



Immanuel  
KANT  
Kritika  
praktického  
rozumu

Nakladatelství  
Svoboda  
1996

Tento překlad Kantovy Kritiky praktického rozumu se opírá o text následujících edic: A – první originální vydání KPR z roku 1788; B – druhé originální vydání KPR z roku 1792; AA – KPR v tzv. Akademie-Ausgabe, vyd. péčí Královské pruské akademie věd v Berlíně 1903 an.; Kantův příruční exemplář KPR.

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUČI  
Informační středisko ČIA  
Univerzitní 22  
771 11 OLOMOUČ  
(2)

1E 11920  
22.4. 2002

Translation © Jaromír Loužil, Praha 1996.  
Epilogue © Jan Patočka, Praha 1944.

ISBN 80-205-0507-5

## PŘEDMLUVA

Na otázku, proč tato kritika nenese název Kritika čistého praktického rozumu, nýbrž prostě jen praktického rozumu, ačkoliv se zdá, že její paralelismus, se spekulativní kritikou by vyžadoval to první, poskytuje toto pojednání dostatečnou odpověď. Má pouze dokázat, že existuje čistý praktický rozum, a s tímto záměrem kritizuje celou jeho praktickou schopnost. Jestliže se jí to tímto způsobem podaří, nepotřebuje kritizovat tuto čistou schopnost samu, aby viděla, zda se rozum touto schopností – jako pouhým neomaleným nárokem – jen nechvástá (jak se to zřejmě děje v případě spekulativní kritiky). Neboť jestliže je rozum jakožto čistý rozum skutečně praktický, pak dokazuje realitu svou i svých pojmů činem, a všechno mudrování proti možnosti, že by byly reálné, je marné.

S touto mohutností je konečně zajištěna i transcendentální svoboda, a sice v onom absolutním významu, v němž ji potřeboval spekulativní rozum při použití pojmu kauzality, aby se zachránil před antino-

mií, v níž se nevyhnutelně ocitá, když si chce v řadě kauzálního spojení myslit nepodmíněné; tento pojem ale mohl vytyčit jen problematicky, tj. jako nikoli nemyslitelný, aniž by mu zajišťoval jeho objektivní realitu, nýbrž jen proto, aby nebyl údajnou nemožností toho, co musí nechat platit přinejmenším jako myslitelné, napadnut ve své podstatě a uvržen do propasti skepticizmu.

Pojem svobody tvoří nyní, pokud je jeho realita dokázána apodiktickým zákonem praktického rozumu, svorník celé budovy systému čistého, dokonce i spekulativního, rozumu, a všechny ostatní pojmy (pojmy Boha a nesmrtelnosti), které zůstávají jako pouhé ideje v tomto rozumu bez opory, se k němu připojují a získávají s ním a jím stálost a objektivní realitu, tj. jejich možnost je dokazována tím, že svoboda je skutečná, neboť tato idea se zjevuje prostřednictvím morálního zákona.

Svoboda je ale také jedinou ideou mezi všemi ideami spekulativního rozumu, o jejíž možnosti víme, přesto že ji nenahlížíme, a priori, protože je podmínkou\* morálního zákona, který víme. Ideje Boha

\* Aby si někdo nemyslil, že tu naráží na nedůslednost, když nyní nazývám svobodu podmínkou morálního zákona, a v pojednání potom tvrdím, že morální zákon je podmínkou, pod níž si vůbec mů-

a nesmrtelnosti nejsou však podmínkami morálního zákona, nýbrž pouze podmínkami nutného objektu vůle určené tímto zákonem, tj. pouhého praktického užití našeho čistého rozumu; nemůžeme tudíž ani tvrdit, že poznáváme a nahlížíme – nechci říci pouze skutečnost, nýbrž dokonce ani možnost oněch idejí. Přesto však jsou podmínkami užití morálně určené vůle na objekt, který je jí dán a priori (nejvyšší dobro). Můžeme a musíme tudíž jejich možnost přijmout v tomto praktickém ohledu, třebaže ji nepoznáváme a nenahlížíme teoreticky. Pro tento poslední požadavek z praktického hlediska postačí, že neobsahují žádnou vnitřní nemožnost (rozpor). Zde je pak jistý, ve srovnání se spekulativním rozumem pouze subjektivní důvod mít je za pravdivé, který je však pro právě tak čistý, avšak praktický rozum objektivně platný, důvod, jímž je ideám Boha a nesmrtelnosti zjednávána prostřednictvím pojmu svobody objektivní

žeme svobodu uvědomit, připomínám jen, že svoboda je ovšem ratio essendi (důvodem jsoucnosti) morálního zákona, avšak morální zákon je ratio cognoscendi (důvodem poznání) svobody. Neboť kdyby nebyl morální zákon v našem rozumu nejdříve zřetelně myšlen, nikdy bychom se nepovažovali za oprávněné předpokládat něco takového jako svobodu (jestliže si hned neprotiřečí). Kdyby však nebylo svobody, nebylo by možné na morální zákon v nás vůbec narazit.

realita a oprávnění, ano subjektivní nutnost (potřeba čistého rozumu) přijmout je; tím však není rozšiřován rozum v teoretickém smyslu, nýbrž pouze se zde stává možnost, která byla předtím jen problémem, tvrzením, a praktické užívání rozumu se tak spojuje s prvky užívání teoretického. A tato potřeba není snad jen hypotetická, není to potřeba libovolného úmyslu spekulace, že by člověk musel něco přijmout, chce-li vystoupit vzhůru k dovršenému užívání rozumu v spekulaci, nýbrž zákonná potřeba přijmout něco, bez čeho se nemůže stát to, co si máme neprominutelně vytyčit jako účel svého konání a chování.

Náš spekulativní rozum by ovšem více uspokojovalo, kdyby pro sebe ony úlohy rozřešil bez této okliky a uchoval je jako náhled k praktickému užívání, avšak tak dobře se to prostě s naší mohutností spekulace nemá. Ti, kdo se chlubí takovými vysokými poznatky, by si je neměli nechávat pro sebe, nýbrž měli by je veřejně předložit k prozkoumání a ocenění. Chtějí dokazovat; nechť tedy dokazují, a kritika jim složí jako vítězům celou svou zbroj k nohám! Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis.<sup>1</sup> – Protože tedy ve skutečnos-

<sup>1</sup>Horatius, Satiry 1, 1, 19. (Proč stojíte? Nechtějí, a mohli by přece být šťastní!)

ti nechtějí, patrně proto, že nemohou, musíme se opět chopit kritiky, abychom pojmy Boha, svobody a nesmrtnosti, pro které spekulace nenachází dostatečné záruky jejich možnosti, hledali a zakládali na morálním užívání rozumu.

Zde se teprve také vysvětluje záhada kritiky, jak je možné upírat objektivní realitu nadsmyslovému užívání kategorií ve spekulaci, a přitom jim tuto realitu přiznávat, pokud jde o objekty čistého praktického rozumu; neboť dokud takové praktické užívání známe jen podle jména, musí se to nutně zdát nedůsledné. Jestliže ale nyní na základě jejich úplného rozboru poznáváme, že myšlená realita zde vůbec nevede k teoretickému určení kategorií a k rozšíření poznání na nadsmyslové, nýbrž že se tím pouze myslí, že jim v tomto ohledu všude náleží nějaký objekt, protože buď jsou a priori obsaženy v nutném určení vůle, nebo jsou neoddělitelně svázány s jeho předmětem, každá nedůslednost mizí; protože uplatňujeme totiž jiné užívání oněch pojmů, než jaké potřebuje spekulativní rozum. Naproti tomu se nyní ukazuje – předtím stěží myslitelné – velice uspokojující potvrzení důsledného myšlení spekulativní kritiky v tom, že zatím co ta nám vštěpovala, abychom těmto předmětům zkušenosti jako takovým, a mezi nimi dokonce i našemu vlastnímu subjektu, při-

znávali jen platnost jevů, avšak zároveň jim kladli za základ věci o sobě, a nepovažovali tedy vše nadsmyslové za smyšlenku a jeho pojem za prázdný, praktický rozum nyní sám pro sebe, a aniž by se byl domluvil se spekulativním rozumem, zjednával realitu jednomu nadsmyslovému předmětu kategorie kauzality, totiž svobodě (i když jako praktickému pojmu také jen k praktickému užívání), a potvrzuje tedy to, co tam mohlo být pouze myšleno, pomocí faktu. Přitom se zároveň dostává zarážejícímu, i když nespornému tvrzení spekulativní kritiky, že dokonce i myslící subjekt je sobě samému ve vnitřním názoru pouhým jevem, také v kritice praktického rozumu plného potvrzení, a to tak dobře, že na ně musíme přijít, i kdyby ta první tuto větu vůbec nedokazovala.

Tak také rozumím tomu, proč se nejzávažnější námitky proti kritice, se kterými jsem se dosud setkal, točí kolem těchto

---

\* Spojení kauzality jakožto svobody s kauzalitou jakožto přírodním mechanismem – přičemž ta první je jistá na základě mravního zákona, ta druhá na základě přírodního zákona, a sice v jednom a tomtéž subjektu, člověku – je nemožné, aniž bychom si tohoto člověka představovali ve vztahu k prvnímu jako podstatu samu o sobě, ve vztahu k druhému však jako jev, onen zákon v čistém, tento v empirickém vědomí. Bez toho je rozpor rozumu se sebou samým nevyhnutelný.

dvou bodů: na jedné straně je to v teoretickém poznání popíraná a v praktickém obhajovaná objektivní realita kategorií aplikovaných na noumena, na druhé straně paradoxní požadavek, aby se člověk jakožto subjekt svobody pojímal jako noumenon, zároveň ale se zřetelem k přírodě jako jev ve svém vlastním empirickém vědomí. Neboť pokud si ještě nevytvořil určité pojmy mravnosti a svobody, nemohl uhádnout na jedné straně, co chce položit údajnému jevu za základ jako NOUMENON, a na druhé straně, zda je vůbec možné udělat si o něm ještě nějaký pojem, kdybychom byli již předtím všechny pojmy čistého rozumu v teoretickém užívání věnovali výlučně pouhým jevům. Jenom podrobná kritika praktického rozumu může odstranit všechny tyto mylné výklady a plně objasnit důsledný způsob myšlení, které je právě její největší předností.

Tolik k ospravedlnění, proč jsou v tomto díle pojmy a zásady čistého spekulativního rozumu, které přece již podstoupily svou zvláštní kritiku, tu a tam ještě jednou podrobeny zkoumání. To jistě neodpovídá systematickému postupu vědy, jež má být konstituována (jelikož věci jednou posouzené mají být správně jen uvedeny, nikoli opětovně rozvířovány), zde to ale bylo dovoleno, ano, nezbytné, protože ro-

zum je tu zkoumán při přechodu ke zcela jinému užívání oněch pojmů, než jak jich užíval tam. Takový přechod ale činí nutným srovnání starého užívání s novým, aby se dobře odlišila nová kolej od té předešlé, a aby bylo zároveň možno pozorovat jejich souvislost. Nebudeme se proto dívat na zkoumání tohoto druhu, mezi jinými na ta, která se znovu zaměřila na pojem svobody, avšak při praktickém užívání čistého rozumu, jako na nějakou vsuvku, která by snad měla sloužit k vyplnění mezer v kritickém systému spekulativního rozumu (neboť tento systém je co do svého záměru úplný) a – jak se stává při překotné stavbě – k dodatečnému přidávání podpor a pilířů. Budeme se na ně dívat jako na pravé články, které odhalují souvislost systému a umožňují nám nyní nahlédnout pojmy, které tam mohly být předloženy jen problematicky, v jejich reálné podobě. Tato připomínka se týká především pojmu svobody, o němž musíme s podivem poznamenat, že se ještě velmi mnozí holedbají tím, že mu docela dobře rozumějí a dokáží vysvětlit možnost svobody<sup>1</sup>, když ho zkoumají pouze v psychologickém ohledu, zatím co kdyby ho nejprve přesně uvážili v transcendentálním ohledu, byli by musili poznat jak

<sup>1</sup>B: „tohoto pojmu“.

jeho nepostradatelnost jakožto problematického pojmu pro úplné užívání spekulativního rozumu, tak také jeho naprostou nepochopitelnost, a kdyby potom přikročili k jeho praktickému užívání, musili by sami přijít, pokud jde o jeho zásady, na totéž určení toho posledního, na které jinak tak neradi přistupují. Pojem svobody je kamenem úrazu pro všechny empiriky, ale také klíčem k nejvznešenějším praktickým zásadám pro kritické moralisty, kteří díky němu nahlížejí, že musejí nutně postupovat racionálně. Proto prosím čtenáře, aby to, co se o tomto pojmu říká na závěr analytiky, nepřelétli zběžným pohledem.

Zda nás stál takový systém, jaký se zde rozvíjí o čistém praktickém rozumu z jeho kritiky, mnoho nebo málo námahy, zejména abychom se neminuli se správným hlediskem, z něhož může být správně načrtnut její celek, musím přenechat soudu znalců podobné práce. Předpokládá sice Základy metafyziky mravů, avšak jen pokud předběžně seznamují s principem povinnosti a podávají a ospravedlňují určitou její formuli<sup>\*</sup>; jinak trvá tento systém

<sup>\*</sup>Jeden recenzent, který chtěl říci něco v neprospěch tohoto spisu, to vystihl lépe, než mohl sám tušit, když řekl, že v něm nebyl vytyčen žádný nový princip morality, nýbrž jen nová formule. Kdo by ale také chtěl zavádět nějakou novou zásadu

skrže sebe sama. Pro to, že nebylo zároveň kvůli úplnosti připojeno rozdělení všech praktických věd, jak to učinila kritika spekulativního rozumu, lze najít platný důvod v povaze této praktické mohutnosti rozumu. Neboť zvláštní určení povinností jakožto lidských povinností; abychom je rozdělili, je možné, jen když byl předtím poznán subjekt tohoto určení (člověk), a to takový, jaký skutečně je, i když jen pokud je to vzhledem k povinnosti vůbec nutné; toto určení však nepatří do kritiky praktického rozumu vůbec, která má podat úplně a bez zvláštního zřetele k lidské přirozenosti pouze principy své možnosti, svého rozsahu a hranic. Rozdělení zde tedy patří k systému vědy, nikoli k systému kritiky.

Jistému pravdymilovnému a ostrému, přitom ale vždy ještě úctyhodnému recenzentovi oněch Základů metafyziky mravů jsem na jeho výtku, že tam nebyl pojem dobra stanoven před morálním princi-

veškeré mravnosti a tuto mravnost jakoby teprve vynalézat? Jako kdyby před ním byl svět v tom, co je povinnost, nevědomý nebo v naprostém omylu. Kdo však ví, co pro matematika znamená formule, která zcela přesně stanoví, co je třeba učinit, abychom splnili určitou úlohu, a nedovolí, abychom se minuli cílem, ten nebude považovat formuli, která to činí se zřetelem k veškeré povinnosti vůbec, za něco bezvýznamného a postradatelného.

pem\* (jak by podle jeho mínění bylo bývalo třeba), učinil, jak doufám, zadost v druhé hlavní části analytiky; stejně jsem bral ohled i na mnohé jiné námitky, kterých se

\*Mohlo by se mně ještě vytknout, proč jsem předešle nevysvětlil také pojem mohutnosti žádosti nebo citu libosti; tato výtku však by byla nemístná, protože právem jsem mohl předpokládat, že toto vysvětlení bylo podáno v psychologii. Definice by tam ale samozřejmě mohla být utvořena tak, že by cit libosti byl položen za základ určení mohutnosti žádosti (jak se skutečně také obecně děje), pak by ale musel nejvyšší princip praktické filosofie nutně dopadnout empiricky, což je přece třeba teprve dokázat a což je v této kritice zcela vyvráceno. Proto zde chci toto vysvětlení podat v takové podobě, jakou musí mít, aby ponechávalo tento sporný bod, jak se sluší, na začátku nerozhodnutý. – Život je schopnost nějaké bytosti jednat podle zákonů mohutnosti žádosti. Mohutnost žádosti je schopnost této bytosti být prostřednictvím svých představ příčinou skutečnosti předmětů těchto představ. Libost je představa shody předmětu nebo jednání se subjektivními podmínkami života, tj. s mohutností kauzality představy, pokud jde o skutečnost jejího objektu (neboli s mohutností přímět síly subjektu k jednání, aby objekt vytvořily). Víc toho ke kritice pojmů, které jsou vypůjčeny z psychologie, nepotřebuji; to ostatní vykoná kritika sama. Snadno si povšimneme, že otázka, zda musí být libost vždy kladena za základ mohutnosti žádosti, nebo zda za určitých podmínek následuje také jen po jejím určení, zůstává tímto vysvětlením nerozhodnuta, neboť toto vysvětlení se skládá pouze ze znaků čistého rozvažování, tj. z kategorií, které neobsahují nic empirického. Taková opatrnost je velice hodna do-

mně dostalo od mužů, jejichž vůle dávala tušit, že jim leží na srdci poznání pravdy (neboť ti, kteří mají před očima jen svůj starý systém a u kterých je už předem rozhodnuto, co má být schváleno a co odmítnuto, nevyžadují přece žádný výklad, který by mohl být na překážku jejich soukromému pohledu); a tak budu postupovat i nadále.

Když se jedná o určení nějaké zvláštní mohutnosti lidské duše co do jejích zdrojů, obsahů a hranic, nemůžeme sice vzhledem k povaze lidského poznání začít jinak než částmi tohoto určení, jejích úplným vylíčením (pokud je to podle nynějšího stavu našich již získaných prvků tohoto určení možné). Avšak je tu ještě druhý zřetel, který je více filosofický a architektonický; totiž pochopit správně ideu celku a odtud sledovat všechny ony části v jejich

poručení v celé filosofii, a přece je často zanedbávána, totiž nepředbíhat svým soudům a úplnému rozboru pojmu, kterého často dosahujeme hodně pozdě, odvážnou definicí. Na celém průběhu kritiky (teoretického stejně jako praktického rozumu) si také povšimneme, že se v něm vyskytují rozmanité podněty k doplnění nedostatků ve starém dogmatickém postupu filosofie a k napravení chyb, které nezpozorujeme, dokud nesáhneme u pojmu k takovému užívání rozumu, aby zahrnovalo<sup>1</sup> jejich celek.

<sup>1</sup>AA: „u pojmu rozumu k takovému užívání, aby zahrnovaly“.

vzájemných vztazích pomocí jejich odvození z pojmu onoho celku v čisté mohutnosti rozumu. Tato zkouška a záruka je možná jen na základě nejdůvěrnějšího seznámení se systémem, a ti, kdo byli rozmrzeli již kvůli prvnímu zkoumání, a jimž tedy nestálo za námahu získat tuto znalost, nedospějí k druhému stupni, totiž k přehledu, který je syntetickým návratem k tomu, co bylo předtím dáno analyticky. Není proto divu, nacházejí-li všude nedůslednosti, i když mezery, které je dávají tušit, nelze hledat v systému samém, nýbrž pouze v jejich vlastním nesouvislém myšlenkovém pochodu.

Pokud jde o toto pojednání, neobávám se výtky, že chci zavádět nějakou novou řeč, protože druh poznání se zde sám od sebe blíží populárnosti. Tato výtka nemohla napadnout ani v případě první kritiky nikoho, kdo ji pouze neprolistoval, nýbrž promyslel. Vymýšlet nová slova tam, kde jazyk už tak nemá nedostatek výrazů pro dané pojmy, je dětinská snaha vyznamenat se v davu – není-li to možné novými a pravdivými myšlenkami, tak aspoň novou záplatou na starém šatě. Jestliže tedy čtenáři onoho spisu vědí o populárnějších výrazech, které by byly dané myšlenky stejně přiměřené, jako se mi zdály být ony, nebo se domnívají, že jsou s to dokázat nicotnost těchto myšlenek sa-



mých, a tedy zároveň i každého výrazu, který je označuje, velice by si mne tím prvním zavázali, neboť chci jen, aby mně bylo rozuměno; pokud jde o to druhé, zasloužili by se o filosofii. Dokud však ony myšlenky nebyly vyvráceny, pochybují velice, že by pro ně mohly být nalezeny adekvátní, a přitom běžnější výrazy.\*

\*Spíše (než zmíněné nesrozumitelnosti) se tu a tam obávám nesprávného výkladu, pokud jde o několik výrazů, které jsem vyhledal s největší péčí, abych nenechal čtenáře minout se s pojmem, na který ukazují. Tak má v tabulce kategorií praktického rozumu pod hlavičkou modalit, co je dovolené a co nedovolené (prakticky-objektivně možné a nemožné), v obecné řeči téměř týž smysl jako následující kategorie povinnosti a toho, co povinnosti odporuje; zde však má to první znamenat to, co je v souladu nebo v rozporu s nějakým pouze možným předpisem (asi jako řešení všech problémů geometrie a mechaniky), to druhé pak to, co se nachází v takovém vztahu k zákonu v rozumu vůbec skutečně ležícímu. A tento rozdíl významu není zcela cizí ani obecnému jazyku, třebaže je poněkud neobvyklý. Tak například řečníkovi jako takovému není dovoleno vymýšlet nová slova a vazby, básníkovi je to do jisté míry dovoleno. V žádném z obou těchto příkladů se neuvažuje o povinnosti, neboť chce-li se někdo připravit o pověst řečníka, nemůže mu v tom nikdo zabránit. Zde se jedná jen o rozdíly imperativů podle toho, byli-li určující důvod problematický, asertorický či apodiktický. Stejně jsem odlišil v oné poznámce, kde jsem proti sobě postavil morální ideje praktické dokonalosti v různých filosofických školách, ideu moudrosti od ideje

Takto tedy byly vypátrány apriorní principy dvou mohutností mysli, mohutnosti poznání a mohutnosti žádosti, a určeny co do podmínek, rozsahu a hranic svého užívání; tím byly ale také položeny bezpečné základy systematické, teoretické i praktické filosofie jako vědy.

Co horšího by ale mohlo tyto snahy potkat, než kdyby někdo učinil ten neočeká-

vatosti, ačkoliv jsem je hned prohlásil v podstatě a objektivně za totožné. Avšak já tím rozumím na tomto místě jen tu moudrost, kterou si osobuje člověk (stoik), chápu ji tedy subjektivně jako vlastnost člověku přibásněnou. (Možná, že by výraz ctnost, s nímž stoik taky nadělal hodně hluku, lépe vyjadřoval to, co je pro jeho školu charakteristické.) Nejspíše by tak ještě mohl zavdávat podnět k falešným výkladům výrazem postulát čistého praktického rozumu, kdybychom s ním směšovali význam, jež mají postuláty čisté matematiky, které se vyznačují apodiktickou jistotou. Ty však postulují možnost jednání, jehož předmět jsme a priori teoreticky s plnou jistotou předem poznali jako možný. Onen však postuluje možnost předmětu samého (Boha a nesmrtnosti duše) na základě apodiktických praktických zákonů, tedy jen kvůli praktickému rozumu; proto není tato jistota postulované možnosti teoreticky vůbec, a tudíž ani apodikticky, tj. vzhledem k objektu, poznanou nutností, nýbrž je nutným předpokladem jen vzhledem k subjektu, kvůli dodržování objektivních, ale praktických zákonů rozumu, a je tudíž pouze nutnou hypotézou. Pro tuto subjektivní, a přece pravdivou a bezpodmínečnou rozumovou nutnost jsem nebyl s to najít žádný lepší výraz.

vaný objev, že vůbec žádná apriorní poznání není, ani být nemůže? S tím si však není třeba dělat starosti. Bylo by to totéž, jako kdyby někdo chtěl pomocí rozumu dokazovat, že žádný rozum není. Neboť říkáme, že něco poznáváme rozumem, jen když si jsme vědomi toho, že bychom to mohli vědět, i kdyby se nám to tak nenaskytlo ve zkušenosti; rozumové poznání a apriorní poznání jsou tudíž jedno a totéž. Chtít vymačkat ze zkušenostní věty nutnost (ex pumice aquam<sup>1</sup>) a spolu s ní chtít zjednat soudu také pravou obecnost (bez níž není možný žádný rozumový úsudek, a tedy ani úsudek dle analogie, která je přinejmenším předjímanou obecností a objektivní nutností, a tyto tedy vždy již předpokládá), je přímý protimluv. Podsovat místo objektivní nutnosti, která se vyskytuje jen v apriorních soudech, subjektivní nutnost, tj. zvyk, znamená upírat rozumu mohutnost soudit o předmětu, tj. poznávat ho i to, co k němu patří, a například o tom, co se vyskytovalo častěji a následovalo vždy po určitém předcházejícím stavu, neříkat, že lze z tohoto usuzovat na ono (neboť to by znamenalo objektivní nutnost a pojem apriorního spojení), nýbrž že smíme podobné případy jen očekávat (asi jako zvířata), tj. zavrhnout v zá-

<sup>1</sup>Vodu z pemzy; Plautus, Peršan 1, 1, 41.

sadě pojem příčiny jako falešný a jako pouhý podvod myšlení. Kdybychom chtěli odpomoci tomuto nedostatku objektivní platnosti a z ní plynoucí obecné platnosti tvrzením, že přece nevidíme žádný důvod přikládat jiným rozumovým bytostem nějaký jiný způsob představování, sloužila by naše nevědomost – kdyby to představovalo platný závěr – k rozšíření našeho poznání víc než všechno přemýšlení. Neboť jen proto, že kromě lidí neznáme jiné rozumné bytosti, bychom měli právo předpokládat, že jsou tak uzpůsobeny, jako poznáváme sebe, tj. skutečně bychom je znali. Ani se zde nezmiňuji o tom, že to není všeobecné přesvědčení o pravdivosti nějakého soudu, co dokazuje jeho objektivní platnost (tj. jeho platnost jako poznatku), nýbrž že i kdyby k takovému všeobecnému přesvědčení náhodou došlo, nemohlo by to přesto ještě představovat důkaz o shodě s objektem; naopak jedině objektivní platnost představuje důvod nutného všeobecného souhlasu.

Hume by se také cítil při tomto systému všeobecného empirismu v zásadách velice dobře; neboť ten, jak známo, nepožadoval nic víc, než aby místo veškerého objektivního významu nutnosti v pojmu příčiny byla přijata pouze subjektivní nutnost, totiž zvyk, a aby tak byl rozumu upřen jakýkoliv soud o Bohu, svobodě a nesmrtelnosti.

A věděl si jistě velice dobře rady, když už jsme mu jen přiznali principy, jak z nich se vši logickou přísností vyvozovat závěry. Avšak ani Hume nezevšeobecnil empirismus tak, aby do něho zahrnoval i matematiku. Považoval její věty za analytické, a kdyby tomu bylo opravdu tak, byly by skutečně také apodiktické, a přesto by z nich nebylo možno usuzovat na schopnost rozumu vynášet i ve filosofii apodiktické soudy, totiž takové, jež by byly syntetické (jako věta kauzality). Kdybychom však přijali empirismus principů všeobecně, byla by do něho zapletena i matematika.

Jestliže se matematika dostává do sporu s rozumem, který připouští pouze empirické zásady, jako je tomu nevyhnutelně v antinomii, když matematika nepopíratelně dokazuje nekonečnou dělitelnost prostoru, empirismus ji ale nemůže připustit, pak se ocitá důkaz s největší možnou evidencí v otevřeném rozporu s údajnými závěry ze zkušenostních principů, takže se musíme jako Cheseldenův<sup>1</sup> slepec ptát, co mne podvádí, zda zrak, nebo cit. (Neboť empirismus se zakládá na nutnosti cítěné, racionalismus na nutnosti nahlížené.) Všeobecný empirismus se tak odha-

<sup>1</sup>William Cheselden (1688–1752), anglický chirurg; vrátil operací zrak slepci od narození (pozn. překl.).

luje jako pravý skepticismus, který byl Humovi připisován v tak neomezeném významu\* neprávem, protože Hume ponechal v matematice přinejmenším jeden bezpečný prubířský kámen zkušenosti, kdežto skepticismus u ní nepřipouští naprosto žádný prubířský kámen (který může být nalezen vždy jen v apriorních principech), třebaže zkušenost přece nezáleží v pouhých citech, nýbrž také v soudech.

Avšak protože v tomto filosofickém a kritickém věku lze onen empirismus stěží brát vážně a pravděpodobně je hlásán jen za účelem cvičení soudnosti a aby postavil pomocí kontrastu do jasnějšího světla nutnost racionálních principů a priori, lze jen děkovat těm, kdo jsou ochotni mořit se s touto ne právě poučnou prací.

\*Pojmenování, která označují přívržence sekty, s sebou nesla za všech dob mnoho překrucování práva; přibližně tak, jako když někdo řekl: N. je idealista. Neboť i když ten hned nejen připouští, nýbrž přímo na tom trvá, že s našimi představami vnějších věcí korespondují skutečné předměty vnějších věcí<sup>1</sup>, chce přesto, aby forma názoru těchto věcí nevězela v nich, nýbrž jen v lidské mysli.

<sup>1</sup>AA: „korespondují předměty“ nebo „korespondují předměty (vnější věci)“.