozšířit*, mohou je ale významně *prohloubit*. Ovšem pouze tehdy, když se jich namísto zkoumání nejvyšších předmětů lidského rozumu užívá ke zkoumání přirozené povahy rozumu samého. Tradiční filosofické otázky tedy v Kantově pojetí neslouží k výstupu do oblasti prostírající se nad empirickou zkušeností, ale k sestupu do oblasti ukryté pod ní; nejsou tedy vodítkem transcendentního, nýbrž *transcendentálního* užívání rozumu.<sup>98</sup> Transcendentálně vedené filosofické zkoumání odkrývá *hloubku*

---

protichůdných názorů a stanovisek vzniká *rozpor* (Widerspruch). Rozpor je tedy výsledkem sporu. Nemá proto jen negativní, ale také pozitivní funkci; není pouze překážkou, ale také prostředkem rozumové a myšlenkové činnosti. Myšlení, které se rozvíjí a kultivuje prostřednictvím rozporů, lze s Kantem označit za *skeptické* či *dialektické*; zakládá se totiž na staré skeptické zásadě, podle níž lze proti každé tezi postavit stejně silnou antitezi. Myšlenkový postup, který se o tuto zásadu opírá, Kant chápe jako *skeptickou metodu*, kterou odlišuje od *skepticismu* (A 423 / B 451). Skepticismus je způsob myšlení, který mění každý spor v rozpor; skeptická metoda je naproti tomu myšlenkový postup, který mění každý rozpor v nedorozumění. Skepticismus je zbraní a lékem proti dogmatismu, skeptická metoda je zbraní a lékem proti dogmatismu i proti skepticizmu. Je prostředkem kritického způsobu myšlení, který překonává jak spory dogmatismu, tak rozpory skepticizmu; je proto nedílnou součástí kritické filosofie. Srov. Ficara, E., Skeptizismus und die Begründung der Philosophie bei Kant und Hegel, in: *táž* (Hrsg.), *Skeptizismus und Philosophie: Kant, Hegel, Fichte*, Rodopi, Berlin – New York 2012, s. 95–110. Rozpory, které se zdají bezvýchodné, Kant blíže charakterizuje jako *antinomie*. Antinomie jsou zdánlivě neřešitelné rozpory, které vznikají v souvislosti s užíváním rozumu ve sporech týkajících se poznání pravdy, konání dobra a posuzování krásy umění či účelnosti přírody a které člověka „nutí proti vůli hledět nad to, co je smyslové, a hledat v nadmyslnu styčný bod všech našich schopností a priori, protože nezbyvá jiné východisko, jak uvést rozum do souladu se sebou samým“ (AA V, 341). Oblast nadmyslna Kant určuje jako oblast rozumových idejí, které jsou vlastním předmětem filosofie; filosofie a filosofické myšlení se tak uskutečňuje, rozvíjí a kultivuje ve sporech o řešení a překonání uvedených rozporů, jejichž existence podle Kanta představuje skandál rozumu. K tomu podrobně Seifert, J., *Überwindung des Skandals der reinen Vernunft*, Alber Verlag, Freiburg – München 2001, s. 11–25. Skandálem, jak se zdá, nazývá Kant tyto rozpory ze dvou důvodů. Jednak proto, že se staví rozumu do cesty jako příslovečný kámen úrazu (AA XII, 258), jednak proto, že ohrožují veřejnou reputaci a vážnost rozumu, a tedy filosofie, která usiluje o jejich řešení (B XXXIV). Skandálem rozumu a filosofie není ovšem jen samotná existence antinomií; je jím také to, že jejich řešení nakonec nevede k žádnému *vědění*, které by bylo možno dokázat, ale nanejvýš k *víře*, kterou lze odůvodnit (B XXX; A 828 / B 856 nn.).

<sup>97</sup> B VII.

<sup>98</sup> A 12 / B 25. K proměně smyslu a zaměření tradičních otázek filosofie u Kanta viz Karásek, J.,



zkušenosti; přitom ale neopouští její hranice. Představuje zvláštní způsob imanentního užívání rozumu, které lidské poznání nerozšiřuje, nýbrž prohlubuje: v hloubce zkušenosti odkrývá zdroje, rozsah a meze lidského poznání vůbec.<sup>99</sup> Odhalené meze lidského poznání ukazují však na omezenou povahu lidského rozumu. Protože přirozenost lidského rozumu má svůj obecný základ v přirozenosti člověka, je základní otázkou Kantovy transcendentální filosofie otázka po přirozenosti člověka, nikoli otázka po přirozenosti rozumu. Zkoumání přirozenosti rozumu zde není samoúčelné; má pomocnou funkci. Pomáhá vyjasnit obecnou přirozenost člověka a jeho postavení ve světě; pomáhá ukázat, že člověk „je tvůrcem všech svých představ a pojmů a má být také původcem svých skutků“.<sup>100</sup> Protože ukazuje, v čem spočívá a čím se vyznačuje lidská přirozenost, zasluhuje filosofie všeobecnou pozornost, jelikož klade a řeší otázky, které se týkají každého člověka.

#### § 14. Rozum a celek zkušenosti

Ačkoli filosofie nastoluje a řeší otázky, které se týkají každého, netěší se odpovídajícímu zájmu. Kant naopak konstatuje, že zájem o filosofii historicky upadá a že úpadek filosofie neblaze kontrastuje s rozvojem ostatních oborů a věd.<sup>101</sup> Uvedený paradox lze objasnit za pomoci Kantova rozlišení *světového* a *školského* pojetí filosofie. Podle prvního pojetí je filosofie záležitostí každého člověka, podle druhého pojetí je to záležitost školených odborníků.<sup>102</sup> Historický úpadek filosofie se podle Kanta týká filosofie pojaté ve školském, nikoli světovém smyslu. Co tedy upadá, není význam filosofických otázek, ale význam filosofických škol; význam a důležitost filosofických otázek totiž nemohou upadat, jelikož jde o otázky, které vyplývají z vlastní přirozenosti lidského rozumu.<sup>103</sup> Filosofické otázky se však na rozdíl od otázek odborných či vědeckých netýkají pouze dílčích problémů a jednotlivých empirických jevů, s nimiž se člověk setkává ve smyslové zkušenosti; týkají se této zkušenosti jako celku. Celkové poznání a vysvětlení lidské zkušenosti

---

Filosofie jako přísná věda. Kantův program sebepoznání čistého rozumu jako systém metafyziky, *Reflexe* 28, 2005, 1, s. 31–32.

<sup>99</sup> A XII; AA IV, 372.

<sup>100</sup> AA IX, s. 340.

<sup>101</sup> B XIV n.

<sup>102</sup> A 838 / B 866.

<sup>103</sup> A 840 / B 868.

se proto podobá interpretaci knihy: vykonává se s ohledem k jejímu celkovému smyslu.<sup>104</sup> Smysl celku zde určuje smysl jednotlivých částí. Jednotlivé kapitoly jsou srozumitelné teprve na základě interpretace smyslu celé knihy, jednotlivé empirické jevy jsou zase srozumitelné teprve na základě interpretace smyslu celé zkušenosti. Aby ale člověk mohl takovou interpretaci provést, aby mohl svoji zkušenost shrnout v jeden srozumitelný celek, musí s využitím svého rozumu překročit její hranice.

Překročení hranic empirické zkušenosti Kant v návaznosti na starší tradici pojímá a určuje jako krok od smyslových *jevů* k nadsmyslovým *idejím*.<sup>105</sup> Ideje se od jevů liší tím, že jsou přístupné pouze rozumu, nikoli smyslům. Ideje však nejsou předmětem rozumu tak, jako jsou jevy předmětem smyslů. Nemají *předmětný*, nýbrž *orientační* charakter. Orientují rozum člověka k celkovému smyslu jeho zkušenosti. Smysl zkušenosti si člověk činí srozumitelným tak, že jednotlivé smyslové jevy interpretuje z hlediska odpovídající rozumové ideje. Kant v této souvislosti zdůrazňuje význam ideje duše, světa a Boha; z hlediska těchto idejí pak vysvětluje smysl lidské zkušenosti jako celku. S ohledem k ideji duše se podle něho stávají srozumitelné fenomény psychické, s ohledem k ideji světa fenomény přírodní, s ohledem k ideji Boha fenomény morální. Vedle psychických, přírodních a morálních fenoménů existuje ale řada dalších jevů, na které člověk může ve zkušenosti narazit a které si žádají vysvětlení. Za všechny lze uvést fenomény společenské, právní, politické či historické. Také k vysvětlení těchto fenoménů je zapotřebí odpovídajících idejí. Historické fenomény Kant vysvětluje z hlediska ideje všeobecných dějin, fenomény politické z hlediska ideje státu, právní fenomény z hlediska ideje přirozeného práva, společenské fenomény z hlediska ideje společnosti. Protože oblast nadsmyslových idejí, které umožňují vysvětlit smysl empirických fenoménů, je vlastním oborem filosofie, vysvětlení smyslových jevů z hlediska rozumových idejí je proto zvláštností jejich *filosofické* interpretace.<sup>106</sup> Filosofická interpretace vybraného fenoménu se uskutečňuje výkonem filosofického myšlení. K filosofickému myšlení má podle Kanta

---

<sup>104</sup> Kantova teorie poznání není tedy jen teorií *konstituce*, ale také teorií *interpretace* zkušenosti: je koncipována po vzoru četby a interpretace knihy. Srov. A 370 / B 314; IV, 312; AA VIII, 264; AA XXII, 171 nn. Dále viz Prauss, G., *Erscheinung bei Kant*, De Gruyter, Berlin 1971, s. 48–57, Blumenberg, H., *Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, s. 186 či Makkreel, R., *Einbildungskraft und Interpretation: die hermeneutische Tragweite von Kants „Kritik der Urteilskraft“*, übers. von Ernst Michael Lange, Schöningh, Paderborn 1997, s. 62.

<sup>105</sup> A 318 nn. / B 375 nn.

<sup>106</sup> AA VIII, 137.

přirozený sklon každý člověk;<sup>107</sup> každý mu však nedovede dát náležitou formu. Odpovídající formu totiž filosofické myšlení získává teprve prostřednictvím filosofického spisu. Jestliže ale filosofické myšlení získává podobu spisu, stává se smyslovým fenoménem, který vyžaduje vysvětlení. Ve světle jaké ideje je zapotřebí tento fenomén interpretovat, aby se stal srozumitelným? A jakou zkušenost by příslušná idea měla pomoci vysvětlit? Východisko k odpovědi na tuto otázku nabízí na jedné straně zkušenost *psaní*, na druhé straně zkušenost *čtení* filosofického spisu, která se stává srozumitelnou jednak z hlediska ideje vědy a vědeckého díla, jednak z hlediska ideje filosofie a filosofického díla.

### § 15. Idea vědy a vědeckého díla

Vědecké poznání se podle Kanta vyznačuje tím, že má formu uceleného systému poznatků. Vědecký *system* Kant odlišuje od *agregátu* a připodobňuje k *organismu*.<sup>108</sup> Organismu se vědecký systém podobá tím, že tvoří jeden ústrojný celek; od agregátu se liší tím, jak jsou navzájem spojeny jeho části. Spojení částí agregátu je pouze *nahodilé*, zatímco spojení částí vědeckého systému je podobně jako spojení částí organismu *nutné*. Pokud se ale v případě organismu jedná o nutnost *přirozenou*, v případě vědeckého systému se jedná o nutnost *logickou*.<sup>109</sup> Logická nutnost k sobě navzájem pojí části platného logického úsudku, který je sestrojen tak, že jeho závěr nutně vyplývá z výchozích předpokladů. Takto sestrojený logický úsudek má platnost logického *důkazu*. Kant si proto vědecký systém představuje jako systém na sebe navazujících logických důkazů. Věda je totiž podle něho „schopnost dokázat poznanou pravdu“.<sup>110</sup> Vědec musí svým poznatkům dát systematickou podobu, aby dokázal, že jsou pravdivé, a aby jim tím v rámci vědy, ve které působí, zajistil odpovídající přijetí. Formální nároky, které odtud Kant přenáší na vědecký spis, jenž musí mít systematickou podobu, nejsou tedy uzpůsobeny potřebám vlastního vědeckého výzkumu, nýbrž potřebám a standardům vědecké komunikace, která probíhá na způsob výuky: „když člověk

---

<sup>107</sup> AA VIII, 141.

<sup>108</sup> A 832 / B 860.

<sup>109</sup> Srov. Baum, M., Systemform und Selbsterkenntnis der Vernunft bei Kant, in: Fulda, H. F., Stolzenberg, J. (Hrsg.), *Architektur und System in der Philosophie Kants*, Meiner, Hamburg 2001, s. 25–27; König, P., Die Selbsterkenntnis der Vernunft und das wahre System der Philosophie bei Kant, in: Tamtáž, s. 42–49.

<sup>110</sup> AA XVI, 809; *Refl.* 3389.

přemýšlí sám, mnohé z toho, co náleží k souvislosti a úplnosti nějakého systému, jednoduše přejde, pokud ale *vyučuje*, je naopak nucen brát ohled na vše.<sup>111</sup> Idea systému není tudíž vodítkem vlastního myšlení, nýbrž vodítkem následného vyučování. Kdo dokazuje pravdivost určitých poznatků, neřídí se stejnými zřeteli jako ten, kdo o ně teprve usiluje. Poznávání vyžaduje jiné schopnosti, než jaké vyžaduje důkaz; vyžaduje jiný způsob myšlení.

Kant rozlišuje na jedné straně myšlení vědecké, na druhé straně myšlení nevědecké.<sup>112</sup> Vědecké myšlení postupuje metodicky, nevědecké myšlení metodicky nepostupuje. Od způsobu myšlení Kant dále odlišuje způsob vyjadřování. Myšlení spočívá ve spojování myšlenek, vyjadřování ve spojování slov. Myšlení se tím odlišuje od řeči.<sup>113</sup> Vzniká tak problém jejich vzájemného spojení. Vyjádřit myšlenku v řeči je paradoxní úkol. Vyžaduje totiž spojení toho, co je ideální, s tím, co je smyslové. O vztahu myšlení a řeči Kant intenzivně uvažoval v souvislosti s přípravou *Kritiky čistého rozumu*. V Kantově rukopisné pozůstalosti z té doby se k tomuto problému dochovala následující poznámka: „To smyslové, které se pokusíme přednést (výraz myšlenek), je možné stylizovat, konkretizovat nebo oživit. Přemíra prvního je pedanterie; to poslední je podvod nebo hra. Výraz

---

<sup>111</sup> A XVI, 785; *Refl.* 3337

<sup>112</sup> A 855 / B 883.

<sup>113</sup> AA XXIV, 601. Kantovo pojetí vzájemného vztahu myšlení a řeči není jednoznačné. Na jedné straně totiž Kant tvrdí, že myšlení se uskutečňuje v řeči, která se tím stává podmínkou myšlení (AA XXI, 103); na druhé straně ale také tvrdí, že myšlení se uskutečňuje nezávisle na řeči, která se tím stává jen prostředkem následného slovního vyjádření (AA VII, 192). V tomto ohledu Kant zjevně navazuje na starší filosofickou tradici, která myšlení odděluje od řeči a jejich vzájemný vztah chápe čistě instrumentálně. Viz Gipper, H., *Das Sprachapriori: Sprache als Voraussetzung menschlichen Denkens und Erkennens*, Fromann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1987, s. 95–124. To, že Kant podceňuje a přehlíží význam řeči, je jedna s klasických námitek, kterou vůči jeho pojetí myšlení a poznání formulovali již Hamann s Herderem a která se od té doby objevuje stále. Srov. Markis, D., *Das Problem der Sprache bei Kant*, in: Scheer, B., Wohlfart, G. (Hrsg.), *Dimensionen der Sprache in der Philosophie des Deutschen Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1982, s. 110–189 či Riedel, M., *Vernunft und Sprache. Grundmodell der transzendentalen Grammatik in Kants Lehre vom Kategoriengebrauch*, in: týž, *Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, s. 44–60. Ačkoli je nutno přiznat, že u Kanta opravdu chybí jakýkoli ucelenější výklad k problematice řeči, v jeho sebraných spisech existuje celá řada míst, která svědčí o tom, že řeč nepojímal pouze jako prostředek dodatečného slovního vyjádření, ale také jako podmínku možného utváření myšlení a myšlenek. Na základě těchto míst by tedy bylo možné zrekonstruovat takové pojetí myšlení a řeči, které není čistě instrumentální, nýbrž transcendentální, a které tedy řeč nepojímá pouze jako prostředek, ale také jako podmínku možnosti rozumové a myšlenkové činnosti. Podstatnou součástí transcendentálního výkladu řeči, který by se opíral o vybraná místa Kantových textů, by pak ale musela být jeho teorie jazykového znaku. Viz Simon, J., *Philosophie des Zeichnens*, De Gruyter, Berlin – New York 1989, s. 14–17. Sledovaná otázka jazykových a literárních forem vědeckého a filosofického myšlení, která je u Kanta pouze naznačena, se z tohoto hlediska jeví jako klíčový interpretační problém. Srov. Wilson, C., *Subjektivität und Darstellungsform als Problem von Kants Methodenlehre*, in: Gottfried, G., Schildknecht, Ch. (Hrsg.), *Literarische Formen der Philosophie*, Metzler, Stuttgart 1990, s. 139–154.

je třeba tvořit zároveň s myšlenkou, nikoli po ní.“<sup>114</sup> Souběžná práce jazyková a myšlenková, kdy slovo nezaostává za myšlenkou ani myšlenka za slovem, je znakem *systematického* způsobu myšlení, proti kterému Kant staví myšlení *fragmentární*.<sup>115</sup> Systematické myšlení postupuje metodicky, fragmentární myšlení nikoli. Systematické myšlení je vědecké, fragmentární myšlení nevědecké. Nevyhovuje tudíž potřebám výuky. Přestože nemá *pedagogickou* hodnotu, má hodnotu *heuristickou*. Výuka totiž navazuje na objev; objev předchází nauce. Výuka může mít buď ústní, nebo písemnou podobu. Může probíhat prostřednictvím přednášky, nebo prostřednictvím spisu. Přednáška je uzpůsobena potřebám školní či soukromé výuky; spis je uzpůsoben potřebám odborné veřejné diskuse. Předkládá proto *argumenty*, které mají být posouzeny, nikoli *poučky*, které mají být osvojeny. Poučky lze ve výuce uvádět i bez řádného zdůvodnění, argumenty v diskusi však nikoli. Důvody, kterými se v diskusi argumentuje, plní funkci předpokladů, ze kterých se vyvozuje závěr. Hledání důvodů a předpokladů je však druhotné; prvotní je nalezení závěru. Jestliže tedy důkaz předpokládá schopnosti logické, objev předpokládá schopnosti heuristické; jestliže důkaz vyžaduje systematické myšlení, objev předpokládá myšlení fragmentární.

Přednost fragmentárního oproti systematickému myšlení je možno předvést na genezi vědeckého spisu: „Člověk musí nejprve provést rozvrh podle ideje, tumultuaricky nalézt rozmanité fragmenty a spojit je podle metody.“<sup>116</sup> K čemu takový *rozvrh* slouží, objasňuje Kant na vícero místech. Klasickým místem je kapitola o architektonice z *Kritiky čistého rozumu*. Podobně jako dílo architektonické vzniká i dílo vědecké podle předběžného rozvrhu. Zatímco dílo vzniká podle předběžného rozvrhu, rozvrh vzniká podle odpovídající ideje. Prostřednictvím rozvrhu je pak k ideji vztaženo i dílo samo. V případě vědeckého díla se jedná o ideu příslušné vědy. Činnost orientovaná ideou té které vědy je

---

<sup>114</sup> Erdmann, B., Hinske, N. (Hrsg.), *Reflexionen Kants zur Kritischen Philosophie: aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1992, s. 323.

<sup>115</sup> AA XVI, 785; *Refl.* 3338.

<sup>116</sup> AA XVI, 813; *Refl.* 3396. Adverbium „tumultuaricky“ (tumultuarisch), v německém i českém jazyce nezvyklé, Kant získává odvozením z latinského adjektiva „tumultarius“, které lze užívat v následujících významech: „bouřlivý“, „vzrušený“, „divoký“, „kvapný“, „náhlý“, „neuspořádaný“. Srov. *Duden. Das Große Fremdwörterbuch: Herkunft und Bedeutung der Fremdwörter*, hrsg. vom Wissenschaftlichen Rat der Dudenredaktion, Dudenverlag, Mannheim – Leipzig – Wien – Zürich 1994, s. 1398. Z toho, že Kant k označení způsobu, jakým probíhá vznik vědeckého poznání a vědeckého díla, volí adverbium s uvedeným slovním a významovým základem, je zřejmé, čím se podle něho vyznačuje takové myšlení, které je sice nemetodické a fragmentární, ale které přesto stojí na počátku myšlení metodického a systematického.

činností vědeckou a vědecká činnost má metodický charakter. K vytvoření vědeckého díla je tedy zapotřebí metody; metody je však také zapotřebí k vytvoření jeho rozvrhu. Tvorba rozvrhu, třebaže se provádí metodicky, ale ještě nemá systematický charakter. Je tedy výsledkem takového myšlení, které je sice fragmentární, ale zároveň metodické. Takový způsob myšlení, který je fragmentární, avšak rovněž metodický, nazývá Kant buď *rapsodickým*, nebo *aforistickým* a odlišuje jej od *tumultuarického* způsobu myšlení, které je také fragmentární, ale nikoli metodické. Úplný přehled v této věci nabízí následující Kantova poznámka: „Myslet bez metody znamená myslet *tumultuaricky*. Myslet (ale nepřednášet) s [zatím skrytou] empirickou metodou, znamená myslet *rapsodicky*. Myslet uspořádaně a podle metody, ale bez [spojení, tj.] přechodů, což nevytváří *quantum continuum*, nýbrž *discretum*, znamená myslet *aforisticky*. Myslet tak, že je metoda myšlení zároveň spojena s metodou přednesu, znamená myslet *systematicky*.“<sup>117</sup> Systematický, aforistický i rapsodický způsob myšlení, protože mají metodický charakter, jsou nedílnou součástí vědy; tumultuarický způsob myšlení, protože nemá metodický charakter, součástí vědy není. A přesto je to právě tumultuarický způsob myšlení, který vede k objevu, zatímco rapsodické, aforistické a systematické myšlení přispívají toliko k jeho transformaci do podoby vědeckého poznání a vědeckého díla. Rapsodický, aforistický a systematický způsob myšlení slouží k postupné konkretizaci *nahlédnuté* ideje; tumultuarický způsob myšlení slouží však *náhlednutí* ideje. Neuskutečňuje se v rámci vědy, protože stojí na jejím počátku.

## § 16. Idea filosofie a filosofického díla

Jak dochází k náhledu, který stojí v počátcích každé vědy, ilustruje Kant na vybraných historických příkladech. Zvláště názorné jsou v tomto ohledu úvodní pasáže předmluvy k druhému vydání *Kritiky čistého rozumu*, kde Kant na příkladu vybraných vědeckých disciplín (logika, matematika, přírodověda) ukazuje cestu od pouhého tápání k pokroku vědeckého poznání.<sup>118</sup> Cestu od tápání k vědě přitom v každém z uvedených případů vysvětluje podle stejného vzorce: na základě předchozích pokusů někomu *svitlo*. Náhled odpovídající ideje má tedy povahu

---

<sup>117</sup> AA XVI, 784; *Refl.* 3335.

<sup>118</sup> B VII nn.

osvícení, k němuž se dochází cestou opakovaných pokusů. Z pozdějších Kantových textů pak jasně vysvítá, že podobné pokusy jsou výsledkem kritického, tzn. samostatného, rozšířeného a konsekventního způsobu uvažování, které se uskutečňuje jednak v rozhovoru člověka se sebou samým, jednak v rozhovoru s druhými.<sup>119</sup> Takový rozhovor ovšem nelze uskutečnit v rámci vědy. V oboru vědy se uskutečňuje sdílení a sdělování nabytých poznatků a jejich důkazů, zatímco v rozhovoru jde o svobodnou výměnu myšlenek: „v rozhovoru není nikdo učitel nebo žák, nýbrž všichni jsou *in commercio* myšlenek.“<sup>120</sup> Účastníci rozhovoru si nedávají poučení, ale sdělují a vyměňují si své myšlenky. Nevzniká mezi nimi vztah učitele a žáka, ale vztah spolupracujících partnerů; na rozdíl od učitele a žáka si jsou navzájem rovni. Rovni jsou si však jen dotud, dokud se někomu z nich nepodaří dospět k náhledu, jehož pravdivost bude moci prokázat a na jehož základě by tudíž bylo dále možno vybudovat ucelenou vědeckou nauku. Vzorem takového rozhovoru, který neslouží potřebám poučení a výuky, ale potřebám svobodné výměny myšlenek, je Kantovi filosofický dialog, který může probíhat jak ústně, tak písemně. Ústní formu rozhovoru ale Kant nakonec podřizuje formě písemné. Ústní rozhovor totiž spojuje spíše s privátní *konverzací*, která přináší zábavu a potěšení, zatímco písemný rozhovor spíše s veřejnou *diskusí*, která přináší buď poučení, nebo osvícení. Spisy, které přinášejí poučení, by bylo možné charakterizovat jako vědecké, zatímco spisy, které přinášejí osvícení, jako filosofické.

Každé poučení, které přináší věda, má svůj základ v osvícení, které přináší filosofie. Vědecké myšlení se tudíž zakládá v myšlení filosofickém: vychází z náhledu, který dále rozvíjí a rozšiřuje, ale který si vlastními prostředky nedovede zajistit. Jestliže k náhledu a osvícení vedou člověka opakované pokusy užívat svůj vlastní rozum, a to svobodně a kriticky, a jestliže právě takovými pokusy, jak bylo řečeno výše, se člověk učí filosofovat, pak je zřejmé, že filosofování spočívá ve svobodném, a tedy kritickém způsobu myšlení. Přestože má filosofické myšlení své obecné zásady, totiž zásady samostatného, rozšířeného a konsekventního uvažování, nemá žádnou jednotnou metodu, která by spočívala v dodržování předepsaných kroků a pravidel. Cesta svobodného a kritického myšlení se naopak vyznačuje tím, že na rozdíl od všech ostatních myšlenkových cest zůstává stále

---

<sup>119</sup> AA VIII, 35–36, 149–147; AA XXI, 103; AA VIII, 144.

<sup>120</sup> AA XVI, 808; *Refl.* 3383.

otevřená.<sup>121</sup> Na této cestě nelze nikdy vědět předem, kam a jak dále postupovat; zde je každý krok jen dalším pokusem získat novou orientaci a směr: „přijít hledané věci na stopu a využít i těch nejmenších náznaků k tomu, aby byla objevena a poznána.“<sup>122</sup> Filosofické myšlení se proto fakticky uskutečňuje a rozvíjí jedině prostřednictvím svobodného *zkoumání*: sledování stop, které vedou k nahlédnutí a poznání sledované věci a přispívají tím k odpovědi na sledovanou otázku. Kdo se tedy pokouší myslet filosoficky, počíná si jako lovec, který pronásleduje svou kořist. Nikdy proto nemůže vědět předem, kam jej sledovaná stopa zavede; směr a charakter zkoumání se totiž s každou novou stopou mohou změnit.

Tím se filosofický způsob uvažování liší od vědeckého způsobu myšlení. Vědecké myšlení se rozvíjí na způsob *práce*, která se uskutečňuje podle předem daných pravidel, zatímco filosofické myšlení se rozvíjí na způsob *hry*, jejíž pravidla se podle potřeby mění. Mění a vyvíjejí se „ve hře s pouhými pokusy v užívání

---

<sup>121</sup> A 856 / B 884. Cesta svobodného a kritického myšlení zůstává *otevřená* (offen) proto, že otevírá myšlení nový prostor. Myslet svobodně, bez cizího vedení, znamená vykročit do prázdna, vkročit tam, kde již užívání rozumu neřídí a neomezuje žádná pevně daná metodická pravidla. Svobodné a kritické myšlení nemá charakter metodického postupu; nevede k dalšímu rozšiřování a pokroku vědeckého poznání. Pokrok vědeckého poznání je výkonem metodického, nikoli svobodného myšlení. Metodické myšlení postupuje *vpřed*, a proto může mít charakter *pokroku* (Fortschritt); svobodné myšlení naopak postupuje *zpět*, a proto má charakter *návratu* (Rückgang). Kdo se pokouší myslet nezávisle a svobodně, vrací se k výchozím předpokladům určité úvahy, ať už vlastní nebo cizí, aby se zde zorientoval a uvážil směr dalšího postupu (AA XX, 261). Provádí tedy v podstatě zpětnou reflexi dřívějšího postupu, metodologickou reflexi předchozí úvahy, která odhaluje její skryté předpoklady a otevírá cestu k úvaze nové, dosud nevyzkoušené. Protože svobodné a kritické myšlení Kant charakterizuje také jako *filosofování* (Philosophieren), bylo by odtud možno dovodit, že filosofování a filosofické myšlení se v jeho pojetí uskutečňují právě jako svobodná a kritická reflexe metod a myšlenkových postupů užívaných jak v oboru vědy, tak ve všech ostatních oblastech lidského myšlení a rozumu. Filosofii by tak s Kantem nebylo možno chápat jako ucelenou nauku, nýbrž jako svobodný myšlenkový pohyb, který se uskutečňuje všude tam, kde se za vyšlapanými cestami a zbytnými tezemi nalézá živý a otevřený problém (AA II, 306; A 865 / B 837; AA IV, 271; AA VIII, 414 nn.; AA XIX, 615 aj.). Srov. Proust, F., *Kant. Le ton de l'histoire*, Payot, Paris 1991, s. 290–295.

<sup>122</sup> AA VII, 223. Užívání loveckých metafor k popisu filosofického zkoumání má v dějinách filosofie svoji tradici, jejíž počátky je možno sledovat v platónských dialozích. Platón loveckých metafor užívá k obraznému popisu filosofického dialogu. Exemplárním příkladem tohoto užití jsou dialogy *Faidón* a *Ústava*. V dialogu *Faidón* se také vůbec poprvé v dochované filosofické literatuře vyskytuje termín *methodos*, který zde charakterizuje postup filosofické diskuse (79e). Tento postup se dále charakterizuje jako *slídění*, *pronásledování* či *stopování* sledovaného předmětu, aby se nakonec celý podnik obrazně popsal jako „lov na jsoucno“ (*tú ontos théra*) (66c2). Třebaže *Ústava* na místo „lovu“ staví „cestu“ dialektického zkoumání, je zjevné, že pojem dialektické metody má svůj základ v lovecké metaforice. K tomu jasně poukazuje řada pasáží (např. 432b–e), které jsou plné loveckých obrazů a metafor. Znovu se také objevuje motiv „stopy“ (*ichnos*). Stopa je zde podobně jako v celé řadě dalších Platónových dialogů určena jako východisko celého zkoumání, jako obraz vedoucí k pojmu hledané věci. Nalezení stopy je proto rozhodující okamžik počínajícího dialektického zkoumání (srov. 462a). Podrobně viz Classen, C. J. von, *Untersuchungen zu Platons Jagbildern*, Akademie Verlag, Berlin 1960. Kantovo pojetí kritické metody by tedy bylo možno chápat a interpretovat v návaznosti na platónskou koncepci dialektické metody. Srov. Leitner, H., *Systematische Topik: Methode und Argumentation in Kants kritischer Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, s. 81–82.



rozumu bez pevného pravidla“.<sup>123</sup> Tuto myšlenkovou hru lze rozvinout a uskutečnit právě a jen v *dialogické* formě filosofického rozhovoru, nikoli v *monologické* formě vědecké přednášky: „Ve všem, co se musí vztahovat k nějaké ideji, je metoda. Tedy v každé výuce, ale nikoli v rozhovoru.“<sup>124</sup> Dialogická výměna myšlenek a idejí může sice začít již ve společenské konverzaci s druhými lidmi; pokud ale má vést k osvícení a náhledu, musí následně přejít do věcné diskuse, kterou člověk vede jednak s druhými, především ale sám se sebou. Postupně pak prochází uvedenými vývojovými stupni od fragmentárního až k systematickému způsobu myšlení a vyjadřování. Od počátku do konce, v průběhu celého vývojového procesu, je však filosofická myšlenka uskutečňována a rozvíjena prostřednictvím odpovídajících forem psaní a čtení určitého druhu textu, ať už se jedná o rukopisné poznámky, nebo o rukopisný či tištěný exemplář knihy: „vše provází čtení a učení.“<sup>125</sup> Různé formy a praktiky zápisu a četby příslušnou myšlenku postupně přetváří a mění; namísto volné myšlenkové hry tak nastupuje metodická myšlenková práce. Z filosofie, která se původně rozvíjí prostřednictvím volného rozhovoru, se tak postupně stává věda, která se uskutečňuje prostřednictvím naučné přednášky; z filosofie pojaté ve světovém smyslu se stává filosofie pojatá ve školském smyslu. S přechodem od filosofického rozhovoru k filosofické přednášce, od filosofického myšlení k filosofické nauce je však podle Kanta spojeno jedno smrtelné riziko: *dogmatismus*.

## § 17. Kritická a dogmatická filosofie

Školská filosofie byla podle Kanta odedávna místem bojů o moc a vládu nad vědami. Proto jí také tradičně příslušel titul „královny všech věd“.<sup>126</sup> Tento titul ovšem příslušel vždy jen té škole, která si na poli filosofie vydobyla rozhodující převahu. Vláda založená na vítězství v boji nemůže však podle Kanta být nikdy trvalá; trvalá může být jen vláda založená na dohodě.<sup>127</sup> Protože se vláda typicky uskutečňuje v rámci státu, rozlišuje Kant různé formy a způsoby vlády filosofie nad vědami, které jsou analogické k různým formám a způsobům vlády

---

<sup>123</sup> AA VII, 228.

<sup>124</sup> AA XVI, 779; *Refl.* 3322.

<sup>125</sup> AA XXIV, 557.

<sup>126</sup> A VIII

<sup>127</sup> A IX n.

uskutečňovaným ve státě. Podle toho, zda se zakládá na vítězství v boji, nebo na dohodě, rozlišuje vládu *despotickou* od *republikánské*; podle toho, zda vládu vykonává jeden, několik nebo všichni, pak rozlišuje *monarchistickou*, *aristokratickou* a *demokratickou* státní formu.<sup>128</sup> Jakákoli vláda vyvolává ale ve státě určitý odpor. Despotická vláda však na rozdíl od republikánské potírá odpor násilím; násilným potíráním odpůrců pak zavdává podnět k občanským nepokojům a občanské válce, která nakonec stát uvrhne do zmatku a bezvládnosti. Dosavadní vláda filosofie nad vědami byla podle Kanta despotická; celá říše věd byla proto dosud organizována po vzoru despotické monarchie, která se v důsledku vnitřních rozporů pravidelně propadala do chaosu a anarchie. V moderní době, jak byl Kant přesvědčen, se říše věd propadla do zmatku znovu. Tentokrát se ale situace zdála bezvýchodnou: „Nyní, když všechny cesty (jak jsme si namlouvali) selhaly, panuje ve vědách znechucení a naprostá lhostejnost, matka chaosu a noci.“<sup>129</sup> Všechny dřívější pokusy o vládu nad vědami se totiž ukázaly jako marné. Dogmatická filosofie jednotlivých škol se tím definitivně zdiskreditovala a se svojí hodnověrností ztratila i někdejší vážnost.

Aby obnovil ztracenou vážnost školské filosofie, pokusil se ji Kant od základu přebudovat. Zamýšlenou reformu přitom založil na kritickém zkoumání přirozenosti lidského rozumu a jeho zákonů. Přirozené zákony rozumu se od pozitivních zákonů státu liší tím, že jsou „věčné a neměnné“.<sup>130</sup> Dovolují proto jednou provždy vymezit přirozené hranice legitimního užívání lidského rozumu. Legitimní je však podle Kanta pouze imanentní užívání rozumu; transcendentní užívání rozumu je naopak neoprávněné. Platí to jak ve filosofii, tak ve vědách, ale i v jakékoli další oblasti. Zatímco stát může ale překračování svých zákonů postihovat trestem, překračování zákonů rozumu tímto způsobem postihovat nelze. Na rozdíl od státu není totiž rozum oprávněn cokoli *nařizovat*, takže může nanejvýš *poučovat*.<sup>131</sup> Rozum svoji vlastní moc neuplatňuje prostřednictvím příkazů, nýbrž prostřednictvím argumentů. Jestliže účinnost příkazu je založena na vynucené poslušnosti, účinnost argumentu je založena na dobrovolném souhlasu. K souhlasu nesmí nikdo být nucen; musí k němu být přesvědčen. *Přesvědčování* Kant odlišuje

---

<sup>128</sup> AA VIII, 349–353.

<sup>129</sup> A IX.

<sup>130</sup> A XII.

<sup>131</sup> A 738 / B 766; A 747 / B 775.

od přemlouvání.<sup>132</sup> Zatímco přesvědčování užívá prostředků logiky, přemlouvání užívá prostředků rétoriky. Užívání rétoriky Kant připouští v oblasti umění, v oblasti vědy a filosofie však zdůrazňuje přednost logiky.<sup>133</sup> Jedině logika totiž podle něho dovoluje formulovat argumenty, které mají všeobecnou platnost a s nimiž by tedy nakonec mohl souhlasit každý. Hlas rozumu promlouvá prostřednictvím všeobecného souhlasu. Rozumné je pouze to, na čem se lze všeobecně shodnout. Ve všeobecné shodě dochází k překonání vzájemných rozdílů a rozporů; na místo dřívějších rozporů pak může nastoupit *smír*.<sup>134</sup> Kde se rozpory zdají nesmiřitelné, jako ve filosofii, může ke smíru pomoci prostředník. Kantova kritická filosofie měla být takovým prostředníkem.<sup>135</sup> K prostředkování trvalého smíru ve filosofii a vědách Kant ovšem využívá všech prostředků, které jinak připisuje pouze státu; kritická filosofie si totiž v pomyslné říši věd nárokuje výkon zákonodárné, výkonné i soudní pravomoci.<sup>136</sup> Na jedné straně tedy formuluje přirozené zákony lidského rozumu, na druhé straně ale také dohlíží na jejich dodržování a stíhá jejich překračování. Kant proto jednotlivé funkce kritické filosofie charakterizuje za pomoci metafory „zákonodárce“, „policie“ a „soudního tribunálu“.<sup>137</sup>

Jestliže pod vládou dogmatické filosofie se říše věd podobala despotické monarchii, pod vládou kritické filosofie měla nově získat podobu republikánské monarchie. Republikánský způsob vlády není na rozdíl od vlády despotické založen

---

<sup>132</sup> A 820 / B 848.

<sup>133</sup> AA V, 328. Dále viz Arnold, M., Die harmonische Stimmung aufgeklärter Bürger. Zum Verhältnis von Politik und Ästhetik in Immanuel Kants „Kritik der Urteilskraft“, *Kant-Studien* 94, 2003, 1, s. 24–50 nebo Bezzola, T., *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel*, s. 6–63; Greeves, D. R., *Kritik der Rhetorik am Ende des 18. Jahrhunderts*, s. 11–18.

<sup>134</sup> A 751 / B 779 n.

<sup>135</sup> AA VIII, 413–422.

<sup>136</sup> AA VI, 311–318.

<sup>137</sup> A XI; B XXV; A 839 / B 867. Všechny klíčové metafory, které Kant užívá k objasnění funkce kritické filosofie, podrobně analyzuje Pietz, L.-H., *Topik der Kritik: Die Auseinandersetzung um die Kantischen Philosophie (1781–1788) und Ihre Metaphern*, De Gruyter, Berlin 2010, s. 193–304. Klíčovou funkci právních a politických metafor a jejich systematický význam pro celkovou interpretaci Kantovy kritické filosofie zdůraznil jako jeden z prvních Saner, H., *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*. Piper, München 1967, s. 328–340. Vedle metafor mořeplaveckých, geografických, astronomických nebo architektonických, které se v Kantových textech vyskytují, mají politické a právní metafory zvláštní heuristickou a konceptuální funkci: založení filosofie a metafyziky jako vědy totiž Kant zcela zjevně chápe a vysvětluje analogicky se vznikem republikánské právního státu. Přestože je tato okolnost všeobecně známa, zatím nebyla odpovídajícím způsobem zhodnocena. Zkoumání politické a právní dimenze Kantovy kritické filosofie, na kterou ukazuje užívání a funkce politických a právních metafor, zatím v kantovském bádání není tak rozšířeno; nepoměrně více je rozšířené samostatné zkoumání Kantovy politické a právní filosofie, které se však od zkoumání politické a právní dimenze Kantovy kritické filosofie liší v tom, že činí svým tématem pouze vybranou část Kantova systému, nikoli tento systém jako celek.

pouze na násilí a poslušnosti, ale také na přesvědčování a dohodě: „V každém politickém společenství musí existovat *poslušnost* na základě mechanismu státního zřízení podle donucovacích zákonů (které se týkají celku), ale zároveň tu musí být přítomen *duch svobody*, neboť každý usiluje o to, aby byl v záležitostech obecné lidské povinnosti přesvědčen rozumem, že toto donucení je podle práva, aby se sám se sebou nedostal do rozporu.“<sup>138</sup> V oblasti vědy a filosofie mělo tedy podle Kanta platit totéž, co v republikánském státě. Kritická filosofie, která ztělesňuje a vyjadřuje hlas rozumu, a proto šíří ducha svobody, měla svoji budoucí vládu nad vědami založit na přesvědčování k souhlasu, nikoli na nucení k poslušnosti. Přirozené zákony rozumu lze totiž ve vědách prosazovat pouze prostřednictvím argumentů, nikoli prostřednictvím příkazů.

Argumenty, které kritická filosofie užívá, aby zákonům rozumu zajistila odpovídající účinnost, by bylo dále třeba rozlišovat podle toho, z jaké pozice jsou formulovány a jaký účel plní. Jelikož si kritická filosofie v oblasti vědy nárokuje jak zákonodárnou, tak výkonnou i soudní pravomoc, argumenty, které předkládá, přesvědčují buďto o platnosti rozumových zákonů, nebo o nutnosti jejich dodržování. V prvním případě by byla argumentace vedena z pozice moci zákonodárné, v druhém případě z pozice moci výkonné nebo soudní. Z pozice zákonodárné moci Kant vymezuje hranice legitimního užívání rozumu, z pozice moci výkonné a soudní se pokouší bránit rozporům, které vyvolává jejich překračování. Soudní pravomoc se v takovém případě vykonává z pozice nestranného soudce, výkonná moc z pozice přímého účastníka probíhajícího sporu.<sup>139</sup> Do probíhajících sporů na poli školské filosofie a vědy tak kritická filosofie zasahuje jednou jako nezávislá soudní instance, podruhé jako instance výkonná a represivní. Jakožto „policie v říši věd“<sup>140</sup> stíhá bezpráví, kterého se její občané navzájem dopouštějí, pokud překračují přirozené zákony a hranice lidského rozumu. Kritika, která je vybavena takovou mocí, se pak fakticky realizuje jako *cenzura*.<sup>141</sup> Nepřekvapí proto, že cílem Kantovy kritické filosofie není v posledku

---

<sup>138</sup> AA VIII, 305.

<sup>139</sup> AA 420 / B 448 nn.

<sup>140</sup> AA VIII, 404.

<sup>141</sup> Pojem *cenzury* (Zensur) Kant odlišuje od pojmu *kritiky* (Kritik) (A 711 / B 739; A 760 / B 788; A 795 / B 823). Cenzura se od kritiky liší tím, že předmětem zkoušky a posouzení činí jednotlivé myšlenky, nikoli schopnost myšlení jako takovou. Protože se týká jednotlivých myšlenek a soudů, může cenzura odhalit pouze dílčí logické chyby a omyly, nikoli jejich obecnou příčinu. Zkoumání a posuzování jednotlivých myšlenek a soudů je úkolem *cenzury rozumu*; zkoumání a posuzování samotné schopnosti myslet a soudit je úkolem *kritiky rozumu*. Je tedy zřejmé, proč trvá Kant na tom,

nic jiného než propůjčit legitimitu „cenzurnímu úřadu, který zajišťuje obecný pořádek a svornost, ba prospěch vědecké obce“. <sup>142</sup> Zákonná a soudní pravomoc zde v podstatě legitimizuje uplatňování moci výkonné. Argumentační a pojmový aparát kritické filosofie tedy v konečném důsledku slouží represivním účelům: ospravedlňuje zavedení cenzurních opatření vůči těm, kdo v oblasti vědy a filosofie překračují stanovené hranice a zákony lidského rozumu.

## § 18. Kritika dogmatické filosofie

Každá věda se podle Kanta uskutečňuje a rozvíjí prostřednictvím spisů. <sup>143</sup> Ve filosofii lze rozlišit dva druhy spisů: na jedné straně spisy *kritické*, na druhé straně spisy *dogmatické*. <sup>144</sup> K uvedenému rozlišení Kant připojuje následující poznámku: „Máme dvojí způsob přednesu: 1) didaktický a 2) polemický. První (dogmaticky) poučuje, druhý pouze zbavuje omylů.“ <sup>145</sup> Dogmatický spis je tedy spisem naučným; kritický spis má však jinou funkci. Neprostředkuje poučení, nýbrž osvětu. Osvěta má na rozdíl od poučení pouze negativní povahu: osvobozuje od pověr

---

že kritika se v jeho pojetí netýká vybraných knih a systémů, ale myšlenkové a rozumové mohutnosti jako takové (A VII). Kdyby se totiž kritika týkala pouze vybraných knih a systémů, nebylo by ji možno nijak odlišit od cenzury. Cenzura podle Kanta užívání rozumu *omezuje*, zatímco kritika ho *ohraničuje* (A 767 / B 795). Mezi ohraničováním a omezováním rozumu ale *fakticky* není žádný rozdíl; rozdíl spočívá v *oprávnění*: zatímco kritika se opírá o zákonodárnou pravomoc, cenzura se opírá o moc výkonnou a soudní. Kant nicméně cenzuru definuje také jako kritiku, „která má moc“ (AA VI, 7). Všude tam, kde Kant zkoumá a posuzuje určitá *fakta rozumu*, tedy vybrané knihy a systémy, provozuje cenzuru, nikoli kritiku; všude tam, kde zkoumá a posuzuje *práva rozumu*, provozuje kritiku rozumu, nikoli cenzuru. Pokud ovšem provozuje kritiku všeobecných práv rozumu, pak jen z toho důvodu, aby tím legitimizoval a umožnil faktickou cenzuru jednotlivých myšlenek, systémů a knih vybraných autorů (AA IV, 378). Cenzura rozumu, ať už je, nebo není založená na kritice, se ale v každém případě týká veřejného užívání rozumu, které omezuje. Meze, které mu dává, jsou vymezeny s ohledem k *obecnému blahu* (A 746 / B 774); cenzura rozlišuje myšlenky, které jsou v souladu s obecným blahem, a myšlenky, které jsou s ním naopak v rozporu. Proti autorům, jejichž myšlenky se zdají ohrožovat obecné blaho, musí podle Kanta být učiněna odpovídající cenzurní a policejní opatření, protože by mohli „kolem sebe nepozorovaně shromáždit velký průvod příznivců (smělost je totiž nakažlivá)“ (AA VIII, 404). Kant opakovaně zdůrazňuje, že hlavní funkce kritické filosofie je čistě negativní; k tomu je ale třeba dodat, že tato negativní funkce kritiky se fakticky uskutečňuje jako cenzurní a policejní dohled nad probíhající veřejnou diskusí. Viz Wright, K., Kant und der Kanon der Kritik, in: Assmann, A., Assmann, J. (Hrsg.), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation*, Fink Verlag, München 1987, s. 326–335 či Joos, J.-E., *Kant et la question de l'autorité*, L'Harmattan, Paris 1995, s. 176–183. Historické a věcné souvislosti Kantovy vlastní zkušenosti s pruskou cenzurou popisuje Rachold, J., Kant und die preußische Zensur, in: Emundts, D. (Hrsg.), *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung*, Reichert Verlag, Wiesbaden 2000, s. 117–141.

<sup>142</sup> A 851 / B 879.

<sup>143</sup> AA XVI, 782; *Refl.* 3335.

<sup>144</sup> AA IV, 378.

<sup>145</sup> XXIV, 782.

a předsudků.<sup>146</sup> Jakým způsobem k tomu dochází, upřesňuje jednak výše citovaná poznámka, jednak i řada dalších míst Kantových sebraných spisů. Odtud je zřejmé, že se tak děje prostřednictvím polemiky, prostřednictvím polemického užívání rozumu.

Polemické užívání rozumu se uskutečňuje na způsob *sokratovského* rozhovoru: důkazem protivníkovy nevědomosti.<sup>147</sup> Takový důkaz naráží ale pochopitelně na odpor. Zpochybňuje totiž nároky na dosažené poznání a vědění, které si protivník osobuje. Ve filosofii jsou však tyto nároky neoprávněné. Zde nikdo nemůže vystupovat s nárokem na vědění; nanejvýš s nárokem na rozumovou víru.<sup>148</sup> Rozumová víra je více než pouhé mínění, protože ji lze *odůvodnit*; je ale méně než vědění, protože ji nelze *dokázat*. Důkazy lze podávat v matematice; ve filosofii je třeba vystačit s argumenty. Matematický důkaz platí sám o sobě; filosofický argument naproti tomu platí jen tehdy, když s ním souhlasí druzí. Platnost filosofického argumentu závisí na tom, „zda důvody, které jsou platné pro nás, mají na cizí rozum stejný účinek jako na náš“.<sup>149</sup>

Účinek, který filosofický argument způsobuje, lze s Kantem označit za *domněnku*. Každá domněnka má přitom buďto objektivní, nebo subjektivní základ; zakládá se buďto na objektivních, nebo na subjektivních důvodech. „Jestliže takové domnění“, píše Kant, „platí pro každého, kdo je obdařen rozumem, pak je jeho důvod objektivně dostatečný a domnění se nazývá *přesvědčením*. Je-li odůvodněno jen zvláštní povahou subjektu, říkáme, že si člověk něco *namlouvá*.“<sup>150</sup> Namlouvat si člověk může, cokoli se mu zlíbí; přesvědčen ale může být jen o tom, co sám nahlíží. Náhled má všeobecnou platnost, libovůle pouze soukromou platnost. Důvody přijaté na základě libovůle tudíž nemohou být všeobecně platné; takovými mohou být jen důvody přijaté na základě vlastního náhledu. To, zda člověk určitou domněnku přijal na základě důvodů, které sám *nahlíží*, nebo na základě důvodů, které se mu *líbí*, nelze podle Kanta nikdy spolehlivě rozlišit; co však spolehlivě rozlišit lze, je to, zda s dotyčnými důvody druzí souhlasí, nebo nesouhlasí. Důvody, s nimiž druzí všeobecně souhlasí, lze považovat za objektivní a rozumné; důvody, s nimiž druzí naopak všeobecně nesouhlasí, třeba považovat za subjektivní

---

<sup>146</sup> AA V, 245; AA VIII, 149, pozn. 10.

<sup>147</sup> B XXXI.

<sup>148</sup> A 829 / B 857; AA VIII, 140–142.

<sup>149</sup> A 821 / B 849.

<sup>150</sup> A 820 / B 848.

a nerozumné.

Z reakcí, které jednotlivé důvody a argumenty vyvolávají, lze nicméně zjistit jen to, zda a nakolik jsou *přesvědčivé*, nikoli to, zda a nakolik jsou *pravdivé*. Pravdivost argumentů se posuzuje podle jiného kritéria než jejich přesvědčivost. Pravdivost argumentu posuzuje člověk podle svého vlastního rozumu, jeho přesvědčivost podle cizího rozumu. Podle vlastního rozumu ověřuje to, zda se závěr argumentu shoduje s jeho předpoklady,<sup>151</sup> podle cizího rozumu to, zda je celá domněnka ve shodě s domněnkami jiných lidí.<sup>152</sup> Shoda předpokladů a závěru je známkou pravdivosti, shoda takto vyjádřené domněnky s domněnkami dalších lidí je známkou přesvědčivosti. Ačkoli lze pravdivost od přesvědčivosti odlišit, jedno od druhého není možné oddělit. Běží totiž o dvě různé stránky jedné a téže věci. Přesvědčivost je objektivní stránkou pravdivosti, pravdivost naopak subjektivní stránkou přesvědčivosti. Přesvědčivá domněnka se jeví pravdivou, pravdivá domněnka se jeví přesvědčivou. Záleží pouze na tom, jestli právě přihlížíme k tomu, jak se cizí domněnky jeví *nám samým*, anebo k tomu, jak se naše vlastní domněnky jeví *druhým*.<sup>153</sup>

Prostředníkem sdílení a sdělování domněnek a myšlenek je lidem řeč. Jednak řeč mluvená, jednak řeč písemná. Vzájemné směně a výměně myšlenek nicméně slouží podle Kanta lépe písemná než ústní forma komunikace. Tedy spíše forma *spisu* než forma *promluvy*. Spis dovoluje myšlenky lépe propracovat. Proto se také lépe hodí potřebám vědy a filosofie. Nahrazuje však ústní promluvu. Prostřednictvím spisu komunikuje autor se svými čtenáři podobně jako řečník, který se svými posluchači komunikuje prostřednictvím promluvy. Samotné sdělení má přitom vždy celkem tři aspekty: *pojmem, názor a počitek*.<sup>154</sup> Vědecký, resp. filosofický spis je určen ke sdílení a komunikaci myšlenek a pojmů, svým čtenářům nicméně prostředkuje také odpovídající smyslový názor a tělesný počitek. Vedle *logické* má tedy také *estetickou* a *afektivní* rovinu. Pojmy autor čtenářům prostředkuje za pomoci vybraných *termínů*, názor prostřednictvím doprovodných *příkladů* a *ilustrací* a počitek prostřednictvím *tónu* své řeči.<sup>155</sup> Prostřednictvím pojmů a termínů působí na čtenářovo *rozvažování*, prostřednictvím názorných

---

<sup>151</sup> AA VIII, 146, pozn. 10.

<sup>152</sup> AA VIII, 144.

<sup>153</sup> A 820 / B 848 n.

<sup>154</sup> AA V, 320.

<sup>155</sup> AA V, 320.

příkladů a ilustrací na jeho *smyslovost*, prostřednictvím tónu řeči na jeho *nálady* a *afekty*. Působí tak jednak na čtenářovu mysl, ale také na jeho tělo. Působení řeči na lidskou mysl je v kompetenci *logiky*, popř. *estetiky* (v závislosti na tom, zda se působí na rozvažování, nebo na smyslovost člověka); její působení na tělo a tělesné afekty je však tradičně v kompetenci *rétoriky*.<sup>156</sup> Filosofický spis, ať už jde o spis dogmatický, nebo o spis kritický, jelikož nepůsobí pouze na mysl, ale také na tělo čtenářů, má tudíž nutně svoji rétorickou dimenzi.

---

<sup>156</sup>AA V, 321 nn.



## **Část druhá: problém rétoricity v Kantově kritické filosofii**

## Kapitola třetí. O vztahu kritické filosofie k rétorice

### § 19. Problém podání

Od dob svého vzniku je filosofie úzce spojena s rétorikou. Jak rétorika, tak filosofie představují totiž svébytná slovesná umění. Rétorika je uměním řeči, která přesvědčuje; filosofie uměním řeči, která odhaluje pravdu. Zatímco rétorika se ale tradičně orientovala na problém *přesvědčivosti*, filosofie se odedávna soustředila na problém *pravdy*.<sup>157</sup> Obě tyto tradice se vyvíjely samostatně, avšak v trvalém sporu. Jednotlivé podoby tohoto sporu lze studovat na vybraných příkladech. Exemplárním příkladem trvalého sporu mezi filosofií a rétorikou je příklad Platónova sporu se sofisty. Polemika s představiteli sofistiky je společným námětem řady Platónových dialogů. Zvláštní místo mezi nimi však zaujímá dialog *Gorgiás*. Právě zde se nachází jedno klasické místo, jehož význam lze jen stěží přecenit: „Jistě je tedy rétor a rétorika právě v takovém poměru i ke všem ostatním uměním; o věcech samých nepotřebuje vědět nic, nýbrž stačí jí, když objeví nějakou zručnost v přemlouvání, aby se neznalcům jevilo, že zná více než znalci.“<sup>158</sup> Citované místo mělo a má svůj historický význam. V různých obměnách a variantách se stalo pevnou součástí evropské filosofické tradice a jejího literárního kánonu. Spolu s ním byl ovšem v této tradici kanonizován také odmítavý vztah k rétorice. Filosofie

---

<sup>157</sup> K nejstarším dějinám postupného oddělování pojmu pravdy od pojmu přesvědčivosti na půdě evropského myšlení viz např. Schnell, B., *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1975, s. 178–204 či Detienne, M., *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, přel. O. Spěváková, Oikoymenh, Praha 2000, zejm. s. 66–98, 125–170. Nejstarším dokladem věcného i formálního oddělení problematiky pravdy od problematiky přesvědčivosti, které je předpokladem věcného i formálního oddělení filosofie od rétoriky, jsou podle mínění řady komentátorů a interpretů nejstarších dějin řeckého a evropského myšlení dochované zlomky Parmenidovy naučné básně *O přírodě*. S využitím dochovaných zlomků a jednotlivých formulací tohoto textu lze však ukázat také to, jak úzce je zde pojem pravdy propojen s pojmem přesvědčivosti a jak úzký je podle Parmenida vztah mezi pravdivou a přesvědčivou řečí, a tedy mezi filosofií na jedné a rétorikou na druhé straně. Viz např. Mourelatos, A. P. D., *The route of Parmenides. A study of word, image, and argument in the fragments*, Yale University Press, New Haven, 1970, s. 136–203, popř. Österreich, P. L., *Podoby veřejného rozumu*, s. 73–89.

<sup>158</sup> Platón, *Gorg.* 459b–c.

se proto dále definovala jako hledání pravdy, zatímco rétorika platila za umění klamu.<sup>159</sup>

Podobné pojetí nacházíme také u Kanta. Také Kant staví filosofii proti rétorice, pravdu proti klamu, poznání proti moci. Podobně jako Platón přitom však upadá do zjevného rozporu. Rozpor, do kterého Kant upadá, když filosofii vymezuje proti rétorice, spočívá v tom, že k tomu sám využívá svrchovaně rétorických prostředků, nezřídka prostředků cílené a záměrné diskreditace. Kant rétoriku diskredituje již tím, že ji na rozdíl od filosofie upírá status a důstojnost vědy.<sup>160</sup> Ve vědě ani ve filosofii nemá podle Kanta rétorika co dělat. Kantovu kritiku tradiční metafyziky lze proto z tohoto hlediska chápat a interpretovat jako kritiku užívání rétoriky ve filosofii. Tradiční filosofii a metafyziku Kant totiž odmítl jako „sofistickou pseudovědu“<sup>161</sup>, kde se namísto pravdy usiluje o přesvědčivost a na místo poznání o moc. Z toho důvodu se také pustil do její kritiky, aby filosofii pomohl očistit od neblahého vlivu rétoriky. Kantovu kritickou filosofii je tedy možné chápat a interpretovat právě v tomto kontextu: v kontextu tvrdošíjné snahy o *purifikaci* filosofie a její oddělení od rétoriky.

Uvedenou interpretaci lze opřít o celou řadu Kantových vlastních vyjádření. Jedno z takových vyjádření nacházíme v přípravných *Reflexích ke Kritice čistého rozumu*, kde si Kant poznamenal: „velice mi záleží na tom, abych ušel podezření, že bych chtěl čtenáře získat na svou stranu přemlouváním; spíše bych měl očekávat,

---

<sup>159</sup> Historické souvislosti a důsledky Platónova pojetí rétoriky, vypracovaného za účelem literární a filosofické polemiky s mysliteli tzv. řecké sofistiky, podrobně analyzuje, komentuje a interpretuje kupř. Niehues-Pröbsting, H., *Überredung zur Einsicht: der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt am Main 1987, s. 9–42. Na tendenčnost Platónovy kritiky sofistického hnutí poukázal již Buchheim, T., *Die Sophistik als Avantgarde des normalen Lebens*, Meiner, Hamburg 1986, s. 128–142. Problematické a tendenční je podle všeho jak Platónovo obecné chápání programu a cílů řecké sofistiky, tak jeho interpretace základních myšlenek a textů jednotlivých jejích představitelů. Jedním z cílů odborného platónského bádání, ale i bádání o antické filosofii obecně, se proto stala historická, filologická i filosofická rekonstrukce a interpretace dochovaných textů a myšlenek představitelů rané řecké sofistiky, která by nabízela určitou alternativu vůči tradiční, silně problematické a tendenční platónské interpretaci. Viz např. Romeyer-Dherbey, G., *Les sophistes*, PUF, Paris 1985 či Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy. Vol. 3. The fifth-century enlightenment*, Cambridge University Press, New York 1995. Podobné snahy lze již po určitou dobu registrovat také v českém bádání o antické a platónské filosofii. Srov. zejm. Boháček, K., *Proč Gorgiás mluví. Úvod do filosofie nebytí*, Filosofía, Praha 2004; dále pak týž, *Sofisté, homo protagorensis*, *Filosofický časopis* 54, 2006, 3, s. 411–433, popř. týž, *Platónův purpurový stín aneb dvojhlavý plavec na ponorné řece*, Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Disertační práce, 2009; nověji pak kupř. Klouda, J., *Anaxagorovská próza a otázka předplatónské rétorické tradice*, *Reflexe* 56, 2019, s. 5–39.

<sup>160</sup> AA V, 327; A 61n. / B 85n.

<sup>161</sup> AA IV, 366.

že se ke mně připojí čistě na základě síly náhledu.<sup>162</sup> Protože Kant ve shodě se starší tradicí odlišuje pravdu od přesvědčivosti, odlišuje také sílu filosofického náhledu od síly přesvědčivé řeči. Filosofický náhled, pokud se nedostaví sám od sebe, je ovšem třeba zprostředkovat. Děje se tak prostřednictvím řeči, typicky prostřednictvím spisu, jehož prostřednictvím se autor obrací ke čtenářské veřejnosti. K veřejnosti se však autor obrací s určitým cílem a záměrem, který se liší podle žánru příslušného díla. S jakým záměrem psal Kant svoji *Kritiku čistého rozumu*, základní a ustavující text své kritické filosofie, ukazuje výše citovaná poznámka: se záměrem získat čtenáře na svoji stranu. To, že se Kant podle svých slov rozhodl k tomu nevyužít moc a prostředky přemlouvání, nýbrž pouze a jedině sílu vlastního náhledu, souvisí se žánrovým zařazením spisu. *Kritiku čistého rozumu*, ale i ostatní svá kritická díla, Kant totiž vřazuje do tradice tzv. *filosofických zkoumání*, kterou lze do jisté míry ztotožnit s novověkou literární tradicí filosofických zkoumání o lidském rozumu, na kterou Kant jak formálně, tak věcně navazuje.

Uvedený literární žánr filosofického zkoumání má kromě obsahových a věcných náležitostí, které souvisejí s tím, že se jedná o kritické zkoumání přirozenosti, zdrojů, rozsahu a hranic lidského rozumu,<sup>163</sup> také své náležitosti formální, které Kant vypočítává v předmluvě k prvnímu vydání *Kritiky čistého rozumu*. Právě tento text je tak vedle citovaných *Reflexí ke Kritice čistého rozumu* jedním z nejcennějších pramenů k diskusi nad otázkou poměru Kantovy kritické filosofie k rétorice. Kritické filosofické zkoumání se má podle Kanta vyznačovat dvěma formálními znaky: *jistotou a zřetelností*.<sup>164</sup> Třebaže se jedná o náležitosti formální, nikoli obsahové a věcné, vzhledem k vlastní povaze a věcnému obsahu kritického filosofického zkoumání, jak mu rozumí Kant, nejsou tyto znaky ničím

---

<sup>162</sup> AA XVIII, 67; *Refl.* 5031.

<sup>163</sup> A IX. Program kritické filosofie, jímž je kritické zkoumání přirozenosti, tj. zdrojů, rozsahu a mezi lidského poznání a rozumu, Kant zjevně formuluje v určité návaznosti na Locka a jeho *Esej o lidském chápání*. (Srov. Locke, J., *Esej o lidském chápání*, přel. M. Dokulil, Oikoymenh, Praha 2012, s. 27: „mým úmyslem [je] zkoumat původ, jistotu a rozsah *lidského vědění*.“) Na věcnou i formální Kantovu návaznost na Locka a jeho *Esej o lidském chápání*, který lze považovat za typický příklad novověkého literárního a filosofického žánru zkoumání o lidském rozumu, upozorňuje Förster, E., *Die beiden Vorreden der KrV*, in: Mohr, G., Willaschek, M. (Hrsg.), *Kooperativer Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Akademie-Verlag, Berlin 1998, s. 38. Förster upozorňuje také na zvláštní význam, který Kant přikládal předmluvám k prvnímu i druhému vydání spisu. K tomu viz také Baumgartner, H. M., *Kants „Kritik der reinen Vernunft“: Anleitung zur Lektüre*, Karl Alber, Freiburg 1988, s. 23–25.

<sup>164</sup> A XV.

podružným. Patří naopak k jeho vlastní podstatě: jistota zde souvisí s přesvědčivostí, zřetelnost pak se srozumitelností autorových závěrů. Přesvědčivost a srozumitelnost autorových závěrů ovšem bezprostředně souvisí s formou či způsobem jejich *podání a výkladu*.

Z hlediska jistoty a přesvědčivosti Kant rozlišuje *hypotetickou* a *apodiktickou* formu podání, z hlediska zřetelnosti a srozumitelnosti pak *populární* a *scholastickou* formu výkladu.<sup>165</sup> Hypotetická forma podání má podobu *domněnky*, apodiktická forma podání má podobu *důkazu*. Důkaz je přitom hodnověrnější, přesvědčivější než pouhá domněnka. Jestliže autor kritického filosofického zkoumání předkládá svým čtenářům pouhé domněnky, a to bez řádného zdůvodnění a důkazu, ponechává jim tak možnost, jak to Kant formuluje, „*mínit jinak*“<sup>166</sup>; pokud jim ale závěry svého zkoumání předloží ve formě důkazu, pak si tím *vynucuje* jejich souhlas, *nutí* je ke shodě. Apodeiktická forma podání proto lépe vyhovuje podstatě a záměrům kritického filosofického spisu, jehož cílem a záměrem je přesvědčit čtenáře, aby předložené autorovy závěry považovali za „naprosto nutné“<sup>167</sup>: za jisté, dokázané a všeobecně platné. Obecně platného apodiktického důkazu lze však podle Kanta docílit pouze *in abstracto*, prostřednictvím abstraktních a obecných pojmů, jejichž použití je známkou scholastického způsobu výkladu, a nikoli *in concreto*, prostřednictvím konkrétních a jednotlivých příkladů či ilustrací, jejichž použití je naopak znakem populárního způsobu výkladu. Podstatě a účelům kritického filosofického zkoumání a spisu proto odpovídá spíše apodiktický než hypotetický způsob podání a spíše scholastický než populární způsob výkladu.

## § 20. Odmítnutí populární formy ve prospěch formy scholastické

První důvod, který Kant v předmluvě k prvnímu vydání *Kritiky čistého rozumu* uvádí, aby odůvodnil, proč dílo zpracoval za pomoci scholastické, nikoli populární formy výkladu, se týká jeho *účelu*. Kant v této souvislosti přiznává, že uplatnění populární formy, která předpokládá a vyžaduje užívání názorných příkladů a ilustrací, v průběhu práce na jmenovaném spise sám zvažoval: „V průběhu své

---

<sup>165</sup> A XV nn.; B XXII, pozn.

<sup>166</sup> A XVII.

<sup>167</sup> A XV.

práce jsem takřka stále váhal, jak bych s tím měl naložit. Příklady a ilustrace se mi stále zdály nezbytné, a proto také byly na odpovídajících místech prvního rozvrhu, jak se patří, připojeny.“<sup>168</sup> Uvedená Kantova poznámka ukazuje, že k rozhodnutí zpracovat spis za pomoci scholastické, nikoli populární formy výkladu Kant sám, máme-li věřit jeho vlastnímu líčení, dospěl teprve v průběhu jeho přípravy. Populární formu tedy Kant neodmítá předem; užívání názorných příkladů a ilustrací zpočátku naopak připouští, ba považuje za nezbytné. Otázkou nicméně zůstává, jaké místo Kant užívání příkladů a ilustrací v kritickém filosofickém zkoumání a spise vyhrazuje.

Zdá se, že užívání příkladů a ilustrací Kant v případě filosofického spisu vyhrazuje stejné místo, které mu již dříve vyhradil Christian Wolff a na něj navazující tradice německé školské filosofie. Podle Wolffa a jeho následovníků byly názorné příklady a ilustrace nezbytnou součástí tzv. *vysvětlivek*, které následovaly po jednotlivých *věťách* a jejich *důkazech*.<sup>169</sup> Přes veškerou kritiku, kterou mu jinak adresoval, si Kant Wolffa velmi vážil. Považoval jej, jak známo, za „největšího z dogmatických filosofů“<sup>170</sup>, který si osvojil a do německé školské filosofie zavedl jednak přísně dogmatickou metodu myšlení, která měla spočívat „v zákonitém stanovení výchozích principů, zřetelném určování pojmů, vyzkoušené přísností důkazů a vystříhání se odvážných skoků v usuzování“,<sup>171</sup> a jednak tomu odpovídající scholastickou formu výkladu. Dogmatická metoda myšlení a scholastická forma výkladu, jak je do německé školské filosofie zavedl právě Wolff a jeho následovníci, tedy původně nijak nevyklučovaly formu populární; připouštěly užívání názorných příkladů a ilustrací, ale v odborném filosofickém

---

<sup>168</sup> A XVIII.

<sup>169</sup> Viz Baum, M., *Systemform und Selbsterkenntnis der Vernunft bei Kant*, s. 25–27. Baum upozorňuje na to, že formální nároky, které Wolff klade na odborné filosofické pojednání, odpovídají nárokům, které byly od dob Eukleidových *Základů* tradičně kladeny na matematické, zvl. geometrické spisy. Kant odmítá uplatňování matematických standardů a metod v oboru filosofie, které naopak požaduje Wolff; matematiku a geometrii nicméně dále považuje za vzor systematického a vědeckého přístupu, který lze do určité míry uplatnit také v oboru filosofie, má-li filosofie vystupovat jako věda. K tomu podrobně viz Schubbach, A., *Kants Konzeption der geometrischen Darstellung. Zum mathematischen Gebrauch der Anschauung*, *Kant-Studien* 108, 2017, 1, s. 19–54 či Frketich, E., *Wolff and Kant on the Mathematical Method*, *Kant-Studien* 110, 2019, 3, s. 333–356. Jak ovšem upozornila Christine Schildknecht, u Wolffa ani u Kanta se v této souvislosti nejedná pouze o otázku kritérií a formy vlastního vědeckého a filosofického *poznání*, ale také o otázku formy a kritérií jeho následného *podání* prostřednictvím odpovídajícího druhu textu, jímž je v tomto případě ucelené vědecké kompendium. Viz Schildknecht, Ch., *Philosophische Masken. Literarische Formen der Philosophie bei Platon, Descartes, Wolff und Lichtenberg*, Metzler, Stuttgart 1990, s. 85–122.

<sup>170</sup> B XXXVI.

<sup>171</sup> B XXXVI.

spise mu vyhradovaly specifické místo i specifickou funkci.

Kant sám nicméně v určité distanci vůči tradici německé školské filosofie nakonec užívání názorných příkladů a ilustrací v odborném filosofickém spise prohlašuje za zbytečné; jejich užívání označuje za pouhou didaktickou pomůcku, která sice může některým čtenářům pomoci k pochopení, ale která jinak není nijak nezbytná.<sup>172</sup> Z toho důvodu, vyjdeme-li z jeho vlastního líčení, se Kant také nakonec sám rozhodl této pomůcky nevyužít, a to s poukazem k přiměřenému rozsahu spisu: „Brzy jsem však nahlédl velikost svého úkolu a množství předmětů, s nimiž by měl co do činění; a protože jsem si všiml, že již samy tyto předměty, v suchém, scholastickém výkladu, by dílo již tak dost rozšířily, nepokládal jsem za vhodné je ještě více rozšiřovat příklady a ilustracemi, které jsou nutné pouze za účelem *popularizace*.“<sup>173</sup> Uvedené Kantovo vyjádření lze tedy chápat a interpretovat jako kritiku formálních konvencí dobové školské filosofie s její dogmatickou metodou myšlení a scholastickou formou výkladu. Dogmatická metoda myšlení a scholastická forma výkladu totiž vedle zákonitého stanovení výchozích principů, zřetelného určování pojmů a přísnosti důkazů, o kterém byla řeč výše, připouštěla a předpokládala také užívání názorných příkladů a ilustrací, které měly sloužit k následnému a dodatečnému vysvětlování. Kant sice užívání příkladů a ilustrací považoval za *možné*, nikoli však za *nezbytné*. Nezbytným se podle něho stává pouze v případě, kdy má autor spisu v úmyslu oslovit širokou laickou veřejnost, a sleduje tedy účel popularizace svých myšlenek, které čtenářům sděluje. V případě, kdy se autor spisu cíleně a záměrně neobrací k laické, nýbrž k odborné veřejnosti, je užívání názorných příkladů a ilustrací *neúčelné*, a tedy *zbytečné*; nijak totiž nepřispívá k realizaci vlastního cíle a účelu odborného spisu, jímž je veřejná diskuse s odborníky. Odborná veřejnost, na rozdíl od té laické, je totiž s to autorovým myšlenkám porozumět i bez pomoci názorných příkladů a ilustrací, jelikož „opravdoví znalci vědy“, jak Kant charakterizuje řádně vyškolené odborníky, „nemají tohoto usnadnění zapotřebí“.<sup>174</sup> Autor odborného filosofického spisu může tedy své myšlenky čtenářům sdělit pouze v suché scholastické formě, aniž by je musel dodatečně vysvětlovat s využitím prostředků formy populární. A to tím spíše, kdyby jejich využití celý spis neúměrně rozšířilo.

---

<sup>172</sup> A XVIII nn.

<sup>173</sup> A XVIII.

<sup>174</sup> A XVIII.

Také druhý důvod, který Kant v předmluvě k prvnímu vydání *Kritiky čistého rozumu* uvádí, aby odůvodnil, proč dílo zpracoval za pomoci scholastické, nikoli populární formy výkladu, se týká jeho *účelu*. Užívání názorných příkladů a ilustrací Kant v případě odborného filosofického spisu nepovažuje pouze za *neúčelné*, a tedy *zbytečné*; považuje je dokonce za *protiúčelné*.<sup>175</sup> Neúčelným a zbytečným se mu zdá být proto, že se neshoduje s vlastním cílem a účelem takového spisu, jímž je oslovit odbornou, nikoli laickou veřejnost; protiúčelným se mu však zdá být proto, že sledovanému účelu přímo odporuje. Nejenže tedy odborníkům nijak nepomáhá ke správnému pochopení a posouzení autorových myšlenek; správnému pochopení a posouzení naopak brání. Názorné příklady a ilustrace, pokud jsou užity v odborném filosofickém spise, podle Kanta „pomáhají, pokud jde o části, ale často rozptylují, pokud jde o celek, když nenechávají čtenáře dostatečně rychle dospět k přehlednutí celku a svými jasnými barvami zakrývají a činí neznatelnou artikulaci neboli stavbu systému, na níž přece nejvíce záleží, mají-li posoudit jeho jednotu a důkladnost.“<sup>176</sup> Problém, na který Kant upozorňuje, je tedy dvojitý: užívání názorných příkladů a ilustrací v odborném filosofickém spise podle něho jednak zdržuje u jednotlivostí, jednak zakrývá jejich systematickou souvislost, takže brání čtenářům v tom, aby dospěli k jeho správnému pochopení a posouzení. Ke správnému pochopení a posouzení autorových myšlenek, které spolu v případě odborného filosofického spisu tvoří jednotný myšlenkový a pojmový systém, tedy jeho čtenáři dospívají postupnou cestou od správného pochopení a posouzení jeho jednotlivých částí. K přehlednutí, pochopení a posouzení celého systému, nakolik je odborné veřejnosti představen prostřednictvím filosofického spisu, je pak třeba dospět postupným sledováním vzájemné souvislosti jednotlivých částí, z nichž je sestaven. Pokud tedy autor odborného filosofického spisu použije k výkladu a vysvětlení svých myšlenek názorných příkladů a ilustrací, pak je tento postup protiúčelný hned ve dvou ohledech: tím, že zakrývá artikulaci neboli stavbu svého pojmového a myšlenkového systému, brání čtenářům v postupu od jedné jeho části k druhé, jelikož činí nezřetelnou jejich vzájemnou souvislost; tím, že zdržuje u jednotlivostí, brání čtenářům v cestě od pochopení a posouzení jednotlivých částí k pochopení a posouzení systému jako celku.

---

<sup>175</sup> A XVIII.

<sup>176</sup> A IX.



## § 21. Správné pochopení a posouzení

Kantovy úvahy o protiúčelnosti užívání názorných příkladů a ilustrací v odborném filosofickém spise, srovnáme-li je s jeho úvahami o jejich neúčelnosti a zbytečnosti, jasně ukazují, že účelem odborného filosofického spisu není jen to, aby autor jeho prostřednictvím oslovil odbornou veřejnost a prostředkoval jí své myšlenky, ale také to, aby je odborné veřejnosti prostředkoval takovým způsobem, který jeho čtenářům dovolí autorovy myšlenky správně pochopit a posoudit. Jak na straně autora, tak na straně čtenáře tím vzniká dvojčinný úkol týkající se správného pochopení a posouzení: úkolem autora je prostředkovat čtenářům správné pochopení a posouzení svých myšlenek, úkolem čtenáře je autorovy myšlenky správně pochopit a posoudit. Hermeneutický problém správného pochopení a posouzení, který v této souvislosti vyvstává, Kant sám výslovně tematizuje a řeší jednak v předmluvě k prvnímu i druhému vydání *Kritiky čistého rozumu*, jednak v příloze k *Prolegomenům*; řešení tohoto problému je přitom vždy vedeno ideou myšlenkového a logického systému, kterou Kant nastiňuje jak v *Kritice čistého rozumu*, tak ve svých přednáškách o logice.

Myšlenkový a logický systém, který Kant soustavně odlišuje od agregátu, je tvořen částmi, které společně tvoří jediný uspořádaný celek. Uspořádání jednotlivých částí systematického celku Kant opakovaně připodobňuje k celku organickému: podobně jako v živém organismu je i v umělém myšlenkovém a logickém systému každá jednotlivá část vztažena k celku a celek je zase naopak vztažen ke všem svým jednotlivým částem.<sup>177</sup> Podobná souvislost, jaká k sobě navzájem pojí jednotlivé části a orgány živého organismu, by pak podle Kanta měla spojovat také jednotlivé části lidského poznání a vědění. Každá věda a vědecké poznání musí proto mít systematickou podobu; totéž platí v případě filosofie a filosofického poznání. Filosofické poznání se stává poznáním vědeckým, je-li organizováno a uspořádáno na způsob myšlenkového a logického systému, který je tvořen příslušnými pojmy, soudy a úsudky, jež na sebe plynule navazují, takže jeden z druhého přímo vyplývá. Celý systém, pokud je správně utvořen, lze proto nakonec odvodit z jednoho jediného principu.<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> B XXIII; B XXXVIIIn.; A 833 / B 861; AA IV, 263, 322; AA IX, 139.

<sup>178</sup> A XIX; A 645 / B 673.

Konstrukce jednotného pojmového a myšlenkového systému nicméně vyžaduje určitou technickou dovednost a um. Umění tvorby takového systému Kant nazývá *architektonikou rozumu*.<sup>179</sup> Filosofie i věda, nakolik jsou, nebo nakolik mají být, organizovány systematicky, vyžadují tudíž odpovídající architektonické a konstrukční umění. Z toho důvodu je možno každého vědce či filosofa nazývat také *mistrem* či *umělcem rozumu*.<sup>180</sup> Odborný filosofický spis, je-li dílem řádně vyškoleného odborníka, který si osvojil odpovídající konstrukční dovednosti a umění, musí proto mít náležitou, tzn. systematickou myšlenkovou a slovesnou formu. Systematická forma myšlení ovšem podle Kanta nalézá svůj odpovídající výraz právě a jedině ve scholastické, nikoli v populární formě výkladu.<sup>181</sup> Jedině prostřednictvím systematické formy myšlení a scholastické formy výkladu totiž autor může své myšlenky čtenářům prezentovat jako nutné; prostřednictvím za tím účelem sestrojených logických důkazů a argumentů si na čtenářích vynucuje souhlas. Při svém výkladu postupuje tudíž přísně logicky a deduktivně, čímž se snaží eliminovat vždy přítomné riziko možného nepochopení a nesouhlasu.

Jestliže na autorovi odborného filosofického spisu je, aby své myšlenky odpovídajícím způsobem *zpracoval*, na jeho čtenářích je, aby se *propracovali* k jejich správnému pochopení; četba filosofického spisu je totiž stejně jako jeho psaní určitou myšlenkovou a logickou *prací*. Práci, kterou koná autor odborného filosofického spisu, Kant připodobňuje jednak k práci *architekta*, který tvoří původní rozvrh a stavební plán celého díla, jednak k práci *řemeslníka*, který podle dodaného plánu a za pomoci odpovídajících dovedností a nástrojů celé dílo sám vlastnoručně sestaví;<sup>182</sup> práci, kterou koná čtenář spisu, Kant připodobňuje práci *soudce*, který má za úkol jednotlivé myšlenky, které mu autor jeho prostřednictvím předkládá, správně pochopit a posoudit. Protože předmětem posouzení je v tomto případě *hodnota* celého díla, má jeho celkové posouzení povahu hodnocení, a jeho výsledkem je proto hodnotící soud.<sup>183</sup> Ten může být buďto správný, nebo nesprávný; správný je tehdy, pokud čtenář autorovy myšlenky chápe, nesprávný naopak tehdy, když je nechápe. Autorovy myšlenky čtenář chápe nesprávně, pokud nerozumí tomu, oč zde autorovi běží, a pokud nepostihuje základní rysy a momenty

---

<sup>179</sup> A 832 / B 860.

<sup>180</sup> A 839 / B 867.

<sup>181</sup> A XVIII; B XLIII; AA IX, 148.

<sup>182</sup> A 832 nn. / B 860 nn.; srov. AA IV, 259, 263.

<sup>183</sup> A XV; B XXXVII; AA IV, 372.

jeho díla.<sup>184</sup> Protože odborně sestavené filosofické dílo je svojí povahou dílo architektonické, a má tudíž systematickou myšlenkovou, logickou i slovesnou stavbu, jeho hlavní rysy a momenty zde tvoří základní stavební prvky, na nichž je výsledná konstrukce celého spisu založena. Těmito základními stavebními prvky jsou proto předpoklady neboli *principy*, ze kterých autor při plánování i následné konstrukci svého díla vycházel a z nichž v postupných logických krocích systematicky vyvozoval další důsledky a závěry.<sup>185</sup>

Práce, kterou musí čtenář odborného filosofického spisu vykonat, aby dospěl k jeho správnému pochopení a posouzení, začíná podle Kanta právě u důsledků, které autor vyvozuje, a závěrů, k nimž dochází; odtud by se měl čtenář následně přesunout k hledání a zkoumání jejich výchozích předpokladů a principů, které je odůvodňují, a které tak určují jejich původní smysl. Bez této původní souvislosti, bez spojení s jejich výchozími předpoklady a principy, a tedy mimo myšlenkovou a logickou strukturu důkazu či argumentu, kterou společně s nimi vytvářejí, musejí proto jednotlivé důsledky a závěry, které autor formuluje, znít nesmyslně.<sup>186</sup> Systematická organizace a konstrukce celého díla nicméně zajišťuje, že ať už čtenář při své práci a v úsilí o správné pochopení a posouzení díla vyjde z jakéhokoli důsledku či závěru, který zde autor vyvozuje, zkoumáním jeho předpokladů a principů by měl vždy nakonec dospět k témuž výsledku, jímž je správné pochopení a posouzení stavby celého spisu, jeho hlavních rysů a momentů. Úsilí o správné pochopení a posouzení odborného filosofického spisu může mít tedy pokaždé jiné východisko, a to v závislosti na tom, které jeho důsledky a závěry si čtenář k dalšímu zkoumání vybere, avšak musí mít vždy jeden a tentýž cíl; jeho východiskem mohou být libovolné důsledky či závěry, které autor na příslušných místech spisu dovozuje a formuluje, jeho cílem však musí vždy být hledání a nalezení výchozích předpokladů a principů, z nichž jsou vybrané důsledky a závěry vyvozeny a z nichž vyplývají. Myšlenková práce, kterou Kant přisuzuje čtenářům odborného filosofického spisu, je proto spojena s *regresivním* postupem, jenž vede od závěru logického důkazu či argumentu k jeho předpokladům a principům, zatímco práce, kterou přisuzuje autorovi, je naopak spojena s *progresivním* postupem, jenž vede od výchozích předpokladů a principů k jejich

---

<sup>184</sup> AA IV, 372, 377.

<sup>185</sup> AA IV, 372.

<sup>186</sup> AA IV, 376.

důsledkům a závěrům. Psaní odborného filosofického spisu, má-li čtenářům umožnit správné pochopení a posouzení autorových myšlenek, je tedy věcí *syntetické*, jeho čtení, má-li ke správnému pochopení a posouzení vést, naopak věcí *analytické* myšlenkové práce a metody.<sup>187</sup> I když je ale myšlenkový postup autora i čtenáře zcela opačný, ba protichůdný, jejich úsilí se přesto navzájem stýká v jednom společném bodě: v hermeneutickém problému správného pochopení a posouzení, které má jeden za úkol zprostředkovat, zatímco ten druhý má za úkol si je osvojit.

---

<sup>187</sup> K rozlišení syntetické a analytické metody myšlení a výkladu viz AA IX, 149. Autor filosofického spisu nemusí při výkladu svých myšlenek nutně používat pouze progresivní syntetickou metodu; může využít také regresivní metodu analytickou. Srov. AA IV, 263. Použití analytické metody je ale známkou populárního způsobu podání, který již neodpovídá přísným nárokům vědeckosti a systematickosti. Těmto nárokům vyhovuje pouze užívání syntetické metody, která je známkou vědeckého, tj. scholastického způsobu podání. Srov. Kant, I., *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften I. Logik Bauch*, Kant-Forschungen 8, Meiner Verlag, Hamburg 1997, s. 208 či Kant, I., *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften II. Logik Hechsel, Warschauer Logik*, Kant-Forschungen 9, Meiner Verlag, Hamburg 1998, 492 n., 654 (dále citováno jako *Bauch, Hechsel* či *Warschauer* s uvedením originální paginace příslušného záznamu Kantových přednášek o logice). – Čtenář odborného filosofického spisu, má-li správně posoudit jeho hodnotu, a tedy porozumět principům, na kterých autor zakládá svůj pojmový a myšlenkový systém a z nichž postupně vyvozuje své závěry, naproti tomu musí užívat regresivní analytickou metodu. Čtenářova snaha o správné porozumění a posouzení autorova spisu však nezahrnuje pouze logickou analýzu předložených důkazů a argumentů. Srov. Karásek, J., „Recenze, kritika, ironie. Úvahy o podobách filosofické recenze v Německu mezi Kantem a Hegelem“, in: Karásek, J., Kollert, L. (ed.), *Recenze, kritiky, ironie*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2019, s. 21n. Původní smysl autorovy řeči, kterému by měli čtenáři filosofického spisu porozumět a vzhledem k němuž by jej měli také následně posuzovat a hodnotit, neurčují pouze logické, ale také estetické a afektivní kvality. Srov. AA V, 320. Čistě logická analýza autorových argumentů, jakkoli důležitá, tedy k porozumění původního smyslu autorovy řeči, jak ji podává a představuje filosofický spis, nestačí; není-li doplněna analýzou názorných příkladů a ilustrací, pokud autor nějaké používá, a afektivní analýzou tónu jeho hlasu, zůstává jednostranná, a tedy neúplná. V příloze k *Prolegomenům*, kde v reakci na dvě dobové recenze *Kritiky čistého rozumu* formuluje určité hermeneutické zásady, které se týkají čtení, porozumění a posuzování odborného filosofického textu, Kant upozorňuje na důležitost logické analýzy; na význam estetické či afektivní analýzy neupozorňuje. Vlastní Kantova reakce na obě recenze, zvláště pak reakce na redakčně upravenou Federovu recenzi, která byla publikována roku 1782 v *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, však sama o sobě ukazuje, kolik pozornosti Kant vedle logických kvalit recenzentova textu věnuje jeho kvalitám estetickým a afektivním, když mu vedle řady jiných nedostatků vytýká i jeho celkové vyznění a tón. Viz AA IV, 376. Srov. Wipf, J.–M., *Conflit de la raison*, Kimé, Paris 2016, s. 16: „Příloha k *Prolegomenům*, abychom nemluvili o jiných [Kantových] textech, výslovně zavádí otázku tónu, a to formou protestu. Jako by zde Kant říkal: ‚tímto tónem se mnou, prosím vás, nemluvte‘ či ‚váš tón je mi nesnesitelný‘, což je ovšem samo zase vyjádřeno určitým tónem. Tento tón, který lze alespoň přibližně přirovnat k tónu obou předmluv ke *Kritice čistého rozumu*, jež by bylo rovněž zapotřebí analyzovat, místy přechází do tónu polemického; právě takový tón zaznívá i v této příloze.“ Jako jeden z mála kantovských badatelů si Wipf významu a problematiku tónu v Kantových textech vůbec všimá; správně také poukazuje na jeho polemickou funkci. Kantovo pojetí polemického užívání rozumu, předložené v odpovídající kapitole *Kritiky čistého rozumu* (A 738–757 / B 766–785), lze z tohoto hlediska chápat a interpretovat jako přímý poukaz na důležitost a význam afektivní analýzy filosofické promluvy a filosofického textu, která vychází z následující zásady: „Spor kultivuje rozum zkoumáním jeho předmětu ze dvou stran a koriguje jeho soud tím, že ho omezuje. To, co je přitom sporné, není věc, nýbrž tón.“ (A 745 / B 773).

## § 22. Přesvědčivost a nepřesvědčivost

Kantovy úvahy o neúčelnosti a protiúčelnosti užívání názorných příkladů a ilustrací v odborném filosofickém spise nepoukazují pouze k hermeneutickému problému správného pochopení a posouzení podaných myšlenek; poukazují také k logickému a rétorickému problému jejich přesvědčivosti a nepřesvědčivosti. Účelem odborného a kritického filosofického spisu i záměrem jeho autora je totiž podle Kanta „úplné přesvědčení“<sup>188</sup> čtenáře. To, co u čtenářů odborného filosofického spisu buďto způsobuje, nebo naopak nezpůsobuje úplné přesvědčení, jsou přitom důkazy a argumenty, které jim autor předkládá, aby jimi odůvodnil závěry, k nimž vlastní úvahou došel. Důvody, s jejichž pomocí autor odborného filosofického spisu odůvodňuje své myšlenky, Kant obecně dělí a klasifikuje podle toho, zda jsou *subjektivní* či *objektivní* a zda jsou *dostatečné* či *nedostatečné*.<sup>189</sup> Jsou-li předložené důvody subjektivní, mají pouze soukromou platnost; jsou-li však objektivní, mají všeobecnou platnost. Důvody, které mají pouze subjektivní a soukromou platnost, u čtenářů způsobují takový stav mysli, který Kant nazývá termínem *přemluvení*; důvody, které mají objektivní a všeobecnou platnost, u nich navozují takový stav mysli, který Kant nazývá výrazem *přesvědčení*. V obou případech se ovšem zohledňuje to, z jakých příčin a důvodů čtenář autorovy závěry přijímá a souhlasí s jeho závěry a myšlenkami. V případě přemluvení čtenář s autorem souhlasí proto, že byl k souhlasu *přemluven*, v případě přesvědčení proto, že k němu byl *přesvědčen*. Je-li čtenář k souhlasu přesvědčen, pak autorovy myšlenky a závěry přijímá a souhlasí s nimi proto, že je sám nahlíží, je-li však k souhlasu přemluven, přijímá je a souhlasí s nimi proto, že se mu osobně zamlouvají či líbí.<sup>190</sup> Rozdílem mezi přesvědčením a přemluvením, resp. přesvědčováním a přemlouváním se Kant blíže zabývá jednak v *Kritice čistého rozumu*, jednak v *Kritice soudnosti*; podrobnější výklad k tomuto problému se nalézá také v jeho přednáškách o logice. Kantův výklad tohoto rozdílu se sice v každém z uvedených textů poněkud liší, pokaždé však zůstává spojen s výkladem subjektivní stránky lidského poznání, kterou podle Kanta tvoří jistá *událost* v našem rozvažování, popř. duši, k níž

---

<sup>188</sup> A XVII.

<sup>189</sup> Srov. A 820 nn. / B 848 nn.

<sup>190</sup> Viz výše, § 18 Kritika dogmatické filosofie, s. 53–56.

dochází, když něco pokládáme za pravdivé.<sup>191</sup>

V Kantových přednáškách o logice je subjektivní stránce lidského poznání, kterou tvoří akt považování něčeho za pravdivé, věnována velká pozornost. Základní otázkou logiky je totiž v Kantově pojetí otázka pravdy a jejího objektivního poznání, kterého se ovšem dosahuje výlučně prostřednictvím subjektivních logických operací a soudů. V *Jäscheho* logice Kant v této souvislosti uvádí následující definici: „Pravda je *objektivní vlastností* poznání; soud, jehož prostřednictvím je něco představeno jako pravdivé – vztah k rozvažování, a tedy vztah k určitému subjektu – je *subjektivní považování něčeho za pravdivé*. Považování něčeho za pravdu je vůbec dvojího druhu: jisté pokládání za pravdu neboli *jistota* je spojeno s vědomím nutnosti; nejisté neboli *nejistota* je naproti tomu spojeno s vědomím nahodilosti nebo možností opaku.“<sup>192</sup> Veškeré lidské poznání má tedy podle Kanta dvě stránky: na jedné straně se vztahuje k určitému objektu, na druhé straně k určitému subjektu, tj. k rozvažování, duši, mysli či vědomí toho kterého člověka. Pokládání něčeho za pravdivé, jak Kant vymezuje domněnku či soud s nárokem na pravdivost, se na rozdíl od pravdy samotné, která souvisí s objektivní stránkou lidského poznání, vztahuje k jeho subjektivní stránce; nevztahuje se tedy přímo k objektu, ale spíše k subjektu poznání, který něco považuje za pravdivé a který, což je v této souvislosti důležité, svoji domněnku vyjadřuje prostřednictvím odpovídajícího logického soudu.

Příkladem subjektu poznání může být na jedné straně autor, na druhé straně čtenář odborného filosofického spisu. Autor odborného filosofického spisu má však podle Kantových slov z předmluvy k prvnímu vydání *Kritiky čistého rozumu* svým čtenářům předkládat pouze takové soudy, které jsou vysloveny s vědomím jejich apodiktické nutnosti, a tedy s jistotou o tom, že jsou nutně a všeobecně platné a pravdivé.<sup>193</sup> Pouze takové soudy mohou totiž čtenáře o platnosti a pravdivosti autorových myšlenek skutečně přesvědčit; pokud autor svým čtenářům předkládá pouze nejisté soudy a problematické hypotézy, může u nich snadno vzbudit jednak pochybnosti a nedůvěru, jednak podezření, že je o správnosti a pravdivosti svých myšlenek nemá v úmyslu přesvědčit, ale pouze přemluvit. Takové podezření by pak

---

<sup>191</sup> A 820 / B 848; AA V, 461–466; AA, VIII, 141; AA IX, 65–76; *Bauch*, 76 n.; *Hechsel*, 48 n.; *Warschauer*, 67–70.

<sup>192</sup> AA IX, 65 n.

<sup>193</sup> A XV n.

zásadním způsobem oslabilo sílu a účinnost autorových argumentů, „protože“, jak tvrdí Kant výslovně, „filosofie v sobě nestrpí žádné přemlouvání“.<sup>194</sup>

Klasické místo, kde Kant rozdíl mezi přesvědčováním a přemlouváním blíže vysvětluje, a to v přímé souvislosti se subjektivní stránkou lidského poznání, se nachází ve známé kapitole *Kritiky čistého rozumu*, která pojednává o rozdílu mezi *míněním, vírou a věděním*.<sup>195</sup> Mínění, víra i věděním jsou v Kantově pojetí tři různé druhy jedné a téže události, k níž v lidském rozvažování či duši člověka dochází, považuje-li něco za pravdivé a soudí-li o něčem, že je to pravdivé; Kant takové domněnky a soudy dále rozlišuje jednak podle toho, zda se zakládají na subjektivních příčinách nebo na objektivních důvodech, jednak podle toho, zda jsou jejich subjektivní příčiny a objektivní důvody dostatečné či nedostatečné.<sup>196</sup> Rozlišení mezi míněním, vírou a věděním Kant přitom úzce propojuje s rozlišením mezi přemluvením a přesvědčením. Rozdíl mezi přemluvením a přesvědčením se nicméně týká pouze subjektivních příčin vedoucích k určité domněnce či soudu, zatímco rozdíl mezi míněním, vírou a věděním se týká jak jejich subjektivních příčin, tak objektivních důvodů. Rozlišení mezi přemluvením a přesvědčením proto Kantovi umožňuje navzájem odlišit pouze takové domněnky a soudy, které jsou založeny na dostatečných a nedostatečných subjektivních příčinách.

Dostatečnou příčinou k přijetí určité domněnky může být podle Kanta pouze a jedině vlastní náhled; nedostatečnou příčinou k jejímu přijetí jsou oproti tomu osobní zvláštnosti, záliby či zájmy toho kterého člověka. Domněnku založenou na vlastním náhledu Kant nazývá *přesvědčením*, domněnku založenou na osobních zvláštnostech daného člověka *přemluvením*.<sup>197</sup> V návaznosti na toto rozlišení Kant dále rozlišuje mezi míněním, vírou a věděním, které na příslušném místě *Kritiky čistého rozumu* definuje takto: „*Mínění* je vědomě jak subjektivně, tak objektivně nedostatečným považováním něčeho za pravdivé, jež si je své nedostatečnosti vědomo. Je-li považování něčeho za pravdivé dostačující jen subjektivně a je-li zároveň považováno za objektivně nedostatečné, nazývá se *vírou*. A konečně považování něčeho za pravdivé dostačující jak subjektivně, tak objektivně, se nazývá *věděním*. Subjektivní dostatečnost se nazývá *přesvědčením* (pro mne

---

<sup>194</sup> AA IX, 69.

<sup>195</sup> A 820–831 / B 848–859.

<sup>196</sup> A 820 nn. / B 848 nn.

<sup>197</sup> A 820 / B 848.

samého), objektivní dostatečnost *jistotou* (pro každého).“<sup>198</sup> Uvedená Kantova definice ukazuje, nakolik je Kantovo rozlišení mezi míněním, vírou a věděním propojeno s rozlišením mezi přesvědčením a přemluvením.<sup>199</sup> Mínění je v Kantově pojetí taková domněnka, kterou člověk přijal a kterou zastává proto, že je ve shodě s jeho osobními zvláštnostmi, zálibami či zájmy, zatímco víra a vědění jsou takovými domněnkami, které člověk přijal a které zastává proto, že odpovídají jeho vlastnímu náhledu. V případě víry a vědění se tedy jedná o přesvědčení, které se blíží nebo odpovídá pravdě, zatímco v případě mínění jde o přemluvení, které se blíží nebo odpovídá zdání či klamu: „Přemluvení je založeno na pouhém zdání,

---

<sup>198</sup> A 822 / B 850.

<sup>199</sup> Nakolik Kantova definice mínění, víry a vědění souvisí s jeho rozlišením mezi přemluvením a přesvědčením, podrobně ukazuje a objasňuje Chandler, D. H., Kant's Exposition of „Fürwahrhalten“ in *Krv* B 848–850, in: Funke, G. (Hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 4.–8. April 1981. Teil 1.2: Sektionen VIII–XIV*, Bouvier, Bonn 1981, s. 642–652. Chandler upozorňuje na to, že interpretace Kantova pojetí mínění, víry a vědění, které je podáno v příslušné kapitole *Kritiky čistého rozumu*, je potřeba propojit a sjednotit s jeho pojetím přemluvení a přesvědčení. Přitom je zapotřebí se vyhnout možnému omylu, který vzniká nesprávnou interpretací rozdílu mezi přemluvením a přesvědčením jako rozdílu mezi domněnkami založenými v jednom případě na subjektivních, v druhém případě na objektivních důvodech. Toto pojetí dříve zastával např. Meerbote, R., Kant's Use of the Notion „Objective Reality“ and „Objective Validity“, *Kant-Studien* 63, 1972, 1, s. 55–56; lze se s ním však setkat i v novějších textech a interpretacích. Viz např. Ullmann-Margalit, E., Margalit, A., Holding True and Holding as True, *Synthese* 92, 1992, 2, s. 172–174; srov. Pasternak, L., Kant on Opinion: Assent, Hypothesis, and the Norms of General Applied Logic, *Kant-Studien* 105, 2014, 1, s. 41–82, popř. Willaschek, M., Stolzenberg, J. Mohr, G., Bacin, S. (Hrsg.), *Kant-Lexikon*, Bd. 1, De Gruyter, Berlin – Boston 2015, s. 662–665. Problémem uvedených interpretací je to, že ztotožňují přesvědčení, jak je chápe a pojímá Kant, s domněnkou založenou na objektivních důvodech. Toto pojetí, jak upozorňuje Chandler, je však nesprávné, a to přesto, že se opírá o následující Kantovo vlastní vyjádření: „Považovat něco za pravdivé je určitá událost v našem rozvažování, která se může zakládat na objektivních důvodech, ale vyžaduje také subjektivní příčiny v mysli soudícího jednotlivce. Jestliže považování něčeho za pravdivé platí pro každého, kdo je obdařen rozumem, pak je důvod objektivně dostatečný, a považování něčeho za pravdivé se pak nazývá *přesvědčením*. Je-li odůvodněno jen zvláštní povahou subjektu, říkáme, že je k němu člověk přemluven“ (A 820 / B 848). Tato formulace se zdá naznačovat, že přesvědčení, na rozdíl od přemluvení, je taková domněnka, která se zakládá na objektivních důvodech; pak se ale zdá v rozporu s výše uvedenou Kantovou definicí, podle které se „[s]ubjektivní dostatečnost nazývá *přesvědčením* (pro mne samého), objektivní dostatečnost *jistotou* (pro každého)“ (A 822 / B 850). Pokud se přesvědčení chápe jako domněnka založená na objektivních důvodech platných pro každého, pak jej nelze nijak odlišit od jistoty. Od té jej lze odlišit pouze tehdy, pokud se zohlední rozdíl, který Kant činí mezi *subjektivními příčinami* a *objektivními důvody* k určité domněnce: rozlišení mezi přemluvením a přesvědčením se vztahuje k subjektivním příčinám, nikoli k objektivním důvodům. Určitá domněnka se nazývá přesvědčením, pokud subjektivní příčiny k jejímu přijetí jsou dostatečné (vlastní poznání a náhled), a nazývá se přemluvením, pokud jsou tyto příčiny nedostatečné (osobní zvláštnosti, záliby a zájmy); pro rozlišení mezi přemluvením a přesvědčením není proto rozhodující, zda se dotyčná domněnka a s ní spojený akt považování něčeho za pravdivé zakládají na objektivních důvodech. Tento ohled Kant využívá teprve v rámci úvahy o rozdílu mezi míněním, vírou a věděním, které navazuje na rozdíl mezi přemluvením a přesvědčením, kdy mínění lze označit za přemluvení, zatímco víru a vědění za přesvědčení, které jednou je a podruhé není založeno na objektivních důvodech. Kantova definice přesvědčení z místa A 820 / B 848 je tedy podle všeho formulována s ohledem na vědění; není proto nijak v rozporu s pozdější definicí na místě A 822 / B 850. Viz Chandler, D. H., Kant's Exposition of „Fürwahrhalten“ in *Krv* B 848–850, s. 643–650.



protože základ soudu, který existuje pouze v subjektu, je pokládán za objektivní. Proto má takový soud pouze soukromou platnost, a považování něčeho za pravdu se nedá sdílet. Pravdivost však spočívá ve shodě s objektem, vzhledem k němuž musí být soudy každého rozvažování souhlasné (*consentientia uni tertio, consentium inter se*). Prubířským kamenem považování něčeho za pravdu – ať už se jedná o přesvědčení nebo přemluvení – je tedy vnějškově možnost je sdělovat a shledávat platným pro každý lidský rozum.<sup>200</sup> Zda je příslušná domněnka přesvědčením nebo přemluvením, zda je založena na osobních zvláštěnostech, zálibách a zájmech, nebo na vlastním náhledu, zda je tedy pravdivá či zdánlivá a klamná, není podle Kanta vždy jednoduché rozeznat. Mnohdy to nelze zjistit jinak než prostřednictvím experimentu spočívajícího v tom, že člověk svou domněnku předloží k úvaze druhým, aby sám vyzkoušel, zda s ní druzí souhlasí či nesouhlasí. Shoda s druhými je však, jak Kant opakovaně zdůrazňuje, pouze vnější a subjektivní kritérium pravdivosti,<sup>201</sup> jejím vnitřním a objektivním kritériem zůstává vlastní náhled a shoda domněnky či soudu s objektem.<sup>202</sup>

Rozdíl mezi přemlouváním a přesvědčováním Kant blíže objasňuje také v § 90 *Kritiky soudnosti*.<sup>203</sup> Opět tak činí v souvislosti s úvahou o subjektivních příčinách a objektivních důvodech k určitému soudu či domněnce. V daném případě se jedná o domněnku týkající se existence Boha, která se opírá o teleologický důkaz účelného uspořádání přírody. Na příkladu této domněnky Kant v *Kritice soudnosti*, podobně jako již dříve v *Kritice čistého rozumu*, ilustruje své rozlišení mezi míněním, vírou a věděním. Domněnku o existenci Boha podle Kanta nelze opřít o apodikticky jisté vědění; na její podporu nelze totiž uvést žádný objektivně dostatečný důvod. Teleologický důkaz, který domněnku o existenci Boha dokazuje na základě účelného uspořádání přírody, proto nelze považovat za objektivně dostatečný; je však možné jej považovat za subjektivně dostatečný. Jakkoli nedostačuje k tomu, aby člověku zjednal naprostou jistotu, postačuje k tomu, aby mu zjednal pevné přesvědčení. Platnost, přesvědčivost a pravdivost teleologického argumentu sice nemůže být založena v prokazatelné shodě domněnky s objektivním stavem věcí, ale není ani založena na čistě osobních

---

<sup>200</sup> A 820 / B 848.

<sup>201</sup> A 820 / B 848.

<sup>202</sup> AA VIII, 146 n.

<sup>203</sup> AA V, 461–466.

zvláštnostech, zálibách a zájmech toho kterého člověka; zakládá se totiž na všeobecném souhlasu, který tento důkaz způsobuje a vyvolává u druhých. Domněnka o boží existenci, která je založena na uvedeném teleologickém důkazu, jenž způsobuje a vyvolává všeobecný souhlas, a to navzdory tomu, že jeho platnost nelze objektivně prokázat, je tedy příkladem domněnky, kterou sice není možné považovat za jisté objektivní vědění, ale ani za pouhé subjektivní mínění; podle Kanta je proto zapotřebí ji považovat za odůvodněnou rozumovou víru, kterou člověk nepřijímá ani na základě jistoty, ani na základě pouhého přemluvení, nýbrž na základě vlastního přesvědčení a rozumového náhledu.

Rozumová víra, která se nemusí týkat jen existence Boha, ale také existence lidské duše či vnějšího světa, abychom zmínili alespoň některé její další předměty, protože se zakládá na určitých důvodech, které vedou k náhledu a přesvědčení, je výsledkem odpovídajícího důkazu či argumentu. Kant rozlišuje různé druhy argumentů a důkazů; u každého z nich však požaduje, „aby nepřemlouval, nýbrž přesvědčoval, nebo aby alespoň působil na přesvědčení; tj. aby princip důkazu nebo jeho závěr nebyl pouze subjektivním (estetickým) určujícím základem souhlasu (pouhým zdáním), nýbrž objektivně platným logickým základem poznání, neboť jinak bude rozvažování omámeno, ale nikoli přesvědčeno“.<sup>204</sup> Uvedený citát sugeruje dojem, že zde Kant proti sobě staví na jedné straně subjektivní *základ souhlasu*, na druhé straně pak objektivní *základ poznání*, a že na základě tohoto protikladu dále vysvětluje také rozdíl mezi přemlouváním a přesvědčováním. Tento dojem však Kant následně sám vyvrací a koriguje, když jak v souvislosti s přemlouváním, tak v souvislosti s přesvědčováním výslovně uvádí, že jedno i druhé je určitý, třebaže odlišný, způsob „určení souhlasu“.<sup>205</sup> Je tedy zřejmé, že každý důkaz, ať už se uskutečňuje na způsob přemlouvání, nebo na způsob přesvědčování, slouží k získání souhlasu; rozdíl je pouze v tom, jakými prostředky se tohoto cíle dosahuje. Pokud se jej dosahuje na čistě subjektivním základě, kdy je důkaz přizpůsoben osobním zvláštnostem, zálibám a zájmům toho kterého člověka, jedná se o přemlouvání; pokud se jej však dosahuje na objektivním základě, kdy je důkaz přizpůsoben buďto objektivnímu stavu věci, nebo alespoň všeobecnému souhlasu a náhledu ostatních, jedná se o přesvědčování. Přesvědčování, jak vyplývá z výše citované Kantovy formulace, je přitom spojeno s užíváním *logických*,

---

<sup>204</sup> V, 461.

<sup>205</sup> V, 462.

přemlouvání však s užíváním *estetických* prostředků.

### § 23. Logická a estetická zřetelnost

Výše uvedené Kantovo rozlišení mezi přesvědčováním, které se uskutečňuje prostřednictvím logických prostředků, a přemlouváním, které se uskutečňuje prostřednictvím estetických prostředků, odpovídá rozdílu mezi scholastickou a populární formou podání a výkladu. Scholastická forma výkladu, která se pohybuje *in abstracto*, a pracuje proto s obecnými pojmy spojenými v soudy, úsudky, důkazy a argumenty, se od formy populární, která se pohybuje *in concreto*, a pracuje proto spíše s jednotlivými názornými příklady a ilustracemi, liší tak, jako se od sebe liší přesvědčování a přemlouvání. Rozdíl mezi scholastickou a populární formou výkladu na jedné straně a mezi přesvědčováním a přemlouváním na straně druhé Kant opakovaně vysvětluje poukazem ke dvěma různým druhům *zřetelnosti*: scholastická forma výkladu, která slouží potřebám přesvědčování, se podle Kanta vyznačuje *logickou* neboli *diskursivní* zřetelností, populární forma výkladu, která slouží potřebám přemlouvání, se naopak vyznačuje *estetickou* neboli *intuitivní* zřetelností.<sup>206</sup> Rozdíl mezi logickou a diskursivní zřetelností, který Kant zmiňuje v předmluvě k prvnímu vydání *Kritiky čistého rozumu*, aby s jeho pomocí vysvětlil rozdíl mezi scholastickou a populární formou výkladu, se přitom blíže objasňuje v jeho přednáškách o logice. Obzvláště instruktivní jsou v této souvislosti výklady v *Jäscheho* logice.

V *Jäscheho* logice je rozdíl mezi logickou a estetickou zřetelností uveden do souvislosti jednak s problematikou pravdivého poznání, jednak s problematikou srozumitelného podání a výkladu. Na souvislost s problematikou podání a výkladu poukazuje to, že logická zřetelnost je zde blíže charakterizována jako *scholastická* a estetická zřetelnost jako *populární*; na souvislost s problematikou poznání ukazuje to, že logická a scholastická zřetelnost je dále charakterizována jako *objektivní* a estetická a populární zřetelnost jako *subjektivní*.<sup>207</sup> Rozdíl mezi objektivní a subjektivní stránkou lidského poznání Kant v *Jäscheho* logice zakládá na svém dřívějším rozlišení dvou základních poznávacích mohutností či kmenů,

---

<sup>206</sup> A XVIII; AA IX, 61 nn.

<sup>207</sup> AA IX, 61 n., 148.

*rozvažování a smyslovosti*, a dvou základních druhů poznatků, *pojmu a názoru*,<sup>208</sup> na základě tohoto rozlišení pak spojuje objektivní a scholastickou zřetelnost s užíváním obecných pojmů, zatímco subjektivní a populární zřetelnost s užíváním názorných příkladů a ilustrací. Rozvažování a pojem se tak stávají objektivním, smyslovost a názor naopak subjektivním principem pravdivého poznání i jeho srozumitelného podání a výkladu. Problém, který v této souvislosti vzniká, je ovšem vzájemný vztah a spojení objektivního a subjektivního principu.

Ačkoli Kant na obecné rovině opakovaně tvrdí, že lidské poznání, má-li jít skutečně o poznání, nikoli o pouhé iluze či bludy, musí být založeno v obou výše uvedených principech,<sup>209</sup> jeho úvahy o logické a estetické, resp. objektivní a subjektivní, popř. scholastické a populární zřetelnosti toto obecné tvrzení problematizují. Z těchto úvah totiž vyplývá, že lidské poznání je v určitých případech možné založit pouze v rozvažování a pojmech a že smyslovost a názor k takovému druhu poznání nejen ničím nepřispívají, ale dokonce mu zabraňují. Kantovo mínění v této věci dobře ilustruje následující citát z *Jäscheho* logiky: „logická zřetelnost je nezřídka možná jen na úkor té estetické a estetická zřetelnost prostřednictvím příkladů a přirovnání, která nejsou přesná, ale pouze analogická, často naopak škodí zřetelnosti logické.“<sup>210</sup> Problém, na který zde Kant upozorňuje, zjevně neplatí v případě každého poznání; omezuje se tedy pouze na určité jeho druhy a případy. Zohledníme-li Kantovo vlastní rozlišování mezi empirickým a čistým apriorním poznáním, stane se zřejmým, že popisovaný problém se vztahuje pouze a jedině na vybrané případy čistého apriorního poznání.

Do oboru čistého a apriorního poznání Kant řadí pouze dvě disciplíny: matematiku a filosofii.<sup>211</sup> Rozdíl mezi empirickým a čistým apriorním poznáním, jak známo, podle Kanta spočívá v tom, že empirické poznání se zakládá na empirické zkušenosti a empirickém názoru, zatímco čisté apriorní poznání nikoli. Mezi matematikou a filosofií, které tvoří dvě hlavní disciplíny čistého apriorního poznání, je však jeden podstatný rozdíl. Matematika se sice nezakládá na empirické zkušenosti a empirickém názoru; zakládá se však na čistém názoru. Nezakládá se na obsahu, nýbrž na formě smyslovosti, kterou společně tvoří čistý prostor a čas.

---

<sup>208</sup> A IX, 62. Srov. níže § 29 Dva základní kmeny a druhy poznání, s. 95–97.

<sup>209</sup> Srov. A 51 / B 75; A 92 n. / B 125 n.; A 111; A 258 / B 314 aj.

<sup>210</sup> AA IX, 62.

<sup>211</sup> A 836 nn. / B 864 nn.

Čistá filosofie se sice rovněž nezakládá na empirickém názoru, ale na rozdíl od matematiky se nezakládá ani v čistém názoru; nezakládá se ani na obsahu, ani na formě smyslovosti, ale pouze na rozvažování a rozumu, a spočívá proto čistě v logické a diskursivní myšlenkové práci s pojmy. Filosofické poznání lze proto na rozdíl od toho empirického či matematického charakterizovat jako „poznání z pojmů“<sup>212</sup>. Filosofickým pojmům, typicky pojmům duše, světa či boha, ale ani pojmu příčiny a účinku či dalším těmto pojmům, ve smyslovosti neodpovídá vůbec žádný názor; filosofické pojmy je tak možné, a právě na to upozorňuje výše uvedený citát, se smyslovým názorem spojit pouze na základě analogie.<sup>213</sup>

Výše citované místo a s ním spojený problém vzájemného vztahu a spojení objektivního a subjektivního principu lidského poznání, pokud ho chápeme a interpretujeme uvedeným způsobem, se tedy v tomto pojetí týká právě a jedině čistého a apriorního filosofického poznání z pojmů. Pouze ve filosofii, která se nezakládá ani na empirickém, ani na čistém názoru, totiž vzniká problém spojení pojmu s odpovídajícím názorem, které v tomto případě nemůže být nikdy zcela

---

<sup>212</sup> A 837 / B 865.

<sup>213</sup> AA V, 351–354. K významu a funkci analogie, která dovoluje propojit všeobecné a abstraktní filosofické pojmy s jednotlivým a konkrétním empirickým názorem, viz např. Nuyen, A. T., *The Kantian Theory of Metaphor, Philosophy & Rhetoric* 22, 1989, 2, s. 95–109, popř. Jäger, L., *Das Schreibende Bewußtsein. Transkriptivität und Hypotypose in Kants „Andeutung zur Sprache“*, in: Birk, E., Schneider, J. G. (Hrsg.), *Philosophie der Schrift*, Niemeyer, Tübingen 2009, s. 97–121. Nuyen i Jäger shodně poukazují na to, že nezbytnou součástí filosofického myšlení a filosofického poznání je hledání a nalézání vhodných analogií, názorných příkladů a ilustrací, které jinak abstraktním a všeobecným filosofickým pojmům prostředkují vztah k jednotlivému předmětu konkrétní smyslové zkušenosti, a poskytují jim tak odpovídající smysl a význam. Schopnost nalézat a vytvářet vhodné analogie, názorné příklady a ilustrace (přirovnání, metafory) byla tradičně chápána jako vrozené a přirozené nadání; jako taková byla připisována jednak básníkům, jednak řečníkům. Filosofické myšlení a filosofické poznání, jestliže předpokládá a vyžaduje hledání, nalézání a vytváření přibližných analogických souvislostí mezi všeobecnými abstraktními pojmy a jednotlivými konkrétními smyslovými názory, tudíž předpokládá a vyžaduje také odpovídající básnické a řečnické nadání: „talent jasného výkladu“ (B XLIII), který umožňuje překonat nedostatky čistě scholastického i populárního způsobu podání. Vztah mezi filosofií na jedné straně a poezií a rétorikou na druhé straně je proto těsnější, než byl Kant sám, ve své snaze oddělit filosofií jak od básnictví, tak od rétoriky, ochoten připustit. Srov. AA IX, 27–33; AA XX, 323–352; AA XXVIII, 367–380, 535–540 aj. Na básnickou a rétorickou rovinu Kantova vlastního filosofického myšlení jako jedni z prvních na půdě kantovského bádání upozorňovali již Eucken, R., *Über Bilder und Gleichnisse bei Kant*, in: *týž, Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie*, Dürr, Leipzig 1906, s. 55–82 a Fischer, H. E., *Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft, Kant-Studien. Ergänzungsheft* 5, Berlin 1907. Vlivem pozitivistické a novokantovské interpretace Kanta, která sledovala zejm. metodologické otázky vědeckého a přírodovědeckého poznání, zůstávaly však Euckenovy a Fischerovy podněty v kantovském bádání dlouho bez odezvy. Viz Kowalewski, A., *Die verschiedenen Arbeitsformen der Philosophie und ihre Bewertung bei Kant*, in: *Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages*, Albertus-Universität in Königsberg i. Pr., Leipzig 1924, s. 81–114. Pod vlivem postmoderních úvah o vzájemném vztahu mezi filosofií, vědou a uměním se však literární a rétorické dimenzi Kantova vlastního myšlení a jeho textů věnuje znovu zvýšená pozornost. Viz Goetschel, W., *Kant als Schriftsteller*, Passagen Verlag, Wien 1990, s. 147–166.

přesné, ale pouze a nanejvýš přibližné a analogické. Problém, který zde Kant tematizuje, je z tohoto hlediska možno dále chápat a interpretovat jako problém užívání a funkce názorných příkladů a ilustrací v oboru čistého a apriorního filosofického poznání. K tomuto problému Kant v *Jäscheho* logice dále poznamenává: „příklady (...) nepatří k pojmu jako část, nýbrž jakožto názory k použití pojmu.“<sup>214</sup> Názorné příklady a ilustrace, jak vidno, podle Kanta nejsou součástí samotného pojmu, a tedy ani součástí logického a diskursivního myšlení, které se uskutečňuje v myšlenkové práci s pojmy, nýbrž součástí jeho použití. Co zde Kant míní *užitím* pojmu, objasňuje paralelní místo předmluvy k prvnímu vydání *Kritiky čistého rozumu*, kde se užívání názorných příkladů a ilustrací dává do souvislosti s „populárním užitím“<sup>215</sup> původně abstraktních a všeobecných filosofických pojmů. Použití a užívání pojmů, o kterém se Kant zmiňuje na citovaném místě *Jäscheho* logiky i *Kritiky čistého rozumu* a které zjevně odlišuje od vlastní logické a diskursivní myšlenkové práce, lze proto blíže chápat a interpretovat v souvislosti s problematikou podání, která v Kantově pojetí přímo souvisí s problémem komunikace a sdělování myšlenek prostřednictvím řeči. Kantovy poznámky o logické a estetické zřetelnosti, které se týkají vztahu mezi rozvažováním a smyslovostí a mezi obecnými pojmy a jednotlivými názornými příklady a ilustracemi, tedy bezprostředně souvisejí s obecnější úvahou o vzájemném vztahu a propojení myšlení a řeči, které, jak se ukazuje, je skutečně problematické pouze v případě čistého apriorního filosofického poznání, a tudíž v případě filosofického spisu, který jakožto řeč k publiku takové poznání podává a prostředkuje druhým.

Protože problematika logické a estetické zřetelnosti úzce souvisí s problematikou vzájemného vztahu a spojení myšlení a řeči, k němuž dochází za účelem komunikace, sdílení a sdělování filosofických pojmů a myšlenek prostřednictvím spisu, nepřekvapí, že ji Kant spojuje s otázkou srozumitelného podání a výkladu. Když totiž v *Jäscheho* logice rozlišuje mezi logickou a estetickou zřetelností, tedy zřetelností pojmů na jedné a zřetelností názorných příkladů a ilustrací na druhé straně, vzápětí ihned dodává: „Ona je jasností prostřednictvím pojmů, tato jasností prostřednictvím názoru. Posledně jmenovaný druh zřetelnosti spočívá tedy v pouhé *živosti* a *srozumitelnosti*, tj. v pouhé jasnosti prostřednictvím

---

<sup>214</sup> AA IX, 62.

<sup>215</sup> A XVIII.

příkladů *in concreto*.“<sup>216</sup> Z tohoto Kantova vyjádření vyplývá jednak to, že estetické zřetelnosti se dosahuje prostřednictvím názorných příkladů a ilustrací, jednak to, že prostřednictvím názorných příkladů a ilustrací se dosahuje živosti a srozumitelnosti; na základě tohoto vyjádření by tedy bylo možno estetickou zřetelnost jednoduše ztotožnit s živostí a srozumitelností podání a výkladu jinak abstraktních a všeobecných pojmů. Je pak ovšem otázkou, zda a nakolik estetická zřetelnost, kterou lze ztotožnit s živostí a srozumitelností řeči, souvisí se zřetelností logickou, které se podle Kanta nedosahuje prostřednictvím názoru a názorných příkladů či ilustrací, nýbrž čistě a výlučně prostřednictvím logické a diskursivní myšlenkové práce s pojmy. V odpověď na tuto otázku Kant poznamenává: „srozumitelné může být mnohé, co přesto není zřetelné, a naopak mnohé může být zřetelné, a přesto je tomu obtížné porozumět, vrátíme-li se zpět až ke vzdáleným pojmům, jejichž spojení s názorem je možné pouze prostřednictvím dlouhé řady [myšlenkových kroků].“<sup>217</sup> Citovaná Kantova poznámka ukazuje, jak úzce je srozumitelnost spojena s estetickou zřetelností, a tedy s užitím názorných příkladů a ilustrací, jejichž prostřednictvím dochází, jak se Kant také někdy vyjadřuje, k *zesmyslovění* abstraktních a obecných pojmů.<sup>218</sup> Dokud chybí spojení abstraktního a obecného pojmu s konkrétním a jednotlivým názorem, dokud nedojde, ať už na základě názorné analogie, nebo na základě dlouhé řady dílčích myšlenkových kroků, k propojení logické a estetické zřetelnosti, přetrvává problém *nesrozumitelnosti*.

Řeč, pokud se jí užívá ke sdělování a komunikaci myšlenek, zůstává nesrozumitelná, nebo přinejmenším obtížně srozumitelná, pokud se pojmy a myšlenky, které prostředkuje a podává, nedaří propojit s odpovídajícím, i když ne zcela přesným a analogickým, názorem. Mezi logickou zřetelností pojmů a myšlenek a estetickou zřetelností názorných příkladů a ilustrací existuje proto určité napětí: myšlenky, které řeč podává, mohou být zřetelné, avšak řeč, která je prostředkuje, může přesto zůstat nesrozumitelná, zatímco řeč, která podává určité myšlenky, může být srozumitelná, avšak myšlenky, které prostředkuje, mohou přesto zůstat nezřetelné. První možnost podle Kanta nastává v případě

---

<sup>216</sup> AA IX, 62.

<sup>217</sup> AA IX, 62.

<sup>218</sup> Srov. A 51 / B 75; AA VI, 206.

scholastického, druhá v případě populárního způsobu podání.<sup>219</sup> V jednom ani v druhém případě se proto nedaří odpovídajícím způsobem propojit pojem s názorem, logickou se zřetelností estetickou. Jak scholastický, tak populární způsob podání je tudíž jednostranný a nedostatečný. Jednostrannost a nedostatky scholastické i populární formy podání lze nicméně překonat; logickou zřetelnost je nakonec možno propojit se zřetelností estetickou. K propojení logické a estetické zřetelnosti podle Kanta dochází prostřednictvím *jasnosti*: „Ve spojení obou, estetické neboli populární se scholastickou neboli logickou zřetelností spočívá *jasnost*. Neboť pod jasnou hlavou si myslíme talent jasného, chápavosti obecného rozumu uzpůsobeného podání abstraktního a důkladného poznání.“<sup>220</sup> Odkaz k jasnému podání, který se na citovaném místě *Jäscheho* logiky objevuje, se zcela shoduje s výkladem v závěru předmluvy k druhému vydání *Kritiky čistého rozumu* a úvodu do *Prolegomen*, kde se rovněž činí odkaz k „talentu jasného výkladu“<sup>221</sup>, a to v souvislosti s úvahou o formálních nedostacích prvního i druhého vydání Kantova hlavního spisu. Nedostatek prvního, ale také druhého, přepracovaného vydání tohoto spisu viděl Kant právě v tom, že myšlenky, které čtenářům prostředkuje a podává, jsou sice zřetelné, avšak nesrozumitelné. Proto mohl sám prohlásit: „nehrozí, že budu vyvrácen, hrozí však, že mi nebude rozuměno.“<sup>222</sup>

Nesrozumitelnost *Kritiky čistého rozumu*, na kterou se tak často upozorňovalo a kterou Kant sám přiznává, je však důsledkem jeho vlastního rozhodnutí spis zpracovat čistě scholastickou, nikoli populární formou, a tedy výlučně za pomoci logických, nikoli však estetických prostředků, jejichž užívání, jak jsme viděli, Kant v případě odborného filosofického spisu považuje jednak za neúčelné, a tedy zbytečné, jednak za protiúčelné, a tedy nežádoucí. Sám nicméně vyzýval k tomu, aby formální nedostatky ve zpracování a podání základních myšlenek kritické filosofie, jak je podává a prostředkuje *Kritika čistého rozumu*, byly v budoucnu odstraněny; toto *didaktické* dílo však odkázal svým předpokládaným následovníkům a pokračovatelům, „zasloužilým mužům, kteří tak šťastně s hloubkou poznání spojují také talent jasného podání“,<sup>223</sup> kterého se

---

<sup>219</sup> AA IX, 62.

<sup>220</sup> AA IX, 62.

<sup>221</sup> B XLIII. Srov. AA IV, 262.

<sup>222</sup> B XLIII.

<sup>223</sup> B XLIII.



Kantovi, jak přiznává, nedostalo.<sup>224</sup> Tím se ovšem otevírá cesta k možnému propojení logické a estetické zřetelnosti, abstraktního a obecného filosofického pojmu s konkrétním a jednotlivým smyslovým názorem, které by umožnilo překonat a odstranit jednostrannost a z ní plynoucí nedostatky scholastické, ale i populární formy výkladu a podání. Jasně podání, které by z možného propojení zřetelného pojmového myšlení s názornou, živou a srozumitelnou řečí vzniklo, Kant sám spojuje s požadavkem a nárokem „opravdové popularity“.<sup>225</sup>

## § 24. Jasně podání a opravdová popularita

Problémem jasného podání a opravdové popularity se Kant nejpodrobněji zabývá v přednáškách o logice. Jasně podání a opravdová popularita podle něho vznikají využitím předností a odstraněním nedostatků scholastické a populární formy výkladu. Jak přednosti, tak nedostatky scholastické i populární formy výkladu souvisejí přitom s jejich jednostranným zaměřením: scholastická forma podání se zaměřuje na rozvažování a rozum člověka, a využívá proto logické a diskursivní prostředky, zatímco populární forma výkladu se naproti tomu zaměřuje na lidskou smyslovost, a využívá proto estetické prostředky. Nedostatky spojené s jednostranným zaměřením na rozvažování, ke kterému dochází v případě scholastického způsobu podání, a na smyslovost, ke kterému dochází v případě populárního způsobu podání, odpovídají však nedostatkům a jednostrannosti samotného rozvažování a smyslovosti. V *Jäscheho* logice se proto v této souvislosti uvádí: „Rozvažování chce být poučeno, smyslovost chce být oživena; rozvažování touží po náhledu, smyslovost po srozumitelnosti.“<sup>226</sup> Scholastická a populární forma podání se tedy věcně i formálně odlišují proto, že požadavky a nároky rozvažování a smyslovosti, na které se zaměřují a na něž mají za cíl působit, jsou sami věcně i formálně odlišné. Zaměření a působení na rozvažování, které je cílem scholastické formy výkladu, si tak žádají využití logických prostředků, které prostředkují *náhled a poučení*, působení na smyslovost, které je cílem populární formy výkladu, si naopak žádá využití estetických prostředků, které prostředkují *oživení a srozumitelnost*.

---

<sup>224</sup> B XLIII; AA IV, 262.

<sup>225</sup> B XLIV; AA IX, 35–38, 47.

<sup>226</sup> AA IX, 37.

Scholastická forma výkladu, která vychází vstřícně požadavkům a nárokům rozvažování, odpovídá potřebám vědecké práce a školské výuky, zatímco populární forma výkladu, která vychází vstřícně požadavkům a nárokům smyslovosti, odpovídá spíše potřebám společenské zábavy: „Mají-li být poznatky vyučovány, pak musejí být co možná důkladné; mají-li ale být současně zábavné, pak musejí být také krásné. Je-li výklad krásný, ale povrchní, může se líbit pouze smyslovosti, avšak nikoli rozvažování, je-li naopak důkladný, ale suchý, může se líbit pouze rozvažování, ale nikoli smyslovosti.“<sup>227</sup> Je tedy zřejmé, že předností i nedostatkem scholastického způsobu výkladu je to, že je sice důkladný, ale suchý, předností i nedostatkem populárního způsobu výkladu zase to, že je sice srozumitelný a krásný, ale povrchní; jasný výklad, který využívá přednosti a odstraňuje nedostatky scholastického i populárního podání, by proto musel být jak důkladný, tak srozumitelný a krásný. Opravdová popularita, kterou Kant spojuje se schopností jasného výkladu, tedy vzniká, můžeme říci, spojením vědy s uměním, pravdy s krásou.<sup>228</sup>

Věda ovšem podle Kanta spočívá v logické a diskursivní myšlenkové práci, jejíž výsledky se druhým zpřístupňují prostřednictvím řeči, typicky prostřednictvím vědeckého či odborného spisu. V oblasti vědy a filosofie, má-li filosofie vystupovat jako věda, by tak v souvislosti s ideou jasného podání a opravdové popularity bylo zapotřebí uvažovat o spojení vědy s odpovídajícím slovesným uměním, ke kterým Kant řadí na jedné straně *poezii*, na druhé straně *rétoriku*.<sup>229</sup> O možném propojení vědy a filosofie s poezií se Kant vyjadřuje dosti jednoznačně a odmítavě; vědecké ani filosofické poznání se podle něho nesluší vyjadřovat básnickou formou, a tedy ve verších.<sup>230</sup> Propojení vědy a filosofie s rétorikou Kant naopak připouští. Úzkostlivě přitom však dbá na to, aby rétoriku, jak ji sám chápe, odlišil a oddělil od řečnictví, jak je chápe tradice: rétoriku Kant chápe jako přirozenou *schopnost*

---

<sup>227</sup> AA IX, 37.

<sup>228</sup> V souvislosti s Kantovým pojetím jasného výkladu a opravdové popularity lze proto mluvit o dodatečně *estetizaci* vědeckého a filosofického poznání za pomoci odpovídajících uměleckých (básnických, řečnických) prostředků. Srov. Dinkelman, Ch., Schneidereit, N., Einleitung, in: tíž (Hrsg.), *Denken fürs Volk? Popularphilosophie vor und nach Kant*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, s. viii; podrobněji pak Senigaglia, C., Projektdimension der Popularphilosophie bei Kant und Fichte, in: Tamtéž, s. 79–90, popř. Asmuth, Ch., Von ‚Seichtigkeit‘ und ‚Pedanterie‘. Popularität und Öffentlichkeit in der Philosophie zwischen Kant und Fichte, in: Tamtéž, s. 97–105. Zde je možno nalézt také obecnější výklad o Kantově poměru k tzv. *populární filosofii*, který, jak autoři jednotlivých příspěvků ukazují, zdaleka není pouze a jednoduše odmítavý.

<sup>229</sup> AA V, 321.

<sup>230</sup> AA IX, 27–33; AA VIII, 405, pozn.

*přesvědčovat*, řečnictví jako *umění přemlouvat*.<sup>231</sup> K tomu, aby člověk druhé o něčem přesvědčil, není podle Kanta třeba znalosti a užívání technických prostředků řečnického umění; k dosažení tohoto cíle a účelu zcela postačí přirozená výřečnost spočívající ve schopnosti bohaté, a přitom bezchybné řeči, která již „sama o sobě má dostatečný vliv na lidské mysl, aniž by bylo nutné přizvat k tomu prostředky přemlouvání“.<sup>232</sup> V tomto smyslu, ve smyslu přirozené výřečnosti, nakolik je možno ji odlišit od řečnického umění, je rétorika, jak ji Kant sám chápe a vymezuje v *Kritice soudnosti*, totožná s tím, co v *Kritice čistého rozumu*, *Prolegomenech* i přednáškách o logice nazývá talentem k jasnému výkladu a opravdové popularitě.

Kantovo pojetí jasného podání a opravdové popularity, které zde sledujeme, tak v podstatě odpovídá jeho pojetí rétoriky coby přirozené výřečnosti, jejímž cílem a účelem je druhé přesvědčit, nikoli přemluvit, jako je tomu v případě řečnického umění, které podle Kanta „dokáže lidi jako stroje pohnout v důležitých věcech k soudu, který by při klidném přemýšlení u nich musel ztratit všechnu váhu“.<sup>233</sup> Školený řečník, když se obrací k druhým a usiluje o jejich souhlas a podporu, k tomu tedy využívá umělých prostředků přemlouvání; mysl a soud svých posluchačů či čtenářů ovlivňuje tak, že cíleně a záměrně působí na jejich afekty, probouzí v nich různé pocity, náklonnosti či vášně, kterým tito, v závislosti na své osobní povaze, více či méně podléhají,<sup>234</sup> a tak, pokud si nezachovají potřebný klid a rozvahu, ztrácejí schopnost samostatného myšlení i úsudku, která je však jediným základem jejich důstojnosti a svobody. Řečnictví coby umění přemlouvat, jelikož zbavuje druhé jejich důstojnosti a svobody spočívající ve schopnosti samostatného myšlení a úsudku, se tudíž v Kantově pojetí ocitá v přímém rozporu jak s krásným uměním, tak s vědou. Umění, které prostředkuje krásu, i věda, která prostředkuje pravdu, totiž lidskou důstojnost a svobodu, která spočívá ve schopnosti samostatného myšlení a úsudku, bez níž se podle Kanta neobejde ani poznání krásy, ani poznání pravdy, naopak předpokládají a dále rozvíjejí. Kantovi proto nezbyvá než řečnictví charakterizovat jako *umění klamu*,<sup>235</sup> které nejenže není hodno úcty, kterou si tradičně osobuje, ale které nadto zasluhuje to nejvyšší morální opovržení.

---

<sup>231</sup> AA V, 327.

<sup>232</sup> AA V, 327.

<sup>233</sup> AA V, 327, pozn.

<sup>234</sup> Srov. A 53 nn. / B 77 nn.

<sup>235</sup> AA V, 327.

Opovrzení, které Kant prokazuje a chová vůči řečnickému umění, jež chápe jako umění přemlouvat a klamat, se však z pochopitelných důvodů netýká rétoriky, kterou sám chápe jako přirozenou přesvědčovací schopnost a talent jasného podání a opravdové popularity, jež k poučení i pobavení druhých umožňuje propojit sílu vlastního náhledu s názorným, krásným, živým a srozumitelným způsobem výkladu: „Výmluvnost a krásná mluva (dohromady rétorika) patří ke krásnému umění; řečnické umění (ars oratoria) jakožto umění používat slabostí lidí ke svým účelům (ať už jsou myšleny sebelépe nebo jsou skutečně dobré) není hodno žádné úcty. [...] Kdo, při jasném nahlédnutí věci, vládne řeči v jejím bohatství a čistotě, kdo má, při plodné a k znázornění svých idejí schopné obrazotvornosti, živý, srdečný podíl na skutečném dobru, ten je *vir bonus dicendi peritus*, řečník neumělý, ale přitom působivý, jak ho chce mít Cicero, aniž však tomuto ideálu sám zůstal vždy věrný.“<sup>236</sup> První část citovaného výroku jasně ukazuje, že Kantova morální kritika řečnického umění se nevztahuje na rétoriku, která v jeho pojetí zahrnuje toliko přirozenou, a tedy neumělou výřečnost; druhá jeho část pak ukazuje, nakolik je Kantův ideál neumělého, avšak působivého řečníka, který je protikladem řečníka školeného, spojen s ideálem jasného podání a opravdové popularity. Pojítkem a spojnici mezi oběma ideály je zde odkaz k Cicerovi;<sup>237</sup> k Cicerovi totiž Kant odkazuje jak v souvislosti s ideou neumělého řečníka, tak v souvislosti s ideou jasného podání a skutečné popularity, což vedle výše citovaného vyjádření z *Kritiky soudnosti* potvrzuje i následující vyjádření z *Jäscheho* logiky, podle kterého, „abychom se naučili skutečné popularitě, musíme číst staré autory, např. Cicerovy filosofické spisy“;<sup>238</sup> z novějších autorů pak Kant v této souvislosti jmenuje kupř. Davida Huma, jehož spisy, jak dokládají také známá vyjádření z *Kritiky čistého rozumu* nebo *Prolegomen*, sám považoval za exemplární příklad přirozeného řečnického nadání a schopnosti jasného výkladu i opravdové popularity, které se, jak přiznával, jemu samému nedostalo, takže veškeré další snahy o náležitou

---

<sup>236</sup> AA V, 327, pozn.

<sup>237</sup> Kantova interpretace Cicera není bez problémů. Na její věcné i formální nedostatky shodně poukazují Österreich, P. L., *Das Verhältnis von ästhetischer Theorie und Rhetorik in Kants Kritik der Urteilskraft*, *Kants-Studien* 83, 1992, 3, s. 329–332 a Bezzola, T., *Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel*, s. 32–34, kteří se podrobně zabývají Kantovým pojetím rétoriky představeným v *Kritice soudnosti*, ale také Gonzáles, C., Kant, Cicero, and „popularity“ in the *Lectures on Logic*, in: Dörflinger, B. et al. (Hrsg.), *Kant's Lectures / Kants Vorlesungen*, De Gruyter, Berlin – Boston 2015, s. 47–59, která se blíže zabývá Kantovým pojetím opravdové popularity v jeho přednáškách o logice.

<sup>238</sup> AA IX, 47.

popularizaci své vlastní kritické filosofie, kterou v principu nijak neodmítal,<sup>239</sup> raději přenechal jiným.

## § 25. Hlas rozumu

Kantovy úvahy o jasném podání a opravdové popularitě, které jsou blíže rozvedeny v jeho přednáškách o logice, v jistém smyslu završují jeho dřívější úvahy o scholastické a populární formě, které jsou nastíněny v *Reflexích ke Kritice čistého rozumu*, v předmluvě k prvnímu i druhému vydání *Kritiky čistého rozumu* a *Prolegomenech*. Jestliže dřívější Kantovy úvahy bylo možno chápat a interpretovat jako prosté odmítání populární formy ve prospěch formy scholastické, jeho pozdější úvahy lze naproti tomu chápat a interpretovat jako odmítání populární i scholastické formy ve prospěch jasného podání a opravdové popularity. Jestliže dříve Kant upozorňoval na přednosti scholastické a nedostatky populární formy, později upozorňuje na přednosti i nedostatky obou a poukazuje k nutnosti jejich překonání, které předpokládá a vyžaduje spojení vědy s krásným uměním, jmenovitě s rétorikou. Kantův vztah k rétorice a populární formě podání je proto třeba nuancovat; v jednom ani druhém případě se totiž nejedná o vztah zcela záporný a odmítavý. Ani rétoriku, ani populární formu podání Kant totiž neodmítá jako takovou; odmítá pouze oddělení populárnosti od vědecké důkladnosti na jedné straně a spojení vědy a umění, těchto rovnocenných prostředků jasného podání a opravdové popularity, s řečnickým uměním na straně druhé. V souvislosti s ideou jasného podání a opravdové popularity lze proto mluvit o Kantově opatrné snaze o integraci rétoriky do vědy a filosofie, která přitom nevyklučuje jeho základní a programové úsilí o purifikaci a oddělení vědy a filosofie od sofistického, tj. řečnického umění.

Hlas rozumu, který mluví prostřednictvím vědy a filosofie, musí podle Kanta zůstat co možná čistý: přirozený, klidný a nevzrušený. Jedině tehdy bude totiž skutečně přesvědčivý; jedině tehdy bude mluvit řečí, která nepřemlouvá, nýbrž přesvědčuje. Dalo by se však ukázat, a to s využitím vlastních Kantových poznámek o řeči a řečové komunikaci, že taková řeč, která pouze přesvědčuje, ale nepřemlouvá, je pouze obecnou ideou, kterou ve skutečnosti nelze fakticky

---

<sup>239</sup> Srov. AA X, 339.

uskutečnit. Řeč, pokud se jí fakticky užívá ke skutečné komunikaci, totiž podle Kanta nikdy nemá pouze logickou či estetickou, ale také afektivní rovinu; nikdy proto nepodává a neprostředkuje pouze čistý abstraktní pojem, jak by tomu snad mělo být v případě čistě scholastického způsobu podání, nebo konkrétní smyslový názor, jak by tomu mělo být v případě čistě populárního či jasného podání, ale také odpovídající smyslový počitek, a tedy afekt, který se v řeči na druhé přenáší prostřednictvím tónu v hlase mluvčího: „každý výraz řeči souvisí s tónem, který je přiměřený jeho smyslu; [...] tento tón více či méně označuje určitý afekt mluvčího a vyvolává ho na druhé straně i u posluchače.“<sup>240</sup> Jestliže každý výraz řeči je spojen a souvisí s odpovídajícím tónem hlasu, jenž spoluurčuje jeho smysl, pak má každá řeč svoji afektivní rovinu. Oddělení pojmu a názoru od počítka, logické a estetické roviny řeči od roviny afektivní, které předpokládá Kantovo pojetí scholastické, populární i jasné formy podání, je proto ve skutečné řeči a řečové komunikaci jednoduše neproveditelné. Každá skutečná řeč, řeč vědy a filosofie nevyjímaje, se proto nese v určitém tónu, a tudíž vyvolává určité afekty: pracuje tedy s *prostředky přemlouvání*, které spadají do oboru a kompetence řečnického umění. Ani vědu, ani filosofii, která k veřejnosti promlouvá hlasem rozumu, nelze proto od řečnického umění zcela oddělit. Žádný řečník, ať už je školený či neškolený, na své posluchače nikdy nepůsobí pouze logickými či estetickými prostředky, ale taktéž prostředky afektivními; neovlivňuje jejich vlastní myšlení a soud pouze prostřednictvím logických důkazů či názorných příkladů a ilustrací, ale také, ať už to činí záměrně či nezáměrně, prostřednictvím tónu svého hlasu.

---

<sup>240</sup> V, 320.

## Kapitola čtvrtá. O vztahu kritické filosofie k řečnictví

### § 26. Kritika domnělého poznání a vědění

Kantovy úvahy o scholastickém, populárním a jasném podání ukazují na možné spojení hlasu rozumu, vědy a filosofie, s rétorikou jakožto krásným uměním; bylo by však možno uvažovat také o jejich možném, ba nutném spojení s řečnickým uměním. Kant sám takové spojení na jedné straně ostentativně odmítá, na druhé straně je však skrytě připouští a předpokládá. Užívání řečnických prostředků, tedy cílené a záměrné přenášení odpovídajících afektů z mluvčího na jeho posluchače či čtenáře, které se fakticky uskutečňuje prostřednictvím tónu a modulace hlasu, je v oblasti krásného umění, vědy i filosofie, viděno obecně, *nedůstojné*; v určitých případech je však *omluvitelné*, ba přímo *nezbytné*. Omluvitelným a nezbytným je ovšem podle Kanta pouze v jednom jediném případě, a to tehdy, stává-li se prostředkem osvícené a osvětlující kritiky, která v oblasti vědy a filosofie vystupuje proti každému, kdo si zde na úkor druhých neoprávněně osobuje jisté poznání a vědění, a která je proto vždy spojena s výzvou k umírněnosti: „[K]dyž vidíme nepřekonatelnou zaslepenost a velikášství těch rozumbradů, kteří se nedají přimět k umírněnosti žádnou kritikou, není skutečně jiné rady než postavit proti nehoráznosti na jedné straně nějakou jinou, která se zakládá na stejných právech, a to proto, aby se rozum nad odporem nepřítele přinejmenším zarazil, zapochyboval trochu o svých troufalých nárocích a poskytl sluchu kritice.“<sup>241</sup> Osvícená a osvětlující kritika představuje v Kantově pojetí druh zkoušky, která má ukázat, zda a nakolik jsou nároky, které si někdo v oblasti vědy a filosofie činí na poznání a vědění, oprávněné či neoprávněné. Výkon takové kritiky, protože naráží na odpor těch, jejichž nároky na jisté poznání a vědění zpochybňuje, má podle Kanta povahu sokratovského rozhovoru a uskutečňuje se v polemice: důkazem protivníkovy

---

<sup>241</sup> A 757 / B 785.

nevědomosti.<sup>242</sup>

Pokud jsou protivníkovy nároky na poznání a vědění neoprávněné, je-li poznání a vědění, které si osobuje, pouze domnělé, pak o tom má a musí být v nastalém sporu přesvědčen za pomoci odpovídajících logických argumentů. Za pomoci logických argumentů lze ovšem přesvědčit pouze toho, kdo je ochoten takové argumenty vyslechnout. Přístupnost kritice, která by měla formu čistě logické argumentace, jak naznačuje výše uvedená Kantova poznámka, tedy není samozřejmá. Kdo není ochoten vyslechnout příslušné logické argumenty, toho nelze o ničem přesvědčovat a přesvědčit; lze jej nanejvýš přemlouvat a přemluvit k tomu, aby kritice a jejím argumentům dopřál sluchu. V takovém případě musí však osvícená a osvětlující kritika nutně z logické roviny přejít do roviny rétorické; její účinnost pak ale nezávisí na užívání logických, nýbrž na užívání rétorických prostředků, a nezakládá se proto na přesvědčivosti podaných argumentů, ale na působivosti zvoleného tónu. Cílem a účelem kritiky v tomto případě není, ani nemůže být, zprostředkování odpovídajícího myšlenkového náhledu, což je cílem a účelem logické argumentace, nýbrž vyvolání odpovídajícího afektu, smyslového a tělesného počítku.

Dokud kritika ve sporu s protivníky nemůže použít nástrojů logiky či estetiky, musí sáhnout po nástrojích řečnického umění. Jedině vhodně zvolený tón a odpovídající afekt, nikoli přesvědčivá logická argumentace, doplněná případně názornými příklady a ilustracemi, může totiž protivníka, který na logické argumenty dosud neslyší, přimět k tomu, aby se zarazil a zapochyboval o svých nárocích na poznání a vědění, o jehož základních elementech, podmínkách či formě podle Kanta pojednává všeobecná logika, a o kterých proto Kant sám pojednává jednak v přednáškách o logice, jednak v *Kritice čistého rozumu*, která je, jak známo, koncipována ve formě logického kompendia, a představuje tudíž samostatný příspěvek k problematice všeobecné logiky.<sup>243</sup> Právě v rámci všeobecné logiky,

---

<sup>242</sup> B XXXI.

<sup>243</sup> O tom, jaký vztah pojí Kantovu *Kritiku čistého rozumu* spolu s dalšími jeho kritickými spisy na jedné a jeho přednášky o logice na druhé straně, se na poli odborného kantovského bádání vede dlouholetý spor. Dlouhou dobu zde převažoval názor, podle kterého Kant ve svých přednáškách, které byly založeny na předepsaných univerzitních kompendiích, formuluje a zastává názory, které ve vlastních kritických spisech naopak opouští a překonává. Viz např. Sonderling, J., *Die Beziehung der Kant-Jäscheschen Logik zu George Friedrich Meiers „Auszug aus der Vernunftlehre“*, Tübingen – Berlin 1903, s. 6: „Nesmí se zapomínat na to, že také v přednáškách kritického období Kant stále ještě zastával názory, které jsou v jeho kritických spisech překonány, takže ve své učitelské a spisovatelské činnosti vedl do určité míry dvojí život. Své kritické názory jako takové Kant nikdy



kteřá úzce souvisí s jeho vlastní teoretickou filosofií a teorií poznání, ačkoli ji s ní nelze jednoduše ztotožnit, Kant provádí určitá základní věcná i pojmová rozlišení, která rozdíl v užívání logických, estetických a řečnických prostředků v oblasti vědy a filosofie dovoluji blíže vymeziť.

## § 27. Poznání vřbec

Vřeobecná logika má v Kantově pojetí dvě části: nauku o elementech a nauku o metodě. Shrnující obecné vymezení třkající se základních elementů a podmínek lidského poznání vřbec, kterými se podle Kanta zabývá první část vřeobecné logiky, nacházíme v úvodním oddíle *Jäscheho* logiky: „Veřkeré poznání má *dvojí* vztah; *zaprve* vztah k *objektu*, *zadruhé* vztah k *subjektu*. V prvním ohledu se vztahuje k *představě*, v druhém k *vědomí*, které je vřeobecnou podmínkou veřkerého poznávání jako takového.“<sup>244</sup> Výhodou citovaného vymezení je to, že je vřeobecné, a platí proto pro všechny druhy a formy poznání; všechny druhy a formy lidského poznání mají podle něho mít dvě stránky: na jedné straně vztah k objektu, na druhé straně vztah k subjektu poznání. Objekt poznání Kant výře identifikuje s *představou*, jeho subjekt naopak s *vědomím*. O tom, jaký vztah je mezi představou a vědomím, vypovídá jednak citovaná Kantova poznámka, podle které je vědomí vřeobecnou podmínkou jakéhokoli poznání, jednak následující poznámka, která je připojena vzápětí: „Vědomí je vlastně představou o tom, že je ve mně nějaká jiná

---

nepřednesl z katedry; jako akademický učitel se pohyboval ve vyjetých koleřích.“ Velmi diskutovaná Sonderlingova teze o Kantově „dvojím životě“ byla vřak později zpochybněna, když bylo poukazováno na to, že Kantovy přednášky obecně, a tedy také jeho přednášky o logice, odrážejí jeho vlastní myšlenkový a filosofický vývoj, a proto je lze využít jako pramene ke zkoumání jeho vlastních myšlenek a filosofie. Viz kupř. Hinske, B., „... warum das gelehrte Volk so dringend nach der Freiheit der Feder schreit.“ Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants, in: Schwärtländer, J., Willoweit, D. (Hrsg.), *Meinungsfreiheit – Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*, Strařburg 1986, s. 37n. Kantovy přednášky o logice, které byly tímto rehabilitovány jakořto pramen ke zkoumání Kantovy kritické filosofie, ukazují, nakolik se jednotlivé myšlenky kritické filosofie postupně formovaly v návaznosti na tradici řkolské filosofie a nakolik bylo Kantovo vlastní myšlení, včetně snahy o řešení vybraných věcných i formálních problémů, svázáno s jeho přednáškovou a učitelskou činností. Z tohoto hlediska se *Kritika čistého rozumu*, která je koncipována po vzoru dobových logických kompendií ke vřeobecné logice, jeví jako ucelený souhrn postřehů, ke kterým Kant postupně dospěl v rámci dřívějšich univerzitních přednášek; přednášky o logice, které byly prosloveny nebo, jako v případě textu *Jäscheho* logiky, autorizovány teprve po publikaci *Kritiky čistého rozumu* a dalších Kantových kritických spisů, pak zase naopak odrážejí názory a stanoviska formulovaná v těchto spisech. K tomu podrobněji např. Vázquez Lobeiras, M. J., Warum sind die Logikvorlesungen Kants interessant?, in: Dörflinger, B. et al. (Hrsg.), *Kant's Lectures / Kants Vorlesungen*, s. 33–46.

<sup>244</sup> AA IX, 33.

představa.<sup>245</sup> Vědomí, jak vidno, je podle Kanta samo o sobě určitou představou; vědomí je představou o jiné představě, která se, jak řečeno, nachází *ve mně*. Kant však připouští a předpokládá, že se ve mně mohou nacházet také představy, o kterých sám nemám žádnou představu, a kterých si tedy nejsem vědom. Pokud se však ve mne, v mém vědomí nebo mé mysli, nachází určitá představa, které si nejsem vědom, protože o ni nemám žádnou představu, pak tato nevědomá představa nesplňuje všeobecnou podmínku poznání. Poznání mohou proto přinášet a prostředkovat pouze vědomé čili uvědomované představy.

Ačkoli je představa něčím *ve mně*, o čem sám mám, nebo naopak nemám představu, čeho si buďto jsem, nebo naopak nejsem vědom, vztahuje se také k objektu, který je něčím *mimo mne*. Právě tímto směrem alespoň poukazuje následující Kantův výměr: „V každém poznání musí být rozlišena *matérie*, tj. předmět, a *forma*, tj. způsob, jak předmět poznáváme. – Pokud např. divoch vidí z dálky dům, jehož užití nezná, tak má sice před sebou v představě tentýž objekt jako někdo jiný, kdo jej určí jako příbytek zřízený pro člověka. Ale podle formy je v obou toto poznání jednoho a téhož objektu odlišné. V jednom se jedná o *pouhý názor*, u druhého zároveň o *názor a pojem*.“<sup>246</sup> Vedle vztahu k objektu a subjektu má lidské poznání svoji *matérii*, tedy předmět, a *formu*, tedy způsob, jakým je daný objekt či předmět poznáván. Otázkou ovšem je, jak spolu oboje souvisí. Na tuto otázku odpovídá Kantův příklad s domem. Příklad s viděním a poznáním domu totiž ukazuje, že jeden a tentýž předmět je možno poznávat různým způsobem. Předmětem poznání je zde dům, který je poznáván dvěma odlišnými způsoby: jednou na způsob pouhého názoru, podruhé na způsob názoru a pojmu. Kdo dům poznává na způsob pouhého názoru, má ho v představě *před sebou*; totéž platí i pro toho, kdo jej poznává na způsob názoru spojeného s pojmem. Rozdíl tu přitom netkví v samotné *matérii* a předmětu poznání, protože ten je v obou případech stejný, nýbrž ve formě a způsobu jeho poznání. Kdo dům poznává na způsob pouhého názoru, ten před sebou vidí neurčitý smyslový předmět, avšak nezná, a proto nedovede určit, jeho funkci. Teprve odpovídající pojem, v tomto případě pojem domu, umožňuje v dotyčném předmětu smyslového názoru rozpoznat lidský příbytek.

---

<sup>245</sup> AA IX, 33.

<sup>246</sup> AA IX, 33.

Bližší odpověď na výše zmíněnou otázku, která se týká vzájemné souvislosti mezi objektem a subjektem poznání na jedné straně a mezi materií a formou poznání na druhé straně, nabízí následující Kantova poznámka, která vyjasňuje, na čem se rozdíl v poznání domu jakožto smyslového předmětu (pouhý názor) a domu jakožto domu (názor spojený s pojmem) sám zakládá: „Rozdílnost formy poznání spočívá v jeho podmínce, která doprovází veškeré poznání – ve *vědomí*. – Pokud jsem si představy vědom, je jasná, pokud si nejsem vědom, je temná.“<sup>247</sup> Na příkladu divocha, který v domě vidí pouze neurčitý smyslový předmět, protože jej poznává na způsob pouhého názoru, a civilizovaného člověka, který v něm vidí a rozpoznává lidský příbytek, protože jej nepoznává na způsob pouhého názoru, ale na způsob názoru spojeného s odpovídajícím pojmem, se objasňuje rozdíl ve formě a způsobu poznání. Tento rozdíl, tvrdí citovaná poznámka, má svůj základ ve vědomí, které, jak se tvrdilo výše, je všeobecnou podmínkou poznání vůbec. Forma poznání, nakolik je možné a nutné ji odlišovat od jeho materie, závisí tedy na vědomí, na představě, kterou má dotýčný subjekt o tom, že se v něm nachází představa vztažená k objektu nacházejícímu se mimo něj. Jak názor, tak pojem jsou proto různými formami a způsoby objektivního poznání, které, řečeno obecně, spočívá v uvědomování a ujasňování původně nevědomých a temných představ vztažených k vnějším předmětům, jejichž vlastní vznik a povaha zůstává nicméně záhadná, ba nevysvětlitelná: „Představa ještě není poznáním; poznání naopak vždy předpokládá nějakou představu. Tato představa se však nedá vůbec vysvětlit. Neboť to, co je představa, by se muselo vždy znovu vysvětlovat prostřednictvím nějaké jiné představy.“<sup>248</sup> Jak v nás vznikají a co samy o sobě jsou tyto prvotní představy, které jsou vztaženy k předmětům mimo nás, musí tedy v rámci všeobecné logiky zůstat bez bližšího vysvětlení; vysvětlit je možno jen to, jakým způsobem dochází k jejich následnému uvědomění a ujasnění, které původně nevědomé a temné představy proměňuje v představy vědomé a jasné.<sup>249</sup>

---

<sup>247</sup> AA IX, 33.

<sup>248</sup> AA IX, 34.

<sup>249</sup> Pojem *vědomí* (Bewußtsein) je v Kantových přednáškách o logice užíván k označení subjektivní stránky a základní všeobecné podmínky lidského poznání. Kromě výše uvedené definice, která se objevuje v *Jäscheho* logice a podle které je vědomí „představa o tom, že je ve mně nějaká jiná představa“ (IX, 33), se v Kantových přednáškách o logice neobjevují žádné další podstatnější výpovědi a příklady užití tohoto pojmu. Na rozdíl od *Kritiky čistého rozumu*, kde pojem vědomí plní funkci nejvyššího principu a základního předpokladu (B 138; srov. A 117, pozn.), v přednáškách o logice plní tento pojem funkci spíše okrajovou. Přestože určuje základní podmínku lidského poznání vůbec, není zde nijak blíže objasněn. Pojem vědomí, jak je užíván v *Jäscheho* logice, je nicméně v souladu s tím, jak je tento pojem užíván a vypracován v *Kritice čistého rozumu*; citovaná

## § 28. Jasně a zřetelně poznání

Jasně a vědomé představy, představy doprovázené vědomím, Kant nejpodrobněji klasifikuje v *Kritice čistého rozumu*, kde je obecně vymezuje jako *percepce*, jež dále dělí takto: „*Percepce*, která se vztahuje pouze k subjektu jako modifikace jeho stavu, je *počítkem* (*sensatio*), zatímco objektivní percepce je *poznatkem* (*cognitio*). Ten je buď *názorem*, nebo *pojmem* (*intuitus vel conceptus*). Názor se vztahuje k předmětu bezprostředně a je jednotlivý; pojem se vztahuje k předmětu zprostředkovaně, prostřednictvím znaku, který může být společný více věcem.“<sup>250</sup> Z tohoto i jiných míst *Kritiky čistého rozumu* i paralelních míst přednášek o logice vyplývá, že všechny druhy a způsoby poznání je podle Kanta třeba řadit mezi percepce, tedy mezi jasné představy doprovázené vědomím; vyplývá odtud ale také to, že za poznatky považuje Kant pouze docela určitý druh jasných a vědomých představ, totiž takové představy, které se nevztahují pouze k subjektu, jako je tomu v případě počítka, ale také k objektu poznání, jako je tomu v případě názoru a pojmu. Počítky, které se vztahují pouze k subjektu, Kant chápe jako subjektivní, zatímco poznatky, mezi které řadí pouze názor a pojem, chápe jako objektivní. Každý takový objektivní poznatek, ať už se jedná o jednotlivý názor nebo všeobecný pojem, protože je vždy jasnou a vědomou představou, se přitom nikdy nevztahuje pouze k objektu, ale také k subjektu poznání. Objektivní poznatek se

---

definice vědomí z *Jäscého* logiky odpovídá jak známé definici z *Kritiky čistého rozumu*, podle které představa „*Já myslím* musí moci doprovázet všechny mé představy“ (B 131n.), tak odpovídajícím definicím vědomí a vědomých představ v *Prolegomenech* (AA IV, 300, 304, 312) či *Antropologii* (AA VII, 135). – Bližší a podrobnější analýza Kantova pojmu vědomí, která by zde byla nezbytná, pokud by dále měla být analyzována Kantova teorie poznání představená v *Kritice čistého rozumu*, ovšem překračuje možnosti i záměr našeho výkladu, kterým je analýza Kantova pojetí vztahu mezi vědou, filosofií a řečnickým uměním představené v Kantových přednáškách o logice, a to v souvislosti s úvahou o logické, estetické a afektivní rovině lidského poznání a řečové komunikace. Kantovo pojetí řečové komunikace je přitom bezpochyby možné přímo propojit s jeho pojetím vědomí; lze je na něm dokonce založit. V takovém případě se však základ Kantova pojetí řeči a řečové komunikace, z něhož pak vychází také jeho pojetí řečnického umění, hledá a nachází v apriorních strukturách lidské subjektivity, které se nacházejí tzv. *pod povrchem* řeči jako takové, nikoli ve faktických strukturách řeči samotné. Viz Karásek, J., *Sprache und Annerkennung: philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Intersubjektivität und Personalität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011, s. 144–157; srov. též, Rozmanitost názoru a předměty zkušenosti, *Reflexe* 20, 1999, 4, s. 1–33 či též, Původní apercepce. Kritické poznámky k interpretaci věty „já myslím“, *Filosofický časopis* 50, 2002, 1, s. 71–85. Analýza Kantova pojetí řečnického umění, nakolik je Kant odlišuje od vědy a filosofie, naopak vyžaduje zohlednění faktických struktur řeči jako takové, nikoli apriorních struktur lidské subjektivity, a může se proto obejít bez podrobnějšího zkoumání Kantova pojmu vědomí i dalších, s tímto souvisejících pojmů a problémů jeho teorie poznání, které přesahují rámec úvahy o logické, estetické a afektivní rovině lidského poznání a řečové komunikace, která je představena v Kantových přednáškách o logice.

<sup>250</sup> A 320 / B 370.

tedy od subjektivního počítka neliší tím, že by se na rozdíl od něj vztahoval pouze k objektu, nikoli však k subjektu poznání. Rozdíl mezi subjektivním počítkem a objektivním poznatkem je naopak v tom, že počitek se nevztahuje k objektu, ale pouze k subjektu poznání, zatímco poznatek se vztahuje jak k subjektu, tak k objektu poznání. Počitek je proto čistě subjektivní percepcí a jako takový se týká pouze a výlučně příslušného subjektu a, jak to Kant vyjadřuje, různých *modifikací* jeho subjektivního, tj. afektivního stavu; poznatek je oproti tomu objektivní percepcí a jako takový se týká příslušného objektu a jeho objektivního stavu. Protože Kant obecně rozlišuje dva druhy poznatků, totiž názor a pojem, rozlišuje také názornou neboli intuitivní a pojmovou neboli diskursivní formou poznání či vědomí, přičemž názornou formou poznání se podle Kanta zabývá nauka o smyslovém nazírání, pojmovou formou poznání pak nauka o myšlení, které se tak stávají dvěma hlavními pododdíly nauky o elementech.

Oba hlavní oddíly nauky o elementech, které společně tvoří první část všeobecné logiky, se v Kantově pojetí, které je formulováno v *Jäscheho* logice a které odpovídá pojetí *Kritiky čistého rozumu*, zabývají pouze jasnými a vědomými představami; zkoumají totiž základní elementy a podmínky lidského poznání a lidské poznání a poznatky jsou jasnými a vědomými představami. Nauka o smyslovém názoru ani nauka o myšlení, která tvoří součást všeobecné logiky, tedy nezkoumá, ba nemůže zkoumat, temné a nevědomé představy či jejich vznik; tím se podle Kanta zabývá metafyzika.<sup>251</sup> Nauka o smyslovém nazírání zkoumá pouze to, nakolik se představy shodují s intuitivní formou vědomí a poznání, nauka o myšlení pak to, nakolik se shodují s formou diskursivní. Ke vztahu poznání a představy se v *Jäscheho* logice, jak řečeno, poznamenává: „představa ještě není poznatek, nýbrž poznatek vždy předpokládá představu.“<sup>252</sup> Poznání, ať už se jedná o jednotlivý názor, nebo o všeobecný pojem, je sice také představou, ale nikoli „pouhou představou“,<sup>253</sup> tedy nikoli představou nevědomou a temnou, nýbrž představou vědomou a jasnou. Všechny vědomé a jasné představy pak podle Kanta mohou být dále rozlišeny „s ohledem ke zřetelnosti a nezřetelnosti“.<sup>254</sup> Zřetelnost je zde přitom vyšším stupněm jasnosti. Zřetelnost a nezřetelnost jasných

---

<sup>251</sup> AA IX, 33.

<sup>252</sup> AA IX, 34.

<sup>253</sup> AA IX, 33.

<sup>254</sup> AA IX, 34.

a vědomých představ Kant vymezuje následovně: „Pokud jsme si vědomi celé představy, ale nikoli rozmanitosti, která je v ní obsažena, pak je představa nezřetelná.“<sup>255</sup> Otázkou pak je, co je příčinou nezřetelnosti jasných a vědomých představ.

Tuto otázku Kant výslovně klade a řeší v *Jäscheho* logice, a to v polemické poznámce věnované Wolffovi a jeho žákům, kteří nezřetelné představy považovaly za *zmatené*, což Kant sám, jak uvádí, považuje za nepřesné.<sup>256</sup> Podle Kanta jsou sice všechny zmatené a neuspořádané představy nezřetelné, ale všechny nezřetelné představy proto ještě nejsou nutně zmatené a neuspořádané. Nezřetelné jsou totiž také všechny elementární představy, které v sobě neobsahují žádnou další rozmanitost dílčích představ. Zmatek či řád, který je protikladem zmatku, může podle Kanta nastat pouze tam, kde existuje určitá rozmanitost; může proto nastat pouze v případě *složených*, nikoli *jednoduchých* představ.<sup>257</sup> Teprve v tomto případě lze mluvit o neuspořádaných a zmatených představách a považovat zmatené představy za nezřetelné a uspořádané představy za zřetelné, jelikož zde platí, že „zřetelnost je účinkem pořádku, nezřetelnost účinkem zmatku“.<sup>258</sup> Ovšem ani v případě složených představ neplatí bezesbytku, že příčinou nezřetelnosti je jejich zmatenost; může jí být také *slabost vědomí*: „Něco totiž může být zřetelné co do své formy; mohu si být vědom rozmanitosti v představě, avšak co do matérie může zřetelnost chybět, pokud je stupeň vědomí nižší, ačkoli veškerý řád zde již existuje. To je případ abstraktních představ.“<sup>259</sup>

Kant nicméně v závěru sledované pasáže *Jäscheho* logiky pojednávající o jasných a vědomých představách dále rozlišuje dvojí zřetelnost: *smyslovou* a *intelektuální*.<sup>260</sup> Smyslová zřetelnost se týká rozmanitosti názoru, intelektuální zřetelnost se týká rozmanitosti pojmu. Kant dává pro ilustraci dva příklady. První se týká smyslové, druhý intelektuální zřetelnosti. Příkladem smyslové zřetelnosti je Kantovi pozorování Mléčné dráhy. Je-li Mléčná dráha pozorována pouhým okem, pak se jeví jako „světlé pruhy“<sup>261</sup> na obloze. V takovém případě je její smyslová představa sice jasná, a tedy vědomá, nikoli však zřetelná. Takovou by se stala

---

<sup>255</sup> AA IX, 34.

<sup>256</sup> AA IX, 34 n.

<sup>257</sup> AA IX, 35.

<sup>258</sup> AA IX, 34.

<sup>259</sup> AA IX, 35.

<sup>260</sup> AA IX, 35.

<sup>261</sup> AA IX, 35.

v případě, kdy by bylo možno pozorovat jednotlivé hvězdy, které Mléčnou dráhu vytvářejí. Toho však v podstatě není možno dosáhnout jinak než za pomoci dalekohledu.<sup>262</sup> Příkladem intelektuální zřetelnosti je Kantovi dále abstraktní pojem ctnosti. Podobně jako konkrétní názor Mléčné dráhy je také abstraktní pojem ctnosti složenou představou, a skládá se tedy z řady dílčích představ a částí. Dílčí části obecného pojmu Kant chápe a určuje jako jeho *znak*; pojem ctnosti obsahuje podle něho následující tři znaky: pojem svobody, pojem povinnosti a pojem překonání sklonů odporujících povinnosti.<sup>263</sup> Tak jako v případě jednotlivého názoru Mléčné dráhy může být také v případě obecného pojmu ctnosti příslušná složená představa sice jasná, avšak nezřetelná. Jestliže názor Mléčné dráhy se mohl stát zřetelným jedině prostřednictvím dalekohledu, pojem ctnosti, stejně jako vůbec všechny abstraktní a filosofické pojmy, se mohou stát zřetelnými jedině prostřednictvím rozkladu neboli analýzy. Důležité však v této souvislosti je, že analytickým rozkladem pojmu v jeho dílčí části a znaky se k němu nic dalšího nepřidává: „Činíme-li pojem zřetelným, pak k němu samému nic nepřidáváme, pouze ho ozřejmujeme.“<sup>264</sup> Rozkladem a ozřejměním pojmu se proto nijak nerozšiřuje jeho vlastní obsah, ale pouze se vylepšuje jeho forma.

## § 29. Dva základní kmeny a druhy poznání

Lidské poznání má podle Kanta dvě základní formy: názor a pojem. Rozlišení mezi názorem a pojmem, které Kant zavádí a uplatňuje v *Kritice čistého rozumu*, se zavádí a upřesňuje také v jeho přednáškách o logice. V přednáškách o logice Kant navíc upřesňuje, z jakého hlediska je rozlišení mezi názorem a pojmem, základní rozlišení jeho kritické filosofie, provedeno a jak je lze blíže charakterizovat. Nejpodrobnější výklad v této souvislosti nacházíme v *Jäscheho* logice, kde Kant výslovně tvrdí, že dělení všech poznatků na názory a pojmy je v první řadě provedeno s ohledem k tomu, odkud tyto představy pocházejí a kde mají svůj původ, zda ve *smyslovosti*, která je určena jako *schopnost názoru*, nebo v *rozvažování*, které je určeno jako *schopnost pojmu*.<sup>265</sup> Rozlišení mezi smyslovostí

---

<sup>262</sup> AA IX, 33.

<sup>263</sup> AA IX, 35.

<sup>264</sup> AA IX, 35.

<sup>265</sup> AA IX, 36.

a rozvažováním, které představují dvě základní poznávací schopnosti a mohutnosti lidské mysli, i rozlišení mezi názorem a pojmem, které představují dva základní druhy poznatků, je přitom charakterizováno jako rozlišení *logické*. Logické rozlišení přihlíží pouze k tomu, kde má lidské poznání se všemi poznatky svůj původ, a vychází z předpokladu, že „smyslovost neposkytuje nic než názory, rozvažování oproti tomu nic než pojmy.“<sup>266</sup> Kromě tohoto úzkého logického rozlišení Kant dále zmiňuje a provádí rozlišení *metafyzické*, které na rozdíl od toho logického není vedeno ohledem k tomu, *kde* a *odkud* lidské poznání vzniká, ale k tomu, *jak* vzniká, zda je pasivně přijímáno nebo aktivně vytvářeno.<sup>267</sup> Z metafyzického hlediska Kant proto smyslovost a rozvažování nevymezuje a neurčuje jako schopnost názoru či schopnost pojmu, nýbrž jako *schopnost receptivity* a *schopnost spontaneity*.<sup>268</sup> Metafyzické vymezení je přitom širší než užší vymezení logické; připouští a předpokládá totiž, že smyslovost poskytuje více než názor a rozvažování zase více než pojem. Poslední, třetí, rozlišení, které Kant vedle logického a metafyzického v *Jäscheho* logice zmiňuje, je konečně provedeno s ohledem k tomu, jak se smyslovost a rozvažování tradičně chápou, a vychází tedy z toho, že smyslovost tradičně platí za *nižší*, rozvažování naopak za *vyšší* poznávací mohutnost. Tento výměr, který Kant přejímá, aniž by jej sám nějak blíže charakterizoval, avšak který bychom mohli charakterizovat jako *tradiční*, má podle něho své oprávnění a důvod v tom, že „smyslovost poskytuje pouhou látku k myšlení, rozvažování však touto látkou disponuje a přivádí pod pravidla neboli pojmy.“<sup>269</sup>

Logický, metafyzický i tradiční výměr smyslovosti a rozvažování, který Kant výslovně zmiňuje a rozlišuje v přednáškách o logice a se kterým systematicky pracuje ve svých kritických spisech, je tak pokaždé proveden z jiného hlediska, a podává tudíž odpověď na jinou otázku. Logický výměr podává odpověď na otázku, kde mají lidské poznání a poznatky svůj původ, a kde tudíž vznikají. Metafyzický výměr odpovídá na otázku, jakým způsobem všechny poznatky, ale také ostatní představy, vznikají. Tradiční výměr pak konečně odpovídá na otázku, jaký je mezi uvedenými představami a schopnostmi lidské mysli vzájemný vztah.

---

<sup>266</sup> AA IX, 33.

<sup>267</sup> AA IX, 33, 36.

<sup>268</sup> AA IX, 36.

<sup>269</sup> AA IX, 36.



Logické ani metafyzické hledisko totiž neumožňuje určit, jaký vztah je mezi smyslovostí a rozvažováním; teprve tradiční hledisko a rozlišení ukazují, že se jedná o vztah hierarchický, tedy o vztah podřízenosti a nadřazenosti. Některá Kantova vlastní vyjádření sice tento tradiční hierarchický pohled do jisté míry problematizují, když poukazují na závislost rozvažování na smyslovosti, jiná jej však naopak bezezbytku potvrzují. V této souvislosti lze uvést alespoň jedno vyjádření z *Kritiky čistého rozumu*, v němž je možno spatřovat pokus o shrnutí logického, metafyzického i tradičního výměru smyslovosti a rozvažování, které Kant v přednáškách o logice navzájem odlišuje, v jediné obecné formulaci: „[O]becný kořen naší poznávací mohutnosti se dělí a vyráží ve dva kmeny, z nichž jedním je *rozum*. Rozumem zde však míním celou vyšší poznávací mohutnost, a stavím tedy racionalitu proti empirii.“<sup>270</sup> Citovaná formulace ukazuje, že úzké logické rozlišení mezi smyslovostí a rozvažováním je součástí širšího metafyzického rozlišení mezi empirií a racionalitou a že vzájemný vztah mezi nimi je obecně chápán a vymezen z hlediska tradičního, hierarchického rozlišení vyšší a nižší poznávací mohutností.

### § 30. Estetická a logická dokonalost poznání

V návaznosti na rozlišení mezi dvěma základními kmeny lidského poznání a dvěma základními druhy poznatků, tedy v návaznosti na rozlišení mezi smyslovostí a rozvažováním a mezi názorem a pojmem, Kant v přednáškách o logice rozlišuje mezi *estetickou a logickou dokonalostí* lidského poznání.<sup>271</sup> Estetická dokonalost se přitom týká názorného neboli intuitivního poznání, které má svůj původ ve smyslovosti; logická dokonalost se týká pojmového neboli diskursivního poznání, které má svůj původ v rozvažování. Logická dokonalost diskursivního poznání, tvrdí Kant výslovně, přitom spočívá na *shodě s objektem*, zatímco jeho estetická dokonalost spočívá na *shodě se subjektem*.<sup>272</sup> Jestliže shodu poznání či poznatku s jeho objektem Kant opakovaně určuje jako *pravdu*, pak shodu se subjektem určuje jako *krásu*.<sup>273</sup> Pravda a pravdivost se tím stávají logickou kategorií, která se týká

---

<sup>270</sup> A 835 / B 863.

<sup>271</sup> AA IX, 36.

<sup>272</sup> AA IX, 36.

<sup>273</sup> AA IX, 36 n.

schopnosti a výkonů rozvažování, zatímco krása se naproti tomu stává estetickou kategorií, která se týká schopnosti a výkonů smyslovosti. Tak jako obecně rozlišuje mezi materií a formou poznání, rozlišuje Kant také materiální a formální pravdivost i materiální a formální krásu.<sup>274</sup> Aby však mohl své pojetí pravdy na jedné, krásy na druhé straně koncipovat všeobecně, tedy bez ohledu na jednotlivé případy, omezuje se pouze na jejich obecný formální výměr. Pravda, formálně vzato, se týká objektivního pojmového poznání, k němuž dochází díky schopnosti a výkonům rozvažování; pravdivá je proto taková představa, která neodporuje všeobecným zákonům rozvažování, tedy zákonu sporu a dostatečného důvodu.<sup>275</sup> Krása, formálně vzato, se týká subjektivního názorného poznání, k němuž dochází díky schopnosti a výkonům smyslovosti; krásná je tedy takové představa, která neodporuje všeobecným zákonům smyslovosti, v tomto případě všeobecným zákonům vkusu.<sup>276</sup> Pokud dotyčná představa odpovídá všeobecným zákonům

---

<sup>274</sup> AA IX, 37.

<sup>275</sup> AA IX, 50 n.

<sup>276</sup> AA IX, 36 n. Svě pojetí *vkusu* (Geschmack), se kterým soustavně pracuje v přednáškách o logice, Kant systematicky rozvedl v *Kritice soudnosti*. Základním cílem tohoto pozdního Kantova spisu bylo ukázat, že základem estetického vkusu je lidská schopnost soudit a posuzovat jednotlivé věci, které jsou předmětem empirické zkušenosti, na základě obecných pravidel a apriorních principů, které určují prožívání krásy a ošklivosti. V rámci svého zkoumání toho, co je krásné a co naopak ošklivé, provádí Kant analýzu tzv. *estetických soudů*. Estetické soudy klasifikuje a řadí do čtyř tříd podle jejich (a) *kvality*, (b) *kvantity*, (c) *relace* a (d) *modality*; východiskem zkoumání estetických soudů pak činí analýzu jejich kvality, resp. kvality prožitků, které je provázejí. Analýzou kvality estetických soudů Kant dochází k tomu, že pro tyto soudy je specifické to, že jsou *nezaujaté*. Nezáujatost přitom Kant chápe jako absenci jakéhokoli *zájmu*. Podle Kantovy vlastní definice je zájem určité zálibení spojené s představou o existenci nějakého předmětu (AA V, 204). V estetickém soudu ale nemá jít o existenci posuzovaného předmětu, ale pouze o to, co člověk sám prožívá, když tento předmět *nazírá*. V takovém nazírání, které připomíná kontemplaci, je podle Kanta vlastní existence dotyčného předmětu zcela *lhostejná* (AA V, 209). Pojem zájmu, který se definuje a užívá v *Kritice soudnosti*, má svůj původ v Kantově morální filosofii. V *Základech metafyziky mravů* Kant pojem zájmu kontrastuje vůči pojmu sklonu. Základem zájmu je rozum, základem sklonu smyslová potřeba. Pojem zájmu je tak začleněn do výkladu racionálního jednání. Pro potřeby tohoto výkladu Kant dále rozlišuje zájem *patologický*, který vzniká racionalizací smyslových sklonů a potřeb, a zájem *praktický*, který vzniká čistě na základě a z moci rozumu (AA IV, 408, 459). K tomuto motivu se dále vrací v *Kritice praktického rozumu*, kde praktický zájem na morálním jednání blíže specifikuje jako pocit účty před zákony rozumu (AA V, 71–89). Praktický zájem je zde předmětem vůle, nakolik je určena rozumem: rozumem utvořenou představou kýženého stavu věci. Praktický zájem je tedy spojen s představou toho, co je třeba učinit. Co je třeba činit, určuje rozum na způsob příkazu. Rozum podle Kanta přikazuje konat za všech okolností to, co je morální, a tedy *dobré*. Na půdě morální filosofie Kant systematicky odlišuje dobré od toho, co je *příjemné*, a od toho, co je *užitečné*. Na půdě filosofické estetiky příjemné a dobré společně odlišuje od *krásného* (AA V, 204–209). Zatímco příjemné je spojeno s patologickým zájmem a dobré se zájmem praktickým, zálibení v krásném není spojeno ani s jedním (AA V, 209–211). Zálibení v kráse není vedeno žádným z těchto zájmů. Je nezaujaté. Nezávisí ani na přirozených sklonech, ani na příkazech rozumu. Ve vztahu k tomu, co je příjemné, ani ve vztahu k tomu, co je dobré, tedy není člověk zcela svobodný. Takový je pouze ve vztahu k tomu, co je krásné. Teprve krása činí člověka skutečně svobodným; jediné nazírání krásy může proto být skutečnou *kontemplací* neboli „svobodnou hrou poznávacích sil“ (ein freies Spiel der Erkenntnisvermögen) (AA V, 217). Srov. Allison, H. E., *Kant's Theory of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 67–97; Guyer, P., *Disinterestedness and Desire*

rozvažování, je pravdivá a platná pro každou rozumovou bytost; pokud je v souladu s uvedenými zákony smyslovosti, pak je krásná, a líbí se proto každému člověku.

Učinit představy pravdivými je úkolem vědy; učinit je krásnými je však úkolem umění. Ačkoli jsou na sobě pravda a krása, a tedy věda a umění, navzájem nezávislé, přesto je možné, ba žádoucí jedno s druhým spojit. Takové spojení je podle Kanta dokonce „potřebou lidské přirozenosti“,<sup>277</sup> která se naplňuje účinnou popularizací pravdivého vědeckého poznání, a to s využitím odpovídajících estetických a uměleckých prostředků: „musíme si tedy dát také záležet na tom, abychom takovým poznatkům, které jsou estetické dokonalosti vůbec schopny, tuto dokonalost dali a abychom [tak] skrze estetickou formu učinili školské, logicky dokonalé poznání populárním.“<sup>278</sup> Populárnost a popularita, jak vidno, tedy není nijak v rozporu s vědou; pravda s krásou se nevyklučují. Ačkoli nejsou v rozporu, nacházejí se přesto v trvalém napětí, které vychází z již zmiňovaného rozdílu mezi rozvažováním a smyslovostí: „Rozvažování chce poučení, smyslovost chce oživení; jedno touží po náhledu, druhé po srozumitelnosti. Mají-li být poznatky vyučovány, musejí být co možná důkladné; mají-li být zábavné, musejí být krásné. Je-li výklad krásný, ale povrchní, může se líbit jen smyslovosti, ale nikoli rozvažování, je-li důkladný, ale suchý, může se líbit pouze rozvažování, ale nikoli smyslovosti.“<sup>279</sup> Tím je vymezen a zformulován program *skutečné popularity*, která vzniká spojením pravdy s krásou, vědy s uměním, náhledu se srozumitelností, poučení s oživením, důkladnosti se zábavností, jež má zajistit, aby se světlo a hlas rozumu, které mají společný základ ve vědě a filosofii, odpovídajícím způsobem, a tedy účinně a všeobecně rozšířily.

Spojení estetické a logické dokonalosti poznání s sebou ovšem přináší problémy, které souvisí s vnitřním napětím mezi jeho základními kmeny. Smyslovost, je-li uvažována širěji než v čistě logickém smyslu, tedy v metafyzickém smyslu, není-li uvažována pouze jako schopnost názoru, ale jako schopnost receptivity, poskytuje totiž nejen názor, ale také počitek. Počitek je podobně jako názor představou, která má svůj původ ve smyslovosti; na rozdíl od

---

in Kant's Aesthetics, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 36, 1978, 4, s. 449–460; Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, s. 244–252; Karásek, J., *Kantova analogie estetické zkušenosti*, Filosofía, Praha 2004, s. 29–49; Kulenkampff, J., *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994, s. 67–77.

<sup>277</sup> AA IX, 37.

<sup>278</sup> AA IX, 37 n.

<sup>279</sup> AA IX, 37.

názoru však nijak nepřispívá k objektivnímu poznání. Kant je naopak přesvědčen o tom, že počitek, kterému na rozdíl od názoru chybí odpovídající vztah k objektu, ale který se proto vztahuje toliko k subjektu a jeho subjektivním afektivním stavům, objektivnímu poznání naopak brání. Působení na tuto stránku smyslovosti, které Kant sám charakterizuje těžko přeložitelným souslovím „Reiz und Rührung“ (nejde jen o *půvab* a *dojetí*, jak se oba termíny obvykle překládají, nýbrž o záměrné a cílené dráždění a podněcování afektů), tvrdí se výslovně v *Jäscheho* logice, „může logickou dokonalost v našem poznání a soudech zničit nejvíce“.<sup>280</sup> Počitek však od názoru nelze nikdy zcela oddělit; jakožto schopnost receptivity poskytuje smyslovost názor vždy jen ve spojení s určitým počitkem, který může být libý nebo nelibý, příjemný či nepříjemný. Příjemnost či nepříjemnost, která se váže k počitku, Kant přesto důsledně odlišuje a odděluje od krásy, která se váže k názoru. Krása podle něho souvisí výhradně se smyslovým názorem, nikoli s počitkem.<sup>281</sup>

### § 31. Úskalí a nebezpečí popularizace

Snaha propojit estetickou a logickou dokonalost poznání, krásu s pravdou, má jedno nebezpečné úskalí: spojením pojmu s názorem, k němuž dochází za účelem jeho popularizace, vzniká nežádoucí vazba na počitek, který ohrožuje a maří jak logickou, tak estetickou dokonalost poznání. V souvislosti se záměrem a programem skutečné popularity, která vyžaduje a předpokládá propojení vědy s krásným uměním, proto Kant formuluje následující tři pravidla, která zde musí být dodržena: „1) Základem všech ostatních dokonalostí je logická dokonalost, která by proto neměla být nikdy zcela upozaděna nebo dokonce obětována; 2) přihlíží se hlavně k formální estetické dokonalosti – shodě poznatku se zákony názoru, protože právě v ní spočívá opravdová krása, která se dá s logickou dokonalostí nejlépe spojit; 3) *dráždění smyslů*, kterým poznatek působí na počitek a obrací k němu zájem, musí být velmi obezřetné, protože se jím tak snadno pozornost od objektu obrací k subjektu, čímž musí logickou dokonalost poznání velmi neblaze ovlivnit.“<sup>282</sup> První pravidlo říká, že východiskem skutečné a žádoucí popularizace jakéhokoli poznání má být jeho logická dokonalost; nejprve má být

---

<sup>280</sup> AA IX, 37.

<sup>281</sup> AA IX, 37.

<sup>282</sup> AA IX, 38.

tedy dosaženo poznání pravdy, což je podle Kanta možné jedině v rámci odpovídající vědy. Druhé pravidlo říká, že následná popularizace pravdivého vědeckého poznání, která spočívá v propojení logické a estetické dokonalosti, se omezuje pouze na formu, nikoli na matérii smyslovosti, a necílí tedy na podněcování příjemného či nepříjemného počítka, ale na vyvolání krásného smyslového názoru. Třetí pravidlo pak říká, že je zapotřebí minimalizovat působení na počitek, jelikož počitek na rozdíl od názoru odvádí pozornost a zájem člověka od objektu, který má být poznán, k jeho vlastním subjektivním a afektivním stavům.

Dodržování uvedených pravidel má přitom pomoci odvrátit nebezpečí, které v souvislosti se snahou o skutečnou, účinnou a všeobecnou popularizaci pravdivého vědeckého poznání estetickými prostředky hrozí: nebezpečí, že se věda namísto s krásným uměním, v tomto případě rétorikou, která je uměním bohaté, krásné a působivé řeči, spojí s řečnickým uměním, které Kant chápe jako „záluďné umění“,<sup>283</sup> jak získat souhlas a podporu druhých působením na jejich subjektivní pocity a afekty. Řečník, který využívá prostředků řečnického umění, tedy prostředků přemlouvání, získává souhlas a podporu svých posluchačů či čtenářů, k nimž se obrací buďto ústní, nebo písemnou formou, tím, že svoji řeč přizpůsobuje jejich osobním zvláštnostem, zálibám a zájmům. Řečník neumělý, který za tím účelem užívá prostředků logiky a rétoriky, tedy prostředků přesvědčování, svoji řeč nepřizpůsobuje osobním zvláštnostem, zálibám či zájmům svých posluchačů nebo čtenářů, ale pouze všeobecným zákonům, požadavkům a nárokům smyslovosti a rozvažování, což je možné proto, že „rozumové pravdy platí anonymně“.<sup>284</sup> Kant sám odtud dovozuje, že ani ve vědě, ani ve filosofii, která vyjadřuje hlas rozumu a pravdy, nezáleží na tom, *kdo* mluví, ale pouze na tom, *co* se říká; bylo by však možno odtud vyvodit také to, že v případě vědecké či filosofické řeči, nakolik vyjadřuje, prostředkuje a podává pravdivé poznání, nezáleží na tom, *ke komu* se mluví, ale pouze na tom, *co* se říká. Pokud by totiž platnost pravdivého vědeckého a filosofického poznání závisela na tom, kdo nebo ke komu mluví, pak by takové poznání neplatilo všeobecně, a tedy pro každého, a to bez ohledu na jeho osobní zvláštnosti, záliby či zájmy; má-li vědecké a filosofické poznání platit všeobecně a pro každého, jeho platnost nesmí záviset na tom, kdo a komu je právě sděluje, prostředkuje a podává. Pravdivé vědecké a filosofické poznání může totiž na jedné

---

<sup>283</sup> AA V, 328, pozn.

<sup>284</sup> AA IX, 120.

straně předat, na druhé straně získat pouze ten, kdo je schopen užívat svůj rozum „ze všeobecného stanoviska“,<sup>285</sup> tj. ze stanoviska „obecného lidského rozumu, v němž má každý svůj hlas“.<sup>286</sup> Hlas rozumu, má-li platit pro každého, musí zůstat všeobecný, a tedy anonymní. Věda a filosofie, která tento hlas vyjadřuje, mluví všeobecně ke každému, ale zároveň k nikomu jednotlivě a zvlášť. Mluvit ke každému jednotlivě a zvlášť, tedy adresně, by totiž vyžadovalo vedle věci samé, které se vědecká či filosofická řeč týká, zohlednit také osobní zvláštnosti, individuální záliby a zájmy toho kterého člověka, k němuž se dotyčná řeč obrací; tyto ohledy však podle Kanta nepatří ani do vědy, ani do filosofie. Kdyby do vědy a filosofie pronikly, vědu a filosofii by již nebylo možno odlišit a oddělit od řečnického umění, jehož účinnost spočívá právě na cílenosti a adresnosti sdělení, které je přizpůsobeno osobním zvláštnostem, zálibám a zájmům posluchačů či čtenářů, zatímco účinnost vědeckého či filosofického sdělení v Kantově pojetí spočívá naopak ve všeobecnosti a anonymitě.

### § 32. Forma a pravidla vědeckého poznání

Formou a pravidly vědeckého poznání se v Kantově pojetí zabývá nauka o metodě. Nauka o metodě, druhá část všeobecné logiky, se zabývá tím, jak jednotlivé prvky lidského poznání, kterými se zabývá nauka o elementech, první část všeobecné logiky, navzájem spojit do jednoho systematického celku, který by bylo možné považovat a označit za *vědu*. Nauka o metodě se proto v Kantově pojetí zabývá „formou vědy vůbec“.<sup>287</sup> Věda jakožto systematicky zformovaný a uspořádaný celek jednotlivých myšlenek a poznatků musí být ovšem zformována a uspořádána ve shodě s určitým pravidlem, přičemž „toto pravidlo je buďto pravidlem *manýry* (volnost), nebo pravidlem *metody* (nutnost)“.<sup>288</sup> Kant tímto způsobem rozlišuje dva základní druhy pravidel, podle kterých se lze v této souvislosti řídit: pravidlo manýry, které je blíže charakterizováno poukazem k volnosti, a pravidlo metody, které je blíže charakterizováno poukazem k nutnosti. Nutnost, která vyznačuje pravidla metody, Kant dále charakterizuje a vysvětluje následovně: „Poznání musí

---

<sup>285</sup> AA V, 259.

<sup>286</sup> A 752 / B 780.

<sup>287</sup> AA IX, 139.

<sup>288</sup> AA IX, 139.

být jakožto věda ustaveno podle určité metody. Věda je totiž celkem poznání jakožto systém, nikoli jako pouhý agregát. – Vyžaduje proto systematické, a tedy podle promyšlených pravidel utvořené poznání.<sup>289</sup> Má-li tedy lidské poznání získat odpovídající vědeckou formu, pak se to může a musí stát jedině na základě a s využitím odpovídajících metodických pravidel. Právě v tom spočívá nutnost metody, která se liší od volnosti manýry. Otázkou však je, v jakém vztahu jsou pravidla metody a pravidla manýry a jakého druhu je nutnost na jedné, a volnost na druhé straně, která oboje charakterizuje a odlišuje.

V případě metodických pravidel vědeckého poznání bychom se v návaznosti na Kantův vlastní způsob tázání mohli ptát: jedná se v tomto případě o nutnost *bezpodmínečnou*, nebo *podmíněnou*? Je nutné tato pravidla zohledňovat a dodržovat bez ohledu na jakýkoli konkrétní účel, nebo je to naopak nutné pouze s ohledem na nějaký konkrétní cíl? Jak výše citované místo *Jäscheho* logiky, tak jeho obecný rámec, kterým je úvaha o formě a metodách vědy, jasně poukazují k tomu, že nutnost, která charakterizuje a vyznačuje metodická pravidla vědy, je příkladem nutnosti podmíněné, spojené se sledováním konkrétního účelu a cíle, kterým je v tomto případě zformování a vznik uceleného systému vědeckého poznání, a to na základě jednotlivých dílčích poznatků. S využitím terminologie, kterou Kant sám využívá v jiném kontextu, totiž v kontextu praktické či morální filosofie, bychom tedy v souvislosti s metodickými pravidly vědy mohli hovořit o *imperativech dovednosti* čili *technických imperativech* náležejících k určitému řemeslu či umění.<sup>290</sup> Uměním, k němuž Kant příslušná metodická pravidla vztahuje, je přitom zjevně umění tvorby systému vědeckých poznatků neboli architektonika rozumu, která je nezbytnou součástí každé vědy, a tedy i obecné nauky o metodě: „Protože tím, co z běžného poznání činí vědu, tj. z pouhého agregátu systém, je právě systematická jednota, architektonika je naukou o tom, co je v našem poznání vůbec vědecké, a proto nutně patří k nauce o metodě.“<sup>291</sup> Zohledňování a dodržování pravidel vědecké metody je tudíž nutné pouze tam, kde se má lidskému poznání dostat systematické jednoty. Pokud se má lidskému poznání dostat odpovídající systematické jednoty a formy, musí se tak dít na základě odpovídající vědecké metody a jejích pravidel. Formální systematizace

---

<sup>289</sup> AA IX, 139.

<sup>290</sup> Viz AA IV, 413–417.

<sup>291</sup> A 832 / B 860.

lidského poznání, jak ukazuje výše uvedený citát, nicméně probíhá a uskutečňuje se teprve *ex post*; předpokládá a vyžaduje totiž rozmanitost jednotlivých dílčích poznatků, které dosud nemají formu systému, ale agregátu poznatků.

Postupná agregace jednotlivých dílčích poznatků, která musí nutně předcházet jejich následné systematizaci, je ovšem sama provedena podle určitých pravidel. Nejde již ale o pravidla metody, nýbrž o pravidla manýry, která nejsou spojena s nutností, ale naopak s určitou volností a svobodou. K čemu se vážou pravidla manýry a čím se liší od pravidel metody, pomáhá blíže objasnit následující Kantova poznámka: „Ve všem, co se musí vztahovat k ideji, je metoda. Tedy v každé *nauce*, nikoli však v *rozhovoru*.“<sup>292</sup> Metoda je proto nutná pouze za účelem výuky, nikoli za účelem rozhovoru. Pokud rozhovor neslouží účelům výuky, nemusí se řídit podle metodických pravidel vědy. Vědecká výuka je spojena s nutností systematického a metodického myšlení; rozhovor si naproti tomu žádá spíše volnější, svobodný a kritický způsob myšlení.<sup>293</sup> Svobodný a kritický způsob myšlení se tak na rozdíl od myšlení systematického a metodického nemusí, ba nesmí a nemůže řídit přísnými a předem danými pravidly metody, ale právě a jen volnějšími pravidly manýry. Pokud se ovšem svobodný a kritický způsob myšlení nemusí, nesmí a nemůže řídit podle přísných a předepsaných pravidel vědecké metody, nýbrž podle volnějších pravidel manýry, jak tato pravidla blíže určit a vymezit? Bližší odpověď na tuto otázku nabízí *Bauchova* a *Hechselova* logika.

V *Bauchově* logice je rozdíl mezi metodou a manýrou vysvětlen následovně: „Metoda je, když se pravidlem řídíme vědomě, manýra, když se jím řídíme nevědomě. Metoda je tedy určité pravidlo, podle kterého něco vědomě vykonáváme.“<sup>294</sup> Rozdíl mezi metodou a manýrou je tak v *Bauchově* logice vysvětlen jinak, než jak byl vysvětlen v *Jäscheho* logice. Tam se tento rozdíl vysvětloval odlišným charakterem pravidel samotných, přičemž pravidla metody byla charakterizována poukazem k nutnosti, zatímco pravidla manýry poukazem k volnosti; zde se ale tentýž rozdíl vysvětluje odlišným charakterem výkonu, který se příslušným pravidlem řídí, přičemž v případě metody se tak děje *vědomě*, v případě manýry naopak *nevědomě*. Rozdíl vědomého dodržování a naplňování pravidla, které charakterizuje metodu, a nevědomého dodržování a naplňování

---

<sup>292</sup> AA VI, 779; *Refl.* 3322.

<sup>293</sup> Srov. výše § 16 Idea filosofie a filosofického díla, s. 46–49.

<sup>294</sup> *Bauch*, 125.



pravidla, které charakterizuje manýru, se v *Bauchově* logice dále objasňuje následovně: „Lepší by [ale] bylo, pokud bychom místo o pravidlech mluvili o předpisu; neboť předpis je pravidlo, které předchází samotný výkon. Metoda je tedy určitý předpis a manýra výkon podle pravidla.“<sup>295</sup> Jak metoda, tak manýra jsou proto spojeny s určitým výkonem; co se však liší, je pravidlo, podle kterého se tento výkon, zde výkon lidského rozumu, myšlenková a poznávací činnost, řídí. V případě, že se člověk při svém myšlení a poznání řídí pravidlem určité metody, činí tak „s vědomím“; v případě, že se přitom řídí pravidlem určité manýry, činí tak „bez vědomí“.<sup>296</sup> V prvním případě je si tedy jasně a zřetelně vědom, že a jakým pravidlem se řídí, zatímco v druhém případě nikoli. Metoda je tudíž pravidlem, které předchází výkonu samotnému; jde o předpis, jenž je člověku, který se jím řídí, znám předem. Pravidla myšlenkové a poznávací činnosti ovšem nemohou být nikomu známa předem, pokud předtím nebyla jako taková poznána. Toto poznání se ovšem podle Kanta nedá získat předem, ale pouze dodatečně: následnou reflexí výkonu a výsledků dané činnosti. Aby se tedy rozumová, poznávací a myšlenková činnost mohla realizovat vědomě, a tedy s plným vědomím dotyčného metodického pravidla, které ji určuje, musela se dříve uskutečnit nevědomě, a tedy bez plného vědomí o tomto pravidlu. Pravidla metody proto vždy předpokládají pravidla manýry, vědomé naplňování pravidla předpokládá jeho nevědomé naplňování. Pravidla metody mohou tedy být totožná s pravidly manýry; v takovém případě jsou však proměněna zpětnou reflexí v předem daný a známý metodický předpis.

Co plní funkci metodického předpisu, se v *Bauchově* logice vysvětluje podobně jako v kapitole o architektonice rozumu z *Kritiky čistého rozumu*, totiž poukazem k pojmu ideje: „Idea dá vždy vzniknout určité metodě, čímž je také umožněn určitý systém.“<sup>297</sup> Systém, bylo řečeno výše, může vzniknout jedině s využitím odpovídající metody; metoda, říká se však nyní, může vzniknout jedině s využitím odpovídající ideje. K vytvoření jednotného a uceleného vědeckého systému je proto nejprve zapotřebí objevit odpovídající ideu. Jak dochází k objevu této ideje, nejlépe objasňuje následující poznámka z kapitoly o architektonice rozumu z *Kritiky čistého rozumu*: „Je zlé, že ideu můžeme spatřit v jasnějším světle a celek architektonicky rozvrhnout podle účelů rozumu teprve tehdy, když jsme po

---

<sup>295</sup> *Bauch*, 125.

<sup>296</sup> *Bauch*, 125.

<sup>297</sup> *Bauch*, 206.

dlouhý čas – podle návodu ideje skryté v nás – rapsodicky jako stavební materiál shromažďovali mnohé poznatky, které se k ní vztahují, ba dokonce až poté, co jsme je již [k sobě] technicky sestavili.<sup>298</sup> Pokud necháme stranou další otázky a problémy, které s sebou citované Kantovo vyjádření přináší, pak je z něho zřejmé, že ideu nějakého vědeckého systému je možno skutečně objevit teprve *ex post*, a to na základě předchozího, rapsodického shromažďování jednotlivých dílčích poznatků. Rapsodické shromažďování těchto poznatků již ale zjevně také probíhá podle odpovídající ideje, která je však prozatím, jak to Kant vyjadřuje, *skryta v nás*, a je proto nutné si ji teprve dodatečně ujasnit. Při rapsodickém shromažďování jednotlivých dílčích poznatků není tedy problém v tom, že by jeho metodické pravidlo, kterým je idea systému té které vědy, nebyla *jasná*, ale v tom, že není dostatečně *zřetelná*, takže není zřejmá vzájemná souvislost jednotlivých částí celého systému. Dokud však není idea systému dostatečně jasná a zřetelná, pak není možné podle ní rozvrhnout, natož vytvořit ucelený a jednotný vědecký systém, ale nanejvýš fragmentární rapsodickou sbírku jednotlivých dílčích poznatků.<sup>299</sup> I když je ale rapsodické shromažďování jednotlivých dílčích poznatků vedeno pouze nejasnou a nezřetelnou ideou systému, uskutečňuje se podle ní a s ohledem k ní; a kde je idea, byť dosud skrytá a nezřetelná, tam je již také určitá metoda. Prvotní rapsodické shromažďování poznatků, třebaže se liší od následné vědecké systematizace, je proto samo o sobě příkladem aplikace určité metody, a tedy výkonem metodického a vědeckého způsobu myšlení, jakkoli metoda, která tento výkon určuje, je sama právě tak nezřetelná jako idea, která jí dala vzniknout.<sup>300</sup> Zůstává-li ovšem idea systému dosud nezřetelná, pak ještě nemá a nemůže mít charakter předem známého, jasného a zřetelného pravidla metody, ale pouze charakter volnějšího, protože nejasného a nezřetelného, pravidla manýry. Rapsodická agregace jednotlivých vědeckých poznatků probíhá tedy podle volnějších pravidel manýry, jejich následná systematizace ale podle předepsaných pravidel metody.

V *Hechselově* logice je rozdíl mezi metodou a manýrou blíže vysvětlen také poukazem k pravidlům, podle kterých bylo dosaženo sjednocení a jednoty určitého množství jednotlivých a dílčích poznatků. Tato pravidla jsou podle vyjádření

---

<sup>298</sup> A 834n. / B 862n.

<sup>299</sup> Srov. A 80 n. / B 106 n.

<sup>300</sup> Srov. AA XVI, 784; *Refl.* 3335.

*Hechselovy* logiky dvojí: buďto *empirická*, nebo *rozumová*.<sup>301</sup> V prvním případě jsou tedy získána ze zkušenosti, v druhém jsou čerpána přímo z rozumu. Podle toho, které pravidlo bylo ke spojení a sjednocení dotyčných poznatků užito, lze dále rozlišit dva základní druhy sjednocení a jednoty, která tímto způsobem vzniká. V případě jednoty, která vzniká na základě pravidel rozumu, se jedná o *systém*, v případě jednoty, která vzniká na základě pravidel zkušenosti, o *rapsodii*.<sup>302</sup> Systém je přitom takovým druhem spojení a sjednocení poznatků, které na rozdíl od rapsodie umožňuje celkové poznání všech jednotlivých dílčích částí a stránek daného předmětu. Pravidlo, které je vzato ze zkušenosti a na jehož základě vzniká fragmentární rapsodická sbírka poznatků, se v *Hechselově* logice vymezuje jako manýra, pravidlo, které je čerpáno z rozumu a na jehož základě vzniká ucelený a jednotný systém poznatků, se vymezuje jako metoda: „Jestliže jednota poznání spočívá na empirických pravidlech, nazývá se manýra, lat. *modus*. Ovšem jednota rozmanitosti, jestliže spočívá na principech rozumu, se nazývá metodou, způsobem výuky.“<sup>303</sup> Uvedená definice *Hechselovy* logiky ukazuje jednak to, že manýra a metoda označují odlišný způsob spojení a organizace jednotlivých dílčích poznatků, jednak to, že metoda nesouvisí pouze se způsobem vlastního *myšlení* a *poznání*, ale také se způsobem *výuky*, tedy sdělováním a předáváním myšlenek a poznatků druhým prostřednictvím řeči. Určitému způsobu myšlení a poznání tudíž odpovídá také určitý způsob řeči, jejímž prostřednictvím člověk v rámci výuky podává a prostředkuje své myšlenky a poznatky druhým: „Není lhostejné, jak mluvíme, avšak důležitější je, jak máme myslet.“<sup>304</sup> Tento výrok, stejně jako řada dalších Kantových výroků, které se dochovaly v různých verzích a záznamech jeho přednášek o logice, ukazuje, nakolik Kant způsob myšlení a poznání odlišuje od způsobu řeči a nakolik je způsob myšlení podle něho nadřazen způsobu mluvení a vyjadřování.

### § 33. Forma a pravidla vědecké výuky

Pojmy metody a manýry, s nimiž se nepracuje jen v *Jäscheho*, *Bauchově* nebo

---

<sup>301</sup> *Hechsel*, 114.

<sup>302</sup> *Hechsel*, 114.

<sup>303</sup> *Hechsel*, 114.

<sup>304</sup> *Hechsel*, 114.

*Hechselově* logice, ale také v ostatních záznamech a verzích Kantových přednášek o logice, a které označují různá pravidla spojení a sjednocení jednotlivých poznatků, se primárně vztahují ke způsobu myšlení a poznání; sekundárně se však vztahují také ke způsobu řeči, nakolik se jí užívá ke sdělování a prostředkování myšlenek a poznatků druhým lidem. Podobně jako v případě samotného myšlení a poznávání se proto také řeč, užívaná za prostředek komunikace myšlenek a poznatků, může odbývat buďto podle rozumových pravidel metody, nebo podle empirických pravidel manýry; také ona může tedy mít buďto systematickou, nebo rapsodickou formu. Rozlišení mezi metodou a manýrou proto Kant v přednáškách o logice nakonec využívá k bližšímu vymezení a odlišení *vědeckého* a *volného* způsobu výuky.<sup>305</sup> Vědecký způsob výuky se vůči tomu volnému vymezuje takto: „duch zde není volný, nýbrž vázaný na celek.“<sup>306</sup> Jak vědecká, tak volná forma výuky má přitom svá vlastní pravidla: „volný způsob výuky má také pravidla, i když je osvobozen od jednoty, kterou vnucuje systém.“<sup>307</sup> Myšlenky a poznatky, které jsou druhým sděleny a prostředkovány volným způsobem výuky a řeči, nemusejí nutně vytvářet systematickou souvislost a jednotu; nemusejí být všechny postupně vyvozeny z jediného principu. Mohou být spojeny a uspořádány volněji, nikoli podle pravidel metody, ale podle pravidel manýry; jestliže jsou ale myšlenky a poznatky druhým sdělovány podle volnějších empirických pravidel manýry, nikoli podle předepsaných rozumových pravidel metody, pak jim zpravidla nejsou sdělovány formou naučné vědecké přednášky, ale formou osvětlujícího rozhovoru.

To, že se volný způsob výuky, na rozdíl od toho vědeckého, uskutečňuje na způsob rozhovoru, nikoli na způsob přednášky, neplatí však bez výjimky. V *Bauchově* logice se např. užívání volného způsobu výuky dává do souvislosti s výukou fyzické geografie,<sup>308</sup> o které Kant sám, jak známo, přednášel, aniž by k tomu, pokud víme, využíval formu volného rozhovoru. Pro bližší upřesnění je zde tedy zapotřebí navázat na jiné Kantovo rozlišení, které se nachází v jeho přednáškách o logice a jehož ozvuky nacházíme i v *Kritice čistého rozumu*, totiž na rozlišení mezi *akroamatickým* způsobem výuky, který se odbývá prostřednictvím soustavného výkladu, a tedy formou samostatné přednášky, a *erotematickým*

---

<sup>305</sup> *Bauch*, 125.

<sup>306</sup> *Bauch*, 125.

<sup>307</sup> *Bauch*, 125.

<sup>308</sup> *Bauch*, 125.

způsobem výuky, který se odbyvá prostřednictvím otázek a odpovědí, a tedy formou společného rozhovoru.<sup>309</sup> Fyzická geografie, alespoň v Kantově vlastním podání, je tedy příkladem volného způsobu výuky, která se uskutečňuje prostřednictvím samostatné přednášky. Nelze tedy říci, že formou samostatné přednášky se uskutečňuje vědecký, formou společného rozhovoru volný způsob výuky, protože volný způsob výuky může probíhat také formou samostatné přednášky; lze nicméně říci, že vědecký způsob výuky se uskutečňuje výlučně formou samostatné přednášky, nikoli formou společného rozhovoru.

V *Jäscheho* logice Kant rozlišuje dva druhy rozhovoru: *katechický* a *sókratovský*. První se obrací k rozumu a prostředkuje osvícení a náhled, druhý se

---

<sup>309</sup> AA IX, 149 n.; A 735 / B 763. Srov. *Bauch*, 126; *Hechsel*, 116 n.; *Warschauer*, 162 nn. Klasické vymezení akroamatického a erotematického způsobu výuky se nachází v závěrečné části *Jäscheho* logiky pojednávající o základních metodách vědeckého i volného způsobu myšlení a výkladu: „*Akroamatická* je metoda tehdy, když někdo vyučuje sám; *erotematická* tehdy, když se také ptá“ (AA IX, 149). Akroamatická metoda myšlení a výkladu, která je prostředkem vědeckého způsobu výuky, a má proto formu samostatné přednášky, umožňuje systematický způsob myšlení a výkladu, který spočívá v tvorbě souvislé a ucelené řady myšlenek a slov, které společně vytvářejí strukturu jediného logického důkazu. Kant ovšem v této souvislosti rozlišuje dva druhy důkazů: *matematické demonstrace*, které jsou názorné, a mohou proto být více či méně *evidentní*, a *akroamatické důkazy*, které jsou diskursivní, a mohou proto být pouze více či méně *přesvědčivé*. Rozlišení mezi matematickým a akroamatickým důkazem Kant využívá k odlišení matematického poznání, které je exemplárním příkladem a vzorem jakéhokoli vědeckého poznání, od poznání filosofického: „Důkaz, který je základem matematické jistoty, se nazývá *demonstrace*, a ten, který je základem filosofické jistoty, se nazývá *akroamatickým* důkazem“ (AA IX, 71). Povahu akroamatických důkazů, které nejsou užívány ani v matematice, ani v žádné jiné vědě, která v sobě do určité míry matematiku vždy obsahuje (AA IV, 370), ale které se používají výlučně a pouze ve filosofii, blíže určuje známá Kantova poznámka z *Kritiky čistého rozumu*, podle níž se v tomto případě jedná o důkazy, „které se dají vést pouze prostřednictvím nahlas vyřčených slov“ (A 736 / B 764). Rozdílu mezi matematickým a akroamatickým důkazem, ačkoli je součástí obecnější Kantovy úvahy o rozdílu mezi matematikou a filosofii, se v kantovském bádání dlouho nevěnovala větší pozornost. Viz Riedel, M., *Kritik der a priori urteilenden Vernunft. Kants Überwindung des Begründungsdenkens der neuzeitlichen Metaphysik*, in: *týž, Urteilskraft und Vernunft: Kants ursprüngliche Fragestellung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, s. 17–43. Riedel v této souvislosti upozorňuje na to, že Kantovo rozlišení matematických a akroamatických důkazů, které se objevuje v jeho přednáškách o logice i v *Kritice čistého rozumu*, je třeba chápat a interpretovat jako odklon od novověkého pojetí filosofie jako axiomatického a deduktivního vědeckého systému, a připomíná Kantovu poznámku dochovanou v rukopisné pozůstalosti, podle které „filosofie nemá axiomy, ale akroamatické principy“ (AA XVI, 672 n.; *Refl.* 3132). Akroamatickými principy se podle Riedla míní slova a věty, jejichž platnost závisí na vyslechnutí a souhlasu druhých. Odkaz k akroamatickým principům a důkazům v každém případě ukazuje, nakolik je filosofie, filosofické myšlení a poznání v Kantově pojetí vázáno na řeč, která slouží ke komunikaci s druhými, a je proto pronášena *nahlas*. Pokud je ovšem pronášena nahlas, což, jak se ukazuje, je v případě akroamatických filosofických důkazů nezbytné, pokud se tedy spojuje s určitým hlasem, pak ovšem nemůže nikdy prostředkovat pouze obecnou myšlenku či jednotlivý názor, ale také odpovídající počitek, který souvisí se zvoleným tónem hlasu (AA V, 320). Filosofii proto také nelze zcela oddělit od řečnického umění, jakkoli se o to Kant sám pokouší. Hlas rozumu, nakolik promlouvá a zaznívá ve filosofii, nemůže být nikdy zcela čistý, arétorický; vždy a nutně je zároveň apelativní, sugestivní a manipulativní: nikdy pouze *nepřesvědčuje*, ale vždy také zároveň *přemlouvá*. Srov. Bezzola, T., *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel*, s. 63.

obrací k paměti a prostředkuje poučení a znalosti.<sup>310</sup> Katechický rozhovor však podle Kanta není svobodným rozhovorem; takovým je pouze rozhovor sókratovský, jehož účelem není prostředkovat poučení či znalosti, nýbrž náhled a osvícení. V *Bauchově* logice se k tomu dodává: „Tento způsob výuky je druhem sporu; zároveň [je] také kritický.“<sup>311</sup> Citovaný výrok jasně a výslovně potvrzuje úzké propojení, které Kant vidí mezi sókratovským, polemickým a kritickým způsobem myšlení a řeči. Jakou má tento způsob myšlení a řeči podstatu a funkci, se v Kantových spisech opakovaně objasňuje poukazem k odlišné podstatě a funkci vědecké *doktríny* a *disciplíny*: zatímco vědecká doktrína dává poučení a její funkce je pozitivní, vědecká disciplína, kterou lze v Kantově pojetí obecně ztotožnit s filosofickou kritikou, naproti tomu pouze zbavuje omylů a její funkce je negativní.<sup>312</sup> Co však podle dalšího vyjádření dochovaného v *Bauchově* logice charakterizuje každou vědeckou disciplínu, a tedy každou filosofickou kritiku, je to, že jde o „určitý způsob vzdělání subjektu, nakolik je podroben určitému donucování“.<sup>313</sup> Uvedené vymezení podstaty a funkce vědecké disciplíny a filosofické kritiky, které zároveň vymezuje podstatu a funkci volného způsobu výuky, pokud se uskutečňuje na způsob svobodného sokratovského rozhovoru, ukazuje, že tento způsob výuky je vedle předmětu, kterého se týká, orientován také ohledem k subjektu, k němuž se vztahuje, a že je proto nutně individuální a adresný. Adresnost volného způsobu výuky přitom v tomto případě vyplývá z jeho vlastní dialogické povahy. V dialogu, v rozhovoru, je zapotřebí brát neustále ohled na druhého: odpovídat na jeho otázky a klást mu své vlastní otázky. Jak v katechickém, tak v sókratovském rozhovoru, jakkoli se oba svoji podstatou i funkcí navzájem liší, protože jeden je svou podstatou pozitivní a slouží potřebám vědecké doktríny a vědeckého způsobu výuky, zatímco druhý je svou podstatou negativní a slouží potřebám vědecké disciplíny, filosofické kritiky a volného způsobu výuky, je proto stále třeba přihlížet nejen k tomu, *o čem* se mluví, ale také k tomu, *kdo* a *ke komu* mluví.

Při volném způsobu výuky, a to jak v případě, že se odehrává akroamatickým způsobem, a tedy formou samostatné přednášky, nebo

---

<sup>310</sup> AA IX, 149 n.

<sup>311</sup> *Bauch*, 126.

<sup>312</sup> *Bauch*, 208; Srov. B XXV; A 709 / B 737.

<sup>313</sup> *Bauch*, 126.

erotematickým způsobem, a tedy formou katechického nebo sókratovského rozhovoru, je na rozdíl od toho vědeckého vždy zapotřebí přizpůsobovat své vlastní myšlení a poznání subjektu, který je adresátem dotyčných myšlenek a poznatků. Nepřekvapí proto, že úvahy o formě a pravidlech systematického a rapsodického způsobu myšlení a poznání na jedné straně i úvahy o formě a pravidlech vědeckého a volného způsobu výuky na druhé straně, které pracují s pojmy metody a manýry, bezprostředně souvisejí s Kantovými úvahami o scholastické a populární metodě myšlení a výkladu i s jeho úvahami o logické a estetické dokonalosti poznání. Na tuto bezprostřední souvislost poukazuje následující poznámka, která se dochovala v Kantově rukopisné pozůstalosti: „Metoda je jednotou určitého celku poznání z principů, a je tedy vždy vědecká; z agregátu činí systém a z běžného poznání vědu. Populárnost vyžaduje manýru, tj. jednotu podle empirických zákonů společenského styku.“<sup>314</sup> Citovaná poznámka ukazuje jednak to, že s rozumovými pravidly metody je spojen scholastický, s empirickými pravidly manýry naopak populární způsob myšlení a výkladu; ukazuje ale také to, že scholastický způsob myšlení a výkladu se řídí čistě rozumovými pravidly a principy myšlení a poznání, zatímco populární způsob myšlení a výkladu se řídí empirickými pravidly společenského styku.

Scholastický způsob myšlení a výkladu hledí především na rozumová pravidla a zákony, která přispívají k jeho logické dokonalosti; populární způsob myšlení a výkladu hledí především na empirická pravidla společenského styku, která přispívají k jeho estetické dokonalosti. Jednou se tedy přihlíží zejména k tomu, podle jakého pravidla a jakým způsobem dochází ke spojování jednotlivých myšlenek a poznatků, podruhé k tomu, podle jakého pravidla a jakým způsobem dochází ke sdělování myšlenek a poznatků druhým prostřednictvím odpovídajících výrazů a slov. Spojování jednotlivých myšlenek a poznatků probíhá tedy podle jiných pravidel, než podle kterých probíhá spojování jednotlivých slov; řád myšlení a poznání je oddělen od řádu řeči a slov podobně, jako je logická dokonalost poznání oddělena od dokonalosti logické: „Řeč je estetické umění aplikované na poznatky, které mají mít současně logickou dokonalost.“<sup>315</sup> Čistě logickou dokonalost mohou proto lidské myšlenky a poznatky získat jedině výkonem myšlení a poznání, jež se řídí podle pravidel a zákonů rozumu, které lze ztotožnit

---

<sup>314</sup> AA XVI, 780; *Refl.* 3325.

<sup>315</sup> AA XXIV/2, 597.

s rozumovými pravidly metody, a tedy bez přímého spojení se slovy a řečí, která se naopak řídí podle pravidel a zákonů společenského styku, která lze ztotožnit s empirickými pravidly manýry. Pravidla metody jsou tedy, jinými slovy, pravidly vlastního myšlení a poznání, pravidla manýry jsou naopak pravidly následného sdělování myšlenek a poznatků druhým prostřednictvím řeči. Z toho důvodu mohl Kant v *Jäscheho* logice dospět k následujícímu rozlišení: „Ostatně rozlišujeme zde *výklad* od *metody*. Pod metodou je totiž třeba rozumět způsob, jak je určitý předmět, k jehož poznání je metoda užita, možné dokonale poznat. Metoda musí být odvozena z přirozenosti vědy samotné a jakožto předem určený a nutný řád myšlení se nedá nijak měnit. Výklad oproti tomu znamená jen způsob, jak své myšlenky sdělit druhým, abychom jim vysvětlili určitou nauku.“<sup>316</sup> Vlastní metoda myšlení a poznání je v každé vědě, která dosáhla odpovídající systematické podoby, dána předem, a proto se nedá měnit; následný výklad vědeckých myšlenek a poznatků se oproti tomu měnit dá, a to podle pravidel společenského styku, tedy v závislosti na tom, komu je výklad určen: zda odborníkům, nebo laikům. Pokud je určen odborníkům, měl by mít scholastickou formu, pokud je určen laikům, pak by měl mít populární formu.

### § 34. Řeč rozumu

Řeč rozumu, která zaznívá ve vědě a filosofii, Kant příležitostně charakterizuje jako *řeč školy*, kterou odlišuje od *řeči lidu*,<sup>317</sup> nebo jako *učenou řeč*, kterou odlišuje od *důvtipné řeči*.<sup>318</sup> Z toho je zřejmé, že řeč rozumu se jako taková podle něho vyznačuje především logickou, nikoli estetickou dokonalostí. K logické dokonalosti, která řeč rozumu vyznačuje jako řeč školní a učenou a která ji odlišuje od řeči lidové či důvtipné, jež se naopak vyznačuje dokonalostí estetickou, patří podle Kanta především *správnost*: „K učenosti je nutná správnost, nikoli zdobnost řeči. Správnost řeči je dát prostřednictvím její bohatosti vhodný pojem nějaké věci a vyjádřit ji odpovídajícími slovy.“<sup>319</sup> Jakožto řeč školní či učená musí tedy řeč rozumu odpovídat myšlence, kterou vyjadřuje. Schopnost správné a přiměřené řeči

---

<sup>316</sup> AA IX, 19 n.

<sup>317</sup> AA VI, 206.

<sup>318</sup> *Bauch*, 126.

<sup>319</sup> *Bauch*, 127.



Kant v přednáškách o logice, ale také v rukopisných poznámkách k nim, opakovaně ztotožňuje s přirozenou výmluvností a krásnou mluvou, o kterých se jinak zmiňuje pouze v *Kritice soudnosti*, a to v souvislosti s výkladem řečnického umění, od kterého se přirozenou výmluvnost a krásnou mluvu pokouší oddělit. Podobné pokusy nacházíme jak v Kantových přednáškách o logice, tak v rukopisných poznámkách, které se k těmto přednáškám vážou. V *Hechselově* logice se v této souvislosti objevuje následující vymezení: „1) Výmluvnost [znamená], že v hlavě máme rozmanitost slov. 2) Krásná mluva, to je styl. 3) Řečnictví je uměním přemlouvat a přivádět druhého k účasti na poznání prostřednictvím mluvení, aniž by byl přesvědčen prostřednictvím rozumu. Lidé ale nemají být přemlouváni, nýbrž přesvědčeni.“<sup>320</sup> Řeč rozumu, kterou lze ztotožnit s výmluvností a krásnou mluvou jakožto uměním přesvědčovat, se tímto odděluje od řečnictví jakožto umění přemlouvat. Výmluvnost přitom zjevně souvisí s bohatou slovní zásobou, která, jak bylo řečeno výše, je podmínkou správnosti jazykového vyjádření, krásná mluva pak se stylem, který se uplatňuje při výběru a spojování jednotlivých slov.

Jaký styl je spojen se školní a učenou řečí, se v Kantových přednáškách o logice i jeho rukopisných poznámkách určuje zcela ve shodě s tím, co se v této souvislosti tvrdí v § 53 *Kritiky soudnosti*: zdůrazňuje se *gramatická správnost a čistota*.<sup>321</sup> Řeč rozumu není tudíž vedena ničím jiným, než je na jedné straně ohled k věci, o které se mluví, a na druhé straně ohled ke gramatickým pravidlům toho kterého jazyka, která určují způsob spojení jednotlivých slovních výrazů. V rukopisných poznámkách proto dále nacházíme následující dva základní výměry, které Kant vztahuje k řeči rozumu a jejímu stylu, jež sám chápe a určuje jako krásnou mluvu: (i) „krásná mluva se týká řeči ve vztahu ke gramatickým pravidlům“<sup>322</sup>; (ii) „krásná mluva se týká stylu, jak mluvit přiměřeně o předmětu“.<sup>323</sup> Řeč rozumu, kterou Kant spojuje jednak s přirozenou výřečností, jednak s krásnou mluvou, tedy charakterizuje bohatost, správnost, čistota a přiměřenost, které posilují přirozenou schopnost člověka druhé o něčem přesvědčit; od čeho Kant řeč rozumu naopak soustavně odděluje, je adresnost, kterou spojuje s řečnictvím a která posiluje technickou schopnost člověka druhé

---

<sup>320</sup> *Hechsel*, 118.

<sup>321</sup> *Bauch*, 210; *Hechsel*, 490; AA V, 326–330.

<sup>322</sup> AA XXIV/2, 598.

<sup>323</sup> AA XXIV/2, 602.

k něčemu přemluvit. Adresnost totiž od člověka vyžaduje, aby nemluvil pouze s ohledem k věci, o které mluví, nebo s ohledem ke gramatickým pravidlům, podle kterých mluví, nýbrž také s ohledem k tomu, ke komu mluví, tedy s ohledem na osobní a individuální zvláštnosti, záliby a zájmy posluchačů či čtenářů. Řeč rozumu, která druhé nesmí přemlouvat, nýbrž přesvědčovat, proto nemůže být adresná, jestliže nemá splynout s řečnickým uměním, od kterého se jakožto přirozená výmluvnost a krásná mluva odlišuje.

Úvahy dochované v Kantových přednáškách o logice a jeho rukopisné poznámky k tématu společně ukazují, že školní a učená řeč rozumu, řeč vědy a filosofie, musí zůstat neadresná; jedině tehdy může totiž být všeobecná a platit bez výjimky pro každého, kdo je nadán a vládne obecným lidským rozumem. Tento závěr potvrzují také úvahy o vědecké neboli scholastické a populární neboli volné metodě myšlení a výkladu. Co odlišuje scholastickou metodu od metody populární, je právě to, že populární metoda bere, zatímco scholastická metoda nebere ohled na to, ke komu se obrací. Rozdíl mezi nimi je opakovaně vyjadřován ve vztahu k odlišnému účelu a východisku obou metod. V *Hechselově* logice tak např. čteme: „Účelem populární metody není podporovat vědu, ale podporovat zájem, aniž by se [přitom] vycházelo z vědění. Tím se liší od scholastické metody.“<sup>324</sup> Scholastická a populární metoda myšlení se proto navzájem neliší pouze svým účelem, ale také svým východiskem, které blíže charakterizuje následující poznámka z *Jäscheho* logiky: „Vědecká neboli *scholastická* metoda se od *populární* liší tím, že ona vychází ze základních a elementárních vět, tato oproti tomu z toho, co je *běžné a zajímavé*. – Oné jde o *důkladnost*, a proto odstraňuje vše cizorodé, tato se zaměřuje na *zábavu*.“<sup>325</sup> Východiskem scholastické metody je vědění, tedy ucelený a jednotný systém pojmů, soudů a úsudků, které jsou postupně vyvozovány z jednoho společného principu, a jejím účelem pak podpora vědy, která si žádá odpovídající důkladnost výkladu; východiskem populární metody je to, co je běžné a zajímavé, a jejím účelem je podpora zájmu druhých, která si žádá odpovídající zábavnost a poutavost výkladu. Kdo přemýšlí a své myšlenky a poznatky druhým sděluje scholastickým způsobem, musí přihlížet pouze k předmětu, o kterém mluví, a ke gramatickým pravidlům, podle kterých mluví; kdo však přemýšlí a své myšlenky a poznatky druhým sděluje populárním způsobem, musí přihlížet také

---

<sup>324</sup> *Hechsel*, 115.

<sup>325</sup> AA IX, 148.

k osobním a individuálním zvláštnostem, zálibám či zájmům lidí, ke kterým mluví. Právě ohled k osobním zálibám a zájmům druhých, který vyznačuje populární způsob myšlení a výkladu, je z hlediska scholastického a vědeckého způsobu myšlení a výkladu něčím *cizorodým*, tedy něčím, co je zapotřebí v zájmu všeobecné platnosti vědy dát stranou, odstranit. Scholastický a vědecký způsob myšlení a řeči je všeobecný, ale nikoli adresný; populární způsob myšlení a řeči je sice adresný, ale nikoli všeobecný.

Obecné rozlišení, které Kant činí mezi metodou myšlení na jedné straně a způsobem výkladu na druhé, platí ovšem také v případě scholastického a populárního způsobu myšlení a výkladu. Kant proto také opakovaně upozorňuje na to, že scholastickou metodu myšlení je zapotřebí odlišovat od scholastické formy výkladu a populární metodu myšlení od populární formy výkladu.<sup>326</sup> Obecně platí, že scholastickou metodu myšlení i formu výkladu Kant nadřazuje metodě a formě populární. Jeho kritika a výhrady jsou však v této souvislosti zaměřeny k populární metodě myšlení, která vychází z toho, co je obvyklé a zajímavé, nikoli k populární formě výkladu, jejímž účelem je druhé zaujmout a pobavit. Jestliže Kant odmítá populární metodu myšlení, kterou považuje za neslučitelnou s požadavky a nároky vědy, populární formu výkladu naopak připouští, avšak pouze ve spojení s vědeckou a scholastickou metodou myšlení a formou výkladu: „Scholastický výklad je fundamentem toho populárního; neboť populárním způsobem může něco přednést pouze ten, kdo by to mohl přednést také důkladněji.“<sup>327</sup> Citovaná poznámka z *Jäscheho* logiky, která ukazuje závislost populární formy výkladu na té scholastické, je tak v souladu s Kantovým pojetím skutečné popularity, jež má svůj základ v důkladném vědeckém, tj. systematickém poznání, kterému se s využitím odpovídajících estetických a uměleckých prostředků následně dodává poutavější a zábavnější forma. V *Hechselově* logice se k tomu dále poznamenává: „Neexistuje zkrátka žádná věda, která by nemusela být přednesena vědecky; následně však mohu, pokud se chci přizpůsobit druhým, vědeckou formu o něco oslabit.“<sup>328</sup> Vědecká a scholastická metoda myšlení a forma výkladu tedy původně, jak vidno, nejsou spojeny s ohledem k druhým, s vůlí se jim přizpůsobit; tento ohled a tato vůle původně souvisí právě s populární metodou myšlení a formou

---

<sup>326</sup> *Hechsel*, 115.

<sup>327</sup> AA IX, 19.

<sup>328</sup> *Hechsel*, 115.

výkladu, kterou lze sice do vědy či filosofie do určité míry integrovat, ale pouze za předem stanovených podmínek a při dodržení výše uvedených pravidel, která souvisí s programem skutečné popularity. Při dodržení těchto podmínek a pravidel se tedy řeč vědy a filosofie, řeč rozumu, může stát adresnou, aniž by přestala být všeobecnou.

### **§ 35. Estetická a logická popularizace**

Popularizace vědeckého a filosofického poznání, je-li spojena s úsilím o skutečnou popularitu a jasný výklad, vyžaduje spojení scholastické metody myšlení s populární formou výkladu. Spojení scholastické metody myšlení a populární formy výkladu má v tomto případě formu dodatečné estetizace vědeckých či filosofických myšlenek a poznatků prostřednictvím odpovídajících estetických a uměleckých prostředků. Vědecké či filosofické myšlenky a poznatky, všeobecné pravdy rozumu, lze však učinit přístupnějšími a srozumitelnějšími také jinými prostředky, než jsou prostředky umělecké a estetické, k nimž lze v tomto případě řadit zejména názorné příklady a ilustrace. V Kantových přednáškách o logice se v této souvislosti zmiňuje také jiná možnost, kdy se popularizace neuskutečňuje estetickými, nýbrž logickými prostředky, a která proto nespočívá v dodatečném užití názorných příkladů a ilustrací, ale v dodatečném obrácení myšlenkového postupu, který je příznačný pro vědeckou neboli scholastickou metodu myšlení a formu výkladu.

Scholastická metoda myšlení a forma výkladu jsou podle Kanta charakteristické tím, že mají progresivní povahu: vycházejí ze základních principů a elementárních vět určitého vědeckého či filosofického systému a odtud následně postupují dále k jednotlivým důsledkům a závěrům. Progresivní myšlenkový postup Kant spojuje s užíváním syntetické metody myšlení a formy výkladu, jehož protějškem činí naopak regresivní myšlenkový postup, který spojuje s užíváním analytické metody myšlení a formy výkladu.<sup>329</sup> V oblasti vědy a filosofie, jak byl Kant přesvědčen, by měla být užívána především syntetická metoda, která nejlépe odpovídá systematické povaze vědeckého a filosofického poznání; k popularizaci vědeckých a filosofických poznatků lze nicméně využít také metodu analytickou:

---

<sup>329</sup> AA IX, 149.

„Syntetická metoda je ta nejdokonalejší ze všech; pokud se však chci přizpůsobit schopnostem druhých lidí, začínám u jejich běžných pojmů a pokouším se z nich odvodit pravidlo, resp. společný princip, tehdy stoupám od nižšího k vyššímu poznání.“<sup>330</sup> Vědecká metoda myšlení a výkladu tedy nutně nevylučuje ohled na druhé a jejich osobní zvláštnosti, individuální záliby, zájmy a schopnosti; tento ohled se zde však může uplatnit pouze v případě, že se ke vzájemnému spojení a sjednocení jednotlivých myšlenek a poznatků užívá analytická metoda, která však na rozdíl od metody syntetické není tou vůbec nejdokonalejší vědeckou metodou, a to proto, že spojením jednotlivých myšlenek a poznatků na základě analytické metody nemůže vzniknout jednotný a ucelený vědecký systém, protože ten vzniká pouze na základě syntetické metody: „Opravdová metoda výkladu je ovšem ta syntetická, neboť i když jsem věc promyslel analyticky, teprve syntetická metoda z ní činí systém.“<sup>331</sup> Pokud však na základě analytické metody z jednotlivých myšlenek a poznatků nemůže nikdy vzniknout jednotný a ucelený systém, pak s jejím využitím může vzniknout nanejvýš agregát jednotlivých myšlenek a poznatků, který neodpovídá předepsané systematické vědecké formě.

Regresivní myšlenkový postup vedoucí od závěrů a důsledků k jejich společnému principu, který charakterizuje užívání analytické metody myšlení a výkladu, není s to vytvořit vědecký či filosofický systém; takový systém je s to vytvořit pouze progresivní myšlenkový postup, který charakterizuje užívání syntetické metody myšlení a výkladu. Ucelený a jednotný systém vědeckých a filosofických poznatků vzniká tedy výlučně progresivní a syntetickou cestou od výchozího předpokladu k závěrům, od podmiňujícího k podmíněnému, od jednoduchého ke složitému, nikoli opačnou regresivní analytickou cestou od závěrů k výchozímu předpokladu, od podmíněného k podmiňujícímu, od složitého k jednoduchému.<sup>332</sup> Výše uvedený citát, který určuje vzájemný poměr syntetické a analytické metody myšlení a formy výkladu, však dále ukazuje také to, že je to právě regresivní analytická metoda, na jejímž základě a s jejíž pomocí je ta která věc původně myšlena a poznávána, a že opačná progresivní syntetická metoda slouží pouze k tomu, aby se na jejím základě a s její pomocí dala již shromážděným poznatkům a myšlenkám odpovídající vědecká, a tedy systematická forma.

---

<sup>330</sup> Hechsel, 115.

<sup>331</sup> Hechsel, 116.

<sup>332</sup> Hechsel, 115 n.

Analytické metody se proto, jinými slovy, ve vědě a filosofii užívá k prvotní agregaci, syntetické metody naopak k následné systematizaci shromážděných myšlenek a nabytých poznatků. Analytická metoda je tak prostředkem vlastního vědeckého či filosofického zkoumání a objevu, zatímco syntetická metoda je prostředkem následné prezentace již dosažených výsledků a objevů.

Uvedený závěr shodně potvrzují nejrůznější verze a záznamy Kantových přednášek o logice. Snad nejlépe jej však ilustruje následující formulace *Bauchovy* logiky: „Co se týče systému, je analýza zétetická, tj. prostředkem objevu, avšak syntetická [metoda] je nejlepší k výkladu.“<sup>333</sup> V *Hechselově* a *Jäscheho* logice se v této souvislosti uvádí: (i) „Analytická metoda je také prostředkem objevování a přednesu, pokud mluvím populárně“<sup>334</sup>; (ii) „Analytická metoda se také nazývá metodou *objevu*. – Za účelem popularity je vhodnější analytická, za účelem vědeckého a systematického zpracování poznání ale syntetická metoda.“<sup>335</sup> Z citovaných formulací vyplývá, že analytická metoda se v Kantově pojetí týká na jedné straně metody myšlení, na druhé straně způsobu výkladu. Jakožto metoda myšlení je analytická metoda *prostředkem objevu*, jakožto způsob výkladu je ovšem *prostředkem popularizace*. V tomto případě se však jedná o popularizaci logickou, nikoli estetickou.<sup>336</sup> Dosahuje se jí totiž obrácením myšlenkového postupu, který je charakteristický pro scholastickou, a tedy ve vlastním smyslu vědeckou, metodu myšlení a výkladu, nikoli spojením s názornými příklady a ilustracemi. S využitím uvedených míst *Bauchovy*, *Hechselovy* a *Jäscheho* logiky lze tedy dovést, že ve vědě a filosofii má podle Kanta své místo nejen syntetická, ale také analytická metoda myšlení a forma výkladu a že rozdíl mezi syntetickou a analytickou metodou a formou výkladu odpovídá jednak rozdílu mezi scholastickou a populární, jednak rozdílu mezi akroamatickou a erotematickou metodou myšlení a formou výkladu: progresivní syntetickou metodu lze totiž bez omezení využít pouze tehdy, když člověk o nějaké věci přemýšlí a mluví *sám*, regresivní analytickou metodu tehdy, když o dané věci přemýšlí a mluví *ve společnosti*, a tedy *v rozhovoru* s druhými. Když člověk přemýšlí a mluví ve společnosti a rozhovoru s druhými, musí své myšlenky, poznatky i způsob řeči přizpůsobit jejich osobním

---

<sup>333</sup> *Bauch*, 125.

<sup>334</sup> *Hechsel*, 116.

<sup>335</sup> AA IX, 149.

<sup>336</sup> Srov. AA XVI, 784; *Refl.* 3333.

zvláštnostem, individuálním zálibám, zájmům i schopnostem; když ale přemýšlí a mluví sám, svoje myšlenky, poznatky i způsob řeči může a musí přizpůsobovat pouze věci, o které přemýšlí, a gramatickým pravidlům jazyka, podle kterých o ní mluví. Jakmile tedy člověk o nějaké věci přemýšlí a mluví ve společnosti a rozhovoru s druhým, nemůže při své úvaze a výkladu vycházet čistě ze základních principů a elementárních vět nějakého vědeckého či filosofického systému; musí vycházet také z toho, co je běžné a zajímavé pro druhé. Forma společného rozhovoru, na rozdíl od formy samostatné přednášky, proto nevyžaduje pouze změnu ve způsobu výkladu, ale také změnu ve způsobu myšlení. Změna ve způsobu výkladu je spojena s úsilím o estetickou popularizaci vědeckých či filosofických myšlenek a poznatků, se snahou o opravdovou popularitu a jasný výklad; změna ve způsobu myšlení je však spojena s úsilím o jejich logickou popularizaci, se snahou o podání a prostředkování vědeckých či filosofických myšlenek a poznatků formou společného rozhovoru, nikoli formou samostatné přednášky. Ve společnosti a rozhovoru s druhými, který nevyžaduje pouze populární nebo jasnou formu výkladu, tedy používání názorných příkladů a ilustrací, ale také populární metodu myšlení, tedy vycházení z toho, co je běžné a zajímavé pro druhé, se proto nelze řídit čistě rozumovými zákony myšlení a poznání; zde je zapotřebí řídit se také empirickými pravidly společenského styku.

### **§ 36. Forma a pravidla společenského styku**

Při vlastním myšlení a poznávání, pokud je člověk provádí samostatně, je možné se řídit výlučně rozumovými pravidly a zákony, které lze ztotožnit s pravidly metody; při sdělování a prostředkování vlastních myšlenek a poznatků, které člověk provádí ve společnosti druhých, je ovšem zapotřebí řídit se také empirickými pravidly společenského styku, které lze ztotožnit s pravidly manýry. Podle pravidel metody se řídí scholastický, podle pravidel manýry populární způsob myšlení a výkladu: „Modus, způsob výuky, je buďto modus aestheticus: manýra, nebo [modus] logicus: metoda (forma systematis). Oné je vlastní ohled na populárnost, této na scholastickou metodu (dokonalost).“<sup>337</sup> V případě scholastické metody se člověk může soustředit pouze na to, podle jakých pravidel a jakým způsobem k sobě

---

<sup>337</sup> AA XVI, 784; *Refl.* 3333.

navzájem spojuje své vlastní myšlenky a poznatky; v případě populární manýry se však musí zaměřit také na to, podle jakých pravidel své myšlenky a poznatky vyjadřuje a sděluje druhým. Jestliže myšlení a poznání samo podléhá čistě rozumovým pravidlům a principům, vyjadřování a sdělování myšlenek a poznatků druhým podléhá jednak gramatickým, jednak společenským pravidlům. Pravidly, která určují způsob myšlení a poznání, se v Kantově pojetí zabývá logika; pravidly, která určují způsob vyjadřování a sdělování myšlenek a poznatků druhým, se v jeho pojetí zabývá jednak gramatika, jednak pragmatická antropologie.

Vyjadřování a sdělování vlastních myšlenek a poznatků druhým, pokud k němu dochází populární, nikoli scholastickou formou, tedy formou společného rozhovoru, nikoli formou samostatné přednášky, nepodléhá pouze logickým pravidlům myšlení a poznání či gramatickým pravidlům jazyka, ale také empirickým pravidlům jednání ve světě lidské společnosti. Ideálním a exemplárním příkladem lidské společnosti je Kantovi *stolní společnost*.<sup>338</sup> Stolní společnost tvoří

---

<sup>338</sup> AA VII, 277–282. Zdaleka nejpodrobnější výklad k tomuto tématu nabízí Jauch, U. P., *Friedrich Tafelrunde & Kants Tischgesellschaft: Ein Versuch über Preussen zwischen Eros, Philosophie und Propaganda*, Matthes & Seitz, Berlin 2014, s. 204–313. Jauch především vyvrací rozšířený mýtus, který se dodnes traduje a o jehož rozšíření se neobyčejně zasadil zejm. Heinrich Heine, jenž ve známém eseji *K dějinám náboženství a filosofie v Německu* z roku 1833 na Kantovu adresu napsal: „Dějiny života Immanuela Kanta lze těžko napsat, neboť neměl ani život, ani dějiny. Žil mechanicky spořádaným, téměř abstraktním staromládeneckým životem v tiché, odlehlé uličce v Královci, starém městě na severovýchodních hranicích Německa. Myslím, že velké hodiny na královecké katedrále sotva plnily svou vnější denní práci pravidelněji a tak bez vášně jako jejich krajan Immanuel Kant. Vstávání, ranní káva, psaní, přednášky, jídlo, procházka, všecko mělo svůj určitý čas a sousedé věděli docela přesně, že je na hodinách půl čtvrté, když Immanuel Kant vyšel v šedém fraku a se španělkou v ruce z domovních dveří a kráčel pomalu k malé lipové aleji, které ještě dnes podle něho říkají ‚stezka filosofů‘. Osmkrát prošel alejí tam a zpět za každé roční doby, a když bylo počasí nevlídné nebo když temné mraky zvěstovaly dešť, bylo vidět jeho sluhu, starého Lampa, jak za ním ustrašeně kráčí s dlouhým deštníkem pod paží jako zosobněná Prozřetelnost.“ (Heine, H., „K dějinám náboženství a filosofie v Německu“, in: týž, *O Německu*, přel. K. Jiroudková, A. Siebenschneinová, F. Hrubín, Československý spisovatel, Praha 1951, s. 123n.) Heineho líčení, upozorňuje Jauch, je třeba chápat jako karikaturu, nikoli jako věrný popis Kantova způsobu života. Heine líčí Kanta jako podivínského samotáře, zatímco dobová svědectví i první životopisci naopak potvrzují, že Kant ve skutečnosti vedl velice čilý společenský život, v němž ústřední roli hrál právě konverzace a zábava při stolní společnosti. Heine tuto společenskou dimenzi Kantova života naopak zcela pomíjí. Historické skutečnosti Kantova způsobu života jsou proto blíže jeho vlastní úvahy o *lidskosti* (Humanität) a *společenskosti* (Geselligkeit, Urbanität), které tak úzce souvisí s úvahami o společném stolování a stolní společnosti, nežli často zmiňované a výše citované Heineho líčení. V této souvislosti lze připomenout alespoň následující Kantovo vyjádření z *Antropologie*: „Stolovat sám (solipsimus convictori) je pro filosofa nezdravé; takové stolování neobčerstvuje, nýbrž (zvláště když se stane osamělým hloubáním) vyčerpává; je vyčerpávající prací, nikoli osvěžující hrou myšlenek. Člověk, který se stravuje sám, zahloubán během jídla do vlastních myšlenek, postupně ztrácí svěžest, kterou naopak získává, pokud má u stolu společníka, jenž mu svými nápady nabízí k oživení novou a podnětnou látku, na kterou by sám nemusel jinak připadnout“ (AA VIII, 279). Citované vyjádření ukazuje, jak těsně je Kantovo pojetí společného stolování a stolní společnosti spojeno s jeho chápáním svobodné hry a výměny myšlenek, v níž má svůj základ jak věda, tak filosofie chápaná a provozovaná jako věda, tedy jako systematická myšlenková práce. Zvláštní místo v této souvislosti pak zaujímají Kantovy nepříliš známé úvahy a texty o správné životosprávě



lidé sedící u jednoho stolu, kteří se zde setkávají za účelem společného rozhovoru. Společný rozhovor, kterým se účastníci stolní společnosti navzájem baví a jehož prostřednictvím si vyměňují své myšlenky, čímž zároveň naplňují přirozené lidské určení, které spočívá ve vzájemném informování, komunikaci a výměně myšlenek,<sup>339</sup> má ovšem svá pravidla, která Kant vypočítává v § 88 *Antropologie v pragmatickém ohledu*, jenž se týká společenského styku, a která se dále zmiňují také v § 54 *Kritiky soudnosti*, jenž se týká různých druhů společenské zábavy. Stolní společnost se může podle Kanta bavit různými způsoby; tím nejvhodnějším je však *myšlenková hra* spočívající ve vzájemné výměně myšlenek prostřednictvím rozhovoru, který se týká nějakého všeobecně zajímavého tématu a která má obvykle následující tři stupně: *vyprávění, přemýšlení, žertování*.<sup>340</sup>

Na úvod společného rozhovoru si jeho účastníci navzájem vyprávějí nejrůznější novinky a zajímavosti. Novinky, které si v úvodu rozhovoru získají všeobecný zájem a pozornost stolní společnosti, jsou následně povýšeny na téma společného přemýšlení, během kterého si jednotliví účastníci rozhovoru navzájem sdělují své myšlenky a mínění na danou věc, přičemž mezi nimi zpravidla dochází ke sporu, který obyčejně vyvolává nežádoucí vášně a napětí, jež je následně zapotřebí mírnit. Aby vášně opadly a napětí se rozptýlilo, přechází se v závěru rozhovoru od společného přemýšlení k následnému žertování, které vzbuzuje všeobecné veselí a smích, a napomáhá tím ke vzájemnému usmíření znesvářených stran a ukončení jejich sporu. V návaznosti na uvedené tři stupně společenského rozhovoru Kant proto formuluje následujících pět pravidel: „a) Volit ke konverzaci takovou látku, která všechny zajímá a každého podněcuje k tomu, aby něco vhodného připojil. b) Během konverzace nenechat vyvstat hrobové ticho, nýbrž jen

---

a filosofickém způsobu života (srov. AA VII, 97–115, AA XVIII, 293–309; AA XXIII, 464 aj.).

<sup>339</sup>AA VIII, 305: „Vzájemná výměna a sdělování myšlenek, zvláště pak těch, které se týkají člověka vůbec, jsou přirozeným povoláním lidského rodu.“ To, že Kant považuje právě výměnu a sdělování myšlenek za přirozené určení člověka, má své historické důvody, které souvisejí s rozmachem osvícenské komunikační a konverzační kultury, která byla v 18. století praktikována a rozvíjena jednak ústní formou v měšťanských salónech, společenských klubech, vědeckých společnostech apod., jednak písemnou formou v nejrůznějších druzích soukromých i uveřejněných textů. Kantovo povýšení komunikace na přirozené poslání člověka tedy zjevně odráží dobové zvyklosti a názory, které se v 18. století v Evropě šířily a které se v té době postupně rozšířily také do německých zemí, včetně Kantova rodného Královce. Srov. Dyck, J., *Philosophisches Ideal und rhetorische Praxis der Aufklärung: Eine Problemskizze*, in: Schanze, H., Kopperschmidt, J. (Hrsg.), *Rhetorik und Philosophie*, Fink Verlag, München 1989, s. 191–200 a Malter, R., *Königsberger Gesprächskultur im Zeitalter der Aufklärung: Kant und sein Kreis*, *Aufklärung* 7, 1993, 1, s. 7–23, popř. Schmidt, J., *The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and Mittwochgesellschaft*, *Journal of the History of Ideas* 50, 1989, 2, s. 270–275.

<sup>340</sup>AA VII, 280.

chvilkové odmlky. c) Pokud to není nutné, neměnit téma a neskákat od jedné věci k druhé. [...] d) U sebe ani u žádného ze společníků nenechat vyvstat *panovačnost* a jakoukoli vážnost spíše zažehnávat dobře mířeným vtipem, protože zábava nesmí být obtížnou prací, nýbrž jen svobodnou hrou. e) V případě vážného sporu, kterému se lze sotva úplně vyhnout, pozorně držet sebe sama a své afekty na uzdě, aby vždy vyšla najevo vzájemná úcta a náklonnost; mnohem více přitom záleží na *tónu* (který nesmí být nikdy agresivní ani arogantní) než na obsahu rozhovoru.<sup>341</sup> Uvedených pět pravidel, která Kant na citovaném místě vypočítává, lze souhrnně chápat a interpretovat jako všeobecná pravidla manýry, tedy jako empirická a pragmatická pravidla společenského styku, která neurčují pouze pravidla rozhovoru ve stolní společnosti, ale také pravidla rozhovoru vůbec, včetně rozhovoru, k němuž dochází v oblasti vědy či filosofie. Ať už zde tedy k rozhovoru dochází za účelem poučení, nebo za účelem osvětlení, ať už je součástí vědecké či filosofické doktríny, nebo součástí vědecké či filosofické disciplíny, ať už má pozitivní didaktickou funkci, nebo negativní polemickou a kritickou funkci, ať už se tedy uskutečňuje na způsob katechického, nebo na způsob sókratovského rozhovoru, prostředkování a výměna myšlenek, k nimž v tomto případě dochází, nikdy nepodléhají pouze logickým pravidlům myšlení a poznání nebo čistě gramatickým pravidlům toho kterého jazyka, ale také uvedeným pěti pragmatickým pravidlům společenského styku.

To, že v oblasti vědy a filosofie platí vedle logických a gramatických pravidel také zmíněná pravidla pragmatická, dobře ilustrují vybraná místa *Kritiky čistého rozumu* nebo *Prolegomen*, která shodně poukazují na to, jaký význam má na poli vědy a filosofie spor a jakým způsobem je zapotřebí jej řešit. V *Kritice čistého rozumu*, jmenovitě v kapitole, která pojednává o polemickém užívání rozumu, Kant v této souvislosti poznamenává: „Spor kultivuje rozum zkoumáním předmětu ze dvou stran a opravuje jeho soud tím, že ho omezuje. Co je přitom sporné, není *věc*, nýbrž *tón*.“<sup>342</sup> Polemické užívání rozumu je v Kantově pojetí nerozlučně spojeno s užíváním rozumu ve společnosti druhých lidí; vedle logických a gramatických pravidel myšlení, poznání a jazyka se proto řídí také pragmatickými pravidly společenského styku a rozhovoru. Vedle věci, které se takový rozhovor týká, je ovšem stejně důležitý, ba ještě důležitější právě *tón* řeči, který jeho účastníci volí, když si navzájem sdělují a vyměňují své myšlenky, a který, jak řečeno výše,

---

<sup>341</sup> AA VII, 281.

<sup>342</sup> A 745 / B 773.

nesmí nikdy být povýšený či agresivní. Proti agresivnímu a povýšenému tónu, který je podle Kanta projevem nesnášenlivosti a neúcty k druhým lidem, je proto v případě vědy a filosofie zapotřebí vystupovat stejně jako v případě stolní společnosti: totiž výzvou k umírněnosti spojenou s dobře mířeným vtipem, který vyvolává všeobecné veselí a smích.

Smích, jak praví známá Kantova definice z § 54 *Kritiky soudnosti*, „je afekt proměny napjatého očekávání v nic.“<sup>343</sup> V nic se ovšem nejednou obrací také dlouho trvající vědecké či filosofické spory, které jsou sice na první pohled vedeny s patřičnou vážností a nesmiřitelností, ale které se při bližším, kritickém pohledu náhle ukážou jako zcela zbytečné, nicotné a směšné. V příloze k *Prolegomenům*, kde Kant opakovaně upozorňuje na to, že v případě vědecké či filosofické diskuse je zapotřebí volit umíněný, nikoli povýšený tón, se proto také výslovně poznamenává, že „jejím základem musí být smířlivost a snášenlivost“.<sup>344</sup> Narážka na smířlivost a snášenlivost, která je zde protikladem nesmiřitelnosti a nesnášenlivosti, jež podle Kanta nezřídka provází vědecké i filosofické spory, ukazuje, že na rozdíl od samostatné vědecké či filosofické přednášky, kde je nutné řídit se čistě podle předepsaných logických a gramatických pravidel, je v případě vědeckého či filosofického sporu, který je obdobou společenského rozhovoru, zapotřebí se řídit také volnějším pragmatickým pravidly společenského styku. Pravidla vědecké a filosofické diskuse tedy Kant, jak se ukazuje, v podstatě odvozuje z obecných pravidel společenské konverzace. Odborná i laická veřejnost, která je místem vzniku, komunikace i popularizace vědeckého a filosofického poznání, je tedy v konečném důsledku pojata po vzoru soukromé stolní společnosti.

### § 37. Hlas rozumu ve vědě a filosofii

Soukromá konverzace, která probíhá v rámci stolní společnosti, se od veřejné diskuse, která probíhá v rámci odborné či laické veřejnosti, v jednom podstatném ohledu odlišuje. Jakkoli se jedno i druhé řídí stejnými pragmatickými pravidly, která souvisejí s formou a pravidly společenského styku a rozhovoru, je zde přesto jeden zásadní rozdíl: soukromá konverzace mezi členy stolní společnosti probíhá ústně, veřejná diskuse mezi členy odborné či laické veřejnosti naopak písemnou

---

<sup>343</sup> AA V, 333.

<sup>344</sup> AA IV, 378.

formou. Jestliže v jednom případě je prostředkem komunikace ústní promluva, v druhém případě je to spis, jehož prostřednictvím se autor obrací ke svým čtenářům. Věda i filosofie, jak bylo řečeno výše, se podle Kanta rozvíjí a uskutečňuje prostřednictvím odpovídajícího druhu spisů, které lze obecně rozdělit na spisy naučné a na spisy polemické či kritické.<sup>345</sup> V případě naučného spisu se komunikace autora se čtenářem uskutečňuje převážně *monologickou* formou, tedy na způsob samostatné přednášky, v případě polemického a kritického spisu se však uskutečňuje převážně *dialogickou* formou, tedy na způsob společného rozhovoru. Autor naučného spisu přitom sděluje čtenářům své myšlenky proto, aby si je *osvojili*, zatímco autor polemického a kritického spisu čtenářům své myšlenky sděluje proto, aby je *posoudili*. Činí tak z toho důvodu, aby vyzkoušel, jaký účinek mají jeho myšlenky na druhé, a aby zjistil, zda u nich vyvolávají odpor či souhlas. Myšlenky, které u veřejnosti vyvolávají všeobecný souhlas, lze dále považovat za všeobecně platné. Všeobecně platné myšlenky, s nimiž by nakonec mohl souhlasit každý, pokud by věc sám v klidu a řádně promyslel, vyjadřují hlas rozumu, který promlouvá řečí vědy a filosofie. Hlas rozumu, vědy a filosofie proto zaznívá v řeči, která podává a sděluje myšlenky, jež časem získávají všeobecný souhlas odborné či laické čtenářské veřejnosti.

Řeč vědy a filosofie, která veřejnosti představuje hlas rozumu, má ovšem stejně jako každé jazykové sdělení celkem tři samostatné složky; vedle obecných pojmů prostředkuje posluchačům či čtenářům také jednotlivý smyslový názor a počitek, který se v případě písemného sdělení, které má formu vědeckého či filosofického spisu, z autora na čtenáře přenáší prostřednictvím vybraných slov, názorných příkladů či ilustrací a tónu autorova hlasu.<sup>346</sup> Každé sdělení, a tedy i sdělení prostředkované vědeckým či filosofickým spisem, má tudíž stejně jako sdělení ústní svoji logickou, estetickou a afektivní rovinu; působí tudíž na mysl, ale také na tělo svých čtenářů. Jestliže působí na jejich mysl, pak vyvolává odpovídající hnutí mysli; jestliže ale působí na jejich tělo, pak vyvolává odpovídající tělesné hnutí. V prvním případě tak v mysli čtenářů navozuje určitý obecný logický pojem či jednotlivý smyslový názor, v druhém případě u nich však vyvolává určitý tělesný afekt. Vyvolané tělesné afekty pak ovšem zpětně působí také na mysl čtenářů a ovlivňují tím jejich poznávací schopnosti.

---

<sup>345</sup> Viz výše, § 18 Kritika dogmatické filosofie, s. 53.

<sup>346</sup> AA V, 320.

Ovlivňování mysli prostřednictvím řeči, která působí na tělesné afekty svých posluchačů či čtenářů a která tímto způsobem cíleně a záměrně ovlivňuje jejich mysl, bylo tradičně v kompetenci řečnického umění, které se, jak jsme viděli, Kant pokouší oddělit jak od vědy, tak od filosofie, jež mají podle něho vyjadřovat hlas obecného lidského rozumu. Pokud se však lidský rozum, a to i v případě, že se uplatňuje v oblasti vědy či filosofie, uskutečňuje prostřednictvím řeči, která plní funkci ústního nebo písemného sdělení, a jestliže každé jazykové sdělení má vedle logické a estetické roviny také rovinu afektivní, pak je příslušná rozumová, myšlenková a poznávací činnost, k níž dochází ve vědě a filosofii, nerozlučně spojena s řečnickým uměním, od kterého se ji Kant sám snaží naopak oddělit. Hlas rozumu, má-li být vyslyšen, se musí vždy rozeznít a nést v určitém tónu a způsobovat, vyvolávat a navozovat tím odpovídající tělesné afekty. Pokud ale působí, vyvolává a navozuje určité tělesné afekty, má vždy a nutně svoji afektivní, a tudíž rétorickou dimenzi.

Afektivní a rétorickou rovinu mají samozřejmě také vlastní Kantovy spisy, ať už se jedná o ranější spisy předkritické či pozdější spisy kritické, nebo o spisy odborné či populární, určené odborné či laické veřejnosti. Zkoumání rétorické dimenze Kantovy předkritické i kritické filosofie se dosud zaměřovalo především na přítomnost a funkci metafor, které Kant ve svých textech tak hojně využívá. Kant sám však užívání těchto prostředků, jak jsme se pokusili ukázat výše, neřadí do oboru řečnického, ale do oboru krásného umění. Jestliže užívání uměleckých prostředků je podle Kanta ve vědě a filosofii za určitých okolností a podmínek přípustné, užívání řečnických prostředků nikoli. Ve vědě a filosofii je totiž podle Kanta nepřípustné ovlivňovat mysl čtenářů a posluchačů působením na jejich tělesné afekty; zde je dovoleno využívat pouze logických argumentů či názorných příkladů a ilustrací, které působí na dvě základní poznávací mohutnosti lidské mysli, jimiž jsou rozvažování a smyslovost. Školený řečník, který využívá prostředků řečnického, nikoli krásného umění, se však na rozdíl od vědce či filosofa, kteří jsou zaměřeni na rozvažování a smyslovost svých posluchačů a čtenářů, cíleně a záměrně zaměřuje na jejich tělesné afekty, k čemuž kromě jiného využívá také cílenou a záměrnou modulaci tónu svého hlasu. Právě tón řeči, nikoli metafory či přirovnání, která ve vědeckém či filosofickém spisu plní funkci názorného příkladu či ilustrace, Kant považoval za specificky rétorickou strukturu, která je ovšem přítomná v každém jazykovém sdělení, jelikož „každý výraz jazyka

souvisí s tónem, který je přiměřený jeho smyslu“.<sup>347</sup> Tón hlasu, včetně hlasu, který Kant připisuje rozumu, spoluurčuje smysl a význam každého jazykového sdělení, včetně sdělení, která veřejnosti adresuje věda a filosofie.

Přítomnost specificky rétorických struktur, které přímo souvisejí s cíleným a záměrným ovlivňováním mysli čtenářů prostřednictvím tónu autorova hlasu, by bylo možno vykázat ve všech Kantových textech, a to bez ohledu na to, zda se jedná o texty předkritického nebo kritického období. V případě textů kritického období, ať už jde o texty odborné či populární, je ovšem tato možnost o to významnější a důležitější, že Kantova kritická filosofie, kterou tyto texty, byť různou měrou, dokumentují, se zcela programově a ostentativně od řečnického umění distancuje. Zkoumání přítomnosti rétorických struktur, které souvisejí s cílenou a záměrnou modulací tónu hlasu, mají proto nemalý systematický význam a důležitost pro chápání a interpretaci Kantovy kritické filosofie jako celku. Kantova kritická filosofie je totiž ve své podstatě kritikou tradiční školské filosofie a podstatnou součástí této kritiky je kritika povýšeného a agresivního tónu jednotlivých jejích představitelů. Proti povýšenému tónu, který se podle něho pojí s řečí domnělého vědění, Kant v této souvislosti staví naopak umírněný tón, který se pojí s řečí rozumové víry.<sup>348</sup> Součástí celkové reformy tradiční školské filosofie, kterou měl Kant v úmyslu iniciovat, měla proto být také změna tónu užívaného ve vědeckých a filosofických diskusích.

Umírněný tón Kant považoval za známku rozumu *osvíceného*, povýšený tón naopak za známku rozumu *zaslepeného*, který nevidí své vlastní meze a musí k takovému náhledu být teprve přiveden.<sup>349</sup> Vhodným prostředkem k tomu je přitom společný rozhovor a spor; právě v rozhovoru a ve sporu s druhými je totiž člověk nucen nahlédnout meze a omezenost svého vlastního rozumu. Odtud důležitost a význam sókratovského rozhovoru, který plní ryze negativní, kritickou a propedeutickou funkci: zbavuje domnělého vědění a připravuje cestu následné osvětě a poučení. Má-li být člověk poučen, musí být nejdříve osvícen; má-li být však osvícen, musí být nejprve vystaven důkladné kritice. Jestliže má ale této kritice dopřát sluchu, což není ani samozřejmé, ani obvyklé, musí být nejprve rozkolísán

---

<sup>347</sup> AA V, 328.

<sup>348</sup> A 744 / B 772 n.; AA VIII, 389–406.

<sup>349</sup> A 757 / B 785.

a uveden do nejistoty, znejistěn.<sup>350</sup> Znejistění protivníka lze ve sporu docílit různými prostředky. K těm nejúčinnějším však patří uplatnění vhodně zvoleného tónu. Tónu *výsměšného*, nebo naopak *vážného*. Vážný tón Kant sám uplatňuje zejména v polemice proti skepticizmu, výsměšný tón zase především v polemice proti dogmatismu. Postupuje tak zcela v souladu se starou řečnickou zásadou, podle níž je třeba výsměchu čelit vážností a vážnosti naopak výsměchem.<sup>351</sup> Protože na poli filosofie, jak byl Kant přesvědčen, doposud převládal hlavně zaslepený dogmatismus, jedním z hlavních rétorických prostředků osvětlující kritiky se mu stalo užívání výsměšného tónu.

V evropské duchovní tradici se standardně rozlišovaly tři hlavní obory kritické činnosti a intervence: *lékařství, filologie a právo*.<sup>352</sup> V oblasti lékařství se kritická činnost uskutečňuje jako rozhodnutí o zdraví a nemoci, v oblasti filologie jako rozhodnutí o původním smyslu textu, v oblasti práva pak jako rozhodnutí o vině a trestu. Kantův pojem osvícené a osvětlující kritiky, tedy základní pojem jeho kritické filosofie, zahrnuje všechny tři uvedené významy. Kant je ovšem užívá a mění podle potřeby. Nejčastěji pojem kritiky používá v jeho právním významu. Kritika se tak v Kantově pojetí podobá instituci smírčího soudu: pomáhá řešit spory znesvářených stran. Kantova kritická filosofie pomáhá řešit spory na poli vědy a filosofie, urovnává rozpory znesvářených vědeckých táborů a filosofických škol, jejichž základní příčinou je podle Kanta neoprávněné užívání rozumu k poznávání předmětů, které leží za hranicemi lidského poznání. Známkou nelegitimního užívání rozumu je na jedné straně dogmatismus, na druhé straně pak skepticizmus ve vědě a filosofii. Obojí, jak dogmatismus, tak skepticizmus, Kant přitom řadí pod obecnou rubriku *blouznění*, které považuje za *nemoc* spočívající buďto v přehnané důvěře v lidský rozum, jako je tomu v případě dogmatismu, nebo naopak v přehnané nedůvěře v lidský rozum, jako je tomu v případě skepticizmu.<sup>353</sup> V této

---

<sup>350</sup>A 757 / B 785.

<sup>351</sup> Aristotelés, *Rhet.* III, 18, 1419b1–9.

<sup>352</sup> Röttgers, K. *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, s. 19–25.

<sup>353</sup> Pojem *blouznění* (*Schwärmerei*) a jeho užívání má v německojazyčné kulturní oblasti svoji tradici, která má svůj počátek u Luthera, odkud v 18. století následně přechází do slovníku německého osvícenství. Jak u Luthera, tak u představitelů německého osvícenství plní tento pojem analogickou polemickou funkci: Luther jej používá v polemice se svými oponenty, aby tím poukázal na to, že se mýlí a zaměňují hlas Satanův, který klame, za hlas Ducha svatého, který zjevuje pravdu; představitelé německého osvícenství jej zase používají v polemice s oponenty, aby poukázali na to, že se mýlí, jelikož zaměňují hlas nerozumu, který klame, za hlas rozumu, který zjevuje pravdu. Analogický způsob užívání pojmu *blouznění* u Luthera a v německém osvícenství tak ukazuje, jak těsně bylo německé osvícenství spojeno s idejemi, hodnotami a slovníkem luteránského

souvislosti Kant tedy zjevně přechází z právního do lékařského registru, když za jediný *lék* proti dogmatickému i skeptickému blouznění považuje účinnou filosofickou kritiku, která se fakticky uskutečňuje jako kritika dogmatické a skeptické filosofie a má podobu sporu s jednotlivými jejími zastánci a představiteli. Spor se však v tomto případě, jak Kant opakovaně zdůrazňuje, nevede pouze o věc, nýbrž také o tón.<sup>354</sup> Proti povýšenému tónu, který charakterizuje jak dogmatismus, tak skepticismus, staví Kant umírněný tón, který charakterizuje kriticismus. Jestliže povýšený tón je známkou nemoci, umírněný tón je naopak známkou *zdraví* rozumu. Klíčovým problémem se proto v této souvislosti stává možnost přechodu od jednoho k druhému, tedy možnost uzdravení rozumu.

Uvedený přechod Kant obecně pojímá jako osvícení, které vymezuje negativně: jako oproštění od předsudků, pověr a domnělého vědění. Jak se ale lze od domnělého vědění oprostit? K tomu je podle Kanta zapotřebí odpovídajícího náhledu, náhledu jeho nicotnosti.<sup>355</sup> Takový náhled může ovšem pomoci zprostředkovat právě dobře mířený vtip, který podněcuje a vyvolává odpovídající tělesný afekt, v tomto případě veselí a smích. Smích je podle Kanta spontánní tělesná a afektivní reakce na náhlý zvrát, kdy se napjaté očekávání, v případě dogmatismu a skepticismu očekávání konečného vítězství v probíhajícím sporu,

---

protestantismu. K tomu podrobně La Vopa, J., The Philosopher and the „Schwärmer“: On the Career of a German Epithet from Luther to Kant, *Huntington Library Quarterly* 60, 1997, 1/2, s. 85–115. Zásadní rozdíl, na který La Vopa v této souvislosti upozorňuje, je však v tom, že představitelé německého osvícenství přesouvají pojem blouznění z původně náboženského kontextu do kontextu filosofického a medicínského, když blouznění ztotožňují s nemocí rozumu. V tomto smyslu pojem blouznění přejímá také Kant, který jej sám užívá hned v několika různých kontextech. Srov. Klinger, S., Intellektuelle Anschauung und philosophische Schwärmerei. Kant und die Aufklärung des philosophierenden Subjektes, *Kant Journal*, Special Issue, 2015, s. 9–27. Nejobecnější Kantovu definici blouznění nicméně nacházíme v *Kritice praktického rozumu*: „blouznění je v nejobecnějším významu překročením hranic lidského rozumu podniknutý na podkladě určitých zásad“ (AA V, 85). Kam se překročením hranic lidského rozumu vstupuje, ukazuje jiná Kantova definice z *Kritiky soudnosti*, podle níž „blouznění je blud, který chce něco vidět za hranicemi smyslovosti, tj. snít podle zásad (třeštit s rozumem)“ (AA V, 275; srov. AA VII, 200). Obě definice se liší v tom, že ta první hovoří o překračování *mezi rozumu*, zatímco ta druhá o překračování *mezi smyslovosti*; první definice tak vymezuje nejobecnější význam blouznění, druhá definice dále upřesňuje jeho vlastní účel a cíl. Cílem překračování hranic rozumu je přirozená touha rozumu vidět něco za hranicemi smyslovosti, nahlédnout a poznat to, co je nadmyslové. Obě definice jsou tedy navzájem slučitelné a jedna druhou doplňuje a rozvíjí. Na jejich základě lze tedy obecně říci, že blouznění je v Kantově pojetí spojeno s nároky na poznání v oblasti nadmyslového, které však podle něho překračuje hranice a možnosti lidského poznání. Kant proto může pojem blouznění spojit jak s dogmatismem, tak se skepticismem, proti kterým sám vystupuje (AA VIII, 137, pozn.; B 128; AA VIII, 145; AA VIII, 392, pozn.; AA XXVIII, 1052). V souladu s dobovými zvyklostmi Kant přitom blouznění připodobňuje také k duševní nemoci, jejímž šíření je zapotřebí čelit veřejnou osvětou a důslednou kritikou (B XXXIV; AA VII, 203; AA VIII, 404; AA XI, 141–143).

<sup>354</sup> A 745 / B 773.

<sup>355</sup> A 423 / B 451.



najednou obrací vniveč a ukazuje jako směšné. Vtip a smích proto v Kantově pojetí získávají zásadní terapeutickou funkci. Stávají se prostředkem filosofické kritiky ve smyslu léčby mysli „rozladěné až k blouznění“;<sup>356</sup> jsou tedy také nástrojem kritické filosofie, která se cíleně a záměrně, třebaže nepřiznaně a skrytě, propojuje s řečnickým uměním, aby s využitím jeho prostředků, cíleným a záměrným působením na tělesné afekty svých čtenářů dosahovaného prostřednictvím modulace tónu hlasu, obnovila a upevnila zdraví jejich rozumu a otevřela tím cestu k jeho dalšímu, svobodnému rozvoji.<sup>357</sup> O tom, jak pevně jsou program i metoda kritické filosofie spojeny s tím, co bychom mohli nazvat *rétorikou výsměchu*, vypovídá následující klasické místo z *Kritiky čistého rozumu*, Kantova programového kritického spisu, kde se uvádí: „Je už velkým a nutným důkazem chytrosti nebo moudrosti, když víme, nač se máme rozumně ptát. Je-li totiž otázka o sobě nesmyslná a vyžaduje-li zbytečné odpovědi, pak má kromě zahanbení toho,

---

<sup>356</sup> AA VIII, 398.

<sup>357</sup> AA V, 332; AA VII, 762; AA XXV, 997 aj. Na ozdravnou a společenskou funkci veselí a smíchu upozornila v souvislosti s interpretací Kantovy kritické filosofie již řada kantovských badatelů. Srov. Kaulbach, F., *Zur Philosophie des Lachens*, in: Nagel-Docekal, H. (Hrsg.), *Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für Erich Heintel zum 70. Geburtstag*, Braumüller, Wien 1982, s. 417–427; nověji a opakovaně pak Recki, B., *So lachen wir. Wie Immanuel Kant Leib und Seele zusammenhält*, in: Franke, V. (Hrsg.), *Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks*, Meiner, Hamburg 2000, s. 177–187 či táž, *Ästhetik der Sitten: Die Affinität von ästhetischen Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2001, s. 178–186; dále např. Vandewalle, B., *Kant: Santé et critique*, L'Harmattan, Paris 2001, s. 27–54 či Thouard, D., *Rire et amour-propre. Antropologie du rire et subjectivité chez Kant et Hobbes*, in: Foisneau, L., Thouard, D. (éd.), *Kant et Hobbes de la violence à la politique*, Vrin, Paris 2005, s. 75–80. Obyčejně se v této souvislosti připomíná buďto Kantovo pojetí vzájemného vztahu mysli a těla, nebo jeho pojetí společenského styku. Kantovo pojetí veselí a smíchu je však možné využít také k interpretaci jeho pojetí filosofické kritiky a kritické filosofie, jak dobře ilustruje následující citát z *Metafyziky mravů*: „Pokud je ovšem podle Shaftesburyho tvrzení vhodným prubířským kamenem pravdivosti nějaké (především praktické) nauky to, zda ob stojí, když je vystavena posměchu, pak by časem musela přijít nutně řada na kritického filosofa, aby se smál *naposled a nejlépe*, když vidí, jak se papírové systémy těch, kteří po dlouhou dobu měli velké slovo, jeden za druhým hrouť a jak se jejich stoupenci rozutíkají, což je osud, který jej nepochybně čeká“ (AA VI, 209). Na Shaftesburyho se Kant obvykle odvolává v kontextu morální filosofie či estetiky; citovaný odkaz na známý *test of ridicule*, který Kant ve shodě s tradicí připisuje Shaftesburymu, ačkoli ten zmiňovanou zásadu sám nikdy neformuloval (viz např. Aldridge, A. O., *Shaftesbury and the Test of Truth*, *PMLA* 60, 2020, 1, s. 129–156), ovšem tento obvyklý kontext přesahuje. Je totiž zcela v souladu s Kantovými úvahami na poli teoretické filosofie a odpovídá jeho úvahám o podstatě a funkci kritiky a kritické metody, která dovoluje „klidně a s posměchem“ (A 756 / B 784) přihlížet sporům mezi dogmatiky a skeptiky na poli vědy a filosofie, jež se kritickému pozorovateli jeví jako „dětská hra“ (A 743 / B 771); při bližším pohledu a zkoušce proto také jejich argumenty neobstojí, ale rozptýlí se „v pouhý dým“ (A 756 / B 784), čímž ztratí na vážnosti, protože se ukážou jako nicotné, a tedy směšné. Kritický filosof musí proto mít „talent moci se libovolně přenést do jisté dispozice mysli, v níž jsou všechny věci posuzovány zcela jinak než obvykle (dokonce obráceně), ale přesto přiměřeně jistým rozumovým principům v takovém naladění myslí“ (AA V, 169), který je nezbytný k tomu, aby se jednak sám byl schopen v dobrém rozmaru bavit a smát, jednak aby uměl pobavit a rozesmát druhé, je-li zapotřebí, aby dobře mířeným vtipem mírnil jejich vášně a urovnal vzniklý spor (viz AA VII, 281; srov. AA XXVIII, 101).

kdo ji vznáší, někdy ještě tu nevýhodu, že neopatrného posluchače svádí k nesmyslným odpovědím a že skýtá směšný pohled na to (jak říkali staří myslitelé), jak jeden dojí kozla a druhý pod ním drží cedník.“<sup>358</sup> Existuje jistě celá řada způsobů, jak dotyčné místo vyložit; bez přihlídnutí k rétorické rovině textu se tu však obejdeme jen stěží. Totéž by ovšem platilo také v případě jiných Kantových textů i jeho kritické filosofie jako celku.

---

<sup>358</sup>A 58 / B 83.

## Závěr

### § 38. Obecné shrnutí disertační práce

Cílem předložené studie bylo položit, sledovat a zkoumat historicko-systematickou otázku týkající se vztahu Kantovy kritické filosofie k rétorice. Východiskem provedeného zkoumání byl předpoklad, podle kterého je Kantovo pojetí kritické filosofie možno odvodit z jeho pojetí osvícenství, jelikož osvícenství Kant pojímal jako věk kritiky a kritickou filosofii jako orgán osvícenství. Protože je kritická filosofie v Kantově pojetí orgánem osvícenství, sleduje tentýž účel a využívá tytéž prostředky: prostřednictvím kritických textů upozorňuje na nedostatky, omyly a chyby, které nalézá v oblasti německé školské filosofie, a přesvědčuje čtenářskou veřejnost k tomu, aby podpořila návrh na její důkladnou reformu. Východiskem reformy, kterou Kant prostřednictvím svých textů navrhoval, mělo být přijetí nového, osvíceného a kritického způsobu myšlení, jejím účelem pak obnova ztracené vážnosti a důstojnosti filosofie. Dosavadní filosofie totiž Kantovi připomínala sofistickou pseudovědu, kde se namísto pravdy a poznání usiluje o moc a nadvládu; navrhovaná reforma měla proto filosofii konečně oddělit od sofistického, resp. řečnického umění. Kantovo pojetí kritické filosofie je z tohoto hlediska možné chápat a interpretovat jako pokus o oddělení filosofie od řečnického umění.

Bližší zkoumání však ukázalo, že vztah Kantovy kritické filosofie k rétorice a řečnickému umění není pouze odmítavý, a že je zde proto zapotřebí nuancovat. Kant totiž na jedné straně spojení filosofie s rétorikou a řečnickým uměním odmítá, na druhé straně je však také předpokládá a promýšlí. O spojení filosofie s rétorikou a řečnickým uměním Kant uvažoval jednak v souvislosti s otázkou všeobecné popularizace filosofických a vědeckých poznatků, jednak v souvislosti s otázkou účinné kritiky domnělého poznání a vědění v oblasti vědy a filosofie. Všeobecná popularizace filosofických a vědeckých poznatků se podle Kanta neobejde bez

využití prostředků rétoriky, účinná kritika domnělého poznání a vědění zase bez využití prostředků řečnického umění. Rétoriku, jak jí sám rozumí, přitom Kant výslovně odlišuje od řečnického umění: rétoriku chápe jako umění jasné a srozumitelné řeči, řečnické umění pak jako umění sugestivní řeči. Jasnost a srozumitelnost řeči, které jsou v kompetenci rétoriky, podle Kanta závisí na přirozené schopnosti spojit abstraktní logické pojmy s konkrétními názornými příklady; sugestivnost řeči, která je v kompetenci řečnického umění, však podle něho závisí na naučené schopnosti působit na emoce a afekty posluchačů či čtenářů prostřednictvím cílené a záměrné modulace tónu hlasu. Rétorická dimenze Kantovy kritické filosofie, která byla vlastním předmětem této studie, má proto dvě stránky. Na jedné straně je spojena s cíleným a záměrným užíváním určitých názorných příkladů a ilustrací, na druhé straně pak s cíleným a záměrným užíváním určitého tónu řeči. Obecný závěr, který z provedeného zkoumání obou těchto stránek Kantovy kritické filosofie vyplynul, lze shrnout takto: kromě programové snahy o purifikaci a oddělení filosofie od rétoriky a řečnického umění zahrnuje Kantovo pojetí kritické filosofie také snahu o jejich opětovné spojení. Bez tohoto spojení by totiž kritická filosofie nemohla usilovat o naplnění základního cíle osvícenství, jímž je obhajoba, podpora a všeobecné šíření nového, tzn. osvíceného, nezávislého, samostatného a kritického způsobu myšlení ve všech oblastech veřejného života, včetně oblasti vědy a filosofie.

### **§ 39. Shrnutí jednotlivých kapitol disertační práce**

Jednotlivé kapitoly předložené studie tvoří dohromady celkem čtyři kroky jednoho souvislého argumentu, který má ukázat, že Kantovo pojetí kritické filosofie vychází z jeho pojetí osvícenství, a je proto spojeno se sledováním určitého persuasivního záměru, jímž je všeobecná změna ve způsobu myšlení, a s uplatňováním určitých, tomu odpovídajících prostředků, jimiž jsou na jedné straně prostředky veřejné komunikace, tedy sepsané, vytištěné a uveřejněné texty, na druhé straně pak prostředky přesvědčování, tedy prostředky logiky a rétoriky, a prostředky přemlouvání, tedy prostředky řečnického umění. Zkoumání problému *rétoricity*, který vyvstává v souvislosti se základním persuasivním záměrem Kantovy kritické filosofie, si proto vyžádalo předběžné zkoumání problému *textuality*, který vyvstává v souvislosti s faktem, že myšlenky a pojmy své kritické filosofie Kant

rozvíjel a šířil prostřednictvím kritických textů určených veřejnosti. Z tohoto metodologického důvodu byla předkládaná studie rozdělena do dvou částí. První část, kterou společně tvoří první a druhá kapitola, byla věnována zkoumání problému textuality v Kantově kritické filosofii, a to jednak ve vztahu ke Kantovu chápání osvícenství, jednak ve vztahu k jeho chápání vědy; druhá část, kterou společně tvoří třetí a čtvrtá kapitola, byla věnována zkoumání problému rétoricity v Kantově kritické filosofii, a to jednak ve vztahu ke Kantovu chápání rétoriky, jednak ve vztahu k jeho chápání řečnického umění.

První kapitola této studie tak analyzovala Kantovo pojetí osvícenství, jež bylo využito k vysvětlení jeho chápání přirozenosti člověka a přirozenosti lidského rozumu, které ukázalo, že člověka Kant v souladu se starší filosofickou a myšlenkovou tradicí chápe jako bytost přirozeně nadanou rozumem, přirozenost rozumu však v návaznosti na novější osvícenskou tradici jako schopnost nezávislého, samostatného a kritického způsobu myšlení, které Kant dále odlišuje od závislého, nesamostatného a mechanického způsobu myšlení. Osvícenství se proto v Kantově pojetí stává otázkou přechodu od mechanického ke kritickému způsobu myšlení, které je v souladu jak s přirozeností lidského rozumu, tak s přirozeností člověka. Kritický, a tedy osvícený způsob myšlení, který se fakticky uskutečňuje prostřednictvím autorské produkce, nakladatelské distribuce a čtenářské recepce odpovídajícího druhu textů, Kant ovšem, jak se ukázalo, nakonec v podstatě ztotožňuje s filosofickým způsobem myšlení, které sám odlišuje od vědeckého způsobu myšlení.

Druhá kapitola proto analyzovala rozdíl mezi filosofickým a vědeckým způsobem myšlení. Vycházela přitom z Kantova rozlišení mezi mechanickým a kritickým způsobem myšlení; mechanický způsob myšlení pak ztotožnila s vědeckým, kritický způsob myšlení naopak s filosofickým způsobem myšlení. Vědecký způsob myšlení bylo možno identifikovat s mechanickým způsobem myšlení proto, že vědecký způsob myšlení spočívá v užívání předem daných metodických pravidel té které vědy, čímž se právě odlišuje od filosofického způsobu myšlení, které je naopak možno identifikovat s kritickým způsobem myšlení, jež spočívá ve svobodné myšlenkové hře, která není vázána žádnými předem danými metodickými pravidly té či oné vědy. Kritické filosofické myšlení, nakolik se liší od myšlení mechanického a vědeckého, proto také v Kantově pojetí nevede k rozšiřování a pokroku vědeckého poznání, nýbrž k jeho následnému

prohlubování prostřednictvím zpětné reflexe jeho vlastních předpokladů a východisek. Rozdíl mezi filosofickým a vědeckým způsobem myšlení, jak bylo ukázáno, se pak v Kantově pojetí následně promítá také v odlišné podstatě a účelu vědeckého a filosofického textu: jestliže vědecký text slouží k předávání odborných poznatků a znalostí, filosofický text slouží ke svobodné výměně myšlenek. Svobodná výměna myšlenek, pokud probíhá prostřednictvím kritického filosofického textu, nicméně probíhá prostřednictvím řeči a jazykové komunikace. Z Kantova vlastního pojetí jazykové komunikace ovšem vyplývá, že kritický filosofický text, který představuje specifický případ jazykové komunikace, musí mít vedle myšlenkové roviny také rovinu názornou a afektivní a že vedle nutného vztahu k logice musí mít také vztah k rétorice a řečnickému umění.

Třetí kapitola proto analyzovala Kantovo pojetí rétoriky, a to v souvislosti s problematikou podání. Analyzovány byly především Kantovy vlastní úvahy o scholastickém, populárním a jasném způsobu podání. Bylo přitom poukázáno na přednosti i nedostatky, které podle Kanta charakterizují jak scholastický způsob podání, který se pohybuje *in abstracto*, a proto využívá nástrojů logiky, tj. abstraktní pojmy, soudy a úsudky, tak populární způsob podání, který se pohybuje naopak *in concreto*, a proto využívá nástrojů rétoriky, tedy konkrétní názorné příklady a ilustrace. Předností scholastického způsobu podání, jak se ukázalo, je podle Kanta důkladnost a všeobecnost, jejím nedostatkem zase nesrozumitelnost; předností populárního způsobu podání je naopak srozumitelnost, jejím nedostatkem však povrchnost a omezenost. Zjištěné nedostatky scholastické a populární formy podání, jak se zdá, Kanta následně přivedly k bližším úvahám o jasném a srozumitelném podání, které překonává nedostatky a spojuje přednosti scholastické i populární formy. Kantovy úvahy o jasném a srozumitelném podání tedy poukazují na možné spojení filosofie s rétorikou; ukazují na možné začlenění rétoriky do filosofie, které je podle Kanta dovoleno za účelem všeobecné popularizace filosofických a vědeckých poznatků, a to za pomoci odpovídajících rétorických prostředků, kterými jsou v tomto případě obrazná vyjádření, metafory či přirovnání, jež umožňují původně abstraktní filosofické či vědecké propojit s konkrétními názornými příklady a ilustracemi.

Čtvrtá kapitola pak analyzovala Kantovo pojetí řečnického umění, a to s cílem objasnit, z jakého důvodu Kant řečnické umění odlišuje od rétoriky. Protože rozdíl, který Kant činí mezi rétorikou a řečnickým uměním, má svůj obecný základ

v rozdílu, který činí jednak mezi základními formami a elementy lidského poznání, jednak mezi různými rovinami řeči a jazykové komunikace, rozdíl mezi rétorikou a řečnickým uměním byl analyzován jak v souvislosti s Kantovým pojetím řeči a jazykové komunikace, tak v souvislosti s jeho pojetím základních forem a elementů lidského poznání. Bylo tak možno ukázat, že Kantovo rozlišování mezi rétorikou a řečnickým uměním se zakládá na rozlišení mezi logickou, estetickou a afektivní rovinou jazykové komunikace, které je ovšem samo založeno na rozlišení mezi logickým pojmem, smyslovým názorem a tělesným počítkem. Rozdíl mezi rétorikou a řečnickým uměním bylo proto možno chápat a interpretovat následovně: zatímco rétorika operuje v oblasti smyslového názoru, řečnické umění operuje v oblasti tělesného počítku. Filosofie a věda pak podle Kanta operují především v oblasti pojmu; využívají proto zejména prostředků logiky. Za účelem všeobecné popularizace určitých myšlenek a pojmů mohou nicméně využít též prostředků rétoriky, za účelem účinné kritiky domnělého poznání a vědění zase prostředků řečnického umění. Kant sám, jak se ukázalo, tak do svého pojetí kritické filosofie neintegruje pouze rétoriku, ale také řečnické umění. Jak užívání odpovídajících názorných příkladů a ilustrací, které má svoji didaktickou funkci, tak užívání odpovídajícího tónu řeči, které má svoji polemickou funkci, nicméně podřizuje určitým pravidlům, která zajišťují, že filosofie nepřestane být tím, čím podle něho být má: orgánem osvícenství a hlasem osvíceného rozumu.

## Seznam literatury

### Primární literatura

#### a) Kantovo dílo

Erdmann, B., Hinske, N. (Hrsg.), *Reflexionen Kants zur Kritischen Philosophie : aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.

Kant, I., *Gesammelte Schriften*, Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, I nn., Berlin 1900 nn.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*; nach der ersten und zweiten Originalausgabe hrsg. von J. Timmermann; mit einer Bibliographie von H. Klemme, Meiner, Hamburg 1998.

Kant, I., *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften I. Logik Bauch*, Kant-Forschungen 8, Meiner Verlag, Hamburg 1997.

Kant, I., *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften II. Logik Hechsel, Warschauer Logik*, Kant-Forschungen 9, Meiner Verlag, Hamburg 1998.

#### b) České překlady

Kant, I., Co znamená orientovat se v myšlení?, přel. J. Karásek, *Filosofický časopis* 50, 2002, 1, s. 157–168.

Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, J. Chotaš a I. Chvatík; druhé upravené vydání připravili J. Kuneš a M. Sobotka, Oikoymenh, Praha 2020.

Kant., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Svoboda, Praha 1996.

Kant, I., *Kritika soudnosti*, přel. V. Špalek a W. Hansel; druhé upravené vydání připravil T. Koblížek, Oikoymenh, Praha 2015.

Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, přel. K. Šprunk, Vyšehrad, Praha 2013.

Kant, I., O povýšeném tónu, jenž nově zaznívá ve filosofii, přel. T. Koblížek, *Reflexe* 43, 2012, s. 101–115.



Kant, I., *Studie k dějinám a politice*, přel. J. Loužil, P. Stehlíková a K. Novotný; uspořádali M. Sobotka a K. Novotný, Oikoymenh, Praha 2016.

### **c) Další prameny a zdroje**

Aristotelés, *Rétorika*, přel. A. Kříž, Rezek, Praha 2010.

*Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona : Ekumenický překlad*, přel. Ekumenická komise pro Starý a Nový zákon, Ústřední církevní nakladatelství, Praha 1979.

Malter, R. (Hrsg.), *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, Meiner, Hamburg 1990.

Platón, *Faidón*, přel. F. Novotný, Oikoymenh, Praha 2005.

Platón, *Gorgiás*, přel. F. Novotný, Oikoymenh, Praha 2000.

Platón, *Ústava*, přel. F. Novotný, Oikoymenh, Praha 2005.

### **Sekundární literatura**

Allison, H. E., *Kant's Theory of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Aldridge, A. O., Shaftesbury and the Test of Truth, *PMLA* 60, 2020, 1, s. 129–156.

Arendt, H., *Přednášky o Kantově politické filosofii*, přel. M. Ritter, Oikoymenh, Praha 2002.

Arnold, M., Die harmonische Stimmung aufgeklärter Bürger. Zum Verhältnis von Politik und Ästhetik in Immanuel Kants „Kritik der Urteilskraft“, *Kant-Studien* 94, 2003, 1, s. 24–50.

Asmuth, Ch., Von „Seichtigkeit“ und „Pedantarie“. Popularität und Öffentlichkeit in der Philosophie zwischen Kant und Fichte, in: Dinkelmann, Ch., Schneidereit, N. (Hrsg.), *Denken fürs Volk? Popularphilosophie vor und nach Kant*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, s. 97–112.

Baumgartner, H. M., *Kants „Kritik der reinen Vernunft“: Anleitung zur Lektüre*, Karl Alber, Freiburg 1988.

Baum, M., Systemform und Selbsterkenntnis der Vernunft bei Kant, in: Fulda, H. F., Stolzenberg, J. (Hrsg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Meiner, Hamburg 2001, s. 25–40.

Beck, L., W., Kant and the Right of Revolution, *Journal of the History of Ideas* 32, 1971, 3, s. 411–422.

- Bezzola, T., *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel: ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik*, Niemeyer, Tübingen 1993.
- Blumenberg, H., *Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.
- Boháček, K., *Platónův purpurový stín aneb dvojhlavý plavec na ponorné řece*, Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Disertační práce, 2009
- Boháček, K., *Proč Gorgiás mluví. Úvod do filosofie nebytí*, Filosofia, Praha 2004.
- Boháček, K., Sofisté, homo protagorensis, *Filosofický časopis* 54, 2006, 3, s. 411–433.
- Buber, M., *Problém člověka*, přel. M. Skovjasa, Kalich, Praha 1997.
- Buchheim, T., *Die Sophistik als Avantgarde des normalen Lebens*, Meiner, Hamburg 1986.
- Busch, W., *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants*, De Gruyter, Berlin 1979.
- Clarke, M., Kant's Rhetoric of Enlightenment, *The Review of Politics* 59, 1997, 1, s. 53–73.
- Classen, C. J. von, *Untersuchungen zu Platons Jagdbildern*, Akademie Verlag, Berlin 1960.
- Curran, J. V., Oral Readings, Print Culture, and the German Enlightenment, *The Modern Language Review* 100, 2005, 3, s. 685–697.
- Dekens, O., L'homme kantien et les désir des idées. La culture et l'unité des questions de la philosophies, *Kant-Studien* 93, 2002, 2, s. 158–176.
- Detienne, M., *Mistři pravdy v archaickém Řecku*, přel. O. Spěváková, Oikoyomenh, Praha 2000.
- Derrida, J., *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galiléé, Paris 1982.
- Dinkelmann, Ch., Schneiderei, N., Einleitung, in: tíž (Hrsg.), *Denken fürs Volk? Popularphilosophie vor und nach Kant*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, s. iii.–xix.
- Duden. Das Große Fremdwörterbuch: Herkunft und Bedeutung der Fremdwörter*, hrsg. vom Wissenschaftlichen Rat der Dudenredaktion, Dudenverlag, Mannheim – Leipzig – Wien – Zürich 1994.
- Dyck, J., Philosophisches Ideal und rhetorische Praxis der Aufklärung: Eine Problemskizze, in: Schanze, H., Kopperschmidt, J. (Hrsg.), *Rhetorik und Philosophie*, Fink Verlag, München 1989, s. 191–200.

- Eisenstein, E. L., *The Printing Press as an Agent of Change. Communication and Cultural Transformation in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Eisenstein, E. L., *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Erdmann, B., Hinske, N. (Hrsg.), *Reflexionen Kants zur Kritischen Philosophie: aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1992.
- Eucken, R., Über Bilder und Gleichnisse bei Kant, in: týž, *Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie*, Dürr, Leipzig 1906, s. 55–82.
- Fenves, P., Introduction: The Topicality of Tone, in: Kant, I., *Raising the Tone of Philosophy*, trans. by P. Fenves, The Johns Hopkins University Press, Baltimore – London 1999, s. 1–50.
- Ficara, E., Skeptizismus und die Begründung der Philosophie bei Kant und Hegel, in: týž (Hrsg.), *Skeptizismus und Philosophie: Kant, Hegel, Fichte*, Rodopi, Berlin – New York 2012, s. 95–110.
- Fischer, H. E., Kants Stil in der Kritik der reinen Vernunft, *Kant-Studien*, Ergänzungsheft 5, Berlin 1907.
- Forst, R., Toleranz, Glaube und Vernunft. Bayle und Kant im Vergleich, in: Klemme, H. F. (Hrsg.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, De Gruyter, Berlin 2009, s. 183–209.
- Förster, E., Die beiden Vorreden der *KrV*, in: Mohr, G., Willaschek, M. (Hrsg.), *Kooperativer Kommentar zu Kants Kritik der Reinen Vernunft*, Akademie-Verlag, Berlin 1998, s. 37–56.
- Frketich, E., Wolff and Kant on the Mathematical Method, *Kant-Studien* 110, 2019, 3, s. 333–356.
- Gerhard, B., *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung: Kants „Streit der Fakultäten“; mit einem Anhang zu Heideggers „Rektoratsrede“*, Akademie Verlag, Berlin 2003.
- Gipper, H., *Das Sprachapriori: Sprache als Voraussetzung menschlichen Denkens und Erkennens*, Fromann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1987.
- Goetschel, W., *Kant als Schriftsteller*, Passagen Verlag, Wien 1990.
- González, C., Kant, Cicero, and „popularity“ in the *Lectures on Logic*, in: Dörflinger, B. et al. (Hrsg.), *Kant's Lectures / Kants Vorlesungen*, De Gruyter,

- Berlin – Boston 2015, s. 47–59.
- Greeves, D. R., *Kritik der Rhetorik am Ende des 18. Jahrhunderts. Das Verhältnis zwischen Rhetorik und Philosophie bei Kant*, ibidem-Verlag, Stuttgart 2000.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy. Vol. 3. The fifth-century enlightenment*, Cambridge University Press, New York 1995.
- Guyer, P., Disinterestedness and Desire in Kant's Aesthetics, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 36, 1978, 4, s. 449–460.
- Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.
- Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.
- Heidegger, M., *Kant a problém metafyziky*, přel. J. Pechar, Filosofia, Praha 2004.
- Hinske, N., Ursprüngliche Einsicht und Versteinerung. Kants Unterscheidung zwischen Philosophie lernen und Philosophieren lernen und ihre Vorgeschichte, in: týž, *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikkorpus*, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt 1998, s. 44–59.
- Hinske, B., „... warum das gelehrte Volk so dringend nach der Freiheit der Feder schreit.“ Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants, in: Schwärtländer, J., Willoweit, D. (Hrsg.), *Meinungsfreiheit – Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*, Straßburg 1986, s. 31–49.
- Chandler, D. H., Kant's Exposition of „Fürwahrhalten“ in *Krv* B 848–850, in: Funke, G. (Hrsg.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 4.–8. April 1981. Teil I.2: Sektionen VIII–XIV*, Bouvier, Bonn 1981, s. 642–652.
- Chartier, R., *La main de l'auteur et l'esprit de l'imprimeur: XVIe-XVIIIe siècle*, Gallimard, Paris 2015.
- Chartier, R., Qu'est-ce qu'un livre? Métaphores anciennes, concepts des Lumières et réalités numériques, *Le français aujourd'hui* 178, 2012/2013, s. 11–19.
- Ijsseling, S., *Rhetorik und Philosophie: eine historisch-systematische Einführung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1988.
- Jäger, L., Das schreibende Bewußtsein. Transkriptivität und Hypotypose in Kants „Andeutung zur Sprache“, in: Birk, E., Schneider, J. G. (Hrsg.), *Philosophie der Schrift*, Niemeyer, Tübingen 2009, s. 97–121.
- Jauch, U. P., *Friedrich Tafelrunde & Kants Tischgesellschaft: Ein Versuch über Preussen zwischen Eros, Philosophie und Propaganda*, Matthes & Seitz, Berlin 2014.

- Joos, J.-E., *Kant et la question de l'autorité*, L'Harmattan, Paris 1995.
- Karásek, J., Filosofie jako přísná věda. Kantův program sebepoznání čistého rozumu jako systém metafyziky, *Reflexe* 28, 2005, 1, s. 31–32.
- Karásek, J., *Kantova analogie estetické zkušenosti*, Filosofia, Praha 2004.
- Karásek, J., Původní apercepce. Kritické poznámky k interpretaci věty „já myslím“, *Filosofický časopis* 50, 2002, 1, s. 71–85.
- Karásek, J., Recenze, kritika, ironie. Úvahy o podobách filosofické recenze v Německu mezi Kantem a Hegelem, in: Karásek, J., Kollert, L. (ed.), *Recenze, kritiky, ironie*, Pavel Mervart, Červený Kostelec 2019, s. 9–57.
- Karásek, J., Rozmanitost názoru a předměty zkušenosti, *Reflexe* 20, 1999, 4, s. 1–33.
- Karásek, J., *Sprache und Anerkennung: philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von Selbstbewusstsein, Intersubjektivität und Personalität*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011.
- Kaulbach, F., *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kant und ihre transzendentalen Methode*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1982.
- Kaulbach, F., Zur Philosophie des Lachens, in: Nagel-Docekal, H. (Hrsg.), *Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für Erich Heintel zum 70. Geburtstag*, Braumüller, Wien 1982, s. 417–427.
- Keienburg, J., *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, De Gruyter, Berlin – New York 2011.
- Klinger, S., Intellektuelle Anschauung und philosophische Schwärmerei. Kant und die Aufklärung des philosophierenden Subjektes, *Kant Journal*, Special Issue, 2015, s. 9–27.
- Klouda, J., Anaxagorovská próza a otázka předplatónské rétorické tradice, *Reflexe* 56, 2019, s. 5–39.
- König, P., Die Selbsterkenntnis der Vernunft und das wahre System der Philosophie bei Kant, in: Fulda, H. F., Stolzenberg, J. (Hrsg.), *Architektur und System in der Philosophie Kants*, Meiner, Hamburg 2001, s. 41–52.
- Kowalewski, A., Die verschiedenen Arbeitsformen der Philosophie und ihre Bewertung bei Kant, in: *Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages*, Albertus-Universität in Königsberg i. Pr., Leipzig 1924, s. 81–114.
- Kulenkampff, J., *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Klostermann, Frankfurt am

Main 1994

- Küsters, G.-W., *Kants Rechtsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998..
- Larochell, G., Od Kanta k Foucaultovi: Co zbývá z autorského práva?, přel. P. Turek, *Filosofický časopis* 46, 1998, 4, s. 631–645.
- Laursen, J. Ch., The Subversive Kant: The Vocabulary of „Public“ and „Publicity“, *Political Theory* 14, 1986, 4, s. 585–588.
- La Vopa, J., The Philosopher and the „Schwärmer“: On the Career of a German Epithet from Luther to Kant, *Huntington Library Quarterly* 60, 1997, 1/2, s. 85–115.
- Leitner, H., *Systematische Topik: Methode und Argumentation in Kants kritischer Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.
- Liesegang, T., *Öffentlichkeit und öffentliche Meinung. Theorien von Kant bis Marx (1780–1850)*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004.
- Locke, J., *Esej o lidském chápání*, přel. M. Dokulil, Oikoymenh, Praha 2012.
- Makkreel, R., *Einbildungskraft und Interpretation: die hermeneutische Tragweite von Kants „Kritik der Urteils-kraft“*, übers. von Ernst Michael Lange, Schöningh, Paderborn 1997.
- Malter, R., Königsberger Gesprächskultur im Zeitalter der Aufklärung: Kant und sein Kreis, *Aufklärung* 7, 1993, 1, s. 7–23.
- Markis, D., Das Problem der Sprache bei Kant, in: Scheer, B., Wohlfart, G. (Hrsg.), *Dimensionen der Sprache in der Philosophie des Deutschen Idealismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1982, s. 110–189.
- McCarthy, J. A., Literatur als Eigentum: Urheberrechtliche Aspekte der Buchhandelsrevolution, *MLN* 104, 1989, 3, s. 531–547.
- Meerbote, R., Kant's Use of the Notion „Objective Reality“ and „Objective Validity“, *Kant-Studien* 63, 1972, 1, s. 51–58.
- Møller, Ch., The Court of Reason in Kants Critique of Pure Reason, *Kant-Studien* 104, 2013, 3, s. 301–320.
- Motta, G., *Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Kritik der reinen Vernunft, A 218–235 / B 265–287. Ein kritischer Kommentar*, De Gruyter, Berlin – Boston 2012.
- Motta, G., Phantasmen. Kant und die – schon kritische? – Objektivation des Geistes in den Träumen eines Geistesehers, *Aufklärung* 29, 2017, s. 355–369.

- Mourelatos, A. P. D., *The route of Parmenides. A study of word, image, and argument in the fragments*, Yale University Press, New Haven, 1970.
- Nagl, L., Silverman, H. J. (Hrsg.), *Textualität der Philosophie: Philosophie und Literatur*. Wien; München, Oldenbourg 1994.
- Nehring, R., *Kritik des Common Sense. Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinsinn – der Sensus communis bei Kant*, Duncker & Humblot, Berlin 2010, 47–63.
- Niehues-Pröbsting, H., *Überredung zur Einsicht: der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt am Main 1987.
- Nuyen, A. T., The Kantian Theory of Metaphor, *Philosophy & Rhetoric* 22, 1989, 2, s. 95–109.
- Pietz, L.-H., *Topik der Kritik: Die Auseinandersetzung um die Kantischen Philosophie (1781–1788) und Ihre Metaphern*, De Gruyter, Berlin 2010.
- Pievatolo, K. Ch., The Tribunal of Reason and the Juridical Nature of Pure Reason, *Ratio Juris* 12, 1999, 3, s. 311–315.
- Österreich, P. L., *Das gelehrte Absolute: Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997.
- Österreich, P. L., Das Verhältnis von ästhetischer Theorie und Rhetorik in Kants Kritik der Urteilskraft, *Kants-Studien* 83, 1992, 3, s. 329–332.
- Österreich, P. L., *Person und Handlungstil. Eine rhetorische Metakritik zu Gilbert Ryles „The Concept of Mind“*, Die Blaue Eule, Essen 1987.
- Österreich, P. L., *Podoby veřejného rozumu: Filozofičtí učitelé v prostoru politiky*, přel. M. Pokorný, P. Rezek, Rezek, Praha 2013.
- Österreich, P. L., Vom Vernunftgerichtshof zum Weltgericht. Gerichtliche Metaphorik bei Kant und Hegel, in: Bowman, B. (Hrsg.), *Darstellung und Erkenntnis: Beiträge zur Rolle nichtpropositionaler Erkenntnisformen in der deutschen Philosophie und Literatur nach Kant*, Mentis, Paderborn 2017, s. 45–52.
- Pasternak, L., Kant on Opinion: Assent, Hypothesis, and the Norms of General Applied Logic, *Kant-Studien* 105, 2014, 1, s. 41–82.
- Prauss, G., *Erscheinung bei Kant*, De Gruyter, Berlin 1971.
- Rachold, J., Kant und die preußische Zensur, in: Emundts, D. (Hrsg.), *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung*, Reichert Verlag, Wiesbaden 2000, s. 117–141.

- Recki, B., „An der Stelle [je]des Andern Denken.“ Über das kommunikative Element der Vernunft, in: táž, *Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt. Aufsätze zu Immanuel Kant*, Mentis Verlag, Paderborn 2006, s. 111–125.
- Recki, B., *Ästhetik der Sitten: Die Affinität von ästhetischen Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2001.
- Recki, B., So lachen wir. Wie Immanuel Kant Leib und Seele zusammenhält, in: Franke, V. (Hrsg.), *Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks*, Meiner, Hamburg 2000, s. 177–187.
- Reiss, H., Ueber die Buchmacherey. Zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai. Anmerkungen zum Text dieser Schrift in der Akademieausgabe – eine Vorarbeit für eine neue verbesserte Edition. *Kant-Studien* 96, 2005, 3, s. 375–399.
- Riedel, M., Kritik der a priori urteilenden Vernunft. Kants Überwindung des Begründungsdenkens der neuzeitlichen Metaphysik, in: týž, *Urteilkraft und Vernunft: Kants ursprüngliche Fragestellung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, s. 17–43.
- Riedel, M., Vernunft und Sprache. Grundmodell der transzendentalen Grammatik in Kants Lehre vom Kategorienegebrauch, in: týž, *Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, s. 44–60.
- Romeyer-Dherbey, G., *Les sophistes*, PUF, Paris 1985.
- Röttgers, K., *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, De Gruyter, Berlin – New York 1975.
- Saner, H., *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*. Piper, München 1967.
- Seifert, J., *Überwindung des Skandals der reinen Vernunft*, Alber Verlag, Freiburg – München 2001.
- Senigaglia, C., Projektdimension der Popularphilosophie bei Kant und Fichte, in: Dinkelman, Ch., Schneiderei, N. (Hrsg.), *Denken fürs Volk? Popularphilosophie vor und nach Kant*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, s. 79–96.
- Schildknecht, Ch., Ein seltsam wunderbarer Anstrich?, in: Bowman, B. (Hrsg.), *Darstellung und Erkenntnis: Beiträge zur Rolle nichtpropositionaler Erkenntnisformen in der deutschen Philosophie und Literatur nach Kant*, Mentis, Paderborn 2007, s. 31–43.



- Schildknecht, Ch., *Philosophische Masken. Literarische Formen der Philosophie bei Platon, Descartes, Wolff und Lichtenberg*, Metzler, Stuttgart 1990.
- Schmidt, J., The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and Mittwochgesellschaft, *Journal of the History of Ideas* 50, 1989, 2, s. 269–292.
- Schnell, B., *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1975.
- Schubbach, A., Kants Konzeption der geometrischen Darstellung. Zum mathematischen Gebrauch der Anschauung, *Kant-Studien* 108, 2017, 1, s. 19–54.
- Simon, J., *Philosophie des Zeichnens*, De Gruyter, Berlin – New York 1989.
- Sonderling, J., *Die Beziehung der Kant-Jäscheschen Logik zu George Friedrich Meiers „Auszug aus der Vernunftlehre“*, Tübingen – Berlin 1903.
- Stroud, S. R., *Kant and the Promise of Rhetoric*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2014.
- Thiel, D., *Über die Genese der philosophischer Texte: Studien zu Jacques Derrida*, Karl Alber Verlag, München 1990.
- Thiel, D., „... wovon das Volk keine Notiz nimmt“. Kant über Publizieren und das Publizieren über Kant, in: Schnöcker, D., Zwenger, T. (Hrsg.), *Kant verstehen / Understanding Kant. Über die Interpretation philosophischer Texte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010, s. 242–271.
- Thouard, D., Rire et amour-propre. Anthropologie du rire et subjectivité chez Kant et Hobbes, in: Foisneau, L., Thouard, D. (éd.), *Kant et Hobbes de la violence à la politique*, Vrin, Paris 2005, s. 53–85.
- Ullmann-Margalit, E., Margalit, A., Holding True and Holding as True, *Synthese* 92, 1992, 2, s. 167–187.
- Vandewalle, B., *Kant: Éducation et critique*, L'Harmattan, Paris 2001.
- Vandewalle, B., *Kant: Santé et critique*, L'Harmattan, Paris 2001.
- Vázquez Lobeiras, M. J., Warum sind die Logikvorlesungen Kants interessant?, in: Dörflinger, B. et al. (Hrsg.), *Kant's Lectures / Kants Vorlesungen*, De Gruyter, Berlin – Boston 2015, s. 33–46.
- Willaschek, M., Stolzenberg, J. Mohr, G., Bacin, S. (Hrsg.), *Kant-Lexikon*, Bd. 1, De Gruyter, Berlin – Boston 2015.
- Wilson, C., Subjektivität und Darstellungsform als Problem von Kants Methodenlehre, in: Gottfried, G., Schildknecht, Ch. (Hrsg.), *Literarische*

- Formen der Philosophie*, Metzler, Stuttgart 1990, s. 139–154.
- Wipf, J.–M., *Conflit de la raison*, Kimé, Paris 2016.
- Wittmann, R., Der Gerechtfertigte Nachdrucker? Nachdruck und literarisches Leben im 18. Jahrhundert, in: týž, *Buchmarkt und Lektüre im 18. und 19. Jahrhundert*, Tübingen, Niemeyer 1982, s. 69–92.
- Wright, K., Kant und der Kanon der Kritik, in: Assmann, A., Assmann, J. (Hrsg.), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation*, Fink Verlag, München 1987, s. 326–335.
- Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton – New York 1980.
- Zöller, G., Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft, in: Klemme, H. F. (Hrsg.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, De Gruyter, Berlin 2009.