

Menzel, Ladislav

**[Martin, Gottfried. Immanuel Kant: Ontologie und  
Wissenschaftstheorie]**

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.*  
1971, vol. 20, iss. B18, pp. [61]-70

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106858>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University  
provides access to digitized documents strictly for personal use, unless  
otherwise specified.

## RECENZE

**Gottfried Martin: Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie; Walter de Gruyter & Co., Berlin 1969, 4., prohlédnuté a o třetí díl rozšířené vydání, IX + 351 stran.**

Čtvrté vydání práce o Kantovi — nehledíme-li na řadu překladů — to je již mimořádný úspěch v této zcela nekantovské době. A ten úspěch je o to pozoruhodnější, že nejde o žádnou popularizující nebo pouze oslavnou či snad ortodoxní práci, ale o badatelskou monografii. Martin v ní zcela přísně vymezuje předpoklady, na kterých buduje svůj vykladačský příspěvek ke Kantově filosofii, ale rovněž i oblast, v níž výklad provádí. V mezích zvolených předpokladů a oblasti je výklad neobyčejně jemný a velice přesný, každé závažné tvrzení je doloženo přímo z pramenů a hlavně: v řadě souvislostí je objevný.

K předpokladům. Jeden z hlavních předpokladů Martinova výkladu je neanalyzované tvrzení o fundamentálním a rozhodujícím významu *Kritiky čistého rozumu* proti ostatním *Kritikám* (213). Tento předpoklad, který má bohatou tradici ve výkladu Kantovy filosofie; nejbohatší snad v marburské škole novokantovské, se ukazuje jako problematický i v těch souvislostech, jež zkoumá Martin. Jak sám ukazuje, dojde *Kritika čistého rozumu* jen k negativní možnosti inteligibilního světa (svobodě, nesmrtnosti a Bohu), kdežto k jeho objektivní realitě dojde až *Kritika praktického rozumu* (169 a n.). Martin sice konstatuje, že to omezení teoretického rozumu musí koexistovat s rozšířením praktického rozumu (173), ale nutnost té koexistence již neanalyzuje, protože nepatří do oblasti jeho výkladu.

K oblasti. Oblast *Kritiky čistého rozumu*, v níž Martin provádí svá zkoumání, je teorie vědy a ontologie. Martin souhlasí s H. Cohenem, že *Kritika čistého rozumu* je teorií newtonské matematické přírodovědy a v tomto smyslu i teorií zkušenosti (V, 103, 146), ale vytýká mu nepochopení Kantovy věci o sobě (146) a v rozporu s ním vidí v *Kritice* i recepci a rozvinutí staré ontologie a metafyziky, a to středověké scholastiky jakožto transcendentálního (123—138) s jejím centrálním pojmem analogie bytí (226—231) v takovém rozsahu, že hovoří o bytí všeho, tj. i o bytí fenoménů (181 až 185). Zde je Martin pod vlivem ontologického a metafyzického výkladu Kantovy filosofie, který byl jako revize Kantova noetismu zahájen Fr. Paulsenem a v němž v tomto století pokračovali E. Lask, P. Wust, R. Kroner, H. Heimsoeth, M. Wundt, N. Hartmann, M. Heidegger a G. Krüger (152—156; o Laskovi, Wustovi a Kronerovi Martin nehovoří) — avšak proti výkladům Fr. Paulsena, M. Wundta a G. Krügera, kteří u Kanta ztotožňují filosofii s teologií, trvá Martin na jejich přísném rozlišení (219, 241). Stručně řečeno: oproti Cohenovi je Martinovi s primátem *Kritiky čistého rozumu* spjat primát bytí (Sein). Problematickostí té privilegovanosti takto pojaté *Kritiky* ukazuje *Kritika praktického rozumu*, která učí primát normativního měří (Sollen).

Souhrnně k předpokladům a oblasti. Martin nezdůvodnil volbu předpokladu a oblasti. Takový postup lze uplatnit v exaktních vědách, nikoli v historickém bádání. Nelze se spokojit s ujišťováním, že *Kritika čistého rozumu* je vlastním centrálním dílem i v souvislosti s problémem svobody (201) a že jejím cílem bylo poznat rozum jakožto rozum zákonodárný (209), neboť si lze těžko představit, jaké místo zaujímá v takto vytvořené staré ontologii a metafyzice autonomní člověk jakožto svobodný občan, kterému Kant říká, že má jednat tak, aby maxima jeho vůle se mohla stát všeobecným zákonem v tom smyslu, aby nebyl nikdy pouhým prostředkem ani Boha, ale účelem o sobě.

K vlastní monografii. Celá monografie je rozdělena takto: vedle předmluvy k prvnímu vydání (1951), úvodu o Leibnizovi, sestává ze tří dílů. První díl, nazvaný *Jednota*, má čtyři kapitoly, a to 1. kap. o bytí prostoru a času, 2. kap. o bytí světa, 3. kap. o bytí přírody a 4. kap. o bytí jednoty vůbec. Druhý díl nazvaný *Bytí* zahrnuje dvě kapitoly, a to 5. kap. o způsobech bytí a 6. kap. o bytí vcelku. Třetí díl, který je v tomto čtvrtém vydání nový a který nese název *Zkoumání o vzniku nauky o analytickém a syntetickém soudu*, sestává rovněž ze dvou kapitol, a to ze 7. kap. o významových analýzách a z 8. kap. o vzniku nauky o analytickém a syntetickém soudu. Na konci monografie je připojen seznam pramenů, seznam použitých vydání, jmenný a věcný rejstřík a rejstřík použitých spisů; zde mám jednu poznámku: v seznamu pramenů, což jsou citace a poznámky, jsou citovány jakési Leibnizovy spisy pod zkratkou WW, které pod tou zkratkou nejsou uvedeny v seznamu použitých vydání — ta zkratka se používá rovněž v 1.—3. vyd., kde se v seznamu použitých vydání užívá Gerhardtovo vydání Leibnizových filosofických spisů, ale v tomto vydání pod zkratkou GPh, takže není jasné, co zkratka WW znamená, a tím ani to, odkud jsou citace.

Již samotný úvod nikoli o Kantovi, ale o Leibnizovi, je u Martina pozoruhodný — později Martin věnoval Leibnizovi i samostatnou monografii *Logik und Metaphysik* (1960, 2. rozš. vyd. 1967). V jeho závěru cituje Kantův výrok, kterým ten zvláštní úvod zdůvodňuje: „So möchte denn wohl die Kritik der reinen Vernunft die eigentliche Apologie für Leibniz selbst wider seine ihn mit nicht ehrenden Lobsprüchen erhebende Anhänger sein“ (9). Martin vychází z Leibnizova pojmu monády a ukazuje, že zatímco monádě přísluší reálné bytí, vztahům (relacím) mezi monádami pouze ideální bytí. Protože to ideální bytí relací je bytí myšlené, a to myšlené Bohem, má rovněž jakousi realitu, nikoli však faktickou, ale transcendentální. Tato transcendentální realita relací je však ve srovnání s vlastní faktickou realitou monád pouze fenomenální, je fenoménem Božím a jako taková představuje fenomenální bytí všech relativních určení jako prostoru, času, pohybu a tělesa. Odtud Leibnizovo skvělé pojetí vědy jako přibližování se k božskému rozumu, které na jedné straně dává křídla vědě ke vždy novým objevům a na straně druhé umožňuje rozvinout starý teologicko-filosofický problém v podobě teodiceje. Jak se Kant vyrovnává s Leibnizem, to tvoří jednu z červených nití Martinovy monografie. Podle jeho názoru však to byl pouze Kant, který se s ním autenticky vyrovnal (8). Jedno může již nyní překvapit: jak se snese Leibniz s Newtonem, jestliže podle Martina je Kantovo pojetí přírody pojetí newtonské, proč nenapsal Martin spíše úvod o Newtonovi?

Tato otázka je důležitá, neboť Martin souhlasí s Cohenem, že „Newtons Prinzipien aber hat Kant zu seinen synthetischen Grundsätzen ausgearbeitet“ (103) — v zásadách vidí Martin axiomy klasické fyziky (93). Absolutizaci klasické fyziky nechápe však jako Cohen, že je to jediné možná fyzika, ale přiklání se k modernímu názoru, že libovolný fyzikální výrok — rozumí se výrok kvantové mechaniky — je možné zformulovat jen za pomoci klasického výroku, který jediný odpovídá naší původní zkušenosti (105). Proto je Martin i spravedlivější k transcendentální estetice a dialektice než Cohen, neboť i když souhlasí s tím, že *Kritika čistého rozumu* dosahuje svého vrcholu v transcendentální analytice (75), přesto zahazuje svůj výklad transcendentální estetikou a pokračuje transcendentální dialektikou, a teprve pak přistupuje k výkladu transcendentální analytiky. Pro danou souvislost je však rozhodující toto: je to Leibniz, který poprvé tematizuje bytí přírody (prostoru, času, pohybu a tělesa) jako fenomenální bytí relací, a právě tu tematizaci využívá Kant k vymezení newtonské přírodovědy, jenže zatímco podle Leibnize myslí ly relace Bůh, podle Kanta je myslí člověk (45).

V první kapitole analyzuje Martin transcendentální estetiku, resp. bytí prostoru a času. Vycházejí z Kantovy otázky „co je prostor a čas“ (13), kterou chápe ontologicky (§ 1), všímá si Martin především problému geometrie, jejího axiomatického charakteru (§ 2) v konstruktivistickém smyslu (§ 3), její priority (§ 4), jejího vztahu k přírodovědě (§ 5) a transcendentální ideality prostoru a času (§ 6). Problému aritmetiky a kombinatoriky se zde dotýká jen letmo, snad proto, že jej řešil ve své inaugurační disertaci *Aritmetik und Kombinatorik bei Kant* (1938). Martinovy výsledky z oblasti geometrie lze shrnout do těchto dvou tezí:

1. Na rozdíl od Leibnize vypracovává Kant ideu pravé axiomatiky. Zatímco Leibniz považoval matematické axiomy za logicky dokazatelné, a tím za analytické soudy, Kant je považuje za logicky nedokazatelné, a proto za pravé soudy syntetické. To znamená, že třeba věta, že součet úhlů v trojúhelníku je 180°, je pro Leibnize věta,

kteřá logicky plyne z pojmu trojúhelníka, kdežto v Kantově pojetí jde o větu, která z pojmu trojúhelníka logicky neplyne, naopak součet úhlů může být větší nebo menší než 180°. Tím se podle Martina Kantovo pojetí soudů otevírá možnost vytvořit neeukleidovské geometrie (22 a n.).

Pozn. k této tezi: Uvážíme-li, jak to plyne z Martinovy analýzy, že syntetický soud je jiný výraz pro soud sestrojitelný v názoru, pak syntetický soud neposkytuje možnost vytvořit neeukleidovské geometrie, zde je u Martina logický spor.

2. Pro Kanta i pro Leibnize je jediné možnou geometrií eukleidovská geometrie. Avšak zatímco pro Leibnize je to geometrie logicky dokazatelná, Kant ji chápe jako dokazatelnou pouze ve smyslu sestrojitelnosti v názoru — zde Martin poukazuje na příbuznost s Brouwerovou metodou a vůbec s intuicionismem (26). Pozoruhodný je opětovný Martinův poukaz na to, že Kant připouští i možnost jiných geometrií ve smyslu logické možnosti, což demonstruje na Kantově příkladu logicky bezesporného dvouúhelníka (27 a n.) — to dokazuje, že právě tyto geometrie by byly založeny na analytických soudech, které nejsou sestrojitelné v názoru. Sestrojitelnost matematických pojmů v názoru však neznámá možnost nakreslit pomocí pravítka a kružítka jim odpovídající figury (kružnice, trojúhelník aj.), ale řetězce závěrů, kterými se zajišťuje jejich existence či objektivní realita (24 a n.). Z toho plyne, že matematika je přírodověda či reálná věda (39—42), jejíž realita je však fenomenálním bytím relací, jež jsou transcendentální jako u Leibnize, ale nemyslí je Bůh, nýbrž člověk (45).

Pozn. k druhé tezi: v klasické přírodovědě byla eukleidovská geometrie chápána jako geometrie metrická, ještě E. Mach ji tak chápe. Avšak H. Scholz poukázal ve svých posledních studiích na to, že u Kanta jsou původnější pojmy vzhledem k naší zkušenosti, a to pojmy topologické — Scholz to však ukázal jen v souvislosti s časem, ale lze to ukázat i na prostoru.

V druhé kapitole pojednává Martin o transcendentální dialektice, kterou zde metodicky redukuje na racionální kosmologii, tj. na otázku bytí světa. Po vylíčení historických předpokladů antinomií, které jsou jádrem racionální kosmologie a které jsou představeny jako reprodukce polemiky mezi Leibnizem a Newtonem (Clarkem), resp. mezi dynamismem a atomismem (§ 7), přistupuje Martin k systematickým úvahám (§ 8), ve kterých zajímavě rozlišuje svět a přírodu: svět je dán našimi různými (antinomickými) způsoby poznání (dynamismus, atomismus), vůči kterým je newtonská příroda invariantní (60 a n.), takže polemika mezi Leibnizem a Newtonem je spíše jen historicky zajímavá. V kvantové mechanice se ukazuje analogický problém v duální povaze světla (61). Vedle této oblasti problému antinomií existuje ještě druhá oblast, kterou by Kant podle Martina stěží uznal, a to oblast antinomií moderní matematiky (62 a n.). Martin zde připomíná Russellovu antinomií množin všech množin a její trojí řešení Brouwerovou intuicionistickou teorií matematiky, Zermelovou teorií a Russellovou teorií typů. Nakonec pak přistupuje Martin k otázce transcendentální ideality světa (§ 9). Antinomie jsou mu důkazem teze o ideálnosti fenoménů (64). Proč mají fenomény ontologický význam, to podle Martina spočívá v tom, že představují okruh těch předmětů, které se projevují (65). Spojení ideality a fenomenality v antinomiích jako různých způsobech našeho poznání znemožňuje podle Martina jednou provždy teologické zdůvodnění pravdy, které používají Leibniz i Newton (69—74), ale které je součástí i eleatské, platónské a dokonce i hegelovské dialektiky (72). Naproti tomu kantovské pojetí zdůrazňuje člověka v tom smyslu, že antinomie jakožto různé fyzikální teorie lze pojmut jako modely vytvořené člověkem (73). Z nauky o antinomiích plyne proto modelový charakter, a tím i transcendentální ideality světa (74).

Pozn. k druhé kapitole: Martinovo tvrzení, že Kantovi jsou matematické antinomie cizí, není zcela přesvědčivé, alespoň A. Fraenkel to vidí opačně v *Einleitung in die Mengenlehre* (2. vyd. 1923, str. 155 — bohužel mám jen 2. vydání, nikoli třetí, ve kterém je ta souvislost rozvedena širěji než v tomto).

Ve třetí kapitole přistupuje Martin k analýze transcendentální analytiky čili bytí přírody. Po letmém vylíčení historie problematiky biologie, teologie a mechaniky jako cílů vědy starověku, středověku a novověku (§ 10), které vrcholí v tom, že když se Kant ptá po bytí přírody, neptá se po bytí živoucího nebo po bytí stvoření, nýbrž po bytí přírody, tak jak se představuje v čisté matematické přírodovědě, v mechanice (78), přistupuje Martin k výkladu přírody u Kanta jako newtonské přírody (§ 11). „Der kantische Naturbegriff geht nicht auf die Pflanzen und die Tiere und die Berge, er geht nicht einmal auf die Sonne und den Mond und die Sterne, sondern er geht auf die Gesetzmässigkeit als solche. Natur definiert Kant, als Gesetzmässigkeit der

Erscheinungen in Raum und Zeit“ (78). Jde o tři základní zákony, o zákon substan-  
 cionality, kauzální zákon a zákon vzájemného působení (80 a n.). Poté vykládá Martin  
 aprioritu newtonské přírody (§ 12), v souvislosti s níž je snad nejdůležitější Martinův  
 rozbor desky apriorních zásad čisté přírody jako axiomů newtonské fyziky (88–93).  
 Jestliže v tezi o syntetičnosti těch zásad je rozvinut Leibnizův požadavek založení  
 fyziky na zásadě dostatečného důvodu (83, 87), pak v tezi o jejich axiomatickém cha-  
 rakteru je rozvinut Newtonův odkaz, neboť i samotný Newton se pokusil vypracovat  
 axiomatiku, ale po Kantovi nebyl o ní dlouho zájem, teprve 20. století se k ní znovu  
 vrací (90 a n.). Po rozboru desky zásad následuje rozbor desky kategorií a k ní přířa-  
 zené desky schémat (93–100) a nakonec desky soudů jako funkcí myšlení (100–106).  
 Stručně a výstižně je pak charakterizován vztahový charakter newtonské přírody  
 (§ 13): nejde už v žádném případě o poznání podstaty a podstatných vlastností živou-  
 cího jako v řecké přírodovědě, ale o poznání vztahů, ke kterému připravila cestu  
 scholastika (107, 135–139). Celá tato kapitola je pak uzavřena rozbozem transcenden-  
 tální ideality newtonské přírody (§ 14). Znovu se připomínají antinomie a modelový  
 charakter přírody, nyní však v souvislosti s transcendentální dedukcí (109, 112). Vlastní  
 Kantův důkaz spočívá podle Martina v tom, že „alle Begriffe der reinen Naturwissen-  
 schaft räumliche und zeitliche Komponenten enthalten, dass also die newtonsche  
 Natur ein raumzeitliches System ist, und dass also wegen des Erscheinungscharakters  
 von Raum und Zeit auch die Natur im ganzen Erscheinungscharakter trägt“ (112) –  
 proto i o přírodě platí, že je myšlena člověkem, jehož rozum předepisuje přírodě  
 zákony (109, 114).

Poznámky ke třetí kapitole:

1. Newtonskou přírodu lze bezesporu interpretovat tím způsobem jako Martin,  
 i když je zřejmé, že z vlastního Newtonova pojetí přírody v této kantovské variantě  
 newtonské přírody mnoho nezbyvá. V každém případě plyne z Martinových rozborů  
 jeden pozoruhodný závěr: Kant přijímá newtonskou přírodovědu, ale nikoli newton-  
 skou naturfilosofii. Newtonská naturfilosofie propadá antinomiím právě tak jako  
 leibnizovská.

2. Martin znamenitě podtrhuje vztahový charakter Kantovy varianty newtonské  
 přírody. Je ale škoda, že se nepokouší o rozbor, které to jsou vztahy a jaké formální  
 vlastnosti splňují – již někteří novokantovci, hlavně P. Natorp, ale také B. Rus-  
 sell a H. Scholz hovoří u Kanta o pořádacích vztazích.

3. Jestliže Leibniz přispěl k vymezení newtonské přírody u Kanta jako fenome-  
 nálního bytí vztahů, které má podstatně syntetický charakter, pak by snad bylo správn-  
 ější užívat termín leibnizovsko-newtonská příroda.

4. Ve výkladu čisté přírody jako axiomů klasické fyziky není přihlédnuto k jejich  
 metodickému charakteru. Axiomy jsou pouhé věty, z nichž se vyvozují další věty,  
 nejsou to však zásady nebo pravidla poznání, za jaké je považoval Kant (srov. 144) –  
 snad zde Kant uvažoval o ideji transcendentálního algoritmu, kterýžto Kantův termín  
 cituje Martin ve zmíněné dizertaci.

5. Protože Martinem vykládaná transcendentální analytika je podle Kanta pozitivní  
 disciplínou transcendentální logiky, zaujímá Martin postoj i k tomuto problému:  
 souhlasí s M. Aebli, aniž ji cituje, že transcendentální logika jako logika neexistuje  
 (102) – její kritické dílo *Kants Begründung der deutschen Philosophie* (1948) je dosud  
 nestráveným soustem v německé filosofii. Ovšem: tím, že Martin dělá i z formální  
 logiky syntetickou disciplínu (101–103, 314, pozn. 9), znamená to eo ipso, že ji chápe  
 jako logiku transcendentální.

Čtvrtá kapitola o bytí jednoty vůbec je historická. Líčí se zde Platónovo a Aristo-  
 telovo určení bytí jednoty (§ 15), určení toho bytí ve scholastice (§ 16), problémy  
 univerzální a vztahů (§ 17), Leibnizovo určení bytí jednoty (§ 18) a problém transcen-  
 dentální ideality jednoty (§ 19). Nejpozoruhodnější je v této kapitole Martinovo tvrzení,  
 že již u Parmenida se vyskytuje „die grosse Grundthese der Transzendentalphilosophie:  
 Sein ist Einheit, ens et unum conventur, zum ersten Male in voller Klarheit“ (117).  
 Další krok učinil Aristoteles rozlišením kategorií jako nejvyšších rodovo-druhových  
 výrazů a transcendentálií, které pak přebírá scholastika, především Tomáš Aquinský,  
 který vypočítává tyto transcendentálie: ens, unum, verum, bonum, a aliud (126).  
 Leibniz pak spojuje transcendentálie se vztahy (130 a n.), podobně jako později Kant  
 (147). Transcendentální filosofii lze pak v těch souvislostech definovat jako „denjenigen

Teil der Metaphysik, der sich mit den transzendentalen Bestimmungen beschäftigt, der also die Fragen stellt: Was ist die Einheit? Was ist die Vollkommenheit? Was ist die Wahrheit? Was ist das Sein?“ (140 a n.). Kantova transcendentální filosofie je však specifická, na jedné straně představuje tradiční „Hymnus auf die Möglichkeiten des Denkens“, neboť „alle Einheiten fließen aus den Denken, alle Einheiten sind Vereinigungen, alles Sein ist Einheit und damit Vereinigung“, na druhé však teorii vědy podmíněnou „Elegie auf die Schranken“, protože „alles Setzen des Denkens ist immer nur ein Setzen von Beziehungen“ (148); ty meze poznání jsou pak spojeny s problematikou věci o sobě, o níž pojednává další kapitola.

Pozn. ke čtvrté kapitole: Martinovo spojení transcendentální filosofie s metafyzikou je velice zajímavé a je škoda, že ho Martin hlouběji neanalyzuje. Proto by mohlo být považováno za diskusní. Jenže Martin napsal i systematické práce o metafyzice, tj. *Einleitung in die allgemeine Metaphysik* (1957) a *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode* (1965), v nichž je ta problematika vyložena obšírněji. Jak se ukázalo, noetický transcendentálníismus (noetismus) neznamená překonání těchto Martinem ličených souvislostí, naopak samotný Martin je ještě prohlubuje, ale když se uváží již zmíněný fundamentální význam normativního měří (Sollen) pro určení transcendentální filosofie jako normativního transcendentálního — to je můj vlastní termín — pak se ty souvislosti ukazují když ne jako bezvýznamné, tak alespoň jako druhořadé. To je obsaženo i v Kantově rozlišení Schulbegriff a Weltbegriff filosofie.

Druhý díl Martinovy monografie začíná pátou kapitolou o druzích bytí. Martin se zde nejdříve vyrovnává s již zmíněnou ontologickou a metafyzickou interpretací filosofie, na kterou v principu navazuje (§ 20), pak analyzuje aporie věci o sobě (§ 21), fenomény a noumena *Kritiky čistého rozumu* (§ 22), fenomény a noumena v pozdějších pracích (§ 23), časovost a prostorovost jako charakteristiky bytí (§ 24), bytí fenoménů (§ 25), bytí Boha (§ 26), bytí jedináčeho subjektu (§ 27), bytí myslícího subjektu (§ 28) a bytí věci o sobě (§ 29). V této kapitole si povšimneme těchto tezí:

1. Teprve zde přichází ke slovu jakási stydlivá kritika vlastní metafyziky jakožto teologické metafyziky, resp. jako přirozeného (i deistického) náboženství (188, 196 a n.). Předměty tří velkých témat metafyziky, tj. svoboda, nesmrtnost a Bůh, jsou podstatně nepoznateľné (196), rozumí se ve smyslu poznateľnosti novověké teorie vědy. To však u Kanta neznamená, že je k nim cesta zcela uzavřena, spíše zde Kant sleduje cesty vypracované tradicí. Jsou to: via negationis, via eminentiae a via analogiae (197). Již jsem se zmínil o Martinově zdůrazňování souvislosti Kanta se scholastikou, zejména s Tomášem Aquinským — tu zde precizuje na pojmu analogie, jehož Kantovo použití dokládá (197—199, ale i 236—239).

Pozn. k první tezi: Rozumím-li dobře, pak Kant rozbíjí důkazy existence Boha — o těch ovšem Martin vůbec nehovoří — jen proto, aby poukázal pouze na možnost cesty k němu pomocí analogie bytí. Martinovy rozborů jsou sice v této souvislosti přesvědčivé, jsou však pouhým zpřesněním negativní možnosti inteligibilního světa (i Boha) v *Kritice čistého rozumu*. Vlastní důkaz existence Boha, jeho objektivní reality pomocí praktického rozumu, je sice také předmětem Martinových rozborů v souvislosti s bytím jedináčeho subjektu (199—206), avšak ani zde není uplatněno normativní měří (Sollen).

2. Po shrnutí dosavadní diskuse o problematice věci o sobě a v souvislosti s Kantovým výrokem, že „das Phänomenon von einem Dinge ist ein Product unserer Sinnlichkeit“, avšak „Gott ist Urheber der Dinge an sich“ (218), uvádí Martin čtyři znaky pojmu objektivní reality věci o sobě:

a) Objektivní realita věci o sobě znamená nezávislost na naší smyslovosti, na jejíž ontologický význam poukázal s velkým důrazem N. Hartmann (216).

b) Za další znak objektivní reality věci o sobě lze považovat to, že afikují naše smysly. Nejde však o uplatnění noetického hlediska, nýbrž ontologického, neboť souvislost v poznání, obzvláště v počítání (proč tento archaismus?), je zároveň souvislostí působení, kterou zkoumal zvláště H. Heimsöeth (216 a n.).

c) Dalším znakem objektivní reality věci o sobě je jejich schopnost tvořit řád či pořádek. Přes určitou obtížnost je třeba trvat na tom, že fakt, že soubor jevů tvoří uspořádaný celek, musí umožňovat i zpětný závěr o povaze věci o sobě. Je to obtížnost daná základními aporiemi věci o sobě, jejichž význam spočívá v tom, že se vychází z výroků o jevech (217, viz rovněž § 21).

d) Jako poslední znak objektivní reality věci o sobě je to, že jsou dílem Boha.

I toto určení je zatíženo aporiemi, neboť je teologické a zároveň filosofické. Bylo by naprostým nedorozuměním, kdyby u Kanta bylo pochopené jako teologické, je ryze filosofické, nesrovnatelné s prostým výrokem biblické Geneze (217).

Uvedme ještě toto Martinovo lapidární shrnutí: „Das, was wir kennen, nämlich die Erscheinungen, hat Gott nicht geschaffen, und was Gott geschaffen hat, nämlich die Dinge an sich, das kennen wir nicht“ (218).

Pozn. ke druhé tezi: Martinovi jde o objektivní realitu věci o sobě – klasický problém singuláru nebo plurálu věci o sobě ho netrápí. Jejím prvním znakem je nezávislost na smyslovosti, druhým to, že smyslovost je jí afikována. Je pozoruhodné, že pomocí stejných výrazů – nebereme-li v úvahu třetí a čtvrtý znak – charakterizuje Lenin pojem hmoty v *Materialismu a empiriokriticismu* (1952, str. 130 a n.). Martin tento výraz vůbec neužívá, avšak pojem věci o sobě jako hmoty má bohatou filosofickou tradici (Fr. A. Lange, A. Stadler, A. Riehl, C. Fr. von Weizsäcker – abych uvedl alespoň ty nejdůležitější), i když je to tradice, v níž se filosofie orientuje na exaktních vědách, především na matematické přírodovědě. Proto překvapuje ještě více, jestliže Martin, který rovněž patří do této tradice, problematiku hmoty vůbec neanalyzuje.

V šesté kapitole jde o bytí vcelku. Nejprve se analyzuje člověk jako fenomén a věc o sobě (§ 30), pak analogicky charakter pojmu bytí (§ 31) a nakonec problematika reality, skutečnosti a bytí (§ 32). Při analýze člověka jako fenoménu a věci o sobě Martin upozorňuje, že s touto problematikou se vynořují veškeré otázky a potíže, s nimiž je spjat problém vztahu mezi tělem a duší (221). Je to problém vztahu dvou substancí nebo dvou světů. I když Kant stále zdůrazňuje, že jde o jednoho a téhož člověka, který patří oběma světům (223), resp. představuje se dvěma způsoby, a to jako věc o sobě čili inteligibilní bytí, a jako jev čili fenomenální bytí (225), přesto je otázka, jestli ho vyřešil beze zbytku. Ze tří jeho podstatných řešení, tj. řešení platónského, aristotelského a ryze nominalistického, které jsou u Kanta zastoupeny všechny (222), převahuje řešení platónské spojené s otázkou po dobru (223), která je u Kanta spojena se svobodou (224), v souvislosti s níž přece jen nejde o dva zcela rovnocenné světy, ale o fundující vztah (225). A zde se ukazuje i podstatná různost *Kritiky čistého rozumu* a *Kritiky praktického rozumu*, o níž jsem se zmiňoval na začátku, neboť zatímco pro první *Kritiku* je převládající aristotelské pojetí, pro druhou *Kritiku* je převládající platónské pojetí (226). O analogickém charakteru pojmu bytí jsem se již rovněž zmiňoval. Nejdůležitější je zde snad analýza problematiky reality, skutečnosti a bytí, kterou Martin uzavírá druhý díl. Pojem skutečnosti považuje Martin za centrální, pro který Kant používá řadu synonym, jako třeba: „Dasein, Existenz und Realität“ (234). Žádné z těchto synonym není kategorií, nýbrž znamená nejobecnější ontologické termíny, přičemž samotný termín objektivní reality rozvíjí problematiku, která byla spjatá se starým ontologickým termínem „realitas objectiva“ (234). O něm pak Martin říká: „Wir betrachten ihn als den allgemeinsten kantischen Begriff für Wirklichkeit im rein ontologischen Sinn, dieser allgemeine Terminus der objektiven Realität verdeutlicht in der kantischen Philosophie den allgemeinen Begriff des Seins... in seiner allgemeinsten Bedeutung (umfasst er) sämtliche Seinsweisen; objektive Realität wird ausgesagt sowohl von den Dingen an sich als auch von den Erscheinungen. Demgemäss ist objektive Realität zugleich der Oberbegriff sowohl zum Sein der Erscheinungen, also zur transzendenten Idealität des Raumes, der Zeit, der Natur, als auch zur objektiven Realität Gottes, der endlichen Intelligenzen und der Dinge an sich im engeren Verstande“ (134 a n.). Možnost tohoto použití pojmu objektivní reality Kant již nereflektoval. Proto, i když rozlišil věc o sobě a jevy, nedosáhl již poslední subtilitu ontologické problematiky, která byla dosažena Aristotelem a jeho filosofickými následovníky (135) v pojmu analogie bytí (136). Kant však překračuje tuto tradici zavedením pojmu spontaneity, pomocí kterého určuje objektivní realitu Boha jako ryzí spontaneity (239), která Bohu dává možnost, aby byl tvůrcem věci o sobě (240), kdežto člověk nadaný jako tvůrce a vytvoření tvoří prostou spontaneitou pouze jevy (240), které pak poznává právě jen proto, že je vytvořil (241). Neexistuje jednotný smysl bytí, bytí se rozpadá na tři způsoby, tj. na Boha jako ryzího tvůrce, na konečné intelligence a na věci o sobě jako tvůrce a vytvořené, a na jevy jako pouze a výlučně vytvořené (242).

Pozn. k šesté kapitole: Problematika objektivní reality je snad nejjemnější v Kantově filosofii a v kantologii byla dosud často zkoumána. Martin ji však nově vykládá tím, že ukazuje na její středověký původ v souvislosti s termínem *realitas objectiva*.

Bohužel tuto souvislost Martin pouze tvrdí, nijak ji nedokládá, ani nevykládá — zde jsem jeho text reprodukoval doslovně. Je to nejslabší místo z celé monografie a nepřímou dokazuje pravý opak toho, co chce dokázat. Jestliže podle Martina je pojem objektivní reality centrální pro Kantovu filosofii, pak její souvislost se starou ontologií by měla být právě zde nejzjevnější a nejprůkaznější, a to především ve vztahu k němu přínáležícímu pojmu, tj. k pojmu analogie. Navíc samotný Martin tvrdí, že vlastní důkaz objektivní reality poskytuje až *Kritika praktického rozumu* (169 a n.), ve které už nejde o žádnou analogii, ale o fundamenty, jak i Martin naznačuje. To znamená, že v *Kritice praktického rozumu* není položena jen otázka po důkazu objektivní reality, ale především po její možnosti, resp. důvodu či smyslu v podobě dobra, ale v Kantově smyslu, tj. v podobě normativního měří. Zde se však přes všechny souvislosti se starou ontologií otevírá vůči ní propast, neboť zatímco ve staré ontologii objektivní realita vše zakládá a to vše je vůči ní více nebo méně analogické, v Kantově filosofii nic nezakládá, nýbrž musí být založena. Tuto problematiku postihl Heidegger v termínu „metafyzika metafyziky“ a vyložil ji v duchu fundamentální ontologie jako analytiku lidského pobytu (Dasein), aniž reflektoval, že i pobyt musí být založen, nikoli však ve starosti o to, co je jako vlastní bytí i v jeho neodlučitelnosti od samotného bytí, nýbrž ve starosti o to, co má být jako fundament toho vlastního bytí a specificky zprostředkovaně i samotného bytí. Nemá-li se upadnout nazpět do primátu obecné ontologie, který preferuje Martin, ale který se snad i pod vlivem Kantovým pokusil překonat Heidegger právě primátem fundamentální ontologie (v *Sein und Zeit* a ještě v *Kant und das Problem der Metaphysik*), pak je třeba přikročit k založení pobytu v normativním měří ve formě kategorického imperativu, a tak získat pojem autonomního bytí člověka jako svobodného občana ve světo-občanské společnosti a specificky zprostředkovaně i ve vesmíru. To však nečinil ani Heidegger, ba naopak poskytl mnoho důvodů k návratu k primátu obecné ontologie, i když bezpochyby originálně řešenému — dokazuje to i Martinova monografie zvláště tam, kde se Martin ptá po nejrozmanitějších způsobech bytí tak, že objeováváni, že něco *jest* (Bůh, konečné inteligence s věcmi o sobě a fenomény), je pro něho vlastní ontologickou pravdou, kterou již nelze překračovat či zakládat, nýbrž vyslovovat k ní jen analogie; tady už ovšem nehoví Heidegger, ale Tomáš Aquinský, to znamená ani v jednom, ani v druhém případě Kant. Takové či onaké vyřazení primátu normativního měří znemožňuje vyložit i vlastní koncepci samotné *Kritiky čistého rozumu* nejen pokud jde o problematiku bytí, ale i o problematiku poznání či teorie vědy — i zde, jak jsem naznačil v příslušných poznámkách, se uplatňuje základotvorná povaha normativního měří, i když ve zcela specificky zprostředkované podobě.

V sedmé kapitole nyní již třetího dílu této monografie, který je v tomto vydání nový, provádí Martin významové analýzy výrazů analytický a syntetický. Po prozkoumání jejich statisticky zjištěné frekvence v Kantově díle (§ 33) Martin shledává, že se u Kanta vyskytují v sedmi významech. Nejprve vystupují v těchto třech předkantovských významech: 1. Jako Eukleidova analytická a syntetická metoda (§ 34), 2. jako analysis infinitorum (§ 35) a 3. jako Leibnizova analysis veritatum et notionum (§ 36). Další dva významy jsou již kantovské, ale ještě předkritické, a to jednak z díla *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* z roku 1764 (§ 37) a jednak z disertace *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* z roku 1770 (§ 38). Poslední dva významy patří již do vlastní kritické filosofie v souvislosti s rozlišením analytického a syntetického soudu (§ 39) a v souvislosti s vlastní transcendentální syntézou (§ 40).

Jestě než budu referovat o § 39 a § 40, které považují za nejdůležitější, dovoluji si tři poznámky k předcházejícím paragrafům.

Pozn. k § 34: Není pravda, že se neujalo Kantovo rozlišení regresivní a progresivní metody (250), naopak jej rozvinul jako zcela základní rozlišení pro teorii poznání Leonard Nelson.

Pozn. k § 35: Martin uvádí do souvislosti termín analysis infinitorum s termínem analysis situs (Leibniz) a cituje Kantův pochybný výrok o její možnosti (256). Jemnější analýza této problematiky by mohla ukázat, že Kant vyslovuje své pochybnosti k její leibnizovské podobě, avšak že sám je přesvědčen, že její ideu vyjadřují prostorové vztahy, které splňují formální vlastnost asymetrie (B. Russell, *Principles of Mathematics*, 2. ed., London 1964, str. 227) a které jsou rovněž součástí analysis situs, ale jako vztahová topologie, jež pomocí vztahů definuje topologické prostory. Na vztahovou topologii času upozornil již zmíněný H. Scholz, který vypracovával



i její axiomatiku (viz např. jeho studii *Eine Topologie der Zeit im Kantischen Sinne*, v: *Dialectica*, Vol. 9, 1955, str. 66–113). Tyto souvlastnosti jsou o to pozoruhodnější, že i J. H. Schultz, Kantův přítel a autorizovaný vykladač, se jako matematik rovněž pokusil o „neue allgemeine Theorie der Lage“ (srov. E. Adickes v poznámce ke Kantově matematické pozůstalosti, v: *Kants gesammelte Schriften* XIV, Berlin 1911, str. 38).

Pozn. k § 36: Martin odmítá hovořit u Leibnize na rozdíl od Kanta o axiomech. Pokud jde o matematiku, má Martin pravdu. Pokud jde o logiku, měl by se vyrovnat třeba s tímto místem ze *Sur l'Essay de l'entendement humain de Monsieur Lock*: „Mon opinion est donc qu'on ne droit rein prendre pour principe primitif, si non les expériences et l'Axiome de l'identité ou (qui est la même chose) de la contradiction, qui est primitif...“, přičemž je to podle Leibnize pravda nedokazatelná, kdežto „toutes les autres verités sont prouvables...“ (*Die philosophischen Schriften* 5, ed. Gerhard, unveränderter Nachdruck, Hildesheim 1965, str. 14 a n.). Martin sice uvádí obdobné místo v již zmíněné monografii o Leibnizovi (78), ale to není tak precizní a snad proto mu Martin ani v té monografii nevěnuje přiměřenou pozornost.

Nyní k § 39 a § 40. Po uvedení známých Kantových definic analytického a syntetického soudu (274 a n.) zkoumá Martin otázku, jestli analytické soudy, v nichž je ex definitione predikát logicky bezesporně obsažen v subjektu, jsou absolutně prázdnými soudy čili tautologiemi v tradičním smyslu. Nejdříve poukazuje Martin na zajímavý Leibnizův příklad soudu „trojúhelník má tři strany“, který se vyskytuje rovněž u Kanta a který je pro něho analytickým soudem (275 a n.) a pak přechází k metafyzickým soudům, zejména k analytickému soudu typu „substantia est ultimum subjectum“, aby na nich dokázal, že pro Kanta nejsou analytické soudy absolutně prázdnými soudy. I když pro Kanta jsou všechny soudy syntetické vyjma dvou skupin soudů, Kant je uznává, jsou-li správně utvořené. Zmíněné dvě skupiny soudů tvoří ty dvě velké skupiny, které Leibnizovi obzvláště ležely na srdci: skupina soudů obecné nauky o veličinách a skupina leibnizovských soudů z metafyziky a etiky (280 a n.). Analytický soud je pak třeba chápat jako komplementární pojem k syntetickému soudu. Teprve zde je vlastně Kantovo novum a protiklad k Leibnizovi. Uvedením Kantova příkladu axiomu „přímka je nejkratší vzdáleností mezi dvěma body“ s poukazem na to, že jde podle Kanta o syntetický soud a priori a se zmovupoložením Kantovy otázky „jak jsou možné syntetické věty a priori“ Martin prakticky uzavírá výklad této problematiky. Velice stručně pak Martin analyzuje problematiku transcendentální syntézy (§ 40), která na rozdíl od syntetického soudu, v němž jde o jednotu soudu, se týká jednoty pojmu a která je mnohem původnější jednotou, než je jednota soudu (282). Martin znovu uvádí Kantův příklad axiomu přímky a dokazuje tu původnější jednotu pojmu právě na jeho subjektu „přímka“ (283); vedle toho uvádí ještě Kantův příklad z aritmetiky  $7 + 5 = 12$  a svůj výklad uzavírá odkazem na pojem přirody (283).

Pozn. k § 39 a § 40 – týká se nepřímo celé monografie: Ve snaze najít přímou souvislost mezi Kantem a Leibnizem chápe Martin Kantovu charakteristiku analytického a syntetického soudu jako definici. Bez ohledu na to, že Kant neuvádí toho výrazu a že je dobře znám jeho vztah k definicím, je třeba říci, že jestliže jde o definici, pak se dostaneme do nepřekonatelných obtíží nejen v souvislosti se samotným Kantovým dílem, ale i v souvislosti s Martinovým výkladem. Pokud jde o souvislost pouze s Kantovým dílem, je to samotný Kant, který výslovně říká, že vymezení soudu jako vztahu mezi subjektem a predikátem platí výlučně pro kategorické soudy, nikoli pro soudy hypotetické a disjunktivní (viz mou studii: *Das Problem der formalen Logik in der Kritik der reinen Vernunft*, v: *Kongressbericht*, II. Internationaler Kantkongress 1965, Köln 1966, str. 396–411). Pokud jde o souvislost nejen s Kantovým dílem, ale i s Martinovým výkladem, je naprosto nepochopitelné, že zde zcela a naprosto zmizely relace, ačkoli třeba i v případě Martinem uváděný příklad přímky jde o vztahový soud, ale Martin hovoří o subjekt-predikátovém soudu. Přitom Martin ví ze svého studia Leibnize, že Leibniz byl kritizován Russellem za redukci vztahových soudů na subjekt-predikátové soudy a Martin v tom dává Russellovi za pravdu (38 a n.). Znamená to, že Martin nyní opouští protiredukcionistickou teorii soudu a vrací se k teorii redukcionistické? O tom se nikde nezmiňuje, a tak zůstává tato otázka otevřená a nejasná – o to nejasnější, že samotný Kant se vyjádřil poněkud jasněji, když napal, že „nur von der Relation gelten objektiv die synthetischen Sätze...“ (v: *Kants gesammelte Schriften* XVIII, Berlin–Leipzig 1928, Nr. 4674, str. 644). Proto Kant ne-

překonává Leibnize jen novou teorií důkazu, tj. že na místo analytického důkazu nastupuje důkaz konstruktivní, jak přesvědčivě dokazuje Martin, ale i protiredukcionistickou teorií soudu. A rovněž z téhož důvodu nelze Kantovo rozlišení analytického a syntetického soudu chápat jako definici, ale jen jako charakteristiku. Na konec této poznámky je třeba ještě podotknout, že Martin provádí své zkoumání této problematiky spíše jen historicky, tj. pouští od konfrontace se současnou logikou. Jen tak se dá pochopit, že věnuje tolik prostoru otázce, jestli analytické soudy jsou absolutně prázdnými nebo nejsou, a nezajímá ho otázka, jestli to jsou vždy pravdivé soudy (formální pravdy) nebo nejsou, pro které je rovněž charakteristické, že nepřináší žádnou informaci o světě, jsou prázdné.

Osmou neboli poslední kapitolu věnuje Martin zkoumání vzniku nauky o analytickém a syntetickém soudu. Nejdříve rekapituluje závěry z předcházející kapitoly a říká, že tyto termíny se vyskytují poprvé až v prvním vydání *Kritiky čistého rozumu* (§ 41). Na to pak probírá problematiku existenčního soudu (Existenzialurteil), který podobně jako vztahový soud je podle Kanta soudem syntetickým (§ 42), problematiku Leibnizovy a Wolffovy analytické logiky (§ 43), znovu problematiku času (§ 44), prostoru (§ 45), geometrie (§ 46), kauzality (§ 47) a jiných různých pojmů (§ 48), a nakonec připojuje závěr k celému tomuto zkoumání (§ 49).

V problematice existenčního soudu Martin připomíná jeho historickou souvislost s ontologickým důkazem existence Boha (287 a n.) a chápe jej proto za jiný výraz pro soud „das Dasein ist kein reales Prädikat“, který se u Kanta vyskytuje již v roce 1763 (288 a n.). Pak opět připomíná, že analytická teorie soudu je založena na tezi: praedicatum inest subjecto, analytická teorie důkazu na tezi, že neexistují žádné axiomy, ale jen definice a zásada sporu (292). Zhruba lze říci, že Kant překonává tuto Leibnizovu a do jisté míry i Wolffovu analytickou teorii logiky poměrně již brzy, v předkritické filosofii, a to především v analytické teorii důkazu odmítnutím definic pojmů a odvoditelností ze zásady sporu – jde zejména o pojmy času, prostoru a kauzality (čas a prostor pojímá Kant v kritické filosofii nikoli jako pojmy, ale jako formy smyslového názoru); toto Kantovo překonávání lze datovat od roku 1762, kdy Kant poprvé popírá analytický charakter kauzálního zákona a kdy vzniká celá tato nauka o analytickém a syntetickém soudu úzce spojená s otázkou po Kantově vztahu k Humeovi (306) – to je v celé monografii jediná zmínka o tomto filosofovi. Problém se ovšem stává subtilní tím, že Kant zcela neodmítá analytickou logiku, naopak rozvíjí ji v pojmu analytického soudu, a proto musí mít tento soud větší význam, než se mu dosud přisuzoval. Nachází se nejen ve formální logice a v obecné nauce o veličinách, ale i v aritmetice, v geometrii, v metafyzice, v transcendentální filosofii a v morální filosofii (311).

Pozn. k poslední kapitole: Je opravdu otázkou, jak jsem již poznamenal k § 39 a § 40, jestli Leibnizovu analytickou teorii soudu lze překonat takovou syntetickou teorií soudu, podle které predikát není obsažen v subjektu. Jeden důvod pro tuto otázku jsem již uvedl ve zmíněné poznámce. Druhý důvod je rovněž závažný. Když Martin řeší tuto otázku, sklouzává vždy od teorie soudu k teorii důkazu, tj. vždy zredukuje celou problematiku analytického a syntetického soudu na to, jestli je predikát skutečně čili logicky dokazatelně obsažen v subjektu, nebo není v něm logicky dokazatelně obsažen. Bez tohoto směřování teorie soudu a teorie důkazu nelze pochopit ani základní Martinovo tvrzení, že syntetické soudy a priori jsou axiomy, které se od analytických soudů liší pouze tím, že v nich predikát logicky dokazatelně není obsažen. Jejich rozdíl není tedy v samotné povaze soudu, neboť vždy jde o subjekt-predikátový soud, ale v tom, jakou úlohu hrají při dokazování. Proto lze tuto i předcházející kapitolu hodnotit spíše jako příspěvek k výkladu významu a původu Kantovy teorie důkazů než teorie soudu. Vlastní problematika analytického a syntetického soudu zůstává tak neřešena. Její řešení se bude ubírat snad tou cestou, kterou jsem naznačil v poznámce k § 39 a § 40.

Ještě než přejdu k závěru, rád bych se zmínil o jednom významném detailu. Na důkaz, že soud o trojrozměrnosti prostoru je rovněž syntetický soud a priori, cituje Martin jedno neobyčejně zajímavé místo, kterým se dosud nezabýval: „... wie und durch welche Schlüsse er (Kant mluví Eberharda) nun die Vorstellung des Raums: dass er als vollständiger drei Abmessungen habe, imgleichen von seinen dreierlei Grenzen, davon zwei selbst noch Räume, der dritte, nämlich der Punkt, die Grenze aller Grenze ist, aus seinen Begriffen von Monaden und der Verbindung derselben durch Kräfte herausbekommen?“ (208; prol. mnou). Co je na tomto místě

na první pohled nápadné je to, že Kant zde prostorový rozměr i jejich počet neurčuje metricky pomocí kartézských souřadnic jako eukleidovský prostor, ale obecněji a blížeji k naší zkušenosti, tj. topologicky pomocí výrazu „meze“. K tomuto výrazu by sice bylo možné najít určité analogie v antickém matematickém myšlení, ale nezapomeňme, že toto matematické myšlení se týkalo pouze roviny a nikoli prostoru, takže neznalo žádné prostorové souřadnice (srov. M a x J a m m e r, *Concepts of Space*, něm. překlad: *Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien*, Darmstadt 1960, str. 25–26).

Závěr: Za nejsilnější část považují Martinovy rozборы problematiky Kantovy teorie vědy, zde Martin shrnuje dosud dosažené výsledky i jím samotným, z jeho inaugurační disertace, snad jen s jedinou výjimkou: nepřihlíží k výsledkům H. Scholze z oblasti topologie času. Za nepřesvědčivý a nedoložený považují Martinův pokus o nalezení souvislosti Kantovy transcendentální filosofie se starou ontologií ve vztahu k centrálnímu pojmu objektivní reality (realitas objectiva) a s ním souvisejícím pojmem analogie, a to zvláště proto, jak samotný Martin naznačuje, že pro Kanta není pojem objektivní reality nejvyšším pojmem, ale pojmem, který má svůj základ a zdůvodnění v normativním mětí, o němž se sotva dá hovořit ve staré ontologii z toho prostého důvodu, že to byl právě Kant, který se poprvé zabýval normativním mětím; protože však Martin předpokládá primát *Kritiky čistého rozumu* proti ostatním *Kritikám*, zejména proti *Kritice praktického rozumu*, který je ovšem rovněž z téhož důvodu neopodstatněný, je jeho cesta ke staré ontologii snadnější. Za vědecky problematické považují rozборы problematiky původu a významu nauky o analytickém a syntetickém soudu, neboť Martin v nich směšuje teorii soudu s teorií důkazu, tj. za syntetický soud a priori považuje takový subjekt-predikátový soud, jehož predikát není logicky dokazatelně obsažen v subjektu, a proto je axiomem, zatímco v samotné teorii soudu by mělo jít spíše o takový syntetický soud a priori, který již není subjekt-predikátovým soudem. Velkou a dnes nedocenitelnou předností celé Martinovy monografie je, že své výsledky nedogmatizuje, ale ponechává je otevřené pro další badatelskou práci.

Ladislav Menzel

**Allgemeiner Kantindex zu Kants gesammelten Schriften, Band 20, dritte Abteilung: Personenindex zu Kants gesammelten Schriften (zu Band I–XXIII);** Walter de Gruyter & Co., Berlin 1969, 142 stran.

K *Obecnému Kantově rejstříku ke Kantovým sebraným spisům*, z něhož vyšel 17. a 18. díl, které jsem recenzoval v SPFFBU 1970, B 17 (str. 177 a n.), přibyl nyní 20. díl, a to *Osobní rejstřík ke Kantovým sebraným spisům*.

Tento rejstřík je vypracován stejnou metodou jako předcházející rejstříky – v předmluvě je metoda uvedena a rovněž i návod k používání – a vztahuje se na třiatdvacet svazků Kantových sebraných spisů, tj. na Kantovo vlastní dílo (sv. 1–9), korespondenci (sv. 10–13), pozůstalost (sv. 14–20), Opus postumum (sv. 21–22) a zbytek pozůstalosti s nově objevenou korespondencí (sv. 23).

Další 21. díl bude osobní rejstřík z Kantových přednášek, které vyšly nebo ještě vyjdou jako sv. 24–29 Kantových sebraných spisů.

Tak jako v B 17 se i nyní přimlouvám za to, aby byly vydány i další dva stupně tohoto rejstříku, v nichž budou prameny, ze kterých Kant čerpal. 20. a 21. díl tvoří jen první stupeň, kdežto zmíněné stupně mají být vydány jen jako skriptum pro potřebu bonnské university.

V tomto rejstříku jsem neshledal na rozdíl od ostatních žádnou závadu. To je o to významnější, že na rozdíl od ostatních svazků je tento pro širší potřebu nejdůležitější.

Ladislav Menzel

**Wolfgang Janke: Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft;** Walter de Gruyter & Co., Berlin 1970, XV + 428 stran.

Tato monografie představuje jakýsi volný komentář k některým Fichtovým spisům o vědosloví (Wissenschaftslehre), k němuž Janke samozřejmě používá i ostatních