

Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci

Katedra filozofie

Disertační práce

PRAKTICKÁ METAFYZIKA
KE VZTAHU ETIKY A METAFYZIKY V KANTOVĚ *KRITICE*
PRAKTICKÉHO ROZUMU

Mgr. Ondřej Sikora

Školitel: Prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

OLOMOUC 2010

Děkuji svému školiteli prof. Ivanu Blechovi za vstřícnost, laskavost a povzbuzení, s nimiž mě při práci na této studii doprovázel.

Děkuji svému odbornému konzultantovi dr. Jiřímu Chotašovi za cenné připomínky a rady, kterými přispěl ke konečné podobě tohoto textu.

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně pouze s pomocí zdrojů uvedených v seznamu literatury.

V Olomouci

.....

Mgr. Ondřej Sikora

.....

Obsah

Úvod.....	6
I. KRITIKA A METAFYZIKA.....	10
1. KRITIKA ČISTÉHO ROZUMU A METAFYZIKA.....	12
1.1 Kritika čistého rozumu jako spis o metafyzice.....	13
1.2 Kritika jako „metafyzika o metafyzice“.....	15
1.3 Kritika a praktická metafyzika.....	18
2. ROZUM A IDEJE.....	24
2.1 Princip teoretického rozumu.....	24
2.2 Ideje rozumu.....	28
2.2.1 Ideje a rozumový úsudek.....	30
2.2.2 Ideje a typy poznatků.....	33
2.2.3 Ideje v regulativní funkci.....	34
2.2.4 Ideje a kategorie.....	36
3. KRITIKA RACIONÁLNÍ PSYCHOLOGIE.....	38
3.1 Od substančního k formálně-funkčnímu Já.....	38
3.2 Od funkčního pojmu Já k praktické racionální psychologii.....	42
4. KRITIKA RACIONÁLNÍ KOSMOLOGIE.....	45
4.1 Přejít ke kosmologii.....	45
4.2 Aporie svobody a transcendentální idealismus.....	48
4.3 Empirický a inteligibilní charakter.....	53
4.3.1 Empirický charakter.....	54
4.3.2 inteligibilní charakter.....	56
4.3.3 Problém syntézy obou charakterů.....	61
5. KRITIKA RACIONÁLNÍ TEOLOGIE A VÍRA ROZUMU.....	64
Shrnutí.....	67
II. ZÁKON DOBRÉ VŮLE.....	68
6. ZDŮVODNĚNÍ PRAKTICKÉHO ZÁKONA.....	70
6.1 Problém zdůvodnění ve třetí části Základů metafyziky mravů.....	70
6.1.1 Sebevyjasnění dobré vůle.....	71
6.1.2 Mravní zákon a problém dedukce.....	74
6.1.3 Dedukce svobody.....	76
6.1.4 Dedukce kategorického imperativu.....	80
6.2 Problém zdůvodnění v Kritice praktického rozumu.....	84
6.2.1 Vznik a úkol Kritiky praktického rozumu.....	84
6.2.2 Problém metody Kritiky praktického rozumu.....	88
6.2.3 Expozice mravního zákona.....	95
6.2.3.1 Formální definice mravního zákona.....	96
6.2.3.2 Pojem zákona.....	98
6.2.3.3 Vyloučení materiálně praktických principů.....	101
6.2.3.4 Forma zákona jakožto určující důvod vůle.....	105

6.2.3.5 „Obsahová“ definice praktického zákona.....	108
6.2.4 Praktický zákon jako faktum rozumu.....	111
6.2.4.1 Pojem fakta rozumu.....	111
6.2.4.2 Některé interpretace.....	113
6.2.4.3 Faktum rozumu a autonomie.....	118
7. FUNKCE PRAKTICKÉHO ZÁKONA.....	122
7.1 Praktický zákon jako „ <i>principium diiudicationis bonitatis</i> “.....	123
7.1.1 Předmět zobecňování.....	125
7.1.2 Postup zobecňování.....	131
7.2 Praktický zákon jako „ <i>principium executionis</i> “.....	142
7.2.1 Dynamika úcty.....	143
7.2.2 Úcta a autonomie.....	147
7.2.3 Autonomie a druzí.....	149
III. NÁVRAT K METAFYZICE.....	156
8. SVOBODA.....	158
8.1 Svoboda a zákon.....	158
8.2 Poznání svobody.....	160
8.3 Svoboda jako „ <i>causa noumenon</i> “.....	162
8.4 Svoboda a intelekt.....	166
8.5 Svoboda a sebepoznání.....	168
9. ROZPOR PRAKTICKÉHO ROZUMU.....	171
9.1 Pojem nejvyššího dobra.....	172
9.2 Obsah nejvyššího dobra a rehabilitace blaženosti.....	175
9.3 Antinomie čistého praktického rozumu.....	177
9.4 Možnost řešení.....	181
10. MOŽNOST NEJVYŠŠÍHO DOBRA I. POSTULÁT NESMRTELNOSTI DUŠE.....	187
10.1 Dedukce postulátů a dedukce nejvyššího dobra.....	187
10.2 „ <i>Psychologia rationalis practica</i> “.....	190
11. MOŽNOST NEJVYŠŠÍHO DOBRA II. POSTULÁT BOŽÍ EXISTENCE.....	197
11.1 Dedukce postulátu.....	198
11.2 „ <i>Theologia naturalis practica</i> “.....	199
12. POZNÁNÍ ČISTÉHO PRAKTICKÉHO ROZUMU.....	203
12.1 Čistá rozumová víra.....	203
12.2 Aporie postulátů.....	204
12.3 Dostatečná nedostatečnost.....	208
13. ZÁVĚR: KANTŮV SÓKRATISMUS.....	210
SUMMARY.....	215
LITERATURA.....	218

Úvod

Tématem předkládané studie je syntetizující interpretace Kantovy ideje praktické metafyziky. Tato idea je rozpracována v několika Kantových spisech, věnovaných teoretické a praktické filosofii, přičemž spojení „praktická metafyzika“ se v žádném z těchto spisů nevyskytuje. Jak se však tato práce snaží ukázat, toto spojení vyjadřuje myšlenku, jejímuž vypracování Kant věnuje značné úsilí a o níž platí, že stojí za to, aby jí bylo věnováno úsilí interpretační, úsilí o adekvátní porozumění.

Myšlenka praktické metafyziky je v podstatě jednoduchá – dá se shrnout do konstatování, že je-li možná nějaká metafyzika, pak pouze ve vztahu k zodpovědně pojímané praxi. Vypracování této vůdčí teze je tématem následujících stránek. Způsob, jakým Kant k této tezi přistupuje, se odráží v základním členění této práce do tří částí, které jsou rozpracovány ve třinácti kapitolách. První část nazvaná „Kritika a metafyzika“ se zabývá významem *Kritiky čistého rozumu* pro námi sledovanou ideu praktické metafyziky. Na skutečnost, že Kantův ústřední teoreticko-filosofický spis lze legitimně považovat za spis o metafyzice, není třeba zvláště upozorňovat, neboť je již dostatečně rozpracována. Stále je však třeba se ptát, s jakým pojetím metafyziky *Kritika čistého rozumu* pracuje, jaké pojetí metafyziky se snaží vyvrátit a jaké naopak vyzdvihnout. Dílčí tezi první části této práce lze formulovat takto: vyvrácení racionalistické metafyziky v Transcendentální dialektice *Kritiky čistého rozumu* je uskutečněno na základě teorie poznání, která omezuje platnost odůvodněného poznání na obor možné zkušenosti. Toto vyvrácení není pouhým negativním, destruktivním krokem, zapovídajícím rozumu opovažovat se překračovat hranice smyslovosti, nýbrž má ve vztahu k možnosti metafyziky dvojí pozitivní význam: zrušení neodůvodněného spekulativního poznání jednak vytváří místo pro alternativní metafyzický rozvrh, a to především díky omezení platnosti zákonů přírody na empiricky dané obsahy, za druhé pak v sobě obsahuje poukaz k alternativní, praktické rekonstrukci poznání nepodmíněného. Cílem první části práce je podtrhnout tento pozitivní význam obvykle negativně chápané Transcendentální dialektiky *Kritiky čistého rozumu* ve třech oborech tzv. speciálních metafyzik: racionální psychologie, kosmologie a teologie. Tato část se snaží ukázat, že Kant nedospívá k nějakému prostému zavržení těchto disciplín, spíše je uvolňuje od nekorektních spekulativních nároků a připravuje je jako prázdné formy pro nový obsah, který však mohou získat až díky „praktickým datům“ v podobě etického nároku. Kritika jakožto výkon uskutečněný v *Kritice čistého rozumu* tak představuje nezbytnou úvodní část projektu praktické

metafyziky, která zastává jednak negativně-katartickou funkci, současně ale také vypracovává půdorys praktické metafyziky, pro niž je vyvrácení zdánlivého poznání nepodmíněného nutnou podmínkou.

Druhá část práce nese název „Zákon dobré vůle“. Jestliže první část ukazuje, že praktickou metafyziku je možné vypracovat díky „prakticky-nepodmíněnému“, je nutné se ptát, jakou podobu toto prakticky-nepodmíněné má, jakým způsobem je lze filosoficky vykázat a zdůvodnit a dále, zda a jakým způsobem se toto prakticky-nepodmíněné může projevat v konkrétní praktické existenci. Odpovědi na tyto otázky obsahuje druhá část této studie. Praktická metafyzika *Kritiky praktického rozumu* vyrůstá z Kantovy etické teorie, jejímž jádrem je formulace „základního zákona čistého praktického rozumu“. V tomto zákoně se artikuluje mravní vědomí dobré vůle, tento zákon je výrazem mravního nároku, který je nezdůvodnitelný z empirických fakt. Zdrojem tohoto zákona je spontaneita nejvyšší poznávací mohutnosti – rozumu, který skrze něj prokazuje svoji praktickou funkci. Protože je zdrojem mravního zákona sama nejvyšší poznávací mohutnost jedináčícího subjektu, je Kantova teorie mravnosti teorií autonomie, „Selbstgesetzgebung“. Ukáže se, že tato skutečnost má důležitý význam pro metodu Kantova postupu zdůvodnění mravního zákona: Protože jej nelze odvodit z empirických daností či z přijatých metafyzických premis, protože jej nelze ani o nic opřít na zemi, ani na nic zavěsit na nebi, musí být sám mravnímu vědomí vždy již k dispozici. Proto je označován jak „faktum rozumu“. Druhá část se snaží ukázat, že Kantova nauka o faktu rozumu neznamena rezignaci na racionální zdůvodnění mravního zákona, ale potvrzení myšlenky autonomie – mravní zákon by byl bez závaznosti, kdybychom na něj sami v sobě při rozboru mravního vědomí nenarazili. Teoretické racionálně zůstává důležitý artikulační a apologetický úkol vyvracet sofistiku empiricky motivovaných praktických principů.

Třetí část práce má název „Návrat k metafyzice“. Jestliže první část se snaží ukázat, že určitá podoba metafyziky musí být opuštěna, a druhá část interpretuje zdrojový fenomén, který umožňuje dát myšlenkám tradičních disciplín „metaphysica specialis“ (Bůh, svoboda, nesmrtelnost) pozitivní obsah, pak třetí část se vrací k těmto třem tématům s otázkou, co lze o nich z pozice kritického stanoviska vlastně vědět. Svoboda je bezprostředně spjata s mravním vědomím uznávajícím platnost mravního zákona. Pro toto vědomí je svoboda nutnou konsekvencí. Další dva momenty praktické metafyziky se odvíjejí od pojmu nejvyššího dobra, které Kant pojímá jako účel či cíl dobré vůle, který představuje syntetickou jednotu dvou částí: ctnosti a blaženosti. Klíčová teze třetí části, o jejíž obhájení se v ní pokoušíme, pak praví, že má-li nejvyšší dobro moci být nezbytným

předmětem mravní vůle, tj. jejím posledním cílem, je-li tedy pro mravní vědomí nutné klást je jako svůj cíl, je pro totéž vědomí stejně nutné předpokládat realitu podmínek jeho možnosti, tj. osobní nesmrtnost a Boží existenci. Přejít k metafyzice tak vzhledem k předchozímu zkoumání nově rehabilituje pojem *blaženosti* a v jistém smyslu je tímto pojmem otevřen. Ukáže se, že blaženost sice nemůže stát v základu etiky autonomie, ale že k ní přistupuje jako nutné doplnění.

Třetí část práce se dále snaží dát odpověď na otázku, v jakém smyslu je metafyzické poznání možné jen jako poznání čistého praktického rozumu. Jejím dalším úkolem je pokusit se přesněji určit jeho charakter, Kantem též označovaný spojením „Vernunftglaube“. Při tomto zkoumání bude třeba vyjít z toho, že je to stále poznání rozumu, že vychází z pojmově-racionální artikulace podmínek možnosti uskutečnění nejvyššího dobra, že však současně není nezaujatým náhledem, který by zde byl automaticky k dispozici pro spekulativní postoj, ale naopak náhledem „prakticky zaujatým“, čímž je míněno, že toto poznání se otevírá angažovanému náhledu, osobně vtaženému k nepodmíněnému nároku dobra. Pak by platilo, že míra této angažovanosti je současně mírou tohoto poznání.

Idea praktické metafyziky, o jejíž jednotící uchopení se tato práce pokouší, se tak dá vyjádřit pojmovým řetězcem *zákon – svoboda – nesmrtnost – Boží existence*, jemuž nutné předchází jako vstupní pojem *kritika*. V následujícím textu nejde pouze o interpretaci jednotlivých článků tohoto řetězce, ale o vykázaní faktu, že se u těchto pojmů jedná právě o řetězec, tj. o vykázaní jejich vnitřní nutné souvislosti.

Vzhledem k tomu, že syntetizující interpretace ideje praktické metafyziky vyžaduje výklad značného textového rozsahu z Kantova díla, z něhož je snad každá dílčí stránka tématem řady studií, je vhodné předeslat dvě věci. Jednak bylo nutné přistupovat k řadě témat takříkajíc z ptačí perspektivy,¹ neboť jejich podrobnější rozpracování by vedlo mimo sledovanou tezi. Za další, sekundární literatura použitá pro náš účel je značně výběrová.² Autor této práce se vzhledem k recepci kantovské literatury vzdává nároku na úplnost,

¹ Např. problematika dedukce kategorií, zdůvodnění různých podob praktického zákona v *Základech metafyziky mravů* či význam *Kritiky soudnosti* pro řešení třetí antinomie.

² Pro sledovanou tezi o praktické metafyzice jsou pro autora inspirativní především studie D. Henricha („Etika autonomie“ a „Pojem mravního nahlédnutí a Kantova nauka o faktu rozumu“), dále komentář L. W. Becka ke *Kritice praktického rozumu* (*A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press 1960), který, ač padesát let starý, se těší značné autoritě mezi kantovskými badateli i ve třetím tisíciletí, o čemž svědčí dvě novější kolektivní monografie shrnující současné bádání ke *Kritice praktického rozumu* (O. Höffe [vyd], *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademi Verlag, Berlin 2002, a N. Fischer [vyd.], *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner, Hamburg 2004); první část práce se pak ve větším rozsahu vymezuje vůči pojetí svobody H. E. Allisona (*Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press 1990). Značný význam pro domácí kantovské bádání i pro tuto studii dále představuje sborník pořízený úsilím J. Chotaše a J. Karáska *Kantův kategorický imperativ* (OIKOYMENH, Praha 2005).

současně se však cítí zproštěn povinnosti omlouvat se za to, že k jejímu dnes již jen stěží přehlédnutelnému množství přispívá dalším spisem. Důvodem je jednak skutečnost, že se v žádném sekundárním textu nesetkal s uspokojivým souvislým vypracováním ideje praktické metafyziky, a jednak – a to především – přesvědčení o nosnosti a stále živé aktuálnosti této ideje, z něhož se tato práce zrodila.

I. KRITIKA A METAFYZIKA

„Rozum pronásleduje předměty, které jsou pro něj zvláště zajímavé. Dává se cestou spekulace, aby se jim přiblížil, ale ony před ním prchají. Pravděpodobně smí doufat ve větší štěstí na jediné cestě, která mu ještě zbývá, totiž na cestě svého užití *praktického*.“³

Kritika čistého rozumu představuje ve vývoji evropského myšlení o metafyzice bezpochyby uzlový bod: recipuje dosavadní filosoficko-metafyzikou tradici od Platóna po Huma co do jejích klíčových rysů a pojmů a zcela zásadním způsobem ji proměňuje. Významu tohoto spisu a jeho vlivnosti pro celé následující filosofické myšlení odpovídá i pluralita interpretací, jejichž prostřednictvím se tato vlivnost v dějinách myšlení o metafyzice realizuje, přičemž platí, že každá z těchto interpretací aktualizuje ty momenty z *Kritiky*, které nejlépe odpovídají na úkol, před nějž se ten který interpret cítí být ve své době postaven. Zpočátku Kant působil se svým projektem kritiky rozumu jako ničitel metafyziky a s ní i racionální opory církevního křesťanství založeného na víře v autenticitu biblického Zjevení; Kant – všedrtič – Jak ho jednou nazval Moses Mendelssohn – měl na svědomí díky pronikavé kritice racionalistické metafyziky zrušení vzájemné harmonické podpory racionality a křesťanské víry. Oproti této destruktivní a metafyzice dech vyrážející síle Kantova kriticismu se autoři navazující generace německého idealismu chápou projektu kritiky jako pozitivního zdroje nového metafyzického vědění, v němž nabývá pojem „dialektika“ svůj ztracený pozitivní význam a které vrcholí metafyzikou absolutního ducha. Německý idealismus se rodí jak z pozitivních podnětů, tak z příkrých dichotomií Kantova kritického podniku, které se snaží překlenout nalezením skutečně jediného principu bytí a poznání. Novokantovství konce 19. a začátku 20. století opět oživuje kritický akcent Kantova projektu, Kant – metafyzik tak ustupuje Kantovi – teoretikovi poznání. *Kritika čistého rozumu*, nyní „*ancilla scientiae*“, je vřazena do služebného postavení vůči přírodním vědám, když je marburským novokantovstvím interpretována jako spis o teorii vědeckého poznání, které má poskytovat obranu zbytku duchovního prostoru před materialismem a pozitivizmem. Počátkem 20. století bylo toto čtení opět

³ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil et al., OIKOYMENH, Praha 2001, B 824. Kantův spis cituji podle paginace druhého vydání [B]. Německé citace jsou z vydání: *Kritik der reinen Vernunft*, Philipp Reclam, Stuttgart 1966. Ostatní Kantovy spisy jsou v této práci citovány podle paginace akademického vydání (*Gesammelte Schriften*, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften [= Ak.], Berlin 1900 nn.), a současně – existuje-li – je uvedeno číslo strany českého překladu. Bibliografické údaje ke všem citovaným textům jsou uvedeny v závěrečném seznamu literatury.

pojímáno jako příliš reduktivní a postupně nahrazováno metafyzickou interpretací, rozbíhající se do různých směrů: někteří autoři se pokoušejí zpřítomnit systematický přínos kritické filosofie pro metafyziku, jiní se snaží prokázat, jak zůstává Kantova filosofie navzdory všemu kriticismu významně určována tradičními metafyzickými motivy.⁴ Tato „metafyzická renesance“ ve vztahu ke Kantovu klíčovému dílu kulminuje Heideggerovou fundamentálně-ontologickou interpretací,⁵ jejíž silové pole zasahuje i do třetího tisíciletí.⁶

Dějinný interpretační pohyb *Kritiky čistého rozumu* tak připomíná pohyb na vlnách, přičemž platí, že výtěžky tohoto pohybu jsou vždy výsledky tvůrčího interpretačního dialogu. Pro tento dialog s Kantem také platí, že v něm interpretující „nahlíží to, co do něj sám vkládá“,⁷ neboť každá interpretace je *tvůrčím aktem*, který vyzvedáváním jedněch motivů a upozadováním jiných realizuje vlastní myšlenku, o níž tomu kterému interpretu jde. Ovšem současně platí, že má-li interpretace zůstat interpretací, nemůže být pouhým monologem na stejný motiv, ale musí být i *dialogem*, který se neobejde bez pozorně naslouchajícího postoje, který se snaží nepřeslechnout klíčovou myšlenku, kvůli níž je interpretace podnikána. Každý interpretační dialog je proto produktivně-přijímající, spontánně-receptivní syntézou, v níž interpretované odpovídá na otázky kladené interpretujícím. Ačkoli se může zdát, že všechny interpretační přístupy ke Kantovým textům byly v uplynulých dvou staletích vyčerpány, neznamena to, že Kant nestojí za to, aby mu bylo nasloucháno, a že *Kritika čistého rozumu* vyčerpala svůj potenciál odpovídat na tázání, které interpretující vnímá jako aktuální; tato práce je vedena myšlenkou, že platí opak, že otázka po možnosti metafyziky se ani dnes nemůže obejít bez promýšlení toho, k čemu dospěl autor *Kritiky čistého rozumu*.

Tím se dostáváme před otázku, jaký je vlastně význam *Kritiky čistého rozumu* pro metafyziku. Na tuto otázku se snaží dát odpověď první část této práce. Je zřejmé, že odpověď se bude odvíjet od toho, co vlastně máme na mysli slovem „metafyzika“, tedy slovem, o kterém Hegel neváhal prohlásit, že „je tak abstraktní a téměř takové jako slovo myšlení, před nímž každý více méně utíká jako před někým, kdo je stížen morem“.⁸

⁴ Jedním z vůdčích metafyzických motivů je např. pojem myslí Boží tvořící poznáním, vůči níž Kant soustavně vymezuje poznání lidské. Srov. Fischer, N., „Einleitung“, in: týž (ed.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner, Hamburg 2004, s. XVI.

⁵ Přehledné shrnutí vlivu Kanta na filosofii 20. století a klíčové momenty diskuse s Heideggerovou interpretací Kanta podanou v knize *Kant a problém metafyziky* poskytuje J. Chotaš v článku „Kant v analytické a kontinentální filosofii“, in: M. Nitsche, P. Sousedík, M. Šimsa (vyd.), *Schisma filosofie 20. století*, Filosofia, Praha 2005.

⁶ Srov. např. interpretaci pojmu metafyziky v *Kritice čistého rozumu* od F. W. Herrmanna z r. 2004 v článku „Die Kritik der reinen Vernunft als transzendental-Metaphysik“, in: N. Fischer (vyd.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner, Berlin 2004.

⁷ Srov. Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 18.

⁸ Citováno podle: Heidegger, M., *Co je metafyzika?* Přel. I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha 1993, s. 69 pozn.

1. *Kritika čistého rozumu a metafyzika*

V běžném chápání se dvě hlavní části *Kritiky čistého rozumu*, Transcendentální analytika a Transcendentální dialektika, pojmají jako pozitivně-konstruktivní část a negativně-destruktivní. První je chápána jako pozitivní zdůvodnění apriorních předpokladů lidského poznání, druhá pak nese negativní pečeť vyvrácení tradičních disciplín speciální metafyziky, jimiž jsou racionální psychologie, kosmologie a teologie, které je umožněno aplikací principů zdůvodněných první, pozitivní částí.⁹ Při tomto čtení se logicky hlavní zájem interpretů soustřeďuje na onu pozitivní část *Kritiky*, zejména pak na její jádro, transcendentální dedukci kategorií, a ona druhá, „metafyzicky kacířská“ část stojí v jejím stínu. Přitom právě v této části Kant koncentruje své úvahy na rozřešení „problému metafyziky“ ve smyslu disciplín speciálních metafyzik. Cílem výkladů v této první kapitole je ukázat, že toto řešení nespočívá pouze v negativním vyvrácení nároků čistého rozumu na platné poznání nepodmíněného a že možný pozitivní význam Kantovy kritiky metafyziky se nevyčerpává reduktivním pojetím idejí jako regulativních pojmů vedoucích k systematizaci a maximalizaci předmětného zkušenostního poznání, ale že tyto výsledky mají spíše připravit prostor pro to, aby se ve věci metafyziky čistý rozum mohl vydat „jedinou možnou cestou“, o níž mluví úvodní citát, tedy cestou *praktického* užití.

Pozitivním významem Kantovy kritiky metafyziky se v nedávné době zabývala studie J. Karáska,¹⁰ v níž autor zastupuje tezi, vyjádřenou poměrně zřetelně již nadpisem, podle níž je možné číst Kantovu transcendentální dialektiku jako alternativu vůči systému metafyziky Christiana Wolffa, přičemž její pozitivní význam spočívá v tom, že „metafyzika – a opět zejména disciplíny speciální metafyziky – nabývá neredukovatelné funkce v rámci programu sebepoznání čistého rozumu“.¹¹ Karásek klade důraz na prokázání nutné systematické souvislosti mezi jednotlivými obory speciální metafyziky, tj. racionální psychologie, kosmologie a teologie, resp. mezi příslušnými transcendentálními idejemi, přičemž hlavním účelem Kantem nově vypracované systematiky speciálních metafyzik již není prokázání reality nesmrtelnosti, svobody a Boží existence, ale sebepoznání čistého rozumu, který „poznal sám sebe tehdy, když vyměřil celý obor své

⁹ Srov. např. Bubner, R. „Co je syntéza?“, in: *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Philosophica V – 2002*, Univerzita Palackého v Olomouci, 2003, s. 302.

¹⁰ Karásek, J., „Filosofie jako přísná věda. II: Kantův program sebepoznání čistého rozumu jako systém metafyziky“, in: *Reflexe*, 28, 2005, s. 31–46. Karásek v tomto příspěvku upozornil autora na význam kapitoly „Obecná poznámka o přechodu od racionální psychologie k racionální kosmologii“ (*Kritika čistého rozumu*, B 428), v jejíž interpretaci se s ním však rozcházejí.

¹¹ Karásek, J., tamt., s. 31.

platnosti. Za tímto účelem však musí zcela prohlédnout svou interní strukturu.¹² Toto čtení transcendentální dialektiky lze z našeho pohledu označit jako reduktivně-imanentistické: ideje jsou pouhými myšlenkami, o jejichž transcendentálních korelátech je již skepticky rozhodnuto. Svůj „metafyzický“ smysl vyčerpávají tím, že tvoří podstatné momenty sebepoznání čistého rozumu, v němž se soustřeďuje pozitivní význam Transcendentální dialektiky. V následujícím výkladu nejde o zpochybnění legitimacy tohoto typu reduktivně-imanentistické interpretace,¹³ ale o poukázání na její omezenost a nutnost jejího překročení. Vystává totiž vůči ní zneklidňující otázka: jednalo by se stále ještě o metafyziku? Než na ni budeme moci odpovědět, je nutné položit si jinou otázku: Co Kant rozumí pod pojmem „metafyzika“ a v jakém smyslu je možné konstatovat, že *Kritika čistého rozumu* je spisem o metafyzice?

1.1 *Kritika čistého rozumu* jako spis o metafyzice

Oprávněnost interpretace, podle níž je první *Kritiku* třeba číst jako *spis o metafyzice*,¹⁴ a nikoli pouze jako spis o teorii vědeckého poznání, potvrzují již předmluvy obou původních vydání, v nichž je projekt kritiky úzce vztažen právě k tématu metafyziky. V předmluvě k prvnímu vydání je projekt kritiky rozumu kladen do kontextu dějinného vývoje evropské metafyziky, který v hrubém rozčlenění prochází obdobím dogmatismu a skepticismu, přičemž se nejedná o dva vzájemně nezávislé opačné póly, ale o situaci, kdy jedna pozice se v důsledku svých vnitřních rozporů zvrhá ve druhou. Tento dialektický svár má najít své

¹² Tamt.

¹³ Obdobně reduktivně se vyjadřuje další z nemnoha českých kantovských badatelů, J. Kuneš, který píše: „Kantova transcendentální dialektika jednak reaguje na dobový skepticismus Humův tím, že vyvrací poznatky těchto racionálních nauk jako neoprávněné. Vyvrací je ale nikoli jako nepodložené zkušeností, ale tím, že ukáže, že jejich předměty nejsou z principu žádné věci, ani poznatelné, ani nepoznatelné. [...] Tradiční metafyzika se podle Kanta musí rozloučit s možností, že by teoretický rozum mohl v pojmu těchto idejí odhalovat předměty jsoucí i mimo pojem a nezávisle na něm. Idea není pojmem o nějaké věci, která by v tomto pojmu byla uchopena“ (Kuneš, J., „Kantova *Kritika čistého rozumu*“, *Reflexe*, 26, s. 9). K tomuto konstatování je třeba dodat: Kant zajisté nepovažuje koreláty idejí za „předměty“ či „věci“, což však rozhodně neznamená, že ideje považuje za pouhé pojmy jakožto výtvořiny rozumu, které nemají žádný korelát. To je markantní zejména na ideji svobody, která představuje ohnisko rozsáhlé diskuse Kantovy dialektiky: svoboda není žádná věc ani „předmět zkušenosti“, současně ale Kant nikde netvrdí, že myšlenka svobody jako hypotéza ohledně nepodmíněného začátku v regresivní řadě událostí nic neodpovídá. Dialektika nevyslovuje negativní výrok ohledně metafyzických veličin jako realit, jejím stanoviskem je spíše „epoché“, zdržení se soudu ohledně ontologického korelátu idejí jako pojmů intelektu – soudu, který je rozum – tentýž rozum – oprávněn vytknout vzhledem ke svému *praktickému* užívání. Jak se zde snažíme ukázat, k vyjasnění tohoto praktického užívání spekulativní *Kritika* směřuje.

¹⁴ K výrazné polemice s pojetím *Kritiky čistého rozumu* jako spisu o teorii poznání srov. Heidegger, M., *Kant a problém metafyziky*, přel. J. Pechar, Filosofía, Praha 2004. Na s. 34 čteme: „Záměr *Kritiky čistého rozumu* zůstává tedy zásadně nepochopen, jestliže je toto dílo interpretováno jako ‚teorie zkušenosti‘ nebo dokonce jako teorie pozitivních věd. *Kritika čistého rozumu* nemá s ‚teorií poznání‘ nic co dělat. Kdyby se tato její interpretace jako teorie poznání mohla vůbec ponechat v platnosti, pak by bylo třeba říci: *Kritika čistého rozumu* není teorií ontického poznání (zkušenosti), nýbrž teorií poznání ontologického. Ale ani tímto pojetím [...] není vystiženo to, co je bytostné: že je tu totiž založena a poprvé přivedena k vědomí sebe samé právě ontologie jakožto *metaphysica generalis*, tj. jakožto základní část metafyziky vcelku.“

urovnání před soudním dvorem kritiky, finální epochou dějin metafyziky. Kant však nepíše svůj spis především se zřetelem k fakticky existujícím metafyzickým a anti-metafyzickým koncepcím, aby poskytl jejich urovnání, ale právě se zřetelem k „podmínce možnosti“ těchto koncepcí, kterou není nic jiného než lidský rozum. Rozpornost filosofických rozvrhů má svůj zdroj v rozporné situaci lidského rozumu, která je jeho – dovolme si říci – bytostným údělem:

„Lidský rozum má zvláštní osud, pokud jde o jeden druh poznatků: je zatěžován otázkami, které nemůže odmítnout, neboť jsou mu ukládány jeho vlastní přirozeností, avšak nemůže na ně ani odpovědět, protože překračují veškerou jeho schopnost.“¹⁵

Zdrojem rozporných filosofických rozvrhů je právě tento „zvláštní osud rozumu“; faktická existence různých pojetí metafyziky je umožněna tím, že lidský rozum je sám metafyzický, že se sám ze své přirozenosti snaží vyhlížet nad oblast fakticky daného k tomu, co tuto faktickou danost přesahuje. Má-li být ve věci metafyziky zjednáno jasno, je třeba zjednat jasno o této nevyzpytatelné lidské mohutnosti, proto nezbývá, než aby se rozum „ujal toho nejobtížnějšího ze všech svých úkolů, totiž sebepoznání“.¹⁶ Zamýšlené zkoumání má bytostně reflexivní povahu a nese název kritika čistého rozumu. Není to zkoumání té či oné fakticky existující metafyziky, není to „kritika knih a systémů“. Prvořadým úkolem není vstupovat do polemiky s proponenty té či oné pozice, ale poznat a prohlédnout půdu, z níž se jednotlivé pozice rodí: „Rozumím pod ní kritiku rozumové mohutnosti vůbec vzhledem ke všem poznatkům, o které může usilovat *nezávisle na veškeré zkušenosti*. Kritikou tudíž rozumím rozhodnutí o možnosti či nemožnosti metafyziky vůbec a určení jak jejich pramenů, tak jejího rozsahu a hranic, to vše ale na základě principů.“¹⁷ Kritika je tedy takové zkoumání, které je konáno *kvůli* metafyzice. Není konáno kvůli tomu, aby byly vykázané principy a podmínky fakticky existujícího vědeckého poznání. Smyslem a účelem kritiky je rozhodnutí o možnosti metafyziky, a sice jakožto rozřešení oné rozporuplné situace lidského rozumu, který si nepřestává klást otázky po nepodmíněném, aniž by však toto nepodmíněné dokázal nedvojznačně, tedy jasně a zřetelně teoreticky uchopit a vykázat je jako poznatek. Tato rozporuplná situace lidského rozumu, tato metafyzická nespokojenost z neuchopitelnosti nepodmíněného je tím, z čeho se projekt kritiky čistého rozumu rodí.

¹⁵ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, A VII.

¹⁶ Tamt., A XI.

¹⁷ Tamt., A XII.

1.2 Kritika jako „metafyzika o metafyzice“

Vzhledem k této původní motivaci Kantova kritického podniku nemůže překvapit, že svoji kritiku považuje a označuje za metafyziku, a to za „metafyziku o metafyzice“.¹⁸ Pokud je kritika určena – ve shodě se svojí reflexivní povahou a úkolem sebepoznání rozumu – jako „metafyzika o metafyzice“, naskytá se otázka po bližší specifikaci pojmu „metafyzika“, neboť je zřejmé, že v obou výskytech tohoto výrazu se nemíní zcela totéž, současně však, že se nemíní něco zcela odlišného. V pojmu metafyziky tak bude panovat nikoli prostá jednoznačnost, ani prostá mnohoznačnost, ale určitá analogická jednota. V této jednotě lze určit jeden společný jmenovatel, který pod sebou shrnuje několik dílčích významů.

Tato významová rozlišení jsou patrná např. v tomto úryvku: „Filosofie čistého rozumu je buď *propedeutika* (průprava), která zkoumá mohutnost rozumu vzhledem k veškerému čistému poznání a priori a nazývá se *Kritika*, nebo je, za druhé, systém čistého rozumu (věda), celé (pravdivé stejně jako zdánlivé) filosofické poznání z čistého rozumu v systematické souvislosti, a nazývá se *metafyzika*; i když toto jméno může být dáno celé čisté filosofii včetně kritiky.“¹⁹ Jako metafyzika je zde označena jak kritika, tak budoucí systém, který má obsahovat veškeré čisté poznání toho, co jest, stejně jako toho, co být má, v systematické souvislosti metafyziky přírody a metafyziky mravů, a pro který má kritika poskytnout katalog základních apriorních poznatků. Kritika je tedy chápána jako průprava k takové vědě, kterou má být systematický celek poznání přírody a mravnosti z čistého rozumu. Význam pojmu „kritika“ je třeba přitom vnímat v původním významu řeckého „KRINÓ“ (odděluji, rozdělují, rozlišuji) jako hraniční zkoumání samotné rozumové mohutnosti s cílem „určení hranice mezi oborem předmětnosti, v jehož rámci může rozum dosáhnout objektivních náhledů, aniž by se musel odvolávat na zkušenost, a oborem, v němž jsou mu takové objektivní náhledy upřeny“.²⁰

Kromě výše uvedeného místa z *Nauky o metodě* hovoří o *Kritice* jako metafyzice tato věta z Předmluvy ke druhému vydání: „Tento pokus se podaří podle přání a metafyzice slibuje spolehlivou cestu vědy v její první části, v níž totiž pojednává o pojmech a priori, jimiž mohou být odpovídající předměty ve zkušenosti dány jako oněm přiměřené.“²¹ Lze tedy říci, že „kritické založení metafyziky jako systému nepostupuje prostřednictvím metafyzice cizí a jí předřazené disciplíně, ale prostřednictvím jí samotné,

¹⁸ Kant označuje svůj projekt kritiky jako „metafyziku o metafyzice“ („Metaphysik von der Metaphysik“) v dopise svému příteli a posluchači, lékaři Marcusu Herzovi, napsaném po 11. květnu 1781 (Srov. Ak. X, 268).

¹⁹ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 860.

²⁰ Patzig, G., *Jak jsou možné syntetické soudy a priori?* Přel. J. Kuneš, Filosofia, Praha 2003, s. 13.

²¹ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B XIX.

prostřednictvím metafyzické kritiky. *Kritika čistého rozumu* se vykazuje jako *sebekritika metafyziky*, která je jako metafyzika v sobě rozčleněna na kritiku a systém.²² Tuto metafyzickou kritiku, dokazující apriorní elementy předmětů zkušenosti, lze současně považovat za specificky přetvořenou všeobecnou metafyziku pojednávající o základních charakteristikách jsoucna jakožto jsoucna, neboli ontologii,²³ která však v Kantově pojetí nepojednává o základních rysech jsoucna jakožto o sobě jsoucího jsoucna, ale jsoucna, nakolik je vždy již předmětem zkušenosti:

“Ontologie je onou vědou (jako součást metafyziky), která vytváří systém všech rozvažovacích pojmů a zásad, ale jen nakolik se týkají předmětů, které mohou být dány smyslům a tak doloženy zkušeností. Nedotýká se nadsmyslového, které je přece konečným účelem metafyziky, patří k ní tedy pouze jako propedeutika, jako vstupní hala nebo předsíň vlastní metafyziky, a je nazvána transcendentální filosofií, protože obsahuje podmínky a první elementy veškerého našeho *poznání a priori*.”²⁴

Z přiřazení Transcendentální estetiky a analytické části Transcendentální logiky pojmu ontologie a z rozčlenění transcendentální dialektiky podle tří transcendentálních idejí (duše, svět, Bůh) je zřejmé, že Kant koncipuje prokomponovanou stavbu *Kritiky čistého rozumu* na půdorysu leibnizovsko-wolffovské školské metafyziky, jejímž východiskem je „*metaphysica generalis sive ontologia*“ a která ústí ve tři disciplíny speciálních metafyzik: „*psychologia rationalis*“, „*cosmologia generalis*“ a „*theologia naturalis*“.²⁵ Když se Kant v citovaném spise o pokroku metafyziky zamýšlí nad rolí, kterou v jejích dějinách hraje *Kritika čistého rozumu*, dospívá k tomu závěru: „Jsou tedy tři stádia, kterými měla filosofie vzhledem k metafyzice projít. První bylo stádium dogmatismu; druhé skepticizmu; třetí

²² Herrmann, F. W., „Die Kritik der reinen Vernunft als transzendental-Metaphysik“, in: N. Fischer (ed.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Meiner, Berlin 2004, s. 6.

²³ Pro A. G. Baumgartena, podle jehož *Metafyziky* Kant přednášel, je ontologie „*scientia preadicatorum entis generaliorum*“, věda o všeobecných predikátech jsoucna. Srov. Baumgarten, A. G., *Metaphysica*, Georg Olms, Hildesheim 1963, s. 2, § 4.

²⁴ Tuto skutečnost dokládá nedokončený a v roce 1804 uveřejněný spis, zkráceně označovaný jako „*Fortschritte der Metaphysik*“ (sv. XX akademického vydání Kantových spisů), který vznikl u příležitosti vyhlášení soutěžní otázky Královskou vědeckou akademií v Berlíně („Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 aufgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?“). Ačkoliv Kant tento spis nedokončil, a tedy ani nedoručil Akademii, má důležitý význam pro sebeinterpretaci *Kritiky čistého rozumu* a jejího vřazení do kontextu dějin metafyziky. Originální znění našeho citátu: „Die Ontologie ist diejenige Wissenschaft (als Theil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur so fern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben, und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht. Sie berührt nicht das Übersinnliche, welches doch der Endzweck der Metaphysik ist, gehört also zu dieser nur als Propädeutik, als die Halle, oder der Vorhof der eigentlichen Metaphysik, und wird Transcendental-Philosophie Genannt, weil sie die Bedingungen und ersten Elemente aller unserer *Erkenntniss a priori* enthält“ (Ak. XX, s. 260).

²⁵ Tuto skutečnost přesvědčivě dokládá také J. Karásek ve zmiňované dvojdielné studii „Filosofie jako přísná věda“.

pak kriticismu čistého rozumu.²⁶ Transcendentální filosofie *Kritiky čistého rozumu* je tedy jednoznačně zařazena do dějin metafyziky jako její třetí stadium, které je s to překonat jednostrannosti předcházejících dvou stadií: jednostrannost dogmatismu, který si – inspirován apodiktickou evidencí čistých matematických poznatků – nárokuje poznatky prostřednictvím pouhých pojmů mimo oblast vykazatelnou ve smyslovém názoru, i na něj reagující jednostrannost skepticismu, který popírá nejen poznání a priori ve vztahu k nadsmyslnu, ale i ve vztahu k předmětům zkušenosti. Svě transcendentální filosofii *Kritiky čistého rozumu*, mající podobu sebekritiky čistého rozumu ohledně jeho obsahu, rozsahu a hranic a rozhodující o tom, jak daleko sahá zajištěné poznání a priori čistého teoretického rozumu, této filosofii rozumí Kant jako „metafyzice o metafyzice, jako metafyzickému založení metafyziky jako systému, jako třetímu stádiu dějin metafyziky.“²⁷

Ovšem i toto pojetí *Kritiky čistého rozumu* jako metafyziky o metafyzice, jako metafyziky předmětů zkušenosti, snažící se formulovat, co o těchto předmětech vždy již (tj. a priori) musí platit, mají-li to být předměty pro nás, nepostihuje ten plný význam, který Kant spojuje s pojmem metafyziky. Tento plný význam byl v předchozí citaci o ontologii naznačen: „Ontologie [...] se nedotýká nadsmyslového, které je přece konečným účelem metafyziky, patří k ní tedy pouze jako propedeutika, jako vstupní hala nebo předsíň vlastní metafyziky.“ Vedle metafyziky jako propedeutiky a metafyziky jako systému, které sdílejí charakter apriori platného poznání, který jediný jim zajišťuje statut vědeckosti, zde máme třetí pojem metafyziky, a to metafyziky jako *konečného účelu*. Přičemž na právě citované větě je zajímavé, že ontologie (a s ní projekt kritiky rozumu) není průpravou pro metafyziku ve smyslu úplného systému apriorních poznatků o přírodě, ale právě průpravou a vstupní halou pro metafyziku ve smyslu konečného účelu. Touto metafyzikou ve smyslu konečného účelu není nic jiného než metafyzika tematizující disciplíny tradičních speciálních metafyzik.

Je tedy nutné konstatovat, že v mnohoznačnosti pojmu metafyziky, který u Kanta v podstatě splývá s pojmem filozofie, nezaujímá výsadní postavení ontologie jakožto věda o apriorních pojmech jsoucna, případně jako věda o bytí jsoucího,²⁸ ale metafyzika ve

²⁶ Kant, I., *Fortchritte der Metaphysik*, Ak. XX, s. 264.

²⁷ Hermann, F. W., „Die Kritik der reinen Vernunft als transzendental-Metaphysik“, s. 20.

²⁸ Heidegger ke své „Kritice o Kantovi“ v Předmluvě ke čtvrtému vydání poznamenává: „Během vypracovávání přednášky o Kantově ‚Kritice čistého rozumu‘ konané v zimním semestru 1927/1928 upoutala mou pozornost kapitola o schematismu a spatřil jsem v ní souvislost mezi problémem kategorií, tj. problémem bytí v tradiční metafyzice, a fenoménem času. Tak vstoupilo do hry položení otázky v ‚Bytí a času‘ jako předpochopení pro výklad Kanta, o němž jsem se pokusil. Kantův text se stával oporou, abych tak u Kanta hledal přímluvce pro mnou vytyčenou otázku bytí. Takto určená opora vedla k tomu, že ‚Kritika čistého rozumu‘ byla vyložena v zorném poli otázky vytyčené v ‚Bytí a času‘, po pravdě však bylo Kantově otázce podloženo tázání jí cizí, i když jí podmiňující. [...] Kniha o Kantovi zůstává uvedením do stále ještě existující problematičnosti otázky bytí vytyčené v ‚Bytí a času‘, uvedením, o němž jsem se pokusil

smyslu konečného účelu, metafyzika, v níž „rozum pronásleduje předměty, které jsou pro něj zvlášť zajímavé. Dává se cestou spekulace, aby se jim přiblížil, ale ony před ním prchají. Pravděpodobně smí doufat ve větší štěstí na jediné cestě, která mu ještě zbývá, totiž na cestě svého užití *praktického*“. Metafyzika ve smyslu konečného účelu směřuje k témuž, k čemu směřují disciplíny speciálních metafyzik, ale po jiné cestě. Metafyzika ve smyslu konečného účelu je možná jen jako praktická metafyzika.

1.3 Kritika a praktická metafyzika

O významu kritiky rozumu pro metafyziku ve smyslu konečného účelu se dozvídáme v druhé verzi Předmluvy z dubna r. 1787. Tento význam v sobě obsahuje negativní a pozitivní aspekt a oba dohromady představují výše avizovanou změnu cesty. V nejdelším odstavci Předmluvy je čtenář ujišťován, že onen na první pohled negativní výsledek zkoumání, znamenající destrukci smělých konstrukcí racionalistických metafyzik, je při bližším pohledu pozitivním výsledkem. V Předmluvě ke druhému vydání tak můžeme vidět, že Kantovi, onomu pověstnému „všedrtiči“, jenž svůj hlavní spis označuje za „metafyzicky kacířský“, leží myšlenka metafyziky ve smyslu jejího „konečného účelu“ na srdci mnohem intenzivněji, než by se mohlo zprvu zdát. Tato intenzita je dána časovou blízkostí práce na druhém vydání *Kritiky čistého rozumu* a promyšlením *Kritiky praktického rozumu*. „B“ vydání *Kritiky čistého rozumu* vychází v dubnu 1787, přitom již 25. června 1787 Kant v jednom dopise píše, že druhou *Kritiku* má v podstatě hotovou.²⁹

Onen negativní význam spočívá ve známé proklamací „nikdy se neopovažovat překračovat spekulativním rozumem hranice zkušenosti.“³⁰ Tento imperativ, formulující negativní výsledek Kantova kriticko-teoretického zkoumání, znamená vědomé přihlášení se k radikálnímu empirismu co se týče nároků lidské poznávací schopnosti na zdůvodněné poznání, což současně znamená odmítnutí čistě spekulativních poznatků, tj. poznatků nemajících oporu v možné zkušenosti, tedy i naprosté odmítnutí metafyziky v tradičním smyslu jakožto poznání nadsmyslového. Radikálnost Kantova empirismu nespočívá v absolutizaci nevykázaného přesvědčení o tom, že jediným zdrojem poznání je zkušenost,

problematickou oklikou.“ Heidegger, M., Kant a problém metafyziky, s. 18 nn. Heidegger se otevřeně přiznává k problematičnosti své interpretace i k její (Kantovi nevlastní) motivaci, kterou je sverpě opakovaná „otázka po bytí“. I když ji Heideggerovi oponenti nesdílejí, co sdílet mohou je Heideggerova výzva k odvaze „uvést v chod myslící rozhovor mezi myslícími“ (tam., s. 21) a nezůstávat vězet v pouhé „kantovské filologii“ (s. 17).

²⁹ 25. června 1787 píše Kant v dopise Ch. G. Schützovi: „Svoji *Kritiku praktického rozumu* mám natolik hotovou, že ji, myslím, v příštích týdnech pošlu do Halle k tisku.“ Dokončení se však protáhlo až do 11. září 1787. Srov. Klemme, H. F., „Einleitung“, in: Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003, s. XV.

³⁰ „Mit der spekulativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen.“ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B XIX, B XXIV.

ale spočívá v odhalení samotných kořenů – principů lidského poznání a v důslednosti jejich aplikace. Nejhlubší důvod tohoto zamítnutí je třeba hledat v Transcendentální dedukci kategorií, která se snaží prokázat oprávněnost nároku čistých rozvažovacích pojmů na fundaci objektivního poznání *a současně* – takřka jedním dechem – omezení tohoto nároku na možnou zkušenost, tj. na přírodu.³¹ Důvodem popření možnosti racionalistické metafyziky tedy není prokázání chybnosti v postupech jejích argumentů, důvodem se stává fundamentální úvaha o možnosti lidského rozumu vůbec, který je nezpůsobitelný nikoli pro tu či onu konkrétní podobu metafyziky, nýbrž pro samu možnost spekulativní metafyziky, obecně určené jako spekulativní poznání vykračující nad oblast zkušenosti prostřednictvím pouhých pojmů. Neboť platné lidské poznání, aby bylo právo tohoto titulu, vždy vyžaduje názor, který může být u člověka vždy jen smyslový.³² Kritika je v tomto smyslu vědou o hranicích, je pomyslným soudním dvorem stanovujícím „demarkační linie“, za něž nelze s odůvodněným poznáním jít. Když Kant rekapituluje v *Nauce o metodě* výsledky své *Kritiky*, konstatuje: „Ten největší a možná jediný užitek veškeré filosofie čitého rozumu je tedy patrně jen negativní. Tato filosofie totiž neslouží jako organon k rozšiřování, nýbrž jako disciplína k vytyčení hranic, a místo aby odhalovala pravdu, má jen tu tichou zásluhu, že zabraňuje omylům.“³³ Kritika tak představuje pro lidský rozum určitý sebekořující akt ústící k přiznání nevyhnutelné nevědomosti ohledně posledních otázek po nepodmíněném. Nicméně právě proto, že jde o sobě samému uložené pokoření, že je to rozum sám, který sobě samému nasazuje pomyslnou uzdu a ukázněje vlastní sklon překračovat prostřednictvím idejí hranice zkušenosti, je toto sebekoření zároveň sebevovnesením rozšiřujícím sebedůvěru rozumu, kterou nemůže žádná jemu cizí a nadřazená instance zrušit.³⁴

Vedle tohoto výrazného negativně-zamezujícího významu *Kritiky* ve vztahu k tradiční metafyzice je však v celém spise patrný také pozitivní význam. Nejedná se přitom o nějakou kontradikci, neboť, tak jako je sebekoření rozumu podmínkou jeho povznesení, tak je i negativní význam současně také podmínkou pozitivního významu pro

³¹ Podle D. Henricha je úkolem dedukce kategorií „prokázat, že užití pojmů a priori v poznání předmětů, které je rovněž a priori, je omezeno na takové věty, které stanovují podmínky možnosti zkušenosti. [...] Je-li ukázáno, že pojmy a priori vstupují do poznatků jen svým užitím ve větách o možnosti zkušenosti, je tímto způsobem rozhodnuto, že nemůže existovat žádná metafyzika, která by překračovala oblast zkušenosti, a je tak provedena negativní část programu kritiky rozumu“ (Henrich, Dieter, „Identita subjektu v transcendentální dedukci“, překl. Jan Kuneš, in: *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Philosophica V – 2002*, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc 2003, str. 267).

³² Srov. tamt., B 33.

³³ Tamt., B 823.

³⁴ Srov. tamt. V dialektickém propojení sebekoření a sebevovnesení spekulativního rozumu je očividná paralela s fenoménem úcty k zákonu, rodící se ze sebeomezení potlačujícího vlastní domyšlivost. Více viz kap. 8.2.1.

ideu metafyziky. Kant jej předběžně, nicméně v přesné shodě se svými dalšími výklady, formuluje následovně:

„Poté, co byl spekulativnímu rozumu upřen jakýkoli úspěch na tomto poli nadmyslového, ještě stále nám zbývá vyzkoušet, zda se v jeho *praktickém* poznání nenacházejí *data*, která by určovala onen transcendentní rozumový pojem nepodmíněného, a tak by v souladu s přáním metafyziky nedosahoval s naším apriorním poznáním, které je ale možné pouze v *praktickém* ohledu, za hranice veškeré možné zkušenosti. Spekulativní rozum nám přece vždy při tomto postupu poskytoval k takovému rozšíření přinejmenším prostor, přestože jej zároveň musel nechat prázdný, a pro nás tedy zůstává tento prostor stále volný, ba jsme dokonce rozumem *vyzýváni*, abychom jej vyplnili – nakolik můžeme – skrze praktická data tohoto rozumu.“³⁵

Tyto dvě věty vyjadřují kooperaci teoretické (2. věta) a praktické (1. věta) racionality a naznačují, že onen význam metafyziky jako konečného účelu není prostě anihilován a pro lidský rozum jednou provždy prohlášen za zcela nezvládnutelný, a tak vyloučen z oblasti toho, čím by se měl tento rozum zabývat, ale že se přesunuje od jeho první – čistě spekulativní, ke druhé, praktické funkci. Pozitivní význam zprvu pouze negativní destrukce zdánlivého metafyzického poznání spočívá v první řadě v onom „Platz verschaffen“, vytvoření prostoru, tedy ve vykonání demoličních a odklízecích prací, po nichž může nastoupit kompetentnější stavitel, tj. „naprosto nutné praktické používání čistého rozumu, při němž se rozum nevyhnutelně rozšiřuje za hranice smyslovosti“.³⁶ Kritika rozumu tak má v první řadě důrazně katartický význam, který má však smysl jen ve vztahu k následnému vyplnění. Ne nadarmo se Kant odvolává na sókratovský elenchos, jehož smyslem je také „pomocí nejjasnějšího důkazu nevědomosti protivníků“³⁷ poskytnout prostor pro rozšíření poznání. Bez této očisty není možné nalézt společnou řeč o metafyzických otázkách, vyvrácení domnělého metafyzického poznání je nutnou terapií, která disponuje rozum ne pouze k „nastoupení spolehlivé cesty vědy“ ve vztahu k rozmanitosti předmětů smyslů, ale také k oprávněným metafyzickým náhledům v oblasti nadmyslového. Samotná teoretická racionalita musí tento prostor nechat prázdný, tím však není její funkce vyčerpána. Díky ní si můžeme být vědomi toho, že nám „zbývá vyzkoušet“ její praktická funkce. To, že jsme ve věci metafyziky vyzváni k vyzkoušení alternativní, praktické cesty, je umožněno vyvrácením zdánlivého poznání. Bez tohoto vyvrácení by se spekulativní rozum oddával falešné sebejistotě, z níž by neměl důvod

³⁵ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B XXI, překl. a kurz. O. S.

³⁶ Tamt., B XXV.

³⁷ Tamt., B XXXI.

hledat cestu, která by vedla za čistě spekulativní kontext. Proto Kant říká, že již ve spekulativní racionalitě je přítomná výzva či poukaz, abychom onen prázdný prostor vyplnili v odlišném modu jednoho a téhož rozumu.

Jediným možným kontextem rozšíření poznání za hranice smyslovosti je praktická dimenze, oblast závazného jednání, která může poskytnout „data“ pro to, aby zprvu jen myšleným pojmům nepodmíněného mohla být připsána objektivní, na myšlení nezávislá realita, aby tyto pojmy mohly být určeny jako více než jen výrazy tendování rozumu k nepodmíněnému, tj. aby mohly být určeny jako poznatky nepodmíněného – podobně, jako mohou empirická data dávat platnost jen myšleným, prázdným pojmům. Výraz „data“ zde poukazuje na neredukovatelný a neodvysvětlitelný mravní fenomén, v *Kritice praktického rozumu* označovaný jako „fakt rozumu“ („Faktum der Vernunft“).³⁸ Toto spojení vyjadřuje nevyvratitelnou a nevydedukovatelnou danost mravního nároku, a protože se jedná o faktum rozumu, tou instancí, která tento nárok vznáší, je rozum sám. „Faktum der Vernunft“ je proto jiným výrazem pro pojem autonomie jakožto „Selbstgesetzgebung“, „svézákonodárství“. Toto neempirické faktum, vystávající vůči subjektu v situaci, vyzývající ke konání či nekonání, se může stát nezbytným východiskem pro racionální poznání překračující naši receptivní omezenost. Bude se nicméně jednat o poznání podmíněné určitou nesamozřejmou angažovaností subjektu, která je aktualizací jeho nejvlastnější možnosti, k čemuž zde poukazuje poznámka „wenn wir können“ – „nakolik můžeme“. Jak se ukáže, tato dialektika vytvoření prostoru – vyplnění, jež odpovídá vztahu teoreticky-spekulativního a prakticky-orientovaného zkoumání, neustále doprovází Kantovy další výklady.

O tom, že onen zajištěný prostor má být vyplněn pojmy tradičních speciálních metafyzik, v nichž se koncentruje poslední účel lidského rozumu, není pochyb: V předmluvě totiž Kant dodává: „*Boha, svobodu a nesmrtelnost* tedy nemohu *předpokládat* za účelem nutného praktického používání svého rozumu, pokud zároveň *nezbavím* spekulativní rozum jeho vychloubání se mimořádnými poznatky.“³⁹ Pozitivně řečeno, pokud je spekulativní rozum očištěn od svého vychloubání se mimořádnými poznatky, je možné předpokládat Boha, svobodu a nesmrtelnost za účelem jeho nutného

³⁸ O datech ve smyslu danosti mravního zákona hovoří Kant v předmluvě ještě jednou: „...když praktické, v našem rozumu ležící původní zásady, které by bez předpokladu svobody vůbec nebyly možné, uvádí [rozum] jakožto jeho *data a priori*“ (tamt., B XXIX). Spojení „data a priori“ vypadá kontradiktory, neboť pokud je našemu poznání něco dáno, pak prostřednictvím smyslovosti. Protože má v tomto významu „datum“ představovat to, co je výrazem lidské spontaneity, a nikoliv receptivity, je tento termín v *Kritice praktického rozumu* nahrazen – s poukazem na „aktivní“ „faceré“ – pojmem „faktum“: srov. Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Svoboda, Praha 1996, str. 52 (Ak. V, s. 31).

³⁹ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B XXX.

praktického používání. O implicitní přítomnosti projektu praktické metafyziky ve spekulativní kritice svědčí dále skutečnost, že do Úvodu k jejímu druhému vydání považoval Kant za nutné vložit následující větu: „Tyto nevyhnutelné úkoly čistého rozumu samého jsou *Bůh, svoboda a nesmrtelnost*. Věda, jejíž konečný účel, včetně všech jejích příprav, je vlastně zaměřen pouze na jejich rozřešení, se nazývá *metafyzika* a její metoda je zpočátku dogmatická, tj. podujímající se důvěřivě tak velkého podniku bez předchozí zkoušky způsobilosti či nezpůsobilosti rozumu pro jeho provedení.“⁴⁰ Metafyzika ve smyslu posledního účelu je takovou disciplínou, která tematizuje „nevyhnutelné úkoly čistého rozumu“, tj. otázky, které si rozum neodbytně klade a s nimiž spojuje svůj poslední zájem, a úkol *Kritiky* je provést „zkoušku způsobilosti“ pro tento účel.⁴¹

Zvláštní charakter nového prakticky-metafyzického poznání Kant naznačuje ve známé, často citované proklamaci: „Musel jsem tedy zrušit *vědění*, abych získal místo pro *víru*“,⁴² která by mohla svádět k chybné interpretaci ve smyslu rezignace na racionální poznání nepodmíněného ve prospěch iracionálního, pouze subjektivně-religiózního a tedy i nahodilého vztahu k němu. Tato interpretace by však neodpovídala významu, který s ní Kant, jak se domnívám, spojuje. Tento význam se ozřejmí, zeptáme-li se, co je míněno oním věděním, jež muselo být zrušeno, a co pak tou vírou, kvůli níž ono zrušení muselo být podniknuto, a nakonec, v čem se zakládá samotná nutnost tohoto podniku zrušení věděním *kvůli* prostoru pro víru. Věděním, jež je třeba zrušit, je takovým intelektuálním postupem, který odmítá reflektovat vlastní omezenost a nárokuje svým principům moc nad veškerou myslitelnou oblastí, čímž nedovoluje alternativní vztah k dané oblasti. Požadavek zrušení věděním je výrazem odporu proti totalitě pouze zdánlivě vědeckého typu racionality, která neponechává volnost pro nikoliv iracionální, ale jinak racionální vztah k nepodmíněnému. Kantovi jde tedy o to poukázat na nutnost zkrocení neuměřených nároků nekritické racionality, jejíž rozšiřování v důsledku vede ke zúžení rozumu, tedy v pravý opak. To vysvětluje Kant tak, že racionalita, která nekriticky aplikuje své principy na veškerou myslitelnou oblast, neponechává žádný prostor pro svobodu a další metafyzické veličiny, k nimž vede právě praktické používání čistého rozumu. Taková metafyzika pak „odporuje veškeré moralitě“ a tím, že nereflektuje svou zásadní omezenost, se ve svém

⁴⁰ Tamt., B 7. Ke klíčové metafyzické triádě „Bůh, svoboda, nesmrtelnost“ srov. též B XXX, B 395 pozn., B 826.

⁴¹ O mnoha Kantem užívaných pojmech lze říci, že Kant vzhází z tradičního významu příslušného pojmu, přičemž sám tento význam významným způsobem proměňuje. V pojmu „metafyzika“ tak navazuje na tradiční, ve školské filosofii vymezený význam, který sám analogicky k tradici školské filosofie proměňuje. „Metafyzika“ obecně znamená „poznání a priori“, člení se pak na 1. propedeutiku, 2. systém (metafyzika přírody, metafyzika mravů), 3. ideál či konečný účel – tento třetí význam je tím významem, který zde označujeme jako „praktická metafyzika“.

⁴² Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B XXX.

důsledku zvrhává ve skepticismus. Nejde tedy o zrušení filosofie ve prospěch náboženství, ale o vyvrácení dogmatismu, které teprve připraví půdu pro praktickou metafyziku.

Co se pak skrývá za citovanou „vírou“ (Glauben)? Jestliže je řečeno, že zmíněný „dogmatismus metafyziky“ je „pravým zdrojem nevíry, která odporuje veškeré moralitě, nevíry, která je vždy velmi dogmatická“,⁴³ pak toto doplnění hovoří proti religióznímu chápání pojmu „víra“, neboť není jasné, v jakém smyslu by dogmatismus metafyziky měl být zdrojem jejího zrušení. Spíše se zdá, že v tomto pojmu víry lze číst dva významy. V širším významu je onou vírou důvěra v možnosti lidského rozumu zmoci základní lidské otázky, přičemž nekritičnost metafyzických postupů vedoucích k rozporným výsledkům vede k nedůvěře v rozum, či dokonce k pověstné „misologii“.⁴⁴ Odhalení nepatřičnosti „dogmatických metafyzik“ tak obnovuje důvěru v samotný rozum. V druhém, užším významu je onou vírou bezpochyby míněn později v *Kritice* jak čistého, tak praktického rozumu explicitně zavedený pojem „Vernunftglaube“, rozumová víra, vyjadřující statut rozšiřujících náhledů čistého, avšak praktického rozumu. Kvůli této důvěře v rozum a jí podmíněné rozumové víře je zrušeno vědění, kvůli ní je realizován podnik vyvrácení školského metafyzického poznání, kvůli této víře je prostřednictvím kritiky rozumu umenšeno nekritické sebevědomí spekulativní racionality.

⁴³ Tamt.

⁴⁴ Ke Kantovu užití pojmu „misologie“ srov. *Základy metafyziky mravů*, přel. L. Menzel, Svoboda, Praha 1990, s. 59 (Ak. IV, s. 395). Tento spis je dále citován pod zkráceným názvem *Základy*.

2. Rozum a ideje

2.1 Princip teoretického rozumu

Vlastní metafyzickou mohutností je jak v celé předkantovské filosofické tradici, tak i v Kantově kritické filosofii rozum.⁴⁵ Dříve než přistoupíme k vlastním disciplínám speciálních metafyzik, je nezbytné předběžně interpretovat Kantův pojem rozumu (čistého rozumu, Vernunft). Je to totiž tento rozum, který je v teoretickém kontextu mohutností idejí jakožto myšlenek nepodmíněného, a je to tentýž rozum, který je následně v praktickém kontextu tematizován s ohledem na svou možnost stávat se určujícím důvodem vůle a tím být zdrojem nezbytných „dat“ k rozvíjení praktické metafyziky. Otázka po objasnění toho, co vlastně rozum je, a jak blíže specifikovat tuto nejvyšší poznávací schopnost, není pro autora *Kritiky čistého rozumu* prostá nejasností: „Mám-li nyní objasnit tuto nejvyšší poznávací schopnost, ocitám se v určitých rozpacích,“⁴⁶ píše Kant, a je patrné, že oproti tematizaci rozvažování zůstává čistý rozum v pouze spekulativním kontextu schopností, jejíž svébytnost není vůbec zřejmá. Domnívám se, že ozřejmení svébytnosti rozumu se neobejde bez tematizace jeho teoreticko-praktické jednoty. Tato otázka po svébytnosti rozumu bude provázet celé následující zkoumání a

⁴⁵ Snad nebude nemístné zamyslet se na tomto místě nad adekvátním překladem Kantova pojmu „Vernunft“ ve vztahu k pojmu „Verstand“. V českém kontextu se vžila terminologie zavedená J. Patočkou u překladu Hegela, kterou, domnívám se, nelze považovat za nejvhodnější. J. Pechar k problému překladu „Verstand“ říká: „Funkcí oné schopnosti, kterou Kant označuje jako *Verstand*, je pouze konstituovat na základě smyslových dat předměty, a tato konstituce probíhá většinou bez jakéhokoli usuzování prostou aplikací schémat. [...] Kantovo „rozvažování“ není právě něčím, co rozvažuje.“ Sám pak (také v překladu Heideggerova spisu *Kant a problém metafyziky*) překládá *Verstand* jako „intelekt“ a Vernunft jako „rozum“ (Srov. Pechar, J., „K jednotnosti filosofické terminologie“, *Filosofický časopis* 4/1998, s. 577-578). Na Pechara polemicky navazuje J. Kuneš, obhajující zavedené užívání pojmů „rozvažování“ a „rozum“ (a uplatňující je ve svém překladu Heideggerova spisu *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*). Domnívám se, že pokud „Verstand“ označuje spojovací mohutnost, blíže určenou jako mohutnost souzení, jež vykonává spojování smyslově dané rozmanitosti podle zákonitých logických forem či fixních vzorců – kategorií, pak to, kdy je použita která kategorie, není věcí nějakého posuzujícího rozhodování, neboť kategorie jsou právě již formou značící způsob, jakým je „Verstand“ strukturován. České sloveso „rozvažovat“ však běžně znamená z odstupu zvažovat různé varianty v situaci, která není jednoznačně rozhodnutá. „Verstand“ jakožto substantivum od slovesa „verstehen“, však v sobě nese dokonavý charakter slovesa „rozumět“. Kant tuto souvislost vyjadřuje v této větě: „Rozumové pojmy [„Vernunftbegriffe“] slouží k pochopení, stejně jako rozvažovací pojmy [„Verstandesbegriffe“] slouží k porozumění [„verstehen“] (vjemům).“ Vjemům a tomu, co se v nich ukazuje, tedy vždy již nějak rozumíme, o těchto vjemech však rozhodně nerozvažujeme. Rozumět něčemu, co se mi nějak jeví, znamená dokázat toto zprvu se jen jevící vsadit do kontextu zkušenosti a tím si to uvědomit, což je právě funkce, kterou zastávají kategorie. Tato souvislost je u anglických ekvivalentů výrazů „verstehen“ a „Verstand“ zachována („understand – understanding“). Snad by tedy bylo vhodnější používat pro dvojí typ racionality pár „rozumění – rozum“, aby bylo patrné, že díky mohutnosti „Verstand“ můžeme rozumět něčemu jakožto něčemu určitému, a nebo „rozum – intelekt“. V následujícím se nicméně pro časté citace nového českého překladu *Kritiky čistého rozumu* (jejímuž dokončení by bývala mohla – vzhledem k významnosti tohoto počínu – předcházet širší filosoficko-lingvistická diskuse o této terminologii) přidržuji (bohužel již zavedené) terminologie a odchyluji se od ní ve prospěch navrhovaných variant v případech, kdy to vzhledem k pojednávanému tématu považuji za vhodné.

⁴⁶ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 335.

k jejímu zodpovězení budou následující kapitoly sloužit. Dá se říct, že otázka po možnosti praktické metafyziky je současně otázkou po vyjasnění pojmu rozumu v jeho teoreticko-praktické jednotě.

Mohutnost rozumu je vlastním tématem druhé, co do rozsahu objemnější části *Kritiky čistého rozumu*. Jejím cílem není prostě vyvrácení nesprávných úsudků racionalistických metafyzik, vytvářejících pouhé zdání pravdy, poukazem na logické či obsahové nedostatky, které by vyústilo v nějaký druh skeptického postoje zapovídajícího pro příště jakékoliv překračování zkušenostního poznání. Kantovy úvahy míří hlouběji, snaží se odhalit příčiny vzniku klamných poznatků a usměrnit tendenci k nim, a to pomocí transcendentální reflexe samotné rozumové schopnosti. Tématem transcendentální dialektiky je tudíž sebepoznání samotného rozumu, nakolik je mohutností realizující se při výkonu teoretického poznání.⁴⁷

Pro tematizování rozumu v transcendentální dialektice je klíčová představa *analogie* mezi rozvažováním a rozumem, která nakonec nedovoluje pojímat obě mohutnosti jako oddělené schopnosti mysli. Tato analogie se projevuje v tom, že vnitřní struktura rozumu odpovídá kategoriálnímu půdorysu, a že ideje, pojmy rozumu, je možné chápat jako kategorie zbavené restrikce na smyslově daný obsah. Transcendentální dialektiku jako zkoumání rozumu proto nelze oddělovat od transcendentální analytiku zkoumající mohutnost rozvažování jako nějaké samostatné pojednání a § 9 předvádějící typizaci soudů podle logické formy jako vodítko k odhalení kategorií nabývá zpětně významu klíčové pasáže *Kritiky čistého rozumu* co do systematickosti její výstavby, neboť rýsuje půdorys nejen pro celou její stavbu, ale i pro vypracování jednotlivých dílčích částí.

Tak jako je pro transcendentální analýzu rozvažování vodítkem jeho logická funkce, ve které je tematizováno jako mohutnost *souzení*, realizující se v činnostech „podřizování různých představ pod jednu společnou představu“ a dávající tak vyvstat pojům a soudům,⁴⁸ tak je i pro analýzu rozumu východiskem jeho logické používání spočívající ve schopnosti *usuzování*, které nám poskytuje zprostředkované poznání. Vedle tohoto logického či formálního pojmu rozumu jakožto funkce usuzování, která neposkytuje žádné vlastní obsahy, Kant rozlišuje – analogicky k mohutnosti rozvažování – transcendentální pojem rozumu jakožto zdroje určitých vlastních pojmů a zásad tvořících součást apriorního rámce lidského poznání. Dříve než přistoupí k odvození

⁴⁷ Srov. Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, A XI, a dále Karásek, J., „Filosofie jako přísná věda. II: Kantův program sebepoznání čistého rozumu jako systém metafyziky“, *Reflexe*, 28, Praha 2005, s. 31. Obdobně je tématem logiky „analýza mohutností rozvažování samého“ (*Kritika čistého rozumu*, B 90).

⁴⁸ Srov. Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 93

transcendentálního užívání rozumu z užívání logického, ptá se Kant zcela legitimně po společném jmenovateli této dvojí funkce. Ten vyplývá ze vztahu rozumu a rozvažování, resp. z míry obecnosti jednoty, kterou tyto mohutnosti konstituují. Pokud je tedy rozvažování mohutností pravidel, rozum je mohutností tvorby principů. O principech lze však hovořit ve dvojnásobném významu: jednak ve smyslu libovolné obecné věty, která může stát na místě vyšší premisy sylogismu, ať už je získána zobecněním zkušenosti či je apriorního původu (komparativní principy), a nebo se jedná o principium, o principy vůbec, kterými mohou být pouze syntetické poznatky z pojmů, tj. poznatky spočívající v „pouhém myšlení“ a obsahující „obecně podle pojmů“.⁴⁹ Pokud pak Kant hovoří o rozumu jako o mohutnosti (tvorby) principů, vědomě v této zastřešující definici rozumu míní oba významy „principu“, přičemž logické funkci rozumu odpovídá první význam principu jako obecné formule, z níž lze odvodit úsudkem jiný poznatek, transcendentální funkci by pak odpovídal druhý význam „principia“ – poznatku z pouhého myšlení, obsahujícího obecně podle pojmů.

Jak již bylo zmíněno, Kantovi má být klíčem k nalezení principia – analogicky k schopnosti rozvažování – logická, usuzující funkce rozumu, tradičně označovaná jako schopnost zprostředkovaného poznání, uskutečňující se v sylogismech.⁵⁰ Kant klasickou sylogistikou strukturu komentuje následovně: „V každém rozumovém úsudku nejprve myslím pomocí *rozvažování* určité *pravidlo* (maior). Za druhé, *soudností podřazuji* určitý poznatek pod podmínku pravidla (minor). A konečně, *určuji* svůj poznatek predikátem pravidla (conclusio), tudíž a priori *rozumem*.“⁵¹ Při rozumovém úsudku se tak zapojuje rozvažování, soudnost i rozum, přičemž rozvažování je schopností pravidel, soudnost je schopnost subsumovat pod obecné pravidlo konkrétní případ a rozum je schopností odvození závěru na základě provedené subsumpce. Protože je základem každého úsudku soud vytvářející vyšší premisu, modifikace soudu je současně modifikací celého úsudku. Protože pak dále maior sylogismu je tvořeno predikátem a jeho podmínkou, kladenými rozvažováními do určitého *vztahu*, budou třem relačním typům soudů odpovídat tři typy úsudků: kategorické, hypotetické a disjunktivní.

V jakém smyslu pak může tento logický pojem rozumu jakožto schopnosti úsudku z určitého pravidla poskytnout „klíč k pojmu transcendentálnímu“, tj. k rozumu jakožto zdroji pojmů a principů a priori – obdobně jako logický pojem rozvažování poskytuje

⁴⁹ Tamtéž, B 358.

⁵⁰ Všichni lidé („podmínka pravidla“) jsou smrtelní („predikát pravidla“)	maior
Každý učenec („poznatek“) je člověk („podmínka pravidla“)	minor
Všichni učenci („poznatek“) jsou smrtelní („predikát pravidla“)	conclusio

⁵¹ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, str. B 360.

vodítka k explikaci jeho transcendentální struktury? Existuje nějaký základní princip rozumu? Přejít k transcendentálnímu pojmu rozumu je možné vyložit z obráceného postupu v sylogismu: běžně postupujeme od vyšší premisy přes nižší premisu k závěru. Legitimní funkcí rozumu je však zajišťovat také opačný postup: máme daný závěr a nějaký obecný soud, o němž se domníváme, že tento závěr v sobě již obsahuje. Abychom tuto inkluzi potvrdili, potřebujeme nalézt podmínku, na niž lze daný závěr s obecným soudem spojit. Rozum tímto způsobem zkoumá, zda dané poznatky mohou být převedeny pod společný princip, aby tak mohl myslet jejich jednotu. Přitom je důležité, že při tomto hledání společného principu se rozum nezastaví u prvního typu jednoty, kdy dané poznatky jsou sjednoceny díky společnému principu, ale že rozum hledá vyšší jednotu, neboli podmínku podmínky. Funkcí rozumu již v jeho logickém užívání tedy není pouze sylogistický postup od obecné premisy k závěru, ale i obrácený postup, kdy „rozum se v usuzování snaží převést velkou rozmanitost rozvažovacího poznání na co nejmenší počet principů (obecných podmínek), a dosáhnout tak jejich nejvyšší jednoty.“⁵² Rozum tak na vyšší rovině opakuje funkci rozvažování: to sjednocuje rozmanitost názoru tím, že ji podřizuje kategoriím. Požadavkem rozumu pak je sjednotit tuto kategoriálně sjednocenou rozmanitost poznatků rozvažování prostřednictvím principů, aby tak „vedl rozvažování v úplnou souvislost se sebou samým“.⁵³ Jestliže rozvažování zajišťuje jednotu zkušenosti, rozum hledá jednotu poznatků o zkušenosti. Z toho lze nahlédnout, proč „vlastní zásadou rozumu vůbec (při logickém používání) je *nalézt k podmíněnému poznání našeho rozvažování to nepodmíněné*, kterým bude jeho jednota dovršena“.⁵⁴ Na základě této logické maximy Kant formuluje hledané principium čistého rozumu:

„Je-li dáno podmíněné, je dán i celý souhrn podmínek, a tedy i to, co je naprosto nepodmíněné, jehož prostřednictvím bylo ono podmíněné jedině možné.“⁵⁵

Tento nejvyšší princip rozumu má dva klíčové rysy: syntetičnost, která je dána tím, že každé podmíněné „x“ se sice analyticky vztahuje k nějaké podmínce „y“, která se zase vztahuje k podmínce „z“, ale z pojmu podmíněného nelze analyticky usuzovat na pojem nepodmíněného; druhým rysem tohoto principu je, že „musí poskytovat látku k mnoha syntetickým větám“.⁵⁶ Rozum tak ustavuje vyšší typ jednoty, když sjednocuje rozvažovací

⁵² Tamt., B 361.

⁵³ Tamt., B 362.

⁵⁴ Tamt., B 364.

⁵⁵ Tamt., B 436.

⁵⁶ Tamt., B 364.

poznatky, které samy již sjednotily smyslově dané představy v pojmy a soudy, čímž se snaží dospět k takové jednotě, „která je zcela jiného druhu, než jakou nám může poskytnout rozvažování“;⁵⁷ k jednotě, která není sama částí nějaké vyšší jednoty, která by ji podmiňovala, kterou Kant proto označuje jako „nepodmíněné“. Úkolem transcendentální dialektiky je rozhodnout, nakolik je tento princip „objektivně správný“, a nakolik se jedná pouze o „předpis přibližovat se postupně ke stále vyšším podmínkám [...] a vnášet tak do našeho poznání nejvyšší pro nás možnou rozumovou jednotu“;⁵⁸ jinými slovy, zda má tento princip svůj transcendentní předmětný korelát, a nebo je pouze rozumu imanentní nezpředmětnitelnou tendencí.

2.2 Ideje rozumu

Svým pojetím ideje jako „nutného rozumového pojmu, kterému nemůže být dán žádný odpovídající předmět ve smyslech“;⁵⁹ Kant vědomě rehabilituje a očišťuje určitou interpretaci původně platónského významu tohoto pojmu a vyhraňuje se tak proti jeho devalvaci v pouhý mentální obsah či představu, jak to bylo běžné především v britské filosofii 17. století, zvláště u Locka.⁶⁰ Tak jako pojetím kategorie vědomě navazuje na Aristotela se snahou prohloubit jeho základní myšlenku základních pojmů empiricky poznatelného jsoucna pomocí transcendentální reflexe mohutnosti rozvažování, které je ve svém jádru souzením, tak zase v případě dialektiky vnímá své zkoumání jako rozvinutí a zásadní prohloubení platónské myšlenky, přičemž Kantovu nauku o idejích lze číst jako vyjádření takového porozumění Platónovi, které lépe vyjadřuje jeho intenci, než jak byl schopen učinit on sám ve svých dialozích.⁶¹

Kant sice interpretuje Platóna v novoplatonizující emanační modifikaci,⁶² nicméně pro účely naší myšlenky praktické metafyziky je podstatné, že na Platónově teorii idejí vnímá jako nejzásadnější počín tematizaci jejich sókratovské, mravně-praktické funkce,

⁵⁷ Tamt., B 359.

⁵⁸ Tamt., B 365.

⁵⁹ Tamt., B 383.

⁶⁰ „Pojem je buď *empirický*, nebo *čistý*, a čistý pojem, má-li původ jen v rozvažování (a nikoli v čistém obraze smyslovosti), se nazývá *notio*. Pojem, který byl utvořen z těchto *notiones* a který překračuje možnost zkušenosti, je *ideou*, neboli rozumovým pojmem. Tomu, kdo si jednou zvykl na toto rozlišování, musí připadat nesnesitelné, slyší-li nazývat představu červené barvy *ideou*“ (Tamt., B 377). Podle této poznámky jsou ideje „utvořené“ z kategorií, resp. jedná se v podstatě o kategorie použité mimo oblast možné zkušenosti.

⁶¹ Jak známo, Heidegger si vypůjčuje tuto Kantovu myšlenku „porozumět určitému spisovateli lépe, než si rozuměl on sám“ a aplikuje ji na svoji interpretaci Kanta: „V našem úmyslu a úkolu správně rozumět Kantově *Kritice čistého rozumu* je tak nutně obsažen nárok rozumět Kantovi lépe, než si rozuměl on sám. [...] To, že něco může být lépe pochopeno a být toho hodno, je spíše jeho předností než znakem podřadnosti.“ Heidegger, M., *Fenomenologická interpretace Kritiky čistého rozumu*, přel. J. Kuneš, OIKOYMENH, Praha 2004, s. 15.

⁶² „Ideje jsou u něho pravzory věcí samých, a ne jen klíč k možným zkušenostem jako kategorie. Podle jeho mínění vplynuly z nejvyššího rozumu, odkud se jich dostalo rozumu lidskému“ (Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 370).

kteřá je identická s jeho vlastní myšlenkou apriority mravního principu.⁶³ Platónův Sókratés totiž dospívá k tomu, že ideje ctnosti nemohou být získány zobecněním pozorovaných fakt, nýbrž že každý morální hodnotový soud tuto ideu již předpokládá jako pravzor, vzhledem k němuž může být konkrétní situace předmětem morálního posouzení. Zejména v této praktické funkci idejí jako působících příčin („causae efficiens“) je adekvátních je pojímat jako vzory (paradigma) konkrétní vnímatelné skutečnosti, ovšem nikoli skutečnosti, která jest, nýbrž skutečnosti, která není a má být teprve realizována kauzalitou čistého rozumu. Kant tak díky poukazu na Platónovu teorii idejí poprvé v *Kritice čistého rozumu* formuluje základní tezi své praktické filosofie, podle níž „je nanejvýše zavrženíhodné brát zákony o tom, co *mám dělat*, z toho, co *se dělá*, nebo chtít je tím omezovat“,⁶⁴ tj. tezi o principiální odlišnosti a vzájemné neodvoditelnosti dimenzí „sein“ a „sollen“, kterou rozpracovává ve svých prakticko-filosofických spisech. Idea ctnosti jako pojem prakticky nepodmíněného je již zde výrazem toho, že čistý rozum má své vlastní, imanentní užití v oblasti jednání.

Transcendentální dialektika nesleduje dále mravní a teleologickou dimenzi ideje, sleduje pouze její epistemickou funkci jako pravidla (regule – odtud regulativní funkce) pro systematizaci zkušenostního poznání přírody v nejobecnějším smyslu. Protože pak podstatnou charakteristikou idejí je, že jsou to pojmy rozumu, jehož sebepoznání je vlastním cílem transcendentální dialektiky, nabízí se kritická otázka, zda je v silách této dialektiky, původně stále orientované na teoretické poznání jakožto poznání předmětu zkušenosti, vůbec obsáhnout či alespoň základním obrysem vyznačit celou mohutnost rozumu, a zda nám tato spíše neodkrývá dílčí výsek, osvětlený pouze teoreticko-poznávacím postojem. K této otázce lze říci následující: Kant již sice dále nesleduje motiv ideje ctnosti či účelnosti, což vyvolává zdání neúplnosti systému čistých rozumových pojmů. Na druhé straně je však třeba dodat, že je to právě druhá z transcendentálních idejí, idea svobody, v níž se sjednocuje teoretická i praktická dimenze rozumu a skrze níž získávají ostatní dvě ideje „objektivní realitu“⁶⁵, která tedy zajišťuje přechod od teoretické k praktické filosofii a o níž neváhá tvrdit, že tvoří svorník celé budovy čistého, spekulativního i praktického rozumu.⁶⁶ Absenci ideje (idejí) ctnosti proto nelze považovat za absenci praktické dimenze ve zkoumání rozumu, neboť jejím jádrem je právě idea svobody. I když úplnost systému idejí zůstává otevřenou otázkou, základní

⁶³ „Platón nacházel své ideje zejména ve všem, co je praktické, tj. co se zakládá na svobodě, která opět stojí mezi poznatky, které jsou zvláštním produktem rozumu“ (B 371).

⁶⁴ Tamt., B 375.

⁶⁵ Srov. Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 6 (Ak. V, s. 3).

⁶⁶ Tamt.

trojčlenění Bůh-svoboda-nesmrtelnost nepředstavuje zanedbání ne-teoretického postoje ke skutečnosti – ten je v něm zastoupen ve druhém momentu této triády.

Jak již bylo řečeno, idea, jakožto myšlenka nepodmíněného, je současně „nutným rozumovým pojmem, kterému nemůže být dán žádný odpovídající předmět“, tzn. není to myšlenka libovolně vyspekulovaná, ale je spojena s jistotným nárokem, díky němuž je sama metafyzika ve smyslu konečného účelu nevyhnutelnou úlohou lidského rozumu. Protože je rozum schopen sebereflexe, protože je s to zjednat si jasno o sobě samém, co se týče původu a platnosti svých principů, nespokojuje se Kant s prostým konstatování fakticity idejí, spojeným s případným descartovským poukazem na určitou formu vrozenosti idejí („innatismu“), ale hledá způsob jejich zdůvodnění či vykázání, tzn. odhalení toho, proč jsou ideje jako rozumové pojmy *nutné*, proč se nejedná o „prázdne smyšlenky (entia rationis ratiocinantis)“.⁶⁷ Tím se dostáváme k obtížné otázce možnosti dedukce transcendentálních idejí: jestliže je rozum pojímán v určité analogii ke schopnosti rozvažování, jehož kategoriální struktura je vykázána v metafyzické a transcendentální dedukci, lze se legitimně ptát, zda je možné hovořit o obdobné transcendentální dedukci idejí.

V Transcendentální dialektice lze nalézt tři způsoby zajištění jistotního nároku idejí: a) odvození ze subjektivní povahy rozumu, b) odvození z nejobecnějších typů korelátů poznání vůbec, c) dedukce idejí z jejich regulativní funkce. Vedle tohoto trojího způsobu, který bude v následujícím v krátkosti představen, existuje zdánlivě zcela odlišné, „kosmologické“ pojetí idejí z úvodní kapitoly ke druhé hlavní části dialektiky pojednávající o antinomiích, které zesiluje zmiňovanou analogii mezi rozvažováním a rozumem natolik, že zpochybňuje samotný svébytný statut transcendentálních idejí a s nimi i svébytný statut samotného rozumu a podle něhož nejsou transcendentální ideje nic jiného než kategorie vyvázané z omezení možnou zkušeností.

2.2.1 Ideje a rozumový úsudek

Jestliže pro celou transcendentální filosofii platí tato maxima: „Žádný apriorní pojem nemůžeme s jistotou používat, aniž bychom provedli jeho transcendentální dedukci“,⁶⁸ je třeba se ptát, zda a jak lze provést transcendentální dedukci idejí rozumu. Tato otázka je o to naléhavější, že vlastním „srdcem“ *Kritiky čistého rozumu* je transcendentální dedukce kategorií rozvažování, jejímž tématem je „vysvětlení způsobu, jak se mohou pojmy a priori

⁶⁷ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 697.

⁶⁸ Tamt., B 697.

vztahovat k předmětům“.⁶⁹ Úkolem dedukce určitých pojmů je vždy „uvést zřetelný důvod, z něhož by byla patrná oprávněnost jejich používání“.⁷⁰ V případě a priori platných pojmů nemůže být tato dedukce empirická, která by ukazovala, jak byl určitý pojem odvozen z registrovaných fakt a jejich zobecnění. Apriorní pojem neodvozuje svoji platnost z kumulace a generalizace konkrétních výskytů; u apriorního pojmu je potřeba ukázat, že právě díky jeho platnosti jsou empirická fakta možná. Proto Kant při své tematizaci dedukce rozlišuje otázku po faktičnosti (*quid facti*) od otázky po nároku na platnost ve vztahu k možné faktičnosti, neboli otázku po oprávněnosti (*quid iuris*). Zároveň však pojem dedukce v *Kritice čistého rozumu* není natolik jednoznačný, že by implikoval nějaký konkrétní průkazní model aplikovatelný beze změny na všechny dílčí elementy transcendentální filosofie. Tak se dedukce idejí liší od dedukce kategorií: „U těchto transcendentálních idejí není vlastně možná žádná *objektivní dedukce*, jakou jsme mohli nabídnout u kategorií. Ideje totiž ve skutečnosti nemají vztah k žádnému objektu, který by mohl být dán jako s nimi shodný, právě proto, že jsou to jen ideje. Avšak o jejich subjektivní odvození z povahy našeho rozumu jsme se mohli pokusit, a to jsme také v této kapitole vykonali.“⁷¹ Kant tedy odmítá objektivní dedukci idejí, neboť ty nejsou vztaženy bezprostředně k objektu zkušenosti jako kategorie, nýbrž vztahují se k nim zprostředkovaně tím, že sjednocují poznatky o nich artikulované v soudech rozvažování. Kategorie je myšlenka umožňující jednotnou konstituci zkušenostního poznání, realizuje se jako určitý typ sjednocení dané rozmanitosti v pojem objektu. V tomto smyslu je každý objekt zkušenosti „dán jako s nimi shodný“. Ovšem ideje nemají na čem verifikovat svoji platnost, nejsou totiž zaměřeny k předmětné zkušenosti, ale jakoby opačným směrem k myšlence posledního sjednocení všech dílčích jednot. Protože je tedy nelze klást do nutného vztahu k dané rozmanitosti, z něhož jsou vykazatelné kategorie, neznamena to hned, že se nezakotveně „vznášejí ve vzduchoprázdnu“. Má-li být možné potvrdit jejich jistotní nárok, lze tak učinit pouze „z povahy našeho rozumu“, nikoli z reference na extramentální entity. Ideje tedy podle Kanta připouštějí určitou subjektivní dedukci (či odvození, *de-ducere*), jejímž východiskem je povaha (*die Natur*) našeho rozumu, a její vykonání má být obsahem „této kapitoly“,⁷² nazvané „Systém transcendentálních idejí“.

⁶⁹ Tamt., B 117.

⁷⁰ Tamt.

⁷¹ Tamt., B 393. Srov. toto podobné vyjádření: „Ideje čistého rozumu nedovolují žádnou dedukci téhož druhu jako kategorie, mají-li však mít aspoň nějakou, i když jen neurčitou objektivní platnost, pak musí být bezpodmínečně možná jejich dedukce, i za předpokladu, že by se velmi odchýlila od té, kterou můžeme provést s kategoriemi“ (B 697-698).

⁷² Kant říká „im gegenwärtigen Hauptstücke“, čímž není úplně jasné, zda má na mysli kap. třetí (*dritter Abschnitt*) – Systém transcendentálních idejí, nebo širší celek (*erstes Buch – von den Begriffen der reinen Vernunft*). Ani jeden z těchto dvou možných celků nenesl název „Hauptstück“, protože je však tento titul

Rozum je pojímán jako svébytná mohutnost myslí, která má svoji vlastní strukturu, z níž jsou odvoditelné její základní pojmy. Protože pak rozum je – v obecné logické tematizaci – označen za schopnost zprostředkovaného poznání prostřednictvím úsudků, bude se jeho struktura odrážet v typech těchto úsudků, tak jako se struktura rozvažování odráží v typech jeho soudů. Tento postup odvození je tedy analogický postupu tzv. metafyzické dedukce kategorií, při němž jsou v § 9 typy soudů použity jako vodítka k odhalení čistých pojmů samotné mohutnosti souzení.

Logickou funkcí rozumu jako schopnosti úsudků je dospět k poznatku („Gaius je smrtelný“) z poznatků jiných („Člověk je smrtelný“ – „Gaius je člověk“). Tento postup Kant komentuje takto: „Hledám pojem, který obsahuje podmínku, za níž je dán predikát (tvrzení vůbec) tohoto soudu (tj. v tomto případě pojem člověka); a když jsem svoji větu pod tuto podmínku vzatou v celém jejím rozsahu (všichni lidé jsou smrtelní) subsumoval, určil jsem tím poznání svého předmětu (Gaius je smrtelný).“⁷³ Predikátem je „smrtelný“, podmínka, za které je tento predikát dán, je pojem „člověk“. Táhá se tedy, za jaké podmínky je dán predikát soudu „Gaius je smrtelný“, tj. predikát „smrtelný“. Tento predikát je dán za podmínky danosti pojmu „člověk“, je-li tedy dán pojem člověka, je tím analyticky dán predikát smrtelnosti. Subsumpcí soudu spojujícího subjekt s podmínkou pod podmínku „vzatou v celém jejím rozsahu“ (každý člověk je smrtelný) „určuji poznání svého předmětu“, dospívám analyticky k poznatku „Gaius je smrtelný“. Rozumový úsudek tak k určení poznatku hledá podmínku, kterou myslí „v celém jejím rozsahu“, jeho tendencí je pak nezastavit se u nadřazeného pojmu, ale i k němu jakožto k podmíněnému hledá další podmínku. Touto tendencí k totalitě podmínek, kterou může poskytnout pouze nepodmíněné, směřuje k ideji, neboli k pojmu nepodmíněného.

Kantovo přesvědčení, že typy nepodmíněného lze odvodit z typů úsudků, stejně jako pojmy syntézy rozmanitosti daných názorů lze odvodit z typů soudů, v nichž je artikulována jejich pojmová jednota, je vyjádřeno v této větě:

„Kolik pak existuje druhů vztahu, které si rozvažování představuje prostřednictvím kategorií, tolik bude i různých čistých rozumových pojmů, a bude tedy třeba hledat, *za prvé, nepodmíněnost kategorické syntézy* v nějakém subjektu, *za druhé, nepodmíněnost hypotetické syntézy* členů nějaké řady, a *za třetí, nepodmíněnost disjunktivní syntézy* částí v nějakém systému.“⁷⁴

použit v následujícím jako podřazený titulu „Buch“, lze jako jemu adekvátní v přítomné situaci považovat „Abschnitt“, tedy samotnou kap. třetí. Této lokalizaci nahrává i zdůrazňující adjektivum „gegenwärtig“. Faktem však je, že „subjektivní odvození idejí“ ze sylogistických forem je v jádře provedeno v kapitole druhé „O transcendentálních idejích“ a ve třetí („Systém transcendentálních idejí“) je jen rekapitulováno.

⁷³ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 378.

⁷⁴ Tamt., B 379.

V této větě, v níž lze spatřit zřejmou analogii s klíčovou větou metafyzické dedukce kategorií z § 10,⁷⁵ je dáván do přímé souvislosti čistý rozvažovací pojem relačního typu, poskytující vzorec pro konkrétní druhy vztahu, s čistým rozumovým pojmem nepodmíněného. Tato souvislost však není zřejmá bez následujícího doplnění, poskytujícího střední, prostředkující člen mezi kategorií a ideou: „Existuje totiž právě tolik druhů rozumových úsudků, z nichž každý postupuje prostřednictvím prosylogismů k nepodmíněnému, jeden druh k subjektu, který sám již není predikátem, druhý druh k předpokladu, který dále už nic nepředpokládá, a třetí druh k agregátu členů dělení, k nimž už dále není zapotřebí ničeho, čím bychom rozdělení pojmu dovršili.“⁷⁶ Relačním typům soudu, umožněným trojí kategorií relace, odpovídají relační typy úsudků, vyúsťující v trojí pojem nepodmíněného. Privilegované postavení kategorie relace pro rozřídění rozumových úsudků je dáno tím, že v premise každého úsudku jde o vztah subjektu a o něm vypovídáného predikátu. Nepodmíněné není artikulováno v jakémkoli úsudku daného relačního typu, je to mezní pojem, k němuž lze „prostřednictvím prosylogismů“, tj. vzestupně řetězených sylogismů, postupovat. Idea tedy není funkcí úsudku ve stejném smyslu, v jakém je kategorie funkcí soudu. Kategorie je vzorcem syntézy, který každou jednotlivou syntézu umožňuje a zakládá, o ideji však neplatí, že zakládá strukturu úsudků, idea je udáním směru, v němž lze rozvažovací poznatky sjednocovat k myslitelnému maximu. Pro předmětné poznání jsou ideje proto pouze nezpředmětnitelnými úlohami vést (avšak nikoliv *dovést*) jednotu rozvažování až k nepodmíněnému.

Dospíváme tak k následujícímu schématu:

<i>druhy vztahů</i>	<i>kategorie</i>	<i>druhy rozumových úsudků</i>	<i>ideje</i>
kategorické	substance a akcident	kat. syntéza v subjektu	psychologická
hypotetické	příčina a účinek	hyp. syntéza členů řady	kosmologická
disjunktivní	reciprocita	disj. syntéza částí systému	teologická

2.2.2 Ideje a typy poznatků

Toto odvození idejí z typů úsudků je vedeno analogickým vztahem rozvažování a rozumu. V jeho shrnutí ve třetí kapitole nazvané „Systém transcendentálních idejí“ Kant postupuje bez zprostředkujícího zapojení jednotlivých kategoriálních typů, když vychází

⁷⁵ „Táž funkce, která dává jednotu různým představám v soudu, dává jednotu také pouhé syntéze různých představ v názoru a nazývá se čistým rozvažovacím pojmem. Tedy totéž rozvažování, a sice pomocí týchž činností, v nichž prostřednictvím analytické jednoty uskutečnilo logickou formu soudu v pojmech, vnáší také prostřednictvím syntetické jednoty rozmanitosti v názoru vůbec transcendentální obsah do svých představ, a proto se nazývají čistými rozvažovacími pojmy, které se a priori vztahují k objektům, což obecná logika nedokáže“ (tamt., B 104).

⁷⁶ Tamt., B 379 – 380.

z nejobecnějších typů korelátů poznávajícího vztahu. Tyto typy jsou tři: „V každém vztahu, který mohou mít naše představy, je obecným: 1) vztah k subjektu, 2) vztah k objektům, a sice jako k jevům, nebo jako k předmětům myšlení vůbec. Když toto podrozdělení spojíme s předcházejícím, pak jsou všechny vztahy představ, o nichž si můžeme udělat nějaký pojem nebo ideu, trojí: 1) vztah k subjektu, 2) vztah k rozmanitosti objektu dané v jevu, 3) vztah ke všem věcem vůbec.“⁷⁷ Protože idea je pojem nepodmíněného jakožto jednoty všech podmínek, platí, že „všechny transcendentální ideje lze rozdělit do tří tříd, z nichž první třída obsahuje absolutní jednotu myslícího subjektu, druhá třída se týká absolutní jednoty řady podmínek jevu a třetí třída zahrnuje absolutní jednotu podmínek všech předmětů myšlení vůbec.“⁷⁸ Tato tematizace idejí podle trojího typu korelátů představ vůbec navazuje na racionalistickou tradici, např. na trojí typ substance u Descarta (res cogitans, res extensa, deus). Odráží určitý přirozený postup myšlení: „Postupovat od poznání sebe sama (duše) k poznání světa a jeho prostřednictvím k prapůvodní bytosti je postup tak přirozený, že se podobá logickému postupu od premis k závěru.“⁷⁹

2.2.3 Ideje v regulativní funkci

V dodatku k Transcendentální dialektice Kant načrtává třetí způsob vykazání platnosti transcendentálních idejí, který nevychází ani ze způsobu, jímž jsou generovány v procesu usuzování, ani z principálních směrů orientace poznání, ale z jejich funkce v poznání přírody v nejobecnějším smyslu. Tato funkce nespočívá v zakládání nových poznatků, ideje nekonstituují nové, mohutnosti rozvažování nepřístupné předmětné oblasti, ale pouze regulují empirické poznání předmětných oblastí směrem k jeho rozšiřování a systematizaci. Ideje jsou zde tedy tematizovány v určité instrumentální, služebné funkci, přičemž to, čemu slouží, není poslední účel lidského rozumu, ale pouze jeden specifický způsob vztahování se ke světu, jímž je jeho vědecké poznání. Tento (již třetí) způsob vykazání jejich platnosti je shrnut překvapivě silným tvrzením na str. B 699: „Toto je tedy transcendentální dedukce všech idejí spekulativního rozumu.“⁸⁰ Toto tvrzení je vztaženo k této bezprostředně předcházející větě: „Můžeme-li ale ukázat, že, i když se tři transcendentální ideje nevztahují přímo na žádný jim odpovídající předmět a jeho určení, že přesto vedou všechna pravidla empirického používání rozumu za předpokladu takového

⁷⁷ Tamt., B 390.

⁷⁸ Tamt., B 391.

⁷⁹ Tamt., B 394.

⁸⁰ Jinde o idejích říká: „skutečně je také s dobrým výsledkem používáme při zpracování zkušenosti jako heuristické zásady, a to i přesto, že nejsme s to podat jejich transcendentální dedukci, což je, pokud jde o ideje, jak bylo ukázáno výše, vždy nemožné“ (tamt., B 691).

předmětu v ideji k systematické jednotě a vždy rozšiřují zkušenostní poznání, aniž by s ním mohly být ve sporu: pak je nutnou *maximou* rozumu postupovat podle takových idejí.⁸¹ Regulativní funkce idejí rozumu spočívá v systematickém sjednocování a rozšiřování zkušenostního poznání. Kant zde opět pracuje s analogií s dedukcí kategorií. Jak u kategorie, tak u ideje je na jedné straně mnohost a na druhé straně jednota, přičemž příslušný pojem – pojem rozumění (*Verstand*) nebo pojem rozumu – je pojmem jednoty příslušné rozmanitosti. Dedukce tohoto pojmu pak říká: můžeme-li ukázat, že přechod od mnohosti k jednotě je umožněn oním pojmem, pak je tento pojem a priori platný. Jednota, k níž vede kategorie, je jednotou empirického objektu a jako taková je vždy průběžně verifikovatelná. Pro ideu jako pojem nepodmíněného však platí, že je to pojem, jemuž žádný objekt nemůže odpovídat. Proto, je-li v souvislosti s ní řeč o dedukci, pak jen v přeneseném, oslabeném významu. Jednota, která je funkcí ideje, je ideálem procesu poznání přírody, proto nemůže být – na rozdíl od kategorie – bezprostředně verifikovatelná co do své platnosti. Tato verifikovatelnost je závislá na tom, zda lze skutečně tuto rozšiřující a současně sjednocující funkci ukázat v konkrétním průběhu vědeckého poznání. Nakolik tuto funkci lze ukázat, natolik představují transcendentální ideje legitimní rozvrh rozumu.

Kant naznačuje, jak konkrétně tato funkce vypadá ve zmiňovaných třech předmětných oblastech. Idea jako imaginární ohnisko („*focus imaginarius*“)⁸² či relativní předpoklad („*suppositio relativa*“)⁸³ je předpisem postupovat v poznání duše a světa ve specifickém modu „*jakoby*“ („*als ob*“), to znamená, předpokládat předmět ideje, jako kdyby byl reálným zakládajícím a sjednocujícím momentem dané oblasti, současně však samotnou existenci tohoto předmětu nechat „uzávorkovanou“. Pro zkoumání duše idea ukládá „pojímát všechna určení jako v jednom jednotném subjektu, všechny síly, pokud možno, jak odvozené z jedné jednotné základní síly, všechnu změnu jako náležející ke stavům jedné a téže trvalé bytosti a představovat si všechny *jevy* v prostoru jako zcela rozdílné od úkonů *myšlení*.“⁸⁴ Ačkoliv o ontologickém statutu vlastního Já není možné pronášet žádné absolutní tvrzení, pro jeho empirické poznání je užitečné pojímát je tak, jako kdyby byla v jeho základu jednoduchá substance. V případě zkoumání týkajících se

⁸¹ Tamt., B 699 (upravený překlad); „Wenn man nur zeigen kann, dass, obgleich die dreierlei transzendentalen Ideen direkt auf keinen ihnen korrespondierenden Gegenstand und dessen Bestimmung bezogen werden, dennoch alle Regeln des empirischen Gebrauchs der Vernunft unter Voraussetzung eines solchen *Gegenstandes in der Idee* auf systematische Einheit führen und die Erfahrungserkenntnis jederzeit erweitern, niemals aber derselben zuwider sein können: so ist es eine notwendige *Maxime* der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren.“

⁸² Tamt., B 672.

⁸³ Tamt., B 704.

⁸⁴ Tamt., B 710.

celku světa velí kosmologická idea „postupovat tak, *jako kdyby* ta řada byla o sobě nekonečná, tj. in indefinitum, přičemž tam, kde je rozum sám pokládán za určující příčinu (jako v případě svobody), tedy u praktických principů, máme postupovat tak [...], *jako kdyby* byla započata absolutně (nějakou inteligibilní příčinou).“⁸⁵ Teologická idea pak velí zkoumat „veškeré spojení světa, *jako by* bylo všechno vzniklo čistě z jedné jediné všezahrnující bytosti jakožto svrchované a zcela postačující příčiny, [...] jako kdyby vzešlo ze záměru nejvyššího rozumu.“⁸⁶ Ideje tak poskytují empirickému zkoumání přírody „nové vyhlídky na spojování věcí podle teleologických zákonů“,⁸⁷ jejich specifický přínos pro rozvažování spočívá v otevírání nových cest, které rozvažování nezná.

2.2.4 Ideje a kategorie

Aby tato rozmanitost přístupu k idejím byla ještě zkomplikována, přináší kapitola „Systém kosmologických idejí“ další, odlišný pohled na tyto nejvyšší momenty intelektu, který je považován za „ranou teorii“.⁸⁸ Konstatování, že ideje nejsou nic jiného než kategorie zbavené restriktivní podmínky na obor zkušenosti, tj. že jsou to „kategorie rozšířené až k nepodmíněnému“⁸⁹, že se tedy nejedná o zcela odlišné pojmy, než jaké myslí rozvažování, ale spíše o jiné myšlení týchž pojmů, poukazuje k tomu, že ani rozum, zdroj idejí, není nějaká zcela odlišná mohutnost od rozvažování, ale že se spíše jedná o jiný způsob užití racionality, a sice její vztaženost k nepodmíněnému. O rozumu (Vernunft) nyní tvrdí, že tento „vlastně vůbec žádné pojmy nevytváří, nýbrž nanejvýš *osvobozuje* [„frei machen“] *rozvažovací pojmy* od nevyhnutelných omezení možné zkušenosti, a pokouší se je tak rozšířit za hranice empirického, avšak přesto ve spojení s ním.“⁹⁰ Jinými slovy, jsou-li ideje ve svém jádru kategoriemi, je i intelekt (Vernunft) ve své podstatě rozuměním (Verstand), které je strháváno tendencí k nepodmíněnému. Úkolem *Kritiky čistého rozumu* je přitom zajištění nezpředmětnitelnosti této vztaženosti, která jako setrvalá tendence intelektu musí zůstat v platnosti pouze jako směrovka ke stále vyšší jednotě zkušenostních poznatků.

Je zřejmé, že touto jen stručně nastíněnou mnohostí přístupů k idejím a s nimi i k intelektu se otevírá široké a nesnadné pole zkoumání, do něhož se zde nebudeme pouštět. S určitou rezervou lze však učinit dvě poznámky: „starší“, kosmologická koncepce idejí

⁸⁵ Tamt., B 713.

⁸⁶ Tamt., B 714.

⁸⁷ Tamt., B 715.

⁸⁸ Tak např. Kemp Smith ve svém komentáři (Kemp Smith, Norman, *A Commentary on Kant's „Critique of Pure Reason“*, 2nd ed., Humanities, New York 1962, s. 478).

⁸⁹ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 436.

⁹⁰ Tamt.

není v rozporu s jejich odvozením z rozumových úsudků; tak jako podle kosmologického pojetí neexistuje ostrý rozdíl mezi kategorií a ideou, zdá se být zřejmé, že není ani ostrý rozdíl mezi soudem a úsudkem, v opačném případě by totiž nebylo možné pracovat s nimi jako s analogickými strukturami a typizovat sylogismy podle typů soudů, jak Kant činí. Dále, obě koncepce, „sylogistická“ i kosmologická, tematizují tři tradiční oblasti speciálních metafyzik a vyúsťují ve shodné skeptické stanovisko ve vztahu k ontologickému statutu korelátů třech transcendentálních idejí.⁹¹ A konečně, celkový přístup k intelektu a jeho idejím zůstává v kritice teoretického rozumu nedokončený; kauza s tématem „rozum“ není před soudním dvorem spekulativní kritiky dovedena ke svému rozřešení. Není totiž vůbec jisté, nakolik je intelekt svébytnou lidskou mohutností se svébytným polem působnosti, a nakolik se jedná pouze o nezdravou tendenci, vzhledem k níž je nutné vykonat akt omezení a usměrnění, po němž z ní zbývá jen dynamika pro empirickou racionalitu.

Kritika čistého rozumu ukazuje, že k rozřešení „kauzy rozumu“ je samotný spekulativní postoj nedostatečný; o tom, zda nakonec intelekt je, či není svébytnou lidskou mohutností, rozhoduje až *Kritika praktického rozumu* se svojí centrální otázkou po tom, zda čistý rozum může být praktický.

⁹¹ Tématem antinomické části transcendentální dialektiky není pouze svět jako celek jevů. Antinomie se vztahují ke všem třem oblastem dialektiky a představují určitou „dialektiku v dialektice“, v celém korpusu dialektiky tvoří svébytný celek – tak podle B 491 je tématem antinomií 1. časoprostorová extenze světa, 2. nedělitelnost a nezničitelnost Já, 3. svoboda, 4. nejvyšší příčina světa. Antinomie tvoří v určitém smyslu jádro celého projektu kritiky spekulativního rozumu, a to především ve způsobu, jakým se vracejí k tématům prostoru a času jako představ a priori a k tezi o transcendentálním idealismu, která je na apriorním charakteru časoprostorové dimenzionality založená.

3. Kritika racionální psychologie

Zvláštností Kantova postupu při kritice nauk speciálních metafyzik v Transcendentální dialektice je skutečnost, že tato kritika nemá podobu dialogu s tou či onou konkrétní podobou dané nauky od určitého myslitele, ale že jejím předmětem je Kantova specifická rekonstrukce dané nauky, důsledně aplikující kategoriální rozvrh zdůvodněný v Transcendentální analytice. Úkolem Transcendentální dialektiky není diskuse s proponenty té či oné verze racionalistické metafyziky, ale se samotným rozumem, za účelem odhalit zdroj pouze zdánlivého metafyzického poznání a toto poznání zrušit. Ukázalo se, že jelikož zdánlivé metafyzické poznatky vyvstávají s určitou vnitřní nutností ve třech *vztazích*, je také pro projekt idejí centrální kategorie *relace*: vůči Já (racionální psychologie), vůči celku jevů (racionální kosmologie) a vůči celku všech jsoucen vůbec (racionální teologie). V těchto vztazích rozum směřuje k psychologické, kosmologické a teologické ideji jakožto myšlence nepodmíněného celku, jehož zpředmětnění či objektivace vytváří transcendentální zdání, tj. zdánlivé metafyzické poznání. V následujících rozborech nám nemůže jít o detailní zkoumání značně komplikovaného přediva Kantových úvah, ale pouze o vyzdvižení jádra obou částí kritiky speciálních metafyzik: v první řadě půjde o jádro negativní „*pars destruens*“, ve druhé pak o předběžné vypracování pozitivní „*pars construens*“.⁹²

3.1 Od substančního k formálně-funkčnímu Já

Myšlenka nepodmíněného ve vztahu k Já je tématem racionální psychologie. Kant rozlišuje racionální a empirickou psychologii. Předmětem empirické psychologie, kterou také nazývá fyziologie vnitřního smyslu, je Já se všemi myšlenkovými obsahy a procesy, jejichž zákonitosti se snaží popsat. Takovému zobecnování vnímatelných jevů však chybí apodiktický charakter obecné a nutné platnosti, který má být metafyzice jakožto čistě racionální disciplíně vlastní, a tento postup nám také nemůže zpřístupnit charakteristiky Já mimo oblast možné zkušenosti, o něž však racionální psychologii především jde, jako např. jednoduchost. Z toho vyplývá, že racionální psychologie má odhlížet od empiricky daných nahodilých poznatků, jejím předmětem mají být podstatné charakteristiky Já odvoditelné z pouhého myšlení: „*Já* jakožto myslící jsem předmětem vnitřního smyslu a nazývám se duše.“⁹³ Z Kantova ztotožnění „*Já*“ a „*duše*“ vyplývá, že předmětem racionální

⁹² Takto označuje dva úkoly Kantovy kritiky racionální psychologie Coriando, P., v textu: „*Ich und Seele. Zu Kants Paralogismen der reinen Vernunft*“, in: N. Fischer (vyd.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner, Hamburg 2004, s. 22.

⁹³ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 400.

psychologie jsou obecné a nutné charakteristiky duše, nakolik jsou odvoditelné z čistého „Já myslím“. Proto Kant s notnou dávkou ironie říká, „*Já myslím* je tedy jediný text racionální psychologie, z něhož má tato rozvinout celou svou moudrost“.⁹⁴ Ve způsobu, jakým se toto odvozování děje, se však vyskytují logické chyby úsudku, tzv. paralogismy, jejichž závěry mají prokázat nesmrtelnost duše. V čem tkví jádro Kantovy kritiky těchto úsudků? Proč není možné z „Já myslím“ odvodit metafyzické závěry pro subjekt této výpovědi? Snad nejlepší vyjádření lze nalézt v těchto dvou větách:

„Jednota vědomí, která je základem kategorií, je v ní [tj. v racionální psychologii] brána za názor subjektu jakožto objektu, a na ten je aplikována kategorie substance. Jednota vědomí je však pouze jednotou v *myšlení*, jehož prostřednictvím samotným není dán žádný objekt, a nelze tedy na ně kategorii substance – která vždy již předpokládá daný *názor* – použít, a tento subjekt tudíž nelze vůbec poznat.“⁹⁵

První věta shrnuje postup racionální psychologie a druhá věta vysvětluje nepřijatelnost tohoto postupu. Jestliže racionální psychologie tvrdí o Já, že je to substance, a tím je určuje co do jeho ontologické svébytnosti, pak to znamená, že na ně aplikuje schematizovanou kategorii substance. Dopouští se tím však nesprávné objektivace. To, co má Já k dispozici, je kromě myšlené rozmanitosti pouze vědomí jednoty v myšlení, resp. vědomí jednotícího myšlení, které tuto rozmanitost může spojovat. Toto jednotící myšlení však není žádnou obsažnou daností, ale samo je na daných obsazích co do své funkce závislé – bez těchto daných obsahů by totiž nemělo co myslet a jsou to pouze tyto dané obsahy, na něž lze aplikovat kategorii substance a tak je určit jako objekt. Já jako objekt proto zůstává kategoriálně neurčitelné, a tudíž nepoznatelné.⁹⁶ Zůstává subjektem, který skrze kategorie sjednocuje dané obsahy, který však nemůže stejným způsobem kategoriálně určit sebe sama. Je tou instancí, která kategorie zakládá; ovšem základ nelze vysvětlit tím, co zakládá, podmínkou nelze zpětně náležitě vysvětlit tím, co tato podmínka teprve podmiňuje. Protože tedy Já podléhá obecnému, v transcendentální dedukci kategorií zdůvodněnému principu „žádný objekt nemohu poznat tím, že pouze myslím, nýbrž jen

⁹⁴ Tamt., B 401.

⁹⁵ Tamt., B 421. Ve ztotožnění Já a substance navazuje Kant na karteziánské vymezení substance jako toho, co je samo v sobě a co nepotřebuje ke svému bytí nic jiného: „Res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum“. Srov. Descartes, R., *Principia Philosophiae*, I,51.

⁹⁶ K upřesnění této věty je třeba dodat, že ve vztahu k Já lze použít distinkci „schematizovaná kategorie substance“ a „neschematizovaná kategorie substance“, která je pouze nějakým „něco“ (ein Etwas, viz B 186). Pak by platilo, že Já lze myslet jako předmět pomocí neschematizované kategorie substance jako pouhé něco, tj. jako subjekt, avšak bez toho, co je trvalé (a co je dáno jen prostřednictvím smyslovosti), nelze Já jako předmět poznat. Myšlený sebevztah Já=Já je tedy možný, avšak nic tím o Já nepoznávám.

tím, že nějaký daný názor určím z hlediska jednoty vědomí⁹⁷ a samo tudíž nedisponuje žádným privilegovaným sebepoznáním nezávislým na empirické rozmanitosti tímto Já myšlené, stává se projekt tradiční „psychologia rationalis“ nemožným.

Tuto nemožnost objektivovat sjednocovací funkci označovanou jako Já potvrzuje také tato známá charakteristika, podle níž je to „jednoduchá a co do obsahu sama pro sebe zcela prázdná představa *Já*, o které nelze ani říci, že je to pojem, nýbrž jen tolik, že je to pouhé vědomí, jež všechny pojmy doprovází. Pomocí tohoto Já, nebo On, nebo Ono (věc), které myslí, však není představováno nic jiného než transcendentální subjekt myšlenek X, který je poznáván jen prostřednictvím myšlenek, které jsou jeho predikáty, a o němž nemůžeme mít bez nich nikdy žádný pojem. Kolem tohoto Já se točíme v neustálém kruhu, protože k tomu, abychom o něm něco usoudili, si musíme vždy už posloužit jeho představou. Je to nepříjemnost, již se v tomto případě nelze zbavit, protože vědomí není samo o sobě zároveň představou, která by označovala nějaký zvláštní objekt, nýbrž je formou představy vůbec, pokud má být nazvána poznatkem.“⁹⁸ Tuto Kantovu poměrně známou a nesnadnou charakteristiku Já velice pěkně osvětluje tento výklad: „Pokud si představuji korelát představy Já jako věc samu o sobě, nemohu ani rozlišit, zda je tento substrát mých myšlenek osobou se mnou identickou, nebo osobou, která je ode mne odlišná, nebo zda vůbec osobou není, nýbrž je jen jakousi věcí, která myslí. Racionální psychologie od nás ovšem právě žádá, abychom se mysleli v *abstrakci od empirického názoru*, a tedy v abstrakci od myšlenek jako faktických určení naší představovací schopnosti. Protože mě však zkušenost určuje blíže a in concreto, zůstává nám v abstrakci od smyslového názoru pouze myšlenka nějakého něco vůbec, a tedy nějakého neznámého x. Grafický symbol „x“ popisuje analogii, která panuje mezi matematikou a transcendentální filosofií. Jestliže v matematických rovnicích poznávám neznámý člen x jen prostřednictvím jeho vztahu k členům známým, pak v transcendentální filozofii poznávám transcendentální subjekt jen prostřednictvím jeho vztahu k myšlenkám.“⁹⁹ Jak by mělo být možné z této takřka „nejchudší ze všech představ“¹⁰⁰ vyvozovat tak závažné metafyzické závěry, o jaké se pokouší racionální psychologie? Tato představa se navíc

⁹⁷ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 406.

⁹⁸ Tamt., B 404. K faktu, že jak Já, tak transcendentální předmět (např. A 109) je v *Kritice* označován matematickým znakem pro neznámou („X“), lze říci, že „existence nějaké nám neznámé, jako „duše“ („v nás“, v čase) se jevící věci o sobě není pro nás o nic víc a o nic méně jistá než existence nám neznámého základu pro jevy tělesa/těla „mimo nás“ (v prostoru). Oba totiž, jak „duše“, tak „tělo“, se vymykají, nakolik se pokládají za o sobě jsoucí, každému poznávajícímu přístupu.“ Coriando, P., „Ich und Seele. Zu Kants Paralogismen der reinen Vernunft“, s. 34.

⁹⁹ Chotaš, Jiří, „Subjekt a objekt myšlení u Kanta.“ In: *Hegelovskou stopou. K počtě Milana Sobotky*. Praha, Karolinum 2003, s. 33.

¹⁰⁰ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 409.

vyznačuje naprosto specifickou záludností: uniká bezprostřednímu náhledu, při každém pokusu zaměřit na Já pozornost zůstává diference mezi Já – představou a Já – představujícím si, resp. Já – objektem a Já – subjektem, který vždy ustupuje před pokusem o sebeuchopení. Proto Kant říká, že se kolem ní točíme v neustálém kruhu. Tuto problematičnost přímé sebereflexe Já lze ilustrovat dobře známým Wittgensteinovým příměrem: Tak jako oko vidí dané obsahy, ale sobě zůstává vždy skryté a nedokáže vidět funkci svého vidění, tak i Já může myslet vždy už jen svoji myšlenku, ale nedokáže se bezprostředně vztáhnout samo k sobě.¹⁰¹ Zůstává jen logickou jednotící funkcí, která je ve svém výkonu sjednocování závislá na danostech, které sjednocuje, a o které mimo akt sjednocování nemá smysl mluvit.¹⁰² O „Já“ tedy již nelze hovořit jako o o sobě jsoucí věci, která by mezi jinými věcmi ve světě měla privilegované ontologické postavení; Já je neoddelitelné od svého aktu, jímž je myšlení jakožto průběžné spojování smyslově dané rozmanitosti do jednoty vědomí. To nejvyšší, co může o sobě nahlédnout, je, že „musí moci doprovázet všechny své představy“, resp. že „ví o své schopnosti spojovat“, tzn. že ví o tom, že je tím, díky čemu je zde průběžná souvislost zkušenostního celku, vzhledem k němuž si to může uvědomit.

Závěr kritiky substančního pojetí Já je tedy jednoznačný: „žádným způsobem, ať je jakýkoli, nemůžeme poznat nic o povaze naší duše, jde-li vůbec o možnost její samostatné existence.“¹⁰³ Přejít od věčného k aktivnímu pojetí Já, náhled, že myslící Já je původně spontaneitou, neopravňuje k tomu připisovat mu atributy vyčleňující je ze sféry vznikání a zanikání.¹⁰⁴ Tento krok je umožněn až tehdy, když je tato spontaneita uchopena šířeji: ne

¹⁰¹ Srov. Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, OIKOYMENH, Praha 1993, věta č. 5.633, str. 131. Paralela mezi *Traktátem* a první *Kritikou*, co se týče úsilí o ono kritické „scheiden und unterscheiden“, které má za cíl oddělit vykazatelné od nevykazatelného, je více než zřejmé.

¹⁰² D. Henrich výstižně říká: „Naše vědomí má tu zvláštnost, že je ‚prázdné‘. Všechno, čeho si můžeme být vědomi, nám musí být přístupné prostřednictvím takových instancí, které na vědomí bezprostředně nezávisí. Vědomí proto musí být podle Kanta pojato jako akce, tedy vždy jako činění vědomým, jehož nutná vnitřní jednota nás vede k tomu, že mu dáváme jméno ‚Já‘. Tato akce ale již vždy předpokládá, že je zde vůbec něco, co lze vědomým učinit. Naše vědomí tak může vystupovat vždy jen současně se schopností od něj odlišnou a jemu určitým způsobem protikladnou, totiž schopností nacházet představy ‚před veškerým vědomím‘ jako dané“ (Týž, „Struktura důkazu transcendentální dedukce“. In: J. Karásek et J. Chotaš [vyd.], *Dedukce, kategorie, sebevědomí*, přel. J. Karásek, OIKOYMENH, Praha 2002, s. 17). Tuto výstižnou Henrichovu analýzu vědomí jako akce, závislé na sjednocovaných danostech, v níž jsou oba momenty – aktus ‚já myslím‘ i danost představ – vzájemně závislé, dobře ilustruje toto vyjádření: „Je si totiž třeba všimnout, že když jsem nazval větu ‚Já myslím‘ empirickou, nechtěl jsem tím říci, že *Já* je v ní empirickou představou; naopak je to představa čistě intelektuální, protože patří k myšlení vůbec. Nicméně bez nějaké empirické představy, která poskytuje myšlení látku, by se přece aktus ‚Já myslím‘ neuskutečnil, a empirické je jen podmínkou aplikace neboli používání čistě intelektuální mohutnosti“ (Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 422 pozn.).

¹⁰³ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 420.

¹⁰⁴ Pojetí Já jako spontaneity je novum jen ve vztahu k určitým substančním metafyzikám; již Platón vymezuje ve *Faidru* „veškerou duši“ („psyché pasa“) jako spontaneitu, jako to, co je „samo sebe pohybující“ („autokinétón“), co je tudíž „stále se pohybující“ („aeikinétón“) a proto také nesmrtelné („athanatón“), srov. Platón, *Faidros* 245c.

jen jako „činnost“ či „jednání“ rozvažování, spojující recipované smyslové názory do zkušenostního celku, ale činnost a jednání člověka jako sebeurčující rozumové bytosti. Pojem spontaneity, charakterizující Kantovo nové porozumění vůči Já, tak představuje spojnicí mezi teoretickou a praktickou racionální psychologií.

3.2 Od funkčního pojmu Já k praktické racionální psychologii

Kantův agnosticismus proto není posledním slovem ve věci metafyziky duše. Říci, že jak nároky racionalistů, tak tvrzení materialistů o ontologické povaze lidské podstaty jsou neodůvodněné, je sice nutné, ale zároveň nedostatečné. Je to právě druhé vydání *Kritiky čistého rozumu* z jara roku z r. 1787 (připomeňme, že *Kritika praktického rozumu* je hotova na podzim téhož roku) v přepracované části o paralogismech, kde se Kant-metafyzik dostává ke slovu. Doktrinální racionální psychologie je prokázána jako marná, její místo má převzít racionální psychologie jako „disciplína“ s dvojím úkolem. Prvním úkolem je stanovit jasné hranice spekulativnímu poznání, aby nepodlehlo pokušení ani „neopodstatněného spiritualismu“, ani „bezduchého materialismu“. Trvalost tohoto negativního úkolu vyplývá z trvalosti sklonu lidského poznání objektivovat tendování k nepodmíněnému na straně subjektu a nebo toto tendování na druhou stranu popírat. Obě tyto snahy jsou si přitom podobné: usilují o to jednou provždy vyřešit pomocí lidské racionality principiálně nevyřešitelné, rozhodnout to, co rozhodnout nelze. *Kritika čistého rozumu* nemůže jinak než říci této zbrklé snaze rozhodné „ne“. Druhý, pozitivní úkol nové disciplíny racionální psychologie je vyhlášen v této větě:

„Racionální psychologie nás spíše napomíná, abychom toto zdráhání rozumu dát nám uspokojující odpověď na zvědavé otázky sahající za hranice života považovali za *pokyn*, abychom své sebepoznání obrátili od neplodně přepjaté spekulace k plodnému praktickému používání, které – i když je vždy zaměřeno jen na předměty zkušenosti – přece jen bere své principy z vyšší oblasti a určuje naše chování tak, jako by naše určení sahalo nekonečně daleko za zkušenost, a tedy za tento život.“¹⁰⁵

V sebeomezení spekulativního myšlení má být obsažen vnitřní poukaz k něčemu, co lze nazvat praktickým obratem. V metafyzické tradici vysoce ceněná „theória“ přestává být po provedení kritiky rozumu výsostným modem lidské existence, spekulativní sebezajišťující zkoumání vede k nemístnému přepínání, které se stává neplodným a tím také nesmyslným. Já si není přístupno v čiré abstrakci, neschůdnost této cesty nás má upamatovat na to,

¹⁰⁵ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 421 (kurz. O. S.).

abychom podstatu Já, která uniká teoretickému pohledu, to tušené nepodmíněné v nás, označované jako substance, nehledali ve vypreparovaném prázdném „x“, ale v praktické konkrétnosti – toto je způsob, jak je podle Kanta třeba interpretovat ztroskotání racionální psychologie. V interpretaci tohoto ztroskotání jako výzvy k praktickému obratu lze vidět předznamenání myšlenky účelovosti lidské racionality. To, že schopnost lidského rozumu (Vernunft) nenachází své uplatnění v čistém poznání, neznamená, že by byl zbytečnou či snad jen zdánlivou výbavou lidské přirozenosti, že by byl iluzí, kterou je třeba prohlédnout a tím se jí jednou provždy zbavit, ale znamená to, že je třeba poohlédnout se po jeho uplatnění v jiném rozměru lidského existence: v tom, který je označen jako „plodné praktické používání“. Toto používání rozumu se odehrává v běžné každodennosti, tedy „pouze“ mezi „předměty zkušenosti“, ovšem neodehrává se jako těmito předměty určené, ale naopak, jak určující své pojednávání „předměty“ ve vztahu k *vlastním*, tomuto rozumu imanentním principům. Rozum je proto třeba chápat nikoli jako v první řadě nahlízející, ale jako jednající, tj. jako praktický rozum. Tím, že se jako praktický svojí praxí prokazuje, překračuje smyslové danosti, do nichž je zasazen, a v tomto překračování empirických zákonitostí si rozumí jako na těchto zákonitostech nezávislý, tudíž tak, *jako by* jeho určení „sahalo nekonečně daleko za zkušenost, a tedy za tento život“.

Bližší interpretaci tohoto transcendentního poukazu praktického rozumu, vedoucího k „nutnosti předpokládání budoucího života podle zásad praktického používání rozumu spojeného s jeho spekulativním používáním,“¹⁰⁶ věnuje Kant značný prostor na samý závěr B-verze kapitoly o paralogismech.¹⁰⁷ Předkládá zde dvě myšlenky: Jejich společným jádrem je přitom již zmiňované teleologické pojetí skutečnosti, řád účelů, jehož je člověk součástí a který je vlastní oblastí rozumu, tj. účelová souvislost skutečnosti je pojímána jako doména nadkategoriálního náhledu rozumu, či jinými slovy, princip účelů je označován jako nejdůležitější z intelektuálních principů jednoty.¹⁰⁸ S ohledem na tento řád platí, že každý orgán, každá vloha a schopnost má své uplatnění, své „kvůli čemu“. Člověk, který jediný je tradičně pojímán jako konečný účel přírody, by měl být příkladem účelovosti par excellence. Pokud však platí, že jeho existence je limitována tímto světem, pak by musel být bytostí veskrze neúčelnou, musel by být nelogickou výjimkou. Je totiž disponován takovými vlohami, které jsou v rozporu s pouze empiricky-subjektivními utilitárními zájmy a které, mají-li být realizovány v kontextu účelového, a tedy

¹⁰⁶ Tamt., B 424.

¹⁰⁷ Srov. tamt., B 423 – B 426.

¹⁰⁸ Tamt., B 730. Kantem stále vyzdvihovalý princip účelovosti je později v *Kritice soudnosti* považován za transcendentální princip reflektující soudnosti (srov. Kant, I., *Kritika soudnosti*, Odeon, Praha 1975, § 75, s. 190 n.).

racionálního řádu skutečnosti, poukazují k pokračování jeho existence i za hranicemi tohoto života. Klíčovou ze zmíněných vloh je – jak jinak – fenomén mravního zákona: „Jeho přirozené vlohy [...], především morální zákon v něm, totiž daleko přesahují veškerý užitek a prospěch, který by z toho mohl v tomto životě čerpat. [...] Člověk se navíc cítí vnitřně povolán k tomu, aby se svým chováním na tomto světě, zřekne-li se mnoha výhod, učinil způsobilým stát se občanem lepšího světa, který má v ideji.“¹⁰⁹ Tato myšlenka převahy a konfliktu mravního fenoménu vzhledem k všem partikulárním zájmům jedince, která je „logická“, tj. účelná, jen za předpokladu trvalosti existence po smrti, je doplněna o myšlenku vycházející z teoretických důvodů: Nezměrnost přírody, neomezenost možných poznatků se setkává s vnitřním puzením po neomezeném rozšiřování našeho poznání, které tak opět poukazuje nad omezenost této existence. Lze však tyto dvě myšlenky považovat za „mocný, nevyvratitelný důkazní důvod“, jak je Kant poněkud pateticky označuje?¹¹⁰ Není jejich jádrem princip, který, ač permanentně verifikovaný „stále vzrůstajícím poznáním účelnosti všeho, co vidíme před sebou“, tvořící „řád přírody“,¹¹¹ je přeci jen principem lidského rozumu, pro který platí, že „nahlíží jen to, co sám podle svého plánu vytváří“, co „sám do věcí vkládá“?¹¹² Nezůstává tak zmiňovaný přesah k transcenci v zajetí imanence? Nutnost přitakat těmto pochybnostem vedla Kanta k tomu, že tento důkaz opouští, aby z něj zbyl pouhý poukaz. Faktem však zůstává, že východisko tohoto poukazu – konkrétní praxe orientovaná nepodmíněným nárokem – zůstane podle Kanta jediným možným základem racionální psychologie jakožto pozitivně vypovídající nauky.

Kant ve své kritice racionální psychologie tak dochází k nutnosti zamítnout možnost spekulativního poznání substanciality Já („pars destruens“) a zároveň k nutnosti brát vážně mravní fenomén jako východisko alternativní teorie poznání duše („pars construens“), pro kterou – vzhledem k dosavadnímu výkladu – lze použít označení praktická racionální psychologie, která se svého rozpracování dočkává v dialektické části *Kritiky praktického rozumu*.

¹⁰⁹ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 426.

¹¹⁰ Tamt.

¹¹¹ Tamt., B 426.

¹¹² Tamt., B XIII, B XVIII.

4. Kritika racionální kosmologie

4.1 Přechod ke kosmologii

Tak jako se rozum při pokusu myslet nepodmíněné na straně subjektu zaplétá do paralogismů substancializujících myšlenku Já, tak při pokusu myslet nepodmíněné na straně objektu v jeho celku dospívá k vzájemně protikladným tvrzením, pro něž lze uvést argumenty stejné validity – k antinomiím čistého rozumu. Z jejich kategoriálně motivovaného rozdělení zaujímá přednostní místo třetí antinomie,¹¹³ třetí rozpor týkající se ideje transcendentální svobody. Význačnost třetí antinomie, skutečnost, že v ní se pro Kanta koncentruje jádro problematiky celé „cosmologia generalis“, je dána rostoucím zájmem o praktickou filosofii, pro niž má její řešení poskytnout konceptuální rámec.¹¹⁴ Vzhledem k následujícím Kantovým spisům věnovaným praktické filosofii ji lze vnímat jako vyvrcholení celé kritiky čistého spekulativního rozumu. Kusá, až příliš sporá vyjádření z Transcendentální analytiky jsou nahrazena obsírnou diskusí, ve které se autor nerozpakuje znovu formulovat své teze. Kapitola o antinomiích také představuje metodické sepjetí obou částí spekulativní Kritiky: vyřešení její problematiky je založeno na postoji transcendentálního idealismu, vypracovaném v první části, a současně validita této teorie je tímto řešením zpětně potvrzena.

Rozpracování obsáhlé problematiky „cosmologia generalis“ předchází v našem kontextu pozoruhodná kapitolka pod názvem „Obecná poznámka o přechodu od racionální psychologie k racionální kosmologii“,¹¹⁵ která potvrzuje uvedenou interpretaci kritiky racionální psychologie a dává ji do přímé souvislosti s tématem třetí antinomie, a sice s problémem kompatibility univerzální platnosti kauzálního principu s reflektovanou lidskou praxí, tedy s tématem transcendentální svobody. Celá tato „poznámka“ vyostřuje takřka do aporie předcházející diskusi racionální psychologie. Vrací se k možnosti teoretického sebeuchopení Já, nejprve ve vztahu k receptivitě smyslovosti, dále ke spontaneitě rozvažování a k syntéze obojího. Ve vztahu k empirickému názoru, který nám předkládá poznávaný objekt jako jev, je i „duše zcela a naprosto, dokonce i v myšlení, proměněna v jev“.¹¹⁶ Podle Kanta by se v tomto případě „naše vědomí samo jako pouhé

¹¹³ Viz jen počet stran věnovaných této diskusi: jestliže první antinomie je rozřešena na 7 stranách (B 545 – B 551), druhá na 5 (B 551 – B 555), čtvrtá na 6 (B 587 – B 593), pak diskusi řešení třetí antinomie věnuje Kant 27 stran B vydání (B 560 – B 586).

¹¹⁴ Srov. Allison, H., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press 1990, s. 11.

¹¹⁵ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 428.

¹¹⁶ Tamt., B 428.

zdání [blosser Schein] nemohlo ve skutečnosti k ničemu vztahovat“.¹¹⁷ Jestliže by bylo Já pouhým jevem mezi mnoha jinými jevy, nemělo by smysl říkat, že pravdivě poznává skutečnost. Nedisponovalo by žádným privilegovaným postavením mezi jinými jevy, jež by mu dovolovalo poznávané jakožto pouhý jev kvalifikovat a rozlišovat jej od poznatku. Tomuto ontologickému vyprázdnění Já v pouhém zdání však nelze zabránit ani poukazem na spontaneitu myšlení. Tato schopnost syntetizování rozmanitosti dané v empirickém názoru je sice bytostně odlišná od schopnosti receptivity názoru a „nepředstavuje v žádném případě subjekt vědomí jako jev“,¹¹⁸ nýbrž jako ryzí spontaneitu. To však neznamená, že jej představuje tak, jak je o sobě. Pomocí této schopnosti si „myslím sebe jen jako každý objekt vůbec“,¹¹⁹ ve vědomí mne samého v pouhém myšlení jsem tedy sice „podstatou samou [Wesen selbst], o níž mi tím však ještě není k myšlení *nic dáno*“.¹²⁰ Ve vztahu k spontaneitě rozvažování je Já oním jednoduchým a co do obsahu zcela prázdným „x“, o němž samotném nelze podat žádnou věcně obsažnou výpověď, nelze o něm říci, co (samo o sobě) jest, ale pouze, *že jest*.¹²¹ Věcnou obsažnost získává toto na obsah zcela prázdné „x“ v syntéze spontaneity myšlení a receptivity názoru, v níž myslím sebe sama tak, jak jsem si přístupný ve vnitřním smyslu. Tento vnitřní smysl však, jak Kant neustále opakuje, je empirický, tj. neposkytuje nic než „data jevu“, pomocí nichž si nejsem přístupný ve své vlastní „bytnosti“. Ve vztahu k receptivitě smyslovosti lze hovořit o Já jako o pouhém zdání, ve vztahu k spontaneitě sebevědomí jako o prázdném jsoucnu samém, které v syntéze obojího získává obsažnou náplň, jež však neříká nic o tom, jak existuje samo o sobě. Této rekapitulaci racionální psychologie jde tedy o to znovu zdůraznit, že teoretickému postoji je a priori nemožné proniknout za „slupku“ či „závoj“ jevů k určení toho, co zakládá vlastní Já v jeho obsažném ohledu. Vedle této neproniknutelnosti jevovosti je však současně pozitivním smyslem této poznámky poukázat k tomu, že tato neproniknutelnost je pouze relativní právě ve vztahu k předmětům ukazujícím se v teoretickém postoji jakožto jevy, tedy poukázat k tomu, že teoreticky-určující postoj není ani jediným, ani podstatným postojem, pokud se jedná o nárok na výpovědi o podstatě vlastního existujícího Já:

¹¹⁷ Tamt.

¹¹⁸ Tamt.

¹¹⁹ Tamt., B 429.

¹²⁰ Tamt., B 429.

¹²¹ K této distinkci esence a existence Já, „že jsem“ a „co/kdo jsem“, srov.: „V transcendentální syntéze rozmanitosti představ vůbec, a tedy v původní syntetické jednotě apercepce, jsem si naopak vědom sebe samého nikoli tak, jak se sobě jevím, ani tak, jak jsem sám o sobě, nýbrž jen tak, *že jsem*“ (*Kritika čistého rozumu*, B 157).

„Ovšem za předpokladu, že by se jednou vyskytl – nikoli ve zkušenosti, nýbrž v určitých apriorně platných zákonech čistého používání rozumu, týkajících se naší existence (tedy nejen v logických pravidlech) – podnět k tomu, abychom o sobě zcela a priori předpokládali, že jsme ohledně svého vlastního bytí [Dasein] zákonodární [gesetzgebend] a že tuto existenci také sami určujeme, pak by se tím odкрыla spontaneita, kterou by byla určitelná naše skutečnost [Wirklichkeit], aniž bychom k tomu potřebovali podmínky empirického názoru; a zde bychom si všimli, že ve vědomí našeho bytí [Dasein] je a priori obsaženo něco, co může sloužit k tomu, aby to naši pouze smyslově průběžně určitelnou existenci přece jen vzhledem k jisté vnitřní mohutnosti určovalo ve vztahu k inteligibilnímu (ovšem pouze myšlenému) světu.“¹²²

Praktická alternativa sebepoznání je představena v kondicionálu jako určitá hypotéza, jejíž prozkoumání není tématem zkoumání transcendentální dialektiky teoretického rozumu. Přece je však ohlášena již zde, aby odvrátila hrozbu skepticizmu ohledně neurčitelnosti ontologického statutu Já. Tím Kant opět poukazuje k tomu, že praktický ohled, praktická perspektiva představuje nutné doplnění teoretické perspektivy a že od pouze teoretické perspektivy nelze očekávat poslední slovo v otázce racionální psychologie, ba dokonce, že tato nás nechává v principiální dvojznačnosti. Je to právě praktická perspektiva, která by mohla odkrýt podstatný rys Já, jímž je praktická spontaneita, již zde označená jako „Selbstgesetzgebung“. Tato spontaneita by nebyla pouhou logickou spontaneitou myšlení, která je ve své funkci vázána na danost empirického názoru a mimo niž lze o ní pochybovat. Jedná se o spontaneitu určovat „vlastní existenci“, a sice skrze „apriorně platný zákon čistého používání rozumu“. Vidíme zde vedle sebe dvojí pojem určování, dvojí pojem pravidla a dvojí pojem spontaneity; na jedné straně je určování jevů jakožto spojování jejich rozmanitosti pomocí logických pravidel jakožto výkon spontaneity myšlení, braného jako logická funkce. Na straně druhé je hypotéza určování celé vlastní existence prostřednictvím apriorně platného zákona, který je zákonem čistého intelektu, tj. sebou samým sobě samému uloženým zákonem. Toto seburčování vlastním zákonem by pak odhalilo spontaneitu jiného řádu, než je spontaneita logické funkce myšlení. V čem přesně tato jinakost spočívá, nechává Kant zatím nevyjasněné. Lze však říci, že základním charakterem této „existenciální spontaneity“ je právě svoboda. Nejedná se totiž, jako v případě myšlení, o činnost závislou na rozmanitosti dané v názoru probíhající navíc

¹²² Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 430 (překl. O. S.). Na význam tohoto úryvku pro argumentační souvislost Transcendentální dialektiky poukazuje článek J. Karáska „Filosofie jako přísná věda II. Kantův program sebepoznání čistého rozumu jako systém metafyziky“ (in: *Reflexe*, 28, 2005, s. 31 - 46). Autor zde rozvíjí samostatnou „transcendentální“ úvahu na téma Já (pojímaného v teoretickém aktu myšlení) a tímto Já myšleného světa. Já naproti tomu zdůrazňuji praktickou dimenzi onoho Já, o níž daný úryvek v prvé řadě pojednává.

nezávisle na tom, zda si jí jsme či nejsme vědomi, podle předchůdně vyznačených schémat. O jaký zákon se v případě sebeurčování zákonem jedná, vystihuje Kant o pár řádek níže:

„Díky oné obdivuhodné mohutnosti, kterou mi zprvu zjevuje vědomí morálního zákona, bych měl princip určení své existence, který je čistě intelektuální.“¹²³

Tj. zákon vyznačující sebeurčování vlastní existence je mravní zákon a jeho prostřednictvím si Já může připsat „onu obdivuhodnou mohutnost“ (či „onu vnitřní mohutnost“ z předchozího citátu), kterou nemůže být nic jiného než zákonodárná spontaneita rozumu-intelektu, který se tím prokazuje jako praktický, tj. onou obdivuhodnou mohutností je mohutnost čistého praktického rozumu, která představuje centrální téma druhé *Kritiky*. Svět, vůči němuž by takové sebeurčování praktickým zákonem probíhalo, označuje Kant jako „inteligibilní svět“ – pojem, jenž v etických spisech dostává význam myšleného celku autonomních vůlí sebeurčujících se prostřednictvím vědomí mravního zákona. Citovaný odstavec tak sleduje posloupnost pojmů zákon – sebeurčování – spontaneita – svoboda. Tímto poukazem na svobodu jakožto schopnost spontaneity sebeurčování Já je pak uskutečněn přechod od zkoumání Já v rámci racionální psychologie ke kosmologii. Je v něm také naznačen klíčový problém této kosmologie, kterým je slučitelnost přírodní kauzality (či smyslového světa) se svobodou vůle (součástí inteligibilního světa) jakožto spontaneitou umožňující začátek jednání mimo oblast jevů.

4.2 Aporie svobody a transcendentální idealismus

Cílem rozsáhlé diskuse třetí antinomie není prokázání skutečnosti svobody jakožto nepodmíněné příčiny řady jevů, jejím cílem není ani zdůvodnění svobody jako reálné možnosti, nehledě na její faktickou aktualizaci. Vlastním cílem je pouze ukázat, „že se tato antinomie zakládá na pouhém zdání a že příroda přinejmenším *neodporuje* kauzalitě ze svobody.“¹²⁴ Kant se tedy snaží ospravedlnit možnost konjunkce kauzálního determinismu a nepodmíněného počátku ve vztahu k jedné a téže skutečnosti, dané jakožto jev. Tento cíl tedy neznamená pozitivní ospravedlnění dvou typů kauzality a jejich součinnosti ve fenomenálním světě, ale má pouze představovat *omezení* rozsahu platnosti kauzálního zákona, který s nutností předepíše každé události či účinku nějakou příčinu, aby toto

¹²³ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 430.

¹²⁴ Tamt., B 586.

omezení *poskytlo prostor* pro alternativní, dále nepodmíněnou kauzalitu. Takové zkoumání tedy nic neříká o tom, zda tato alternativní kauzalita je reálná či zda je to pouhá – byť naléhavá – myšlenka a zda onen prostor musí zůstat prázdný; toto zkoumání si nenárokují jeho vyplnění, nicméně, jak uvidíme, k tomuto vyplnění neustále poukazuje. Pokud by se tento prostor nepodařilo zajistit, mělo by to nepřijatelné důsledky nejen pro teoretickou myšlenku svobody jako explikačního kosmologického principu, ale i pro praktickou svobodu, pro možnost přičitatelnosti jednání a tím i morální zodpovědnosti za konkrétní jednání. Nepřijatelnost těchto morálně-praktických důsledků však není důvodem pro teoretické rozhodnutí ohledně platnosti či neplatnosti jejich příčiny. To, že by univerzální platnost deterministického pojetí skutečnosti eliminovala racionalitu mravního fenoménu, není vlastním důvodem rozrušení této platnosti. Tímto vlastním důvodem je teoreticky motivovaný postoj ke skutečnosti, který Kant označuje jako transcendentální či formální idealismus a který je klíčem k řešení celku problematiky čtyř kosmologických aporií.¹²⁵ Konjunkce přírody a svobody tedy závisí na koherenci tohoto postoje.

Jaký je vlastní obsah Kantovy třetí antinomie, neboli třetího rozporu transcendentálních idejí? Teze říká, že k vysvětlení jevů světa si nevystačíme s kauzalitou podle přírodních zákonů, ale že je nutné přijmout ještě kauzalitu prostřednictvím svobody. Jinak by totiž na straně příčin pocházejících jedna z druhé neexistovala „vůbec žádná úplnost řady“.¹²⁶ „Přírodní zákon však spočívá právě v tom, že se bez dostatečné apriorně určené příčiny nic neděje.“¹²⁷ Postupem od jedné příčiny k druhé „nelze nikdy získat absolutní totalitu podmínek v kauzálním vztahu“,¹²⁸ a proto si rozum vytváří „ideu spontaneity, která může začít jednat sama od sebe“,¹²⁹ tj. čistou *transcendentální ideu svobody*. Svoboda je výrazem potřeby rozumu dospět k úplnosti podmínek k danému podmíněnému podle obecného principu rozumu: „je-li dáno podmíněné, je dán i celý souhrn podmínek, a tedy i to, co je naprosto nepodmíněné“.¹³⁰ Ovšem se stejnou nutností se nám nabízí protiargument antiteze, popírající možnost spontánního, dále nezapříčiněného začátku, neboť takový začátek přetrhává vodítko pro jednotný zákonitý výklad zkušenosti, kterým je právě kauzální princip. Připuštění svobody by znamenalo obětovat zákonitou jednotu zkušenosti a zavést iracionální prvek bezzákonosti.¹³¹

¹²⁵ Srov. název 6. kap.: „Transcendentální idealismus jak klíč k řešení kosmologické dialektiky“ (*Kritika čistého rozumu*, B 518).

¹²⁶ Tamt., B 474.

¹²⁷ Tamt.

¹²⁸ Tamt., B 561.

¹²⁹ Tamt.

¹³⁰ Tamt., B 436.

¹³¹ Srov. B 475. H. Allison komentuje antitezi následovně: „Antiteze netvrdí, že pojem takové (svobodné) příčiny je sporný, ale spíše že je v rozporu s podmínkami možné zkušenosti. [...] Jinými slovy, stává se

Teoretický rozum je takto v otázce svobody rozpolcen.

Teorie transcendentálního (formálního) idealismu¹³² je koncepcí, která umožňuje nahlédnout, že tento rozpor je pouze zdánlivý, a to díky platnosti transcendentální difference mezi jevem a věcí o sobě. Její popření nám naopak nedovoluje svobodu myslet: „Jsou-li jevy věcmi samými o sobě, nelze svobodu zachránit“.¹³³ Transcendentální idealismus tvrdí, že „předměty zkušenosti nejsou *nikdy* dány *samy o sobě*, nýbrž jen ve zkušenosti, a mimo ni vůbec neexistují“.¹³⁴ Tato věta vypadá na první pohled jako prostá tautologie, která říká: předměty zkušenosti jsou pouze předměty *zkušenosti*. A protože nejsou ničím jiným, nemohou mimo zkušenost existovat, neboť by to již nebyly předměty zkušenosti. Ovšem z tvrzení, že mimo zkušenost neexistují předměty zkušenosti, neplyne, že mimo ni neexistují žádné předměty; jinými slovy, transcendentální idealismus nepopírá „samu existenci vnějších věcí“,¹³⁵ jak činí materiální idealismus, neboť „je třeba si pamatovat, že tytéž předměty musíme být s to, ne-li rovnou *poznávat*, tedy aspoň *myslet* jako věci samy o sobě. Jinak by z toho totiž plynula nesmyslná věta, že jev existuje bez něčeho, co se jeví.“¹³⁶ Jelikož je tedy skutečnost vždy již zkušenostní skutečností, a to skutečností zkušenosti pro lidskou subjektivitu, je zákonité řetězení této skutečnosti platné pouze relativně vzhledem k této subjektivitě, nikoliv absolutně, bez ohledu na ni. Tento postoj tak vytváří logický prostor pro transcendentální ideu svobody. Je-li platnost principů skutečnosti omezena na zkušenostní skutečnost, lze připustit i alternativní princip – princip svobody jakožto transcendentální ideje, neboť je zajištěno alternativní hledisko, z něž lze ke skutečnosti přistupovat. Toto alternativní hledisko je v první *Kritice* zajištěno „via negationis“ vyvrácením nároku na absolutní platnost, který vznáší hledisko mechanistické. Svoboda je proto myslitelná jen vzhledem k omezení platnosti principů zkušenosti.

Bližší pohled na způsob, jakým je založena koncepce transcendentálního (formálního) idealismu, však v sobě skrývá aporetickou nesnáz, která, domnívám se, poukazuje k nutnosti její korekce. Formální idealismus je založen na ostré distinkci mezi

možným, že obě strany mohou být správné: teze se svým kladením inteligibilní, transcendentálně svobodné první příčiny mimo zkušenost, antiteze se svým odmítnutím připustit takovou příčinu uvnitř zkušenosti“ (*Kant's Theory of Freedom*, s. 24). Vzhledem k tomu, že druhý pár tzv. dynamických antinomií nevykazuje vnitřní spor, nemůže být přímým dokladem platnosti postoje transcendentálního idealismu, jako tomu je u prvního páru tzv. matematických antinomií.

¹³² Srov. tuto charakteristiku transcendentálního idealismu: „Vše, co je nazíráno v prostoru a čase, tedy všechny předměty pro nás možné zkušenosti, nejsou ničím jiným než jevy, tj. pouhými představami, které, tak jak jsou představovány, tj. jako rozprostraněná jsoucna nebo řady změn, nemají mimo naše myšlenky žádnou na sobě založenou existenci. Toto učení nazývám transcendentálním idealismem“ (Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 518-519).

¹³³ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 564.

¹³⁴ Tamt., B 521.

¹³⁵ Tamt., B 519, pozn. č. 268.

¹³⁶ Tamt., B XXVI.

látkou a formou jevu; látka je danou počítkovou rozmanitostí, apriorní formou jevu je pak prostor a čas. Právě proto, že prostor a čas jsou apriorními formami všech jevů, je vše, co je jimi formováno, pouhou představou, a nikoliv věcí, která by existovala o sobě. Podíváme-li se blíže, co znamená určení „být formou jevu“, ukazuje se: „co způsobuje, že rozmanitost jevu může být uspořádána v určitých vztazích“,¹³⁷ „v čem mohou počítky získat určitou formu“,¹³⁸ konkrétněji v případě prostoru je forma tím, co zaručuje „rozprostraněnost a tvar“,¹³⁹ dále charakter „být mimo mne“ a „být vedle sebe“,¹⁴⁰ v případě času pak „být současně“ a „být po sobě.“¹⁴¹ Zmíněná nesnáze pak spočívá v tom, že pokud připustíme skládání světa z počítků pomocí apriorních forem, „původně lpějících na subjektu“,¹⁴² které podmiňují relačnost oněch počítků, jsme nuceni přijmout nejen apriorní charakter času a prostoru, ale současně také apriorní charakter *všech* konkrétních forem, s nimiž se ve smyslovém vnímání setkáváme, a to proto, že není možné myslet takové formování počítkové rozmanitosti, které by ji kladlo do vztahů „vedle sebe“ a „po sobě“, aniž by jí současně poskytovalo konkrétní modulaci; v důsledku je veškerá plasticita a tvárnost jevového světa apriori a „lpí původně na subjektu“. O počítcích pak není možné mluvit ani v množném čísle, neboť pluralita nějakých „x“ předpokládá časoprostorovou dimenzionalitu, ke specifikaci něčeho jakožto mnohého je totiž nutné pojímat toto mnohé ve vztazích vedle sebe či po sobě, což je právě funkce času a prostoru; z téhož důvodu není ani možné nic vypovídat o jejich vztahu k nějakému Já. Ze snahy spojit časové a prostorové pořádky s počítkem se z transcendentálního idealismu stává Kantem zavrhaný „materiální, tj. obyčejný idealismus, který zpochybňuje nebo popírá samu existenci vnějších věcí“.¹⁴³ Lze stěží myslet tak bohatý subjekt, který by ze sebe konstituoval celou rozmanitost a tvárnost jevového světa. Takový subjekt by nebyl nepodobný božskému intelektu s produktivním názorem (intuitus originarius), vůči němuž se Kant neustále vymezuje, zastávajíc myšlenku konečného subjektu, odkázaného na to, že „rozmanitost názoru“ mu vždy musí být *dána*.

Antiteze, která by se této nesnázi měla vyhnout, by mohla zastávat empirický charakter představ času a prostoru, tj. pojímat je jako empirické pojmy odvozené z časoprostorově modifikovaných jednotlivin. Avšak této antitezi lze oponovat Kantovým argumentem, totiž že pokud si vůbec chceme představit nějaké jsoucno, nelze tak činit,

¹³⁷ Tamt., B 34.

¹³⁸ Tamt.

¹³⁹ Tamt., B 35.

¹⁴⁰ Tamt., B 38.

¹⁴¹ Tamt., B 46.

¹⁴² Tamt., B 60.

¹⁴³ Tamt., B 519 pozn.

aniž bychom si je představili jako časoprostorově modifikované, čas a prostor nelze nezahrnovat do každé konkrétní představy, nelze je nepojímat jako vždy již zde k dispozici pro možnou zkušenost. To ukazuje i předchozí argument popírající platnost Kantovy teze, neboť si nemůžeme myslet počítky jako elementy poznání (nikoli jako abstrakta) bez nějakého „někde“ a „někdy“.

Domnívám se, cestou z této aporie, která byla silně vnímána již prvními čtenáři *Kritiky čistého rozumu*, by bylo rozlišení fyziologické a filosofické roviny výkladu, což by konkrétně znamenalo: rozlišit mezi snahou atomistické fyziologie, skládající svět z pračásteček a řešící otázku, jak od nich dospět k předmětům na straně jedné, a snahou po explikaci nutných konstituent smysluplné skutečnosti, vycházející ze způsobu, jakým se tato skutečnost sama ukazuje, a snažící se právě z tohoto způsobu a pouze z něho vytknout její bytostné, apriorní rysy. Tento přístup by nemusel postulovat něco jako „počitek“, neboť by si byl vědom toho, že tato hypotéza nepřispívá ničím k otázce po podstatném charakteru zkušenostní skutečnosti, zároveň by nemusel trvat na lokalizaci času a prostoru *do* subjektu. Současně by dotazoval Kantem zastávaný univoční charakter těchto pojmů, zakotvený v mechanistické přírodovědě, vzhledem k variantě, že čas a prostor „jsou vypovídány mnohými způsoby“.¹⁴⁴

Základní myšlenka transcendentálního idealismu však přes zmíněnou aporetičnost, vyplývající z aplikace ostrých distinkcí na nedostatečně vypracovanou teorii smyslovosti, může, domnívám se, zůstat v platnosti. Touto základní myšlenkou je vyvrácení nároku mechanistické perspektivy na to být výlučným přístupem ke zkušenostnímu světu. Toto vyvrácení je umožněno prokázáním podmíněnosti tohoto přístupu v poznávajícím Já, které je zdrojem struktur, utvářejících gramatiku, díky níž můžeme nejen slabikovat jevy, ale plynule je číst jako kontinuální zkušenost.¹⁴⁵ Toto vyvrácení je tedy vyvrácením absolutního monismu ve prospěch perspektivního pluralismu. Tento pluralismus však rozhodně neznamená mnohost libovolných alternativ, což by byla myšlenka Kantovi zcela cizí. K jedné a téže události lze přistupovat z různých perspektiv, ovšem tyto perspektivy v sobě nesou nárok na interpersonální platnost. Transcendentální filosofie je pokusem artikulovat jejich podstatné struktury, které tuto platnost umožňují.

¹⁴⁴ Když Kant v Předmluvě říká: „...neboť čas byl příliš krátký“ (B XL), či „musím [...] šetrně nakládat s časem“ (B XLIII), zřejmě používá jiný pojem času, než jaký podrobuje expozici v transcendentální estetice. Otázkou by tedy bylo specifikovat jednak tuto jinakost a jednak vztah obou pojmů.

¹⁴⁵ Srov. Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 370. Tento až wittgensteinovský obrat je dalším z míst, která dovolují vnímat *Kritiku čistého rozumu* jako rozcestník ukazující jak k fenomenologické, tak k analytické filosofické orientaci, jenž pro ně současně poskytuje významné podněty.

4.3 Empirický a inteligibilní charakter

Pokud sestoupíme z abstraktní roviny úvah o možném prvním počátku ke konkrétní události ve smyslovém světě, pak lze z postoje transcendentálního idealismu říci: tato konkrétní událost nutně souvisí s předchozí událostí podle kauzálního principu, ona předchozí událost však není natolik určující, aby vyloučila transcendentální příčinu, která není součástí empiricky dané řady podmínek. To, že je událost nahlížena jakožto určená předchozími podmínkami, neznamená, že nemohla být při díle i neznámá kauzalita ze svobody. Onen charakter „být určen předchozí řadou podmínek“ – Kantem označovaný jako „empirický charakter“ – totiž není vlastností skutečnosti pojmávané nezávisle na tom, zda je poznávána, nejedná se o „ontologickou podmínku“, ale pouze o „epistemickou podmínku“¹⁴⁶, díky níž je nám rozmanitost jevů dána jako smysluplný celek zkušenosti. Distinkce mezi ontologickou a epistemickou podmínkou je moderní interpretací teze o transcendentálním idealismu.

Ovšem Kant si je jasně vědom toho, že tato relativizace jednoho explikačního přístupu jeho vztažením k transcendentální subjektivitě nedostačuje k tomu, aby byl rozum zbaven své antinomie. Pokud má být pro tuto subjektivitu smysluplné hovořit o něčem takovém jako transcendentální svobodě, pak musí tato subjektivita být s to nějak se s ní setkat, musí jí být přístupný *pozitivní důvod*, na jehož základě může svobodu postulovat. Subjekt se totiž nespokojí se svobodou jakožto vlastní myšlenkou, jakožto projekcí vlastní potřeby nepodmíněného počátku, u nějž by skončilo všechno tázání. Vůči tomuto pojmu svobody totiž se stejnou naléhavostí vyvstává antiteze, jejíž omezení na oblast jevu je podmíněno předchozím přitakáním pozici transcendentálního idealismu.¹⁴⁷ Sama antinomie svobody si však toto přitakání nevynucuje. Co je tím vlastním důvodem, kvůli němuž má být kauzálně-deterministickému výkladu upřena naprostá platnost? Může se subjekt setkat sám u sebe se schopností svobody? Jinak řečeno, existuje něco jako inteligibilní charakter subjektu, jenž by umožňoval „*původní* jednání, jímž by vznikalo něco, co zde předtím nebylo“¹⁴⁸ – něco zcela nového?

Tyto otázky musely provokovat i Kantovo zkoumání, neboť jinak si nelze vysvětlit, proč se oproti výše citovanému cíli diskuse třetí antinomie nespokojuje s pouhým *vytvořením prostoru* pro svobodu, ale přináší komplikované zkoumání empirického a

¹⁴⁶ K diferenci mezi „ontologickou“ a „epistemickou podmínkou“ srov. Allison, H. *Kant's Theory of Freedom*, Úvod, str. 8 n.

¹⁴⁷ „Ačkoli transcendentální idealismus řeší antinomii tím, že ukazuje, že ‚kauzalita skrze svobodu přinejmenším neodporuje přírodě‘ (B 586), toto nestačí k tomu, by tím byla dostatečně zdůvodněna pravdivost transcendentálního idealismu.“ Allison, H., *Kant's Theory of Freedom*, s. 25.

¹⁴⁸ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 572.

inteligibilního charakteru, aby ukázal, jak je možné jej také pozitivně *vyplnit*. Ovšem tato snaha po vyplnění prostoru pro svobodu, která má podobu nauky o empirickém a inteligibilním charakteru, byla již ranými Kantovými interprety vnímána jako značně problematická¹⁴⁹ a za následujících dvě sta let se toto vnímání příliš nezměnilo. Jádro obtíží spočívá v otázce, jak je možné připsat jednající bytosti kromě empirického charakteru *současně* také inteligibilní charakter. Než se k této otázce kompatibility dostaneme, bude třeba se podívat na každý charakter zvlášť.

4.3.1 Empirický charakter

Kant nepoužívá pojem „charakter“ v běžném psychologickém smyslu, ale ve značně obecném, možno říci transcendentálním významu, jako „zákon kauzality“ spojený s „každou působící příčinou“.¹⁵⁰ V kontextu *Kritiky čistého rozumu* není ničím novým pojímat určité téma nejprve v obecnosti a abstrakci od konkrétnějších určení a teprve v následujícím kroku provést přiblížení či zkonkretizování problému vzhledem k lidské perspektivě – takto postupuje např. v tzv. druhém kroku transcendentální dedukce kategorií v § 26. Podobně v případě dvojího charakteru je učiněn krok k lidské perspektivě až na páté stránce Kantovy diskuse, kde zazní rozhodující slovo „člověk“¹⁵¹. Do té doby je podmětem všech určení týkajících se „charakteru“ střídavě „předmět“ a „subjekt“, příp. „jednající subjekt“, přičemž východiskem – a to je třeba podtrhnout – je právě pojem předmětu: „To, co na nějakém smyslovém předmětu smyslů není samo jevem, nazývám *inteligibilním*.“¹⁵²

Po tomto úvodu, opakujícím transcendentální diferenci jevu a věci o sobě, resp. inteligibilního předmětu, vymezeného čistě negativně právě jen ve vztahu k tomuto jevu, Kant neváhá pokračovat: „pak můžeme kauzalitu této bytosti zkoumat ze dvou stran, jednak jako *inteligibilní* z hlediska jejího jednání jakožto věci samé o sobě, jednak jako *senzibilní* z hlediska jejích účinků jakožto jevu ve smyslovém světě.“¹⁵³ U této specifikace je dobré zdůraznit, že Kant hovoří o „kauzalitě této bytosti“, kterou lze zkoumat „ze dvou stran“. Nejedná se tedy o dvě různé kauzality dvou různých bytostí, tak jako u diference

¹⁴⁹ Za všechny lze uvést tuto reakci: „Ochotně přiznávám, že tento dvojí charakter člověka, tato dvě Já v jednom subjektu, jsou pro mě, navzdory všem vysvětlením, která k tomu Kant a jeho žáci poskytli, obzvláště s ohledem na řešení známé antinomie svobody, tím nejvíce temným a nesrozumitelným v celé kritické filosofii.“ Hermann Andreas Pistorius, „Rezension der *Kritik der praktischen Vernunft*“, in: *Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*, R. Bittner a K. Cramer (eds.), Frankfurt 1975, s. 175.

¹⁵⁰ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 566.

¹⁵¹ Tamt., B 574.

¹⁵² Tamt., B 566.

¹⁵³ Tamt..

jevu a věci o sobě se nejedná o dvě různé věci, ale jedná se o jednu kauzalitu, jednu působnost, na niž lze pohlížet ze dvou aspektů. Skutečnost, že východiskem pro řešení problému syntézy dvojího charakteru je transcendentální diference jevu a věci o sobě, odečtená z vyskytujícího se „předmětu zkušenosti“, má, jak se ještě ukáže, pro plauzibilitu tohoto řešení fatální následky.

Po základním určení pojmu „charakteru“ jako zákonu kauzality v řádu jevů je empirický charakter specifikován jako takový rys subjektu, „jímž by jeho jednání jakožto jevu veskrze souvisela s jinými jevy podle stálých přírodních zákonů a mohla by z nich být jako ze svých podmínek odvozena, a ve spojení s nimi by tedy tvořila členy jedné jediné řady přírodního pořádku.“¹⁵⁴ Jednání subjektu je v tomto kontextu vysvětlitelným a predikovatelným fenoménem, a to díky „stálým přírodním zákonům“, resp. zákonu kauzality, explikovanému v tzv. druhé analogii.¹⁵⁵ Konkrétněji to pak znamená: „Tak, jak by vnější jevy vplývaly do tohoto subjektu, tak, jak by byl empirický charakter, tj. zákon jeho kauzality, poznáván ve zkušenosti, tak by se musely dát vysvětlit podle přírodních zákonů také všechna jeho jednání, a všechny náležitosti k jejich dokonalému a nutnému určení by se musely nacházet v možné zkušenosti.“¹⁵⁶ Empirický charakter je tedy specifickou reaktivitou pozorovaného subjektu; vnímám určité podněty, které na daný subjekt působí, a vedle toho vnímám projevy tohoto subjektu, které interpretuji jakožto účinky oněch podnětů. Na základě pravidelnosti mezi podnětem a chováním lze pak odvodit pravidlo ve formě „jestliže X, pak Y“, které vyjadřuje empirický charakter příslušného subjektu. Toto pravidlo mi pak dovoluje predikovat budoucí chování daného subjektu, přičemž čím více informací budu mít k dispozici ohledně přicházejících podnětů, tím přesnější toto pravidlo bude a tím přesnější bude i predikace budoucího chování, takže je možné říci: „kdybychom mohli prozkoumat všechny projevy jeho libovůle až do samého základu, neexistovalo by jedno jediné lidské jednání, které bychom z jeho předcházejících podmínek nedokázali s jistotou předpovědět a poznat jako nutné. Pokud jde o tento empirický charakter tedy neexistuje žádná svoboda, a jedině podle něj můžeme člověka zkoumat, pokud ho jen *pozorujeme* a [...] snažíme se fyziologicky prozkoumat hybné příčiny jeho jednání.“¹⁵⁷ Kant si je přitom dobře vědom širokého vějíře komplexnosti podnětů a pohnutek, které mohou stát u zdroje daného jednání, mezi něž patří např. „nesprávná výchova“, „špatná společnost“, povahové rysy („lehkomyšlnost jeho povahy“,

¹⁵⁴ Tamt., B 567.

¹⁵⁵ Viz tamt., B 232. Ve „Druhé analogii“ Kant ukazuje jako nutnou skutečnost, že „všechny změny se dějí podle zákona spojení příčiny a účinku“.

¹⁵⁶ Tamt., B 568.

¹⁵⁷ Tamt., B 578.

„nestydatost“, „lehkomyšlnost“, „nerozvážnost“)¹⁵⁸ a další konkrétní dílčí podněty. V žádném případě tedy nelze hovořit o jedné řadě empirických událostí, které ve formě domino efektu ústí v dané jednání, ale o souběhu blíže nespecifikovaného množství řad, které by bylo možné dále třídit pod záhlaví „dědičnost“, „prostředí“, „okamžité vnější okolnosti“ atp. Determinismus empirického charakteru tedy není primitivní mechanistickou jednoúrovňovou lineární souvislostí, ale komplexním svazkem, jehož rozpletení je pouze hypotetickou možností. Klíčovou přitom zůstává stále znovu opakovaná skutečnost, totiž že v případě empirického charakteru není možná svoboda, a tím ani přičitatelnost konkrétního jednání. Tomu lze vždy (byť v hypotetickém modu) vykázat rodný list s výčtem všech působících pohnutek, v němž se svébytné Já jednajícího zcela ztratí.

To však neznamená, že by jednání empirického charakteru bylo samovolným automatismem. Kant neopomíná zdůrazňovat, že je při něm při díly vždy také rozum, jedná se však o rozum v instrumentálním významu schopnosti volby přiměřených prostředků k daným – žádaným – cílům, a nikoli o rozum ve smyslu schopnosti být sám určujícím důvodem chtění. Je to tedy rozum empiricky podmíněný, humeovský „slave of passions“, fungující na principu „optimality“ – tj. volby optimálních prostředků k dosažení cílů, odjinud – z receptivity konkrétního subjektu – dodaných. Ačkoliv je tedy jednání empirického charakteru racionální do té míry, pokud je řízeno maximami, tj. uvědomělými pravidly, jejichž prostřednictvím chce dosáhnout určitých cílů, oním důvodem pro přisvojení si té či oné maximy je smyslová pohnutka určité intenzity.¹⁵⁹

4.3.2 inteligibilní charakter

Specifikum kantovské pozice spočívá právě v tom, že se nehodlá spokojit s explikací empirického charakteru, který ponechává člověka zcela vetkaného do osnovy kauzálních zákonitostí empirické skutečnosti, ale že se snaží ukázat, že tím bytostně lidským je schopnost tyto zákonitosti transcendovat:

¹⁵⁸ Viz Kantův příklad se „zlovolnou lží“, B 582.

¹⁵⁹ Srov. Allisonův komentář: „Empirický charakter nezahrnuje prostě schopnost jednat nebo reagovat určitým předvídatelným způsobem v daných situacích, ale schopnost jednat na základě určitých maxim, sledovat určité cíle a vybírat si určité prostředky k uskutečnění těchto cílů. Z tohoto důvodu je i empirické zkoumání lidského jednání, zejména to, které poskytuje ‚pragmatická antropologie‘, zkoumáním *racionálního* jednání. [...] Tato koncepce empirického charakteru by ponechala manévrovací prostor pro svobodu v deterministickém univerzu tím, že by bylo umožněno popisovat a vysvětlovat lidské jednání v pojmech jako je přesvědčení, touhy, záměry jednajících, tj. ponechala by prostor pro ‚naturalizovanou‘ verzi kauzality rozumu. Proč Kant odmítl toto kompatibilistické řešení problému svobodné vůle a trval místo toho na zavedení problematického pojmu inteligibilního charakteru?“ (Allison, H. E., *Kant's Theory of Freedom*, s. 34).

„Jedině člověk, který jinak poznává celou přírodu pouze prostřednictvím smyslů, poznává sebe sama i prostřednictvím pouhé apercepce, a sice v činnostech a vnitřních určeních, která nemůže vůbec počítat k smyslovým dojmům, a je ovšem sám sobě jednak fenoménem, jednak ale – totiž s ohledem na jisté mohutnosti – pouze inteligibilním předmětem, poněvadž jeho jednání nelze vůbec počítat k receptivitě smyslovosti.“¹⁶⁰

Tento citát se na první pohled zdá popírat výsledek Transcendentální analytiky¹⁶¹ i výše interpretované diskuse racionální psychologie, podle níž se Já nepoznává ve svém vlastním bytí, ale vždy už jen jako určený jev svého vnitřního smyslu, stejně tak jako „poznává celou přírodu pouze prostřednictvím smyslů“. Já nemá – co do teoretického poznání – žádné privilegované postavení, není žádným „poznatkem par excellence“. A nyní čteme, že se poznává „prostřednictvím pouhé apercepce“. Pokud nehodláme tento úryvek uzávorkovat jakožto Kantovu nedůslednost, proti čemuž svědčí prostý fakt, že byl beze změny zařazen do B-vydání a že k němu není připojena žádná doplňující poznámka, jak Kant u problematických pasáží často činí, je třeba se ptát, zda jej lze vůbec obhájit a jakým způsobem zapadá do problematiky inteligibilního charakteru.

Člověk se podle tohoto úryvku nepoznává v bezprostředním intelektuálním náhledu v nějakém inteligibilním vzduchoprázdnu, ale „v jednáních a vnitřních určeních“, tedy ve vlastním konkrétním výkonu, o němž je zatím jen negativně tvrzeno, že jej „nemůže počítat ke smyslovým dojmům“ či „k receptivitě smyslovosti“. Činnost subjektu, skrze niž se může pojímat jako inteligibilní skutečnost, je tedy jen *negativně* vymezena jakožto nezávislá na receptivních danostech. Co je však touto činností myšleno? Může jít o teoretickou spontaneitu myšlení rozvažování? O myšlení lze bezpochyby tvrdit, že je nelze počítat k smyslovým dojmům, jedná se o mohutnost vůči receptivitě opačnou a protistojnou, a je také pravda, že o myšlení rozvažování Kant občas hovoří jako o „jednání“. Ovšem proti této teoretické interpretaci stojí již zmíněná skutečnost, že samotné myšlení nemůže nikdy dát subjektu poznat sebe sama. A dále, ačkoli je toto myšlení rodově odlišné od receptivity smyslovosti, je na ní podstatně závislé; jen jí může být „uvedeno do pohybu“ a jen vůči ní se může realizovat. Myšlení nemůže takřikajíc běžet naprázdno, ale má-li moci myslet, musí myslet receptivně danou rozmanitost, a v tom, *jak* toto myšlení tuto rozmanitost myslí, je již „naprogramované“ konstantně danými kategoriálními funkcemi. Teoretická spontaneita provádění logických funkcí proto, zdá se,

¹⁶⁰ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 574.

¹⁶¹ Srov. též: „Tak jako k poznání ode mne odlišného objektu potřebuji kromě myšlení nějakého objektu vůbec ještě názor, jímž onen obecný pojem určuji, tak také k poznání sebe sama kromě vědomí neboli kromě toho, že se myslím, potřebuji v sobě ještě i názor rozmanitosti, jímž tuto myšlenku určuji“ (tam., B 158).

nemůže být tou instancí, která by o subjektu dovolovala tvrdit, že disponuje inteligibilním charakterem schopným *původního* (a tedy svobodného) jednání.¹⁶² V následujícím pětistránkovém výkladu, rozvádějícím tento citát, také Kant o této alternativě neříká ani slovo, jeho tématem se stává fenomén „Sollen“, interpretovaný jako výraz činnosti čistého *praktického* rozumu. Kant totiž dále říká:

„Zejména rozum se zcela zvláštním a význačným způsobem liší od všech empiricky podmíněných sil, protože o svém předmětech uvažuje pouze na základě idejí a podle nich také určuje rozvažování, které pak používá své (a to i čisté) pojmy empiricky.“¹⁶³

Onou mohutností, umožňující sebezpoznání vlastního nepodmíněného základu, je „zejména rozum“, mohutnost idejí, které ve své teoretické funkci nejsou aplikovány na smyslovou rozmanitost, ale řídí určující logické funkce rozvažování. Není to však teoretická aplikace tohoto rozumu, ale jeho praktická funkce, o níž jde Kantovi především. Kant rehabilituje Platónovo pojetí idejí, podle něž se nacházejí „zejména ve všem, co je praktické“,¹⁶⁴ v čemž má podle Kanta „zcela zvláštní zásluhu“, neboť tím předznačuje Kantovu myšlenku, že „je nanejvýše zavrženíhodné brát zákony o tom, co *mám dělat*, z toho, co *se dělá*, nebo chtít je tím omezovat.“¹⁶⁵ Tato myšlenka je opakována při explikaci naší úvodní citace z B 574:

¹⁶² V tomto bodu se rozcházím s pojetím H. Allisona, který při interpretaci uvedeného místo vychází z myšlenky „epistemické spontaneity“, kterou interpretuje jako schopnost pojmát něco jakožto něco. K souvislosti této spontaneity s apercepcí říká: „Ačkoli můžeme naprosto dobře vnímat nebo nazírat různá x, která jsou F, (taková schopnost spadá do sféry smyslovosti a může být přisouzena i zvířatům), nemůžeme pojmát nebo si představit x jako F bez toho, aniž bychom tak nejen činili, tj. vědomě je jako takové pojímali, ale také, aniž bychom v jistém smyslu věděli, co činíme.“ Apercepce tedy, jakožto „vědomí aktu myšlení, nebo, příležitěji, sebevědomí zabudované do onoho samotného aktu, je právě vědomím spontaneity“ (Allison, H., *Kant's Theory of Freedom*, s. 37). Praktickou paralelu teoretické apercepce má formulovat tzv. „inkorporační teze“ („incorporation thesis“), kterou Allison cituje z Kantova spisu o náboženství: „Svoboda libovůle je zcela jedinečné povahy v tom, že pohnutka může určovat vůli k jednání pouze nakolik ji subjekt vtělil do své maximy“ (tamt., s. 39). Allison se pak snaží vést paralelu mezi teoretickou a praktickou spontaneitou: „Tak jako musí být možné pro ‚Já myslím‘ doprovázet všechny mé představy, aby tyto byly moje, tj., aby pro mě bylo možné cokoli si skrze ně představit, tak také musí být možné pro ‚Já pojmám‘ doprovázet všechny mé náklonnosti, pokud mají náležet mně jakožto racionální jednající bytosti, tj. pokud mají poskytovat motivy či důvody k jednání. [...] Ono ‚Já pojmám‘, podobně jako ‚Já myslím‘, může být chápáno, ale ne vnímáno. Jinými slovy, tak jako nemohu pozorovat, jak soudím, tak také nemohu pozorovat, jak se rozhoduji, ačkoli v obou případech si musím být vědom toho, co činím. To je přesně důvod, proč jsou obě aktivity pouze inteligibilní ve specificky kantovském významu“ (tamt., s. 40). Allisonovu paralelu lze považovat sice za přijatelnou, avšak nevystihující Kantovu intenci v dané pasáži. Praktická spontaneita v Allisonově smyslu „Já pojmám“ („I take“) je sice bezpochyby nutnou podmínkou pro to, aby bylo možné o daném chování mluvit jako o jednání, avšak nikoli dostatečnou podmínkou pro to, aby toto jednání bylo klasifikovatelné jako svobodné ve smyslu nezávislosti na smyslových pohnutkách. To, že na sebe příslušná pohnutka „oblékne“ určitou logickou formu, neeliminuje její spouštěcí funkci – ona zůstává tou *silou*, která mne k danému jednání podněcuje, ať už ji reflektuji či nikoliv. Rozdíl mezi reflektovanou a nereflektovanou pohnutku nelze tedy ztotožňovat s Kantovým rozdílem mezi „Wollen“ a „Sollen“.

¹⁶³ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 574–575.

¹⁶⁴ Tamt., B 371.

¹⁶⁵ Tamt., B 375.

„To, že má tento rozum kauzalitu, přinejmenším že my si u něj něco takového představujeme, je zřejmé z *imperativů*. [...] Ono „*má být*“ [„*Sollen*“] vyjadřuje určitý druh nutnosti a spojení s důvody, který se v celé přírodě jinak vůbec nevyskytuje.“¹⁶⁶

Onou zvláštní mohutností, která nám dává poznat sebe samé tak, jak jsme, je tedy praktický rozum, projevující se v jednáních. Má zde Kant na mysli libovolnou praxi, a tedy jak kategorické, tak hypotetické imperativy, a nebo je zde míněn pouze případ kategoricky nepodmíněného povinování? Z toho, co bylo dosud ukázáno, by byla akceptovatelná první varianta, neboť i praxe mravně indiferentní či zavrženíhodná může být výrazem „*Sollen*“, jako např. aplikace maximy „chceš-li zhubnout, musíš pravidelně cvičit a držet dietu“. Kdo přijme za svou výchozí podmínku „chci zhubnout“, je v konkrétních případech racionálně vázán k tomu, aby se věnoval tréninku a zachovával určitá stravovací pravidla, což je typ tohoto „*Sollen*“. Totéž povinování by nastalo při jednáních kvalifikovaných jako mravně špatná. Mohou však tyto případy být tou instancí, díky níž se máme pokládat za inteligibilní subjekt schopný svobody? Mohou to být příklady toho, „že rozumové ideje skutečně prokázaly kauzalitu“?¹⁶⁷ Navzdory některým důležitým interpretacím¹⁶⁸ Kantův text poměrně jednoznačně ukazuje, že nikoliv. To je zřejmé již z řečeného: hledáme mohutnost, která je nezávislá na receptivitě smyslovosti, která je empiricky nepodmíněná a která vyjadřuje „nutnost, jež se v celé přírodě vůbec nevyskytuje“. Tato mohutnost má být dokladem existence inteligibilního charakteru člověka. Ovšem zmíněný příklad pravidla lze připsat empirickému charakteru.¹⁶⁹ To, že konkrétní jednání je případem aplikace pravidla, a že tedy zahrnuje racionální prvek a s ním spojené racionální povinování, z něj ještě nečiní svobodné jednání, nýbrž je to nutná podmínka pro to, aby se vůbec dalo příslušné chování jako *jednání* kvalifikovat. Pravidlo a s ním spojený racionální nutící moment je nutným rysem i jednání jakožto projevu empirického charakteru, což z něj však nečiní výraz svobody. Subjekt si může svobodu připisovat jen natolik, nakolik je jím konané jednání výrazem „*Sollen*“ jakožto povýtce nepodmíněného, a tedy mravního fenoménu. Naprosto jasně o tom hovoří tato slova:

¹⁶⁶ Tamt., B 575 (upravený překlad – O. S., originál zní: „Das *Sollen* drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nich vorkommt.“).

¹⁶⁷ Srov. tamt., B 578.

¹⁶⁸ Viz např. interpretační strategii H. Allisona v knize *Kant's Theory of Freedom*.

¹⁶⁹ „Například libovůle každého člověka má empirický charakter, který není ničím jiným než určitou kauzalitou jeho rozumu, pokud tato kauzalita vykazuje ve svých účincích v oblasti jevu nějaké pravidlo, na základě něhož můžeme chápat rozumové důvody a jejich jednání co do jejich druhu i jejich stupňů a posuzovat subjektivní principy jeho libovůle“ (Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 577).

„Ať je sebevíc přirozených důvodů, které mě podněcují k *chtění* [Wollen], ať je sebevíc smyslových podnětů, stejně nedokážou vyvolat „*má být*“ [Sollen] nýbrž jen nějaké zdaleka ne nutné, vždy podmíněné chtění, proti němuž staví ono „*má být*“, jež vyřkl rozum, míru a cíl, ba zákaz a úctu.“¹⁷⁰

Ve zmíněném úryvku Kant klade do opozice „Wollen“ a „Sollen“. Tuto opozici lze vyložit jako chtění na základě přirozených pohnutek na jedné straně a mravní povinování jakožto projev čistého rozumu na straně druhé. Kant zde vyostřuje rodovou odlišnost a svébytnost „Sollen“, které není nikdy odvoditelné z potřeb a podnětů, jimiž jsme jako potřebné bytosti vetkáni do smyslového světa a které jsou z něj vždy vysvětlitelné. Když se v této souvislosti vrátíme k příkladu s cvičením, ukazuje se, že z maximy, jak byla formulována, nelze rozhodnout o tom, zda je výrazem přírodního determinismu či svobody. Záleží totiž na *důvodu*, pro nějž ji učiním *svým* pravidlem. Tímto důvodem může být jak přirozená potřeba zaimponovat svým kolegům v práci, tak např. vědomí povinnosti vůči sobě samému, které mi velí dbát o vlastní zdravotní stav. Ostřeji vystupuje fenomén „Sollen“ v případě jednání běžně kvalifikovatelného a odsuzovatelného jako špatné, např. lež za účelem vlastního sebeobohacení. Skutečnost, že daného aktéra káráme, předpokládá, že mu přisuzujeme svobodu, díky níž *mohl a měl* jednat na základě mravního nároku, nehledě na to, jak silné byly přirozené touhy po obohacení se. Svoboda v praktickém smyslu tedy znamená „moci jednat jinak, než jak velí přirozené pohnutky“, či Kantovými slovy, „nezávislost libovůle na *donucování* ze strany smyslovosti“.¹⁷¹ Znamená tedy, že tyto pohnutky nejsou natolik určující, aby spustily či zabránily určitému jednání. Pokud je tedy jedna pohnutka eliminována či přebita silnější pohnutkou, není to doklad svobody, neboť stejný princip funguje u „libovůle zvířecí“ („*arbitrium brutum*“).¹⁷² Není přitom určující, zda je daná pohnutka vtělena do praktického pravidla, či působí bezprostředně bez této „logizace“. Nezřízená touha po bohatství zůstává určujícím *důvodem*, ať působí nereflektovaně, nebo je zvyšlovněna v maximě „zvětšuj svůj majetek všemi prostředky, které máš k dispozici“.¹⁷³

Když se vrátíme k výchozímu úryvku o sebepoznání skrze pouhou apercepci, můžeme nyní tvrdit, že oněmi vnitřními určeními, *v nichž* se takto může poznávat, jsou určující důvody jednání obsažené ve vědomí nepodmíněného nároku rozumu, souhrnně označeného jako „Sollen“. Tak jako teoretická apercepce je vědomím toho, že jsem

¹⁷⁰ Tamt., B 576.

¹⁷¹ Tamt., B 562.

¹⁷² Tamt., B 562.

¹⁷³ Tuto skutečnost Allison ve své interpretaci třetí antinomie neakceptuje – viz pozn. č. 160.

schopen spojovat jakékoliv obsahy, jež mi mohou být dány, tak apercipce zde míněná je sebevědomím čistého praktického rozumu, neboli vědomí toho, že jsem *schopen* jednat nezávisle na pohnutkách, jež mi mohou být dány. Vědomí této schopnosti mi dovoluje uvědomit si sebe sama jako „inteligibilní předmět“, jako bytost nezávislou na přírodně-deterministickém řádu. Lze proto říci, že díky fenoménu „Sollen“ dochází subjektivita ontologického sebepotvrzení.¹⁷⁴

Toto sebeujasnění je samozřejmě závislé na ostrosti, s jakou vůči subjektu vystupujeme fenomén „Sollen“ a na míře, v jaké jej tento subjekt *uznává* jako určující důvod svého jednání. To, co Kant označuje jako inteligibilní charakter, je tedy potencialitou, o jejíž aktualizaci není dopředu rozhodnuto, neboť je věcí autonomního výkonu subjektu.

4.3.3 Problém syntézy obou charakterů

Vzhledem k výše řečenému se dá konstatovat, že jednající subjekt by si pak mohl připsat svobodu ve dvojitým významu: jednak jako volnost pro zvolení receptivně podmíněného a nebo nepodmíněného důvodu jednání, dále pak v silnějším významu jako realizaci druhé možnosti. Pokud tedy Kant v příkladu se „zlovolnou lží“ tvrdí, že i v případě odsouzeníhodného jednání byl daný aktér „úplně svobodný“ a proto je možné jej za dané jednání činit odpovědným, je třeba tuto svobodu chápat v prvním významu jako „volnost pro volbu“, nikoli v druhém, silnějším významu nepodmíněné kauzality inteligibilního charakteru.

Zdá se však, že tato distinkce slabšího a silnějšího pojmu svobody nás nedokáže přenést přes jádro problému v Kantově řešení otázky syntézy dvou typů kauzality, neboli charakterů. Není totiž zřejmé, jak je možné tvrdit, že každé, i mravně diskvalifikovatelné jednání je účinkem inteligibilního charakteru, a tedy případem svobody v silném významu, jak o tom hovoří např. tato pasáž: „Rozum je tedy *trvalou podmínkou* všech samovolných jednání, jimiž se člověk projevuje. [...] *Každé jednání* je bez ohledu na časový vztah k jiným jevům bezprostředním účinkem inteligibilního charakteru čistého rozumu, který tudíž jedná svobodně, aniž by byl v řetězu přírodních příčin dynamicky určován vnějšími či vnitřními, avšak co do času předcházejícími důvody.“¹⁷⁵ V tomto a několika podobných

¹⁷⁴ D. Henrich k tomuto sebepotvrzení říká: „Teoretické Já se zmítá v nejistotě ohledně svého původu, jestliže se chce myslet jako reálné mimo provádění myšlenkové nutnosti. Subjekt myšlenek by mohl pocházet i z matérie. Mravní Já se ale může chápat pouze jako svobodné, byť teoreticky svou svobodu nikdy nepozná. Jeho nahlédnutí vede současně k ontologickým důsledkům. Teprve v oblasti praktického získává Já vztah k inteligibilnímu základu svého bytí“ (Henrich, D., „Pojem mravního nahlédnutí a Kantova nauka o faktu rozumu“, přel. J. Karásek, *Reflexe*, 20, 1999, s. 27).

¹⁷⁵ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 581 (kurz. O. S).

tvrzeních připisujících inteligibilnímu charakteru *stálou* kauzalitu je nejvlastnější jádro obtíží Kantova řešení třetí antinomie. Domnívám se, že důvodem těchto obtíží je aplikace předmětného pohledu na dynamickou oblast lidské praxe, neboli, konkrétněji řečeno, aplikace schématu jev/věc o sobě na distinkci podmíněné/nepodmíněné jednání, resp. empirický/inteligibilní charakter, jak dokládá mimo jiné i tento citát: „Tento inteligibilní charakter by sice nikdy nemohl být bezprostředně poznán [...], ale přece jen by musel být v souladu s empirickým charakterem myšlen, *stejně jako* musíme jevům vůbec klást v myšlenkách za základ transcendentální předmět, třebaže o tom, co je sám o sobě, nic nevíme.“¹⁷⁶ Kant touto aplikací distinkce jev/transcendentální předmět na jednající subjekt postuluje zvláštní paralelní dvojkolejnost obou charakterů, které běží souběžně a které se tudíž nemají kde protnout – což by znamenalo, že každé jednání je determinované *a zároveň* svobodné, stejně jako je každý předmět zkušenosti pro nás jevem i věcí o sobě – v závislosti na zvolené perspektivě pohledu. Toto schéma postuluje stálou přítomnost dvou charakterů, mezi nimiž je kauzální vztah, v němž je každý konkrétní účinek, každé dílčí jednání výrazem svobody. Při tomto předmětně-statickém pojetí však nezbývá žádný prostor pro mravní rozhodování, a tedy ani pro svobodu jako autonomní *výkon* konkrétního Já. K mravnímu rozhodování dochází v místě *střetu* dvou či více alternativ, avšak dvě koleje se nemají kde střetnout. Jedno a totéž Já by nemohlo volit mezi „Wollen“ a „Sollen“, neboť každé „Wollen“ by bylo vždy již také účinkem „Sollen“, tak jako je každý jev účinkem jevící se věci o sobě, což se zdá být v rozporu s naším běžným mravním sebezporozuměním.

Kant se tak aplikací svého postoje transcendentálního idealismu, kterým chtěl eliminovat problém determinismu, dostává do slepé uličky. Ve vztahu k subjektu střídavě používá dvě explikační schémata, která se nepřekrývají a jejichž nekompatibilita působí značné interpretační obtíže.¹⁷⁷ Východiskem je zde předmětné schéma kauzálního paralelismu, postulující stálou přítomnost dvou charakterů, na druhé straně pak dynamické schéma konkurujících alternativ, které pojímá inteligibilní charakter jako možnost jednat z nepodmíněného principu a u nějž svoboda v silném významu není konstantním základem všech jednání, ale je obtížnou úlohou vyžadující překonání konkurujících partikulárních

¹⁷⁶ Tamt., B 568 (kurz. O. S).

¹⁷⁷ K obdobnému závěru dochází ve své obsáhlé interpretaci třetí antinomie i M. Willaschek: „Kantova koncepce troskotá, neboť identifikuje dvě perspektivy či způsoby popisu, které jsou – bez ohledu na možnost teleologického zprostředkování – navzájem nezávislé. Jedno stanovisko náleží transcendentálnímu filosofovi, který se musí v kritickém postoji vztahovat k předmětům zkušenosti také jako k subjektivně nezávislým věcem o sobě; druhé je stanovisko účastníka naší praxe, který se vztahuje k empiricky daným druhým i k sobě jako k ‚inteligibilním bytostem‘, které mají důvody ke svému jednání“ (Willaschek, M., *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, J. B. Metzler, Stuttgart 1992, s. 148).

motivací.¹⁷⁸ Výhodou prvního schématu zůstává zachování prostoru pro svobodu díky transcendentální idealitě kauzálního determinismu, neboli díky přijetí předpokladu, že být kauzálně určen není ontologická charakteristika určitých dějů, ale epistemická podmínka schematizující naše porozumění dané skutečnosti, jíž samé pak lze svobodu připsat. Jak již bylo přitom zmíněno, nezbytným předpokladem se zde stává předchozí přitakání pozici transcendentálního idealismu, který, jak se nyní ukazuje, má především negativně-limitující funkci:¹⁷⁹ omezit rozsah odůvodněného poznání na zkušenosti, a tím vyvrátit nárok především mechanistické přírodovědy na bezpodmínečně pravdivý popis skutečnosti. Domnívám se, že s podtržením tohoto *negativního* přínosu nemusí být první zmíněné schéma v rozporu s druhým, ale stává se nutnou podmínkou pro jeho aplikaci, tj. pro teoretickou tematizaci fenoménu „Sollen“ jakožto pozitivního důvodu pro to, abychom svobodu nemuseli považovat za pouhou chiméru.

Ačkoliv se Kantovi nedaří tato schémata ani rozlišit, natož pak ukázat, jak je myslet pospolu,¹⁸⁰ zůstává nezpochybnitelným výsledkem naší interpretace jeho úvah, že pro *vyplnění* spekulativně vytvořeného prostoru pro svobodu je třeba se obrátit k povýtce praktickému fenoménu „Sollen“, bez něž zůstává antinomie svobody nevyřešenou aporií.

¹⁷⁸ Kant na tuto skutečnost sám zřetelně poukazuje, aniž by se jí však důsledně držel: „Když ale uvažujeme o těžce jednáních ve vztahu k rozumu, a to nikoli ve vztahu k rozumu spekulativnímu, abychom je co do jejich původu vysvětlili, nýbrž jediné proto, abychom je samy – pokud je jejich příčinou rozum – vytvořili; jedním slovem, srovnáváme-li jednání s rozumem v praktickém ohledu, nalezneme zcela jiné pravidlo a řád, než je řád přírody“ (Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 578). Pokud při *vysvětlování* konkrétních jevů podléhám kauzální podmínce, díky níž je řetězím podle schématu příčina – účinek, neznamená to, že této podmínce podléhají i má vlastní jednání, nakolik je *vytvářím*. Pokud nakonec Kant pojímá vztah empirického a inteligibilního charakteru podle kauzálního schématu, je to stále jen schéma tohoto vysvětlení, které musí pro vysvětlované nechat platit i jiný řád, než je řád přírody.

¹⁷⁹ Allison přiléhavě konstatuje: „Pokud jej interpretujeme ve světle pojmu epistemické podmínky, má transcendentální idealismus především kritickou či deflační sílu, omezující rozsah nároků legitimního poznání na objekty možné zkušenosti“ (Allison, H., *Kant's Theory of Freedom*, s. 44).

¹⁸⁰ Konstatováním nedořešenosti a poukazem k možnému teleologickému zprostředkování vztahu obou typů charakteru uzavírá svoji diskusi tohoto tématu jiný současný komentátor: „V *Kritice čistého rozumu* se nenacházejí žádné poukazy k tomu, jak by se dal ospravedlnit předpoklad transcendentálního vztahu mezi oběma charaktery jedné osoby. Teprve v *Kritice soudnosti* se Kant pokusil obájit tuto tezi prostřednictvím ‚inteligibilní‘ a ‚empirické‘ perspektivy s pomocí teleologických argumentů“ (Willaschek, Marcus, *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, s. 142). K této nedořešenosti je nutné dodat, že Kant svou nauku o inteligibilním a empirickém charakteru dále rozvíjí o řadu let později, a sice v první části spisu *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, kde pojednává o radikálním zlu v lidské přirozenosti a rozeznává „der intelligibile Tat“ a „sensibler Tat“. Vzhledem k sledování tématu praktické metafyziky lze další výklad této problematiky odložit na jinou příležitost.

5. Kritika racionální teologie a víra rozumu

„Člověk pouhými idejemi zbohatne v poznacích právě tak málo, jak kupec ve jmění, když k výkazu své pokladní hotovosti připíše několik nul, aby tak vylepšil svůj stav.“¹⁸¹

Svoji kritiku hypostazování teologické ideje Kant koncentruje na tzv. ontologický důkaz Boží existence. Důvodem je skutečnost, že pouze tento důkaz si nárokuje apriorní, na zkušenosti nezávislou platnost, a s tím také apodiktickou jistotu. Podobně jako u předchozích idejí, i u teologické ideje Kant nevstupuje do dialogu s historicky konkrétní podobou dané nauky, ale s její svébytnou rekonstrukcí, jejíž kategoriální strukturace zůstává oproti předchozím dvěma idejím nejasná. Hlavním strukturálním rysem této rekonstrukce je Kantova teze o inkluzi jednotlivých možných filosofických přístupů k tématu Boží existence: fyziko-teologický důkaz je v podstatě kosmologickým důkazem, jehož jádrem je pak důkaz ontologický.¹⁸² Pokud by tato interpretace platila, pak by vyvrácení posledního typu důkazu činilo veškerou racionální teologii nemožnou; nutno dodat, racionální teologii jakožto metafyzickou disciplínu obdařenou *apodiktickou jistotou*.¹⁸³ Aniž bychom se pouštěli do interpretace obšírné, v sekundární literatuře hojně komentované diskuse racionální teologie, zopakujme pouze jádro Kantova vyvracejícího postupu.

Ontologický důkaz tvrdí, že z esence Boha – nejvyšší bytosti („ens realissimum“), plyne nutně z jeho existence, a tudíž, že věta „Bůh není“ je protimluv. Mezi esencí a existencí má být tedy analytický vztah, přičemž definičním charakterem analytických soudů je skutečnost, že predikát takových soudů nelze bez protimluvu zrušit. Podle Kanta tento argument podléhá iluzi spjaté se záměnou *logického* predikátu za *reálný*. Na místě logického predikátu může stát cokoli, dokonce i subjekt sám, neboť logika abstrahuje od veškerého obsahu. Avšak reálný predikát „přistupuje k pojmu subjektu navíc a rozšiřuje ho“.¹⁸⁴ Reálný predikát je určení, které mění obsahovou stránku subjektu soudu, je to tedy určení, díky němuž se mohou dva subjekty vzájemně odlišovat. Avšak, jak praví známá teze, „bytí zjevně není žádný reálný predikát [...], je to pouze kladení nějaké věci nebo určitých určení samých o sobě“,¹⁸⁵ nerozšiřuje proto obsah pojmu „ens realissimum“.

¹⁸¹ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 630.

¹⁸² Srov. tamt., B 658.

¹⁸³ Srov. tamt., B 652.

¹⁸⁴ Tamt., B 626.

¹⁸⁵ Tamt., B 626.

Kdyby totiž existence byla reálným predikátem a věc v pojmu a věc v realitě by se po obsahové stránce různily, „pak by můj pojem nevyjadřoval předmět celý a nebyl by jeho odpovídajícím pojmem.“¹⁸⁶ Mezi pojmem subjektu a predikací jeho existence tedy neexistuje analytický vztah, ale vztah syntetický: „Ať tedy náš pojem předmětu obsahuje, co chce a kolik toho chce, musíme z něj přesto vystoupit, máme-li mu přiřknout existenci.“¹⁸⁷ Syntetičnost tohoto vztahu neznamená, že by kladení do existence rozšiřovalo pojmový obsah subjektu soudu, oním rozšiřujícím prvkem syntetického existenčního soudu je toto „na obsah prázdné“ kladení samo. Co toto kladení vlastně znamená, vysvětluje Kant takto: „Avšak naše vědomí veškeré existence (ať je dáno bezprostředně vnímáním, nebo prostřednictvím úsudků, které spojují něco s vnímáním) náleží zcela a úplně k jednotě zkušenosti, a existenci mimo toto pole nelze sice prohlásit za naprosto nemožnou, ale tato existence se stává předpokladem, který nelze ničím ospravedlnit.“¹⁸⁸ „Existovat“ znamená – ve vztahu k člověku – být součástí vědomí kontextu zkušenosti, přičemž Kant opakuje, že podmínkou toho, aby se takto něco stalo touto součástí, je danost ve smyslovém vjemu.¹⁸⁹ V této vyvracející argumentaci se tak opět ukazuje, že člověk je bytost odkázaná a závislá, a veškerá teoretická spontaneita, již nezbyvá než spojovat nezávisle na ní danou rozmanitost a kontextualizovat ji do jednoty vědomí, vposledku vede jen k tomu, aby si tuto odkázanost jasněji uvědomil.

Tento výsledek však opět neznamená zamítnutí transcendentální teologie jako takové: „Kdyby totiž v nějakém jiném, možná praktickém ohledu *předpoklad* nejvyšší a zcela soběstačné bytosti jakožto svrchované inteligence někdy bez odporu hájil svou platnost, bylo by nanejvýš důležité přesně určit tento pojem po jeho transcendentální stránce jak pojem nutné a nejreálnější bytosti, a odstranit vše, co se nejvyšší realitě přičí, co patří k pouhému jevu, a zároveň odklidit z cesty všechna opačná tvrzení, ať již jsou *atheistická, deistická* nebo *antropomorfická*.“¹⁹⁰ Takové racionální teologii čistého rozumu by náležela určitá specifikační, očistná a apologetická funkce: konkretizovala by pojem nejvyšší bytosti, očišťovala jej od nepřipadných antropomorfismů a zvěčňujících určení a vyvracela argumenty údajně dokazující její neexistenci. Jednalo by se tedy o funkci pouze služebnou, základní význam pro uznání (nikoliv dokázání) existence nejvyšší bytosti opět připadá rozumu nikoli ve spekulativním, ale v praktickém užití.

¹⁸⁶ Tamt., B 627.

¹⁸⁷ Tamt., B 629.

¹⁸⁸ Tamt.

¹⁸⁹ K syntetičnosti existenčních tvrzení srov. také: „Poznání *existence* objektu spočívá právě v tom, že je tento objekt kladen sám o sobě *mimo myšlenku*“ (*Kritika čistého rozumu*, B 667). Tato věta opakuje rozdíl mezi pouhým myšlením a poznáním, které je vždy syntézou danosti názoru a jeho pojmového uchopení.

¹⁹⁰ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 668.

Způsob, jakým se tomuto rozumu může dostat rozhodujících náhledů ohledně těch veličin, do nichž klade svůj poslední zájem, Kant přibližuje v pár poznámkách, které předznamenávají teorii postulátů z *Kritiky praktického rozumu*.¹⁹¹ Rozpracování této teorie překračuje rámec *Kritiky čistého – spekulativního – rozumu*, neboť v jejím základu musí stát zdůvodnění platnosti praktického zákona jakožto objektivně zavazujícího principu pro rozumnou vůli. Pozoruhodným momentem této teorie je nicméně skutečnost, že jejím rozhodujícím impulsem není nepodmíněný nárok apriorního mravního zákona usvědčujícího člověka z nekonání toho, co konat *má*, ale právě rozpor mezi tímto nárokem a potřebným charakterem člověka, volajícím po naplnění v představě *blaženosti*.¹⁹² Syntéza těchto dvou momentů není bez myšlenky příštího života a Boha možná: „Bůh a příští život jsou tedy dva předpoklady, jež nelze odloučit od povinnosti, kterou nám ukládá čistý rozum na základě svých principů. [...] Takového stvořitele a vládce, včetně života v takovém světě, který musíme považovat za příští, je rozum nucen přijmout, jinak by musel považovat morální zákony za prázdné výmysly, protože bez onoho předpokladu by musel odpadnout jejich nutný následek, který s nimi též rozum spojuje.“¹⁹³ Oním „nutným následkem“, který rozum spojuje s morálními zákony, je právě blaženost. Jak by měly ještě ukázat následující stránky, legitimnost a racionalita lidského usilování o štěstí, které se však zároveň nemůže kvalifikovat jako důvod pro konkrétní jednání, se stává vlastním klíčem k metafyzice. Jedná se o metafyziku nespekulativní a praktickou, neboť možnost jejích náhledů se otevírá až ve vztahu ke konkrétní praxi. Protože je pak tento vztah vždy jedinečný a konkrétní, jsou i z něj teoreticky rozvíjené postuláty co do své platnosti nepřenositelné, ale jako jisté mohou platit jen pro Já daného praktického vztahu. Svoboda, příští život a Boží existence nemohou být předmětem apodikticky jistého vědění. Spekulativní postoj není s to poskytnout lidské existenci poslední zajištění, poslední oporu. Rozšíření pohledu je dopřáno rozumové víře. Tato není pouhým míněním, ale takovým domněním, u něž je rozum s to vydat počet z jeho důvodů.¹⁹⁴

¹⁹¹ Srov. Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 212 n. (Ak. V, s. 122 n.).

¹⁹² Srov. k tomu Kantovu definici blaženosti: „Blaženost je uspokojením všech našich sklonů (jak extensive, pokud jde o jejich rozmanitost, tak intensive, pokud jde o jejich stupeň, ba i protensive, z hlediska jejich trvání).“ *Kritika čistého rozumu*, B 834.

¹⁹³ Tamt., B 839.

¹⁹⁴ „Rozum totiž spočívá právě v tom, že jsme u všech svých pojmů, mínění a tvrzení s to vydat počet z jejich objektivních, nebo – jsou-li pouhým zdáním – subjektivních důvodů.“ (*Kritika čistého rozumu*, B 642).

Shrnutí

Tato interpretace vybraných pasáží Transcendentální dialektiky ukazuje, že Kantova zmínka¹⁹⁵ o praktické metafyzice v Předmluvě ke druhému vydání *Kritiky čistého rozumu* poskytuje důležitý interpretační klíč k celému jejímu korpusu. Transcendentální dialektika, zabírající větší půlku celého textu *Kritiky*, není pouhou negativní disciplínou, jež by pouze aplikovala kritéria platného poznání předmětů, vykázaná Transcendentální analytikou, na zdánlivé poznatky speciálních metafyzik – tento čistě negativní záměr by ostatně bylo možné předvést v daleko menším textovém prostoru než oněch zhruba čtyři sta stran. Funkcí spekulativního rozumu v dialektické části *Kritiky* je vyvrácením zdánlivých poznatků na základě reflexe vlastních poznávacích možností nahlédnout vlastní nedostatečnost vzhledem k metafyzickým otázkám a tím vytvořit prostor pro jejich alternativní, praktickým kontextem otevřené tematizování. Ukazuje se dále, že pozitivní význam transcendentální dialektiky vedle tohoto zajištění prostoru spočívá také ve vypracování poukazu ke způsobu jeho možného vyplnění v příslušných třech dílčích oblastech racionální psychologie, kosmologie a teologie, které je vyhrazeno *Kritice praktického rozumu*. Tuto myšlenku vzájemného odkazování teoretického a praktického užívání rozumu lze doplnit paralelou: tak jako pojem potřebuje názor, aby nebyl prázdný a jejich spojením mohlo vzniknout platné poznání, tak spekulativní používání rozumu potřebuje praktické používání, aby tak rozum mohl „v souladu s přáním metafyziky dosáhnout za hranice veškeré možné zkušenosti“.¹⁹⁶ *Kritika čistého rozumu* je proto přípravným spisem pro vypracování metafyziky ve smyslu jejího konečného účelu, můžeme říci, že tvoří její první část.

¹⁹⁵ Viz tamt., B XXI.

¹⁹⁶ Tamt.

II. ZÁKON DOBRÉ VŮLE

„Zde nyní vidíme, že se filosofie staví vskutku na povážlivé stanovisko, které má být nezvratné bez ohledu na to, že je nelze ani na ničem zavěsit na nebi, ani je nelze o nic opřít na zemi.“¹⁹⁷

Poté co byl v předchozí kapitole zmapován význam *Kritiky čistého rozumu* pro projekt praktické metafyziky, dostáváme se nyní ke druhé části, která si klade za cíl interpretovat Kantovo založení etiky jakožto etiky mravního zákona. Abychom tento značně široký úkol specifikovali, omezíme se na zralou podobu Kantovy etické teorie, která je časově i textově v těsné blízkosti zde interpretovaného projektu praktické metafyziky, což konkrétně znamená, že předmětem interpretace bude první část *Kritiky praktického rozumu* s doplněním o třetí část *Základů metafyziky mravů*.

Toto téma by se mohlo jevit jako vybočení z tématu metafyziky, proto bude vhodné na úvod podtrhnout jeho souvislost s celkem. Předchozí část ukázala, že jediným možným kontextem pro možnost reálné metafyziky ve smyslu speciálních metafyzik (Bůh, svoboda, nesmrtelnost) je oblast mravně reflektované lidské praxe. Ta představuje perspektivu, z níž je možné určité poznání, nepřístupné čistě spekulativnímu postoji. Nejedná se však o praxi libovolnou, ale o praxi žitou ve vztahu k mravnímu, tj. nepodmíněnému nároku, který je Kantem artikulovaný jako mravní zákon. Praktická metafyzika je možná pouze ve vztahu k mravnímu zákonu. Pokud je tato souvislost platná (a že tomu tak alespoň podle Kanta je, je snad již zřejmé), je nutné vyjasnit právě pojem mravního zákona, ukázat, že se nejedná o žádnou „chimérickou ideu bez nároku na pravdivost“, neboť s ním stojí i padá naděje praktické metafyziky.

Ačkoliv idea praktické metafyziky není totéž co metafyzika mravů ve smyslu vypracování neempirické etické teorie, dá se říci, že zde předkládaná otázka zdůvodnění již tvoří součást praktické metafyziky. Není tomu tedy tak, že by etická teorie poskytovala nějaký přípravný argument, který by poskytoval stabilní premisu úsudků bezchybně vypovídajících o nadsmyslových skutečnostech. Kantova praktická filosofie rehabilituje jednotu etiky a metafyziky, od Platónových dob zapomenutou, kdy etika je v jádře metafyzická (neboť je etikou svobody) a metafyzika (v tradičním významu speciálních metafyzik) je zase jen etická, neboť je metafyzikou dobré vůle. Následující stránky druhé

¹⁹⁷ Kant, I., *Základy*, s. 88 (Ak. IV, s. 425).

části této práce se snaží rozvinout první polovinu této teze, zatímco třetí část se věnuje její druhé polovině.

6. Zdůvodnění praktického zákona

Tématem této kapitoly bude interpretace Kantova zdůvodnění a ospravedlnění nároku mravního zákona na funkci nejvyšší praktické zásady, totiž nejvyššího principu vůle. Nepůjde zde přitom o to obsáhnout dvacetileté myšlenkové úsilí, které Kant této otázce věnoval, ale o jeho vyústění, o finální podobu, kterou toto zdůvodnění získává v *Kritice praktického rozumu*. V tomto spise Kant dospívá ke známému kontroverznímu konstatování, že mravní zákon se nám podává jako faktum čistého rozumu. V této interpretaci půjde o to ukázat, že toto tvrzení nepředstavuje rezignaci na teoretickou argumentaci ve prospěch nepodmíněného nároku, že tedy „faktum rozumu“ není nějaká berlička v nouzi, které se autor chopí poté, co ztroskotal program založený ve třetí části *Základů metafyziky mravů*. Protože ta představuje důležitý myšlenkový kontext druhé *Kritiky*, bude jí věnována první část této kapitoly (6.1). Ve druhé části bude interpretován samotný zdůvodňující postup *Kritiky praktického rozumu*, v němž se odhalí dva přístupy: konceptuální analýza vycházející z pojmu mravního zákona (6.2.3) je doplněna mravní fenomenologií dotazující způsob, jak je mravnímu vědomí mravní zákon dán (6.2.4) Protože pak mravní zákon má představovat nejvyšší kritérium uplatnitelné v konkrétní praxi, je součástí programu zdůvodnění i otázka po reálné funkčnosti a uplatnitelnosti tohoto kritéria. Kantem explikovaný mravní zákon lze mít za zdůvodněný, pokud dostává nároku být dostačujícím rozlišujícím kritériem pro konkrétní maximy (*principium diiudicationis*, 7.1) a současně dostatečným motivujícím faktorem (tzv. *principium executionis*, 7.2).

Jak se tedy ukazuje, přesvědčivost tohoto zdůvodňujícího programu není otázkou přesvědčivosti jednoho souvislého argumentu, ale otázkou syntézy těchto jednotlivých dílčích kroků.

6.1 Problém zdůvodnění ve třetí části *Základů metafyziky mravů*

Dříve než bude podána interpretace Kantova zdůvodňujícího postupu v *Kritice praktického rozumu*, bude dobré věnovat určitou pozornost způsobu, jakým Kant k otázce zdůvodnění mravního zákona přistupuje v *Základech metafyziky mravů*. Důvodem není samoúčelné konstatování shodných a odlišných rysů obou postupů, tento důvod je třeba hledat v systematické rovině: ve vztahu ke zkoumání ve třetí části *Základů metafyziky mravů* se stane jasnější Kantova ústřední a v jistém smyslu provokativní teze z *Kritiky praktického rozumu*, že mravní zákon je třeba pojímat jako faktum čistého rozumu. Interpretační teze,

kteřou se následující výklad bude snažit obhájit, tedy zní, že zdůvodnění mravního zákona v první části *Kritiky praktického rozumu* představuje logické završení zkoumání třetí části *Základů metafyziky mravů*, že tedy tyto dva spisy nestojí v protikladném, ale v lineárním vztahu.

Ve spisu *Základy metafyziky mravů* Kant formuluje svůj cíl takto: „Předkládané založení není ničím jiným než vyhledáním a stanovením nejvyššího principu morality“.¹⁹⁸ Výrazy „vyhledání“ („Aufsuchung“) a „stanovení“ či „fixace“ („Festsetzung“) přitom označují dva odlišné úkoly, kterým odpovídá i členění spisu. Vyhledáním je míněn pojmově-analytický postup prvních dvou částí, které rozbořem podstatných fenoménů mravního vědomí – pojmů dobra, vůle, povinnosti – dospívají k formulaci základního mravního zákona. Tento úkol řeší otázku, jak musí vypadat nejvyšší mravní princip, máme-li brát vážně ideu mravnosti. Druhým úkolem tematizovaným ve třetí části je pak podat nezávislé deduktivní zdůvodnění („Festsetzung“) takto vyhledaného principu. První úkol se tak zabývá obsahovým ohledem „co zákon tvoří“, druhý zkoumá existenční ohled „že zákon platí“, jinými slovy, dotazuje oprávněnost nároku výše explikovaného zákona na objektivní platnost. Oba úkoly nelze samozřejmě ostře oddělovat: samotné vyhledání mravního zákona není nějakým ad hoc stanovováním, ale je to takové vyhledání, které se snaží postupovat s pokud možno jasnou průkazností podle vodítka, jímž je běžné mravní vědomí. Přesto Kant považuje za nutné prozkoumat možnost nezávislého ověření tohoto principu, ptá se, co je jeho posledním důvodem, a opakovaně poukazuje ke třetí části *Základů* jako k místu, kde je teprve možné hledat odpověď na otázku po skutečném zdůvodnění mravního zákona.¹⁹⁹ Pokusme se interpretovat základní linii obou úkolů, tzn. obsahové vymezení mravního zákona z pojmu dobré vůle v první části spisu a problém dedukčního zdůvodnění v části třetí.

6.1.1 Sebevyjasnění dobré vůle

Smyslem první části *Základů* je ozřejmit „přechod od prostého mravního rozumového poznání k poznání filosofickému“, který vrcholí formulací nejvyššího principu morality, vyjadřujícího požadavek obecné zákonnosti jednání vůbec: jednat tak, „abych mohl současně chtít, aby se má maxima stala obecným zákonem“.²⁰⁰ Výklad uvádí v těsnou

¹⁹⁸ „Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität“, Kant, I., *Základy*, s. 55 (Ak. IV, s. 392).

¹⁹⁹ Viz např. tyto citáty: „Neboť jak je takový absolutní příkaz možný [...], to bude vyžadovat ještě zvláštní a namáhavé úsilí, jemuž však vyhrazujeme poslední část“ (tamt., s. 83; Ak. IV, s. 425); dále: „Ještě jsme se však nedostali tak daleko, abychom a priori prokázali, že podobný imperativ skutečně existuje, že je praktický zákon, který naprosto a bez jakýchkoli pružin pro sebe přikazuje, a že plnění tohoto zákona je povinností“ (tamt., s. 87; Ak. IV, s. 425).

²⁰⁰ Tamt., s. 65 (Ak. IV, s. 402).

souvislost následující pojmy: dobrá vůle, povinnost, úcta k zákonu. Povinnost, jakožto nutnost jednání z čisté úcty k zákonu, je podmínkou vůle o sobě dobré, jejíž hodnota vše přesahuje. Pro porozumění metodě postupu v prvních dvou částech *Základů* je klíčový tento úryvek:

„Abychom však rozvinuli pojem vůle, která je sama o sobě hodna svrchované úcty a je bez dalšího záměru dobrá, tak jak se ona vůle nachází *již* v přirozeném zdravém rozumu, a která nemá zapotřebí ani tak aby byla vzdělána [gelehret], jako spíše jen vyjasněna [...], chtěli bychom obrátit pozornost na pojem *povinnosti*, který obsahuje pojem dobré vůle, i když s jistými subjektivními omezeními a překážkami, které však namísto toho, aby jej zakrývaly a činily nezřetelným, jej spíše svou odlišností od sebe vyzvednou a nechají jej tím jasněji zazářit.“²⁰¹

Metoda, kterou Kant postupuje, je rozvinutí pojmu dobré vůle. O ní zde říká, že je „hodna svrchované úcty“, že „se nachází v přirozeném zdravém rozumu (Verstand)“ a že nepotřebuje být „poučena“, jako spíše jen „vyjasněna“. Východiskem je zde tedy běžné mravní vědomí, či lépe sebevědomí. Oním prvním úkolem *Základů* tedy není konstrukce nějakého nového, dosud neznámého principu mravnosti, ale spíše *projasnění mravního sebevědomí*. Hledaný nejvyšší princip morality není nějakým neznámým X, které by bylo nutné někde objevovat a s překvapením jej jako něco zcela nového přijmout, není to žádné novum, kterým by se mělo naše vědomí poučit a takto poučené se stát teprve mravním vědomím. Pokud má být mravní zákon skutečně univerzálně zavazující, pokud má být a priori platný, nezávisle na konkrétních okolnostech a specifických lidské osoby, pak musí být *vždy již tu*, vždy již nějak zřejmý, vždy již nezávisle na konkrétních prožitcích nárokující a zavazující. Z apriorní povahy principu mravnosti vyplývá jeho faktičnost, tj charakter být vždy - byť zastřeně - *již tu*, být k dispozici k pojmové precizaci a fixaci. Při výkladu *Kritiky praktického rozumu* ukážeme, jak nauka o faktu rozumu artikuluje tento autonomní a univerzální charakter mravního zákona, totiž rys být vždy již přítomen v prostém lidském rozumu.²⁰²

Dalším klíčovým bodem citovaného úryvku je přechod od pojmu dobré vůle k pojmu povinnosti, který se může jevit poněkud nejasně. Dobrá vůle neslouží jen jako nějaký odrazový můstek, od nějž by Kant rychle utekl k pojmům povinnosti a rozumu, ale

²⁰¹ Tamt., s. 60 (Ak. IV, s. 397).

²⁰² D. Henrich k tomu říká: „*Základy* vycházejí z běžného mravního poznání a zakládají svou argumentaci v evidencích, které jsou jím samotným vykazatelné. To lze vysvětlit z teoretických důvodů; Kant už v době *Základů* nahlédl a o málo později rozhodně zdůraznil, že každé porozumění mravnímu vědomí musí vycházet z jeho fakticity.“ Henrich, D., „Die Deduktion des Sittengesetzes“, in: Alexander Schwan (vyd.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, s. 58.

tvorí skutečné východisko, ke kterému se vrací i na samý závěr druhé části: „Vůle naprosto dobrá, jejímž principem musí být kategorický imperativ, obsahuje tedy s ohledem na všechny objekty pouze *formu chtění* vůbec v neurčité podobě, a to jako autonomii. [...] Pouhým rozvinutím pojmu mravnosti, který se mezitím stal obecnou módou, jsme ukázali, že autonomie vůle k němu nerozlučně patří, či spíše je jeho základem.“²⁰³ Mravní zákon je jakožto kategorický imperativ principem dobré vůle, je kritériem toho, co vlastně znamená „být dobrý“. Jak ještě bude ukázáno, připomenutí této vazby kategorického imperativu na dobrou vůli může odstranit četné námitky vznášené proti Kantově etice.

Jak tedy porozumět vztahu pojmu dobré vůle a povinnosti? Kant říká, že „pojem povinnosti obsahuje pojem dobré vůle“. V této relaci je povinnost tím, co, zahrnuje pojem dobré vůle a je v jistém smyslu nadřazeným pojmem. Přejít od jednoho pojmu k druhému odpovídá přechodu na lidskou racionálně-afektivní rovinu. Dobrá vůle je dobrá jedině pro chtění. Jak toto chtění blíže určit? Je to chtění chtějící nikoli kvůli „milému Já“,²⁰⁴ neboli chtění z náklonnosti. Toto „nikoli-ve-prospěch-náklonnosti“ Kant označuje jako povinnost – dobrá vůle je chtění chtějící z povinnosti. Povinnost tak zastřešuje pojem dobré vůle a oněmi „jistými subjektivními omezeními a překážkami“ jsou právě náklonnosti, vůči nimž jasněji vynikne, v čem spočívá mravní dobro. Pojem povinnosti tak vystihuje ambivalentní charakter lidské vůle, pro kterou není dobro samozřejmou daností, ale je doprovázeno určitým napětím a úsilím. Povinnost jakožto pojem negace sebelásky umožňuje vystihnout mravní dobro a dobro je zase tím, co je záhodno konat bez ohledu na konkrétní sklony a tíhnutí, kterými jsme jako lidé vždy do jisté míry ovlivňováni. Dobro tedy vystupuje vůči člověku jako nárok, úkol, jako povinnost. Pro člověka tak platí, že dobrá vůle koná dobro z povinnosti. Ačkoliv tak Kant sám nečiní, tuto tezi lze označit jako první větu o povinnosti, která je dále vyjasňována tímto způsobem:

„Druhá věta zní: jednání z povinnosti *nemá* svou morální hodnotu v *účelu*, který jím má být dosažen, *nýbrž v maximě, podle níž se o něm rozhoduje*, nezávisí tedy na skutečnosti předmětu jednání, *nýbrž pouze na principu chtění*, podle něhož se jednání uskutečnilo bez ohledu na veškeré předměty žádostivosti.“²⁰⁵ Tato věta dále rozvíjí první větu, podle níž bonita dobré vůle spočívá v jednání z povinnosti. Jak zní Kantův známý výrok, dobrá vůle září jako drahokam, i když se jí nezdařil zamýšlený cíl „a zbyla pouze

²⁰³ Kant, I., *Základy*, s. 107 (Ak. IV, s. 444).

²⁰⁴ „Z lásky k lidem chci připustit, že největší část našeho jednání je přiměřená povinnosti, ale jestliže se podíváme blíže na jejich snažení a bažení, narazíme všude na milé Já [das liebe Selbst], které neustále vyčnívá a o něž se opírají jejich úmysly, a nikoli o přísný příkaz povinnosti, jenž vyžaduje časté sebezapření“ (tamt., s. 71; Ak. IV, s. 407).

²⁰⁵ Tamt., s. 63 (Ak. IV, s. 399).

dobrá vůle“.²⁰⁶ To samozřejmě neznamená, že by dosažení záměru bylo irelevantní, vždyť tento záměr je tím, co dobrá vůle chce, do čeho je ochotna investovat všechny prostředky, které má k dispozici; ovšem má-li být možné hovořit o mravní hodnotě jednání, je nutné ji klást do chtění této vůle, nikoli do výsledku tohoto chtění, jehož hodnota je právě odvozená od hodnoty této vůle. Protože pak dobro s sebou nese univerzální nárok, hovoří Kant o „principu chtění“. Tento princip má být nezávislý na „předmětu jednání“, tedy na obsažném ohledu, na konkrétním „co“; proto je označen jako „formální princip chtění vůbec“: „protože vůle se nachází právě uprostřed mezi svým principem a priori, jenž je formální, a svou pružinou a posteriori, jež je materiální, takřka na rozcestí, a protože musí být přesto něčím určena, pak – vychází-li nějaké jednání z povinnosti, bude muset být určena formálním principem chtění vůbec, protože byla zbavena jakéhokoli materiálního principu.“²⁰⁷ Jakou pak má mít tento formální – na jakémkoli dílčím obsahu nezávislý – princip chtění dobré vůle podobu? Jak může znít zákon naprosto dobré vůle? Odpověď v podobě určité protodedukce, která se dočká rozvinutější podoby v *Kritice praktického rozumu*, zní: „Protože jsem z vůle vyloučil všechny podněty, které by mohly vzniknout z plnění nějakého zákona, zbývá pouze obecná zákonnost jednání vůbec, jež jediná má vůli sloužit za princip, tzn. že nemám postupovat nikdy jinak než tak, *abych mohl současně chtít, aby se má maxima stala obecným zákonem*.“²⁰⁸ Obsah zákona dobré vůle tak splývá se samotným pojmem zákona. Zákon dobré vůle této vůli nařizuje: jednej tak, abys mohla skutečně, tj. jako zákon, chtít to, co chceš. Nejvyšším principem morality je tedy apriorně nároková bezobsažná, zdánlivě prázdná „pouhá zákonnost vůbec“, která tvoří podmínku každé dobré vůle. Úcta, již je tato vůle hodna, je tak současně úctou k mravnímu zákonu. Tato úcta k mravnímu zákonu je pozitivním vyjádřením toho, co znamená povinnost.

6.1.2 Mravní zákon a problém dedukce

Jak již bylo řečeno, první dvě části *Základů metafyziky mravů* pracují s mravním zákonem jako hypotézou, tedy v modu „jakoby“, která má být ve třetí části, uskutečňující „přechod od metafyziky mravů ke kritice čistého praktického rozumu“, nezávisle zdůvodněna, neboť pro konec druhé části *Základů* ještě platí, že „jsme se nedostali tak daleko, abychom a priori prokázali, že podobný imperativ skutečně *existuje*, že je praktický zákon, který naprosto a bez jakýchkoli pružin pro sebe přikazuje, a že plnění tohoto zákona je povinností.“²⁰⁹ Způsob tohoto zdůvodnění praktického zákona je dvakrát označen jako

²⁰⁶ Tamt., s. 58 (Ak. IV, s. 394).

²⁰⁷ Tamt., s. 64 (Ak. IV, s. 400).

²⁰⁸ Tamt., s. 65 (Ak. IV, s. 402).

²⁰⁹ Tamt., s. 87 (Ak. IV, s. 425; kurz. O. S).

dedukce,²¹⁰ jednou je pak dedukce uvedena v souvislosti s pojmem svobody.²¹¹ Ovšem zdá se, že užití pojmu „dedukce“ není namíště nějak přetěžovat, ačkoli slavný program dedukce kategorií z kapitoly „Transcendentální dedukce čistých rozvažovacích pojmů“ tvořící jádro spisu *Kritiky čistého rozumu* by mohl svádět k opaku. Důvodem je prostý fakt, že žádný nadpis celého spisu – oproti první *Kritice* – neobsahuje toto slovo, dále, že pojem dedukce není nikde v textu výslovně tematizován, a nakonec, že žádný argumentační postup není jako dedukce ani uveden. Pojem dedukce tak zřejmě nepředstavuje specifický termín, který by byl případně doplněn adjektivem „metafyzická“ či „transcendentální“,²¹² ale spíše je třeba jej číst v běžném významu „vyvození“, „deducere“, určitého „y“ z nějakého „x“, představujícího jeho logicky nadřazený základ.²¹³

Jediné místo, kde je dedukce bezprostředně spojena s argumentačním postupem, je *zpětné* značení odstavce kapitoly „Jak je možný kategorický imperativ?“, když čteme: „praktické užívání prostého lidského rozumu potvrzuje správnost této dedukce“.²¹⁴ Z toho lze usoudit, že dedukcí ve třetí části *Základů* Kant míní především zdůvodnění platnosti kategorického imperativu, které však není vyčerpávajícím důkazem, ale myšlenkou, která může být potvrzena běžným mravním vědomím. Zdá se tedy, že v *Základech* program dedukce tedy nepředstavuje výsostný privilegovaný přístup k nejvyšší mravní normě. Tuto myšlenku potvrzuje poslední strana spisu, která přináší ještě silnější relativizaci významu dedukce:

„Není to tedy žádná hana pro naši dedukci nejvyššího principu morality, nýbrž výtku, která by se musela adresovat lidskému rozumu vůbec, že nemůže učinit pochopitelným nepodmíněný praktický zákon (jímž musí být kategorický imperativ) v jeho absolutní nutnosti.“²¹⁵

Podle této věty není dedukce kategorického imperativu dokonce ani s to učinit pochopitelnou jeho absolutní nutnost. Praktická nepodmíněná nutnost morálního imperativu není tedy něco, co by bylo možné bezezbytku odvodit z nějakého vyššího základu (Grund) či podmínky, neboť kdyby to bylo možné, nejednalo by se o

²¹⁰ Tamt., s. 116 (Ak. IV, s. 454), a dále s. 125 (Ak. IV, s. 463).

²¹¹ Tamt., s. 109 (Ak. IV, s. 447). Pojem dedukce se v celém spise vyskytuje pouze třikrát na výše uvedených místech.

²¹² Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, s. B 116.

²¹³ D. Henrich k pojmu dedukce v *Základech* říká: „V *Základech* je termín ‚dedukce‘ použit v normálním smyslu, tedy bez zvláštních implikací transcendentální dedukce kategorií. U této dedukce je třeba vyjít z běžné představy ospravedlnění nároku určitého poznatku z poznání jeho původu“ (Henrich, D., „Die Deduktion des Sittengesetzes“, s. 83). A dále, „Dedukcí se nazývá odvození z původu a tím původem je vnitřní struktura poznávajícího subjektu“ (tamt., s. 85).

²¹⁴ Kant, I., *Základy*, s. 116 (Ak. IV, s. 454).

²¹⁵ Tamt., s. 125 (Ak. IV, s. 463).

nepodmíněný princip. Pokud je tedy k adekvátnímu pochopení něčeho, co je nebo má být, nutné udání podmínky, za níž toto něco je nebo být má, vzhledem k níž je to pochopitelné, pak není překvapující, že nepodmíněná nutnost praktického zákona musí zůstat čímsi nepochopitelným a že nahlédnutí faktičnosti a nepochopitelnosti této nutnosti bude tvořit hraniční náhled filozofie. Ovšem tento v jistém smyslu negativní závěr je až výsledkem teoretického úsilí, jehož hlavní body je na místě připomenout. Tento výsledek totiž dovedl Kanta k náhledu, který se stal určující pro koncepci *Kritiky praktického rozumu*, ve které s plnou rozhodností ohlašuje: „Objektivní realita morálního zákona tedy nemůže být dokázána žádnou dedukcí, žádným úsilím teoretického, spekulativního nebo empiricky podporovaného rozumu.“²¹⁶

6.1.3 Dedukce svobody

V textu třetí části *Základů*, o níž lze plným právem říct, že tvoří „celek, který je přehledný a současně neproniknutelný“,²¹⁷ lze sledovat, s jakými obtížemi se Kant snažil najít ospravedlnění platnosti kategorického imperativu. Celé zkoumání je vedeno otázkou „jak je možný kategorický imperativ?“, což je formulace ne náhodou upomínající na vůdčí otázku *Kritiky čistého rozumu* (Jak jsou možné syntetické soudy a priori?) a následně *Prolegomen*, v jejichž těsné blízkosti *Základy* vznikaly a na niž je hledána odpověď v uskutečnění programu kritiky čistého teoretického rozumu. Analogicky se třetí část *Základů* snaží uskutečnit přechod ke kritice čistého praktického rozumu, ačkoliv o dva roky později publikovaný spis nese pouze název „*Kritika praktického rozumu*“. *Základy* jsou tedy co do své koncepce značně ovlivněny spekulativní *Kritikou* a snaží se podle jejího vzoru o vykázaní platnosti syntetické věty a priori, a to na základě zkoumání, jehož tématem je nakonec samotný rozum.

Klíčovou otázkou tohoto zkoumání ve třetí části *Základů* je artikulace vzájemného vztahu svobody a mravnosti (mravního zákona). Kant zde přitom zastává určitou základní „analytickou“ tezi, která praví, že pokud je dokázána skutečnost svobody, vyplývá z ní platnost mravního zákona.²¹⁸ Svoboda tak, zdá se, má představovat „ratio cognoscendi“, důvod poznání mravního zákona, což je opačný poměr oproti tomu, který je formulován v *Kritice praktického rozumu*, kde explicitně trvá na tom, že morální zákon je *ratio cognoscendi* (důvodem poznání) svobody a svoboda je zase ontologickou podmínkou

²¹⁶ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 80 (Ak. V, s. 82).

²¹⁷ Henrich, D., „Die Deduktion des Sittengesetzes“, s. 110.

²¹⁸ „Jestliže se tedy předpokládá svoboda vůle, pak z ní vyplývá mravnost i se svým principem, a to na základě pouhé analýzy jejího pojmu“ (Kant, I., *Základy*, s. 109; Ak. IV, s. 447). Dále: „Protože [mravnost] může být odvozena pouze ze svobody jako vlastnosti, musí být dokázána také svoboda jako vlastnost vůle všech rozumných bytostí“ (tam.).

(ratio essendi) morálního zákona.²¹⁹ Mezi svobodou a mravním zákonem tak podle Kanta existuje analytický vztah; analýza pojmu svobody vede k mravnímu zákonu, a pokud je možné deduktivní vykázaní samotné svobody, získáme tím kýžené nezávislé dokázání platnosti kategorického imperativu. Ovšem tak hladký Kantův postup není a namísto lineárního argumentu je před čtenáře kladen značně komprimovaný výklad neustále rozrušovaný a zpochybňovaný kritickou sebereflexi. Pokusme se nastínit jeho uzlové body.

Analytický vztah svobody a mravního zákona je v podstatě vztahem pozitivního a negativního pojmu svobody; z negativního pojmu svobody jakožto nezávislosti určité kauzality na cizích příčinách plyne pozitivní pojem svobody jako autonomie, jako sebeurčení prostřednictvím vlastního zákonodárství. Klíčovou myšlenkou přitom je, že svoboda jako vlastnost vůle není „gesetzlos“, tedy není bezzákonná, svobodná vůle není nahodilostí libovůle vyňatou z jakékoli závaznosti. Důvodem je skutečnost, že vůle je Kantem chápána jako praktický rozum: „Jen rozumná bytost je vybavena mohutností jednat *podle představy* o zákonech, tzn. podle principů, čili má vůli. Protože k odvození jednání ze zákonů je zapotřebí *rozumu*, není vůle ničím jiným než praktickým rozumem.“²²⁰ Mít vůli znamená vědět, proč chci činit to, co chci činit, tzn. být schopen udat důvod či princip, který stojí v základě mého jednání a který je tímto konkrétním jednáním ztělesněn. Má-li tedy být svobodná vůle zákonnou kauzalitou a jako taková zásadně odlišná od přírodní nutnosti jakožto heteronomie, kdy něco jiného je působícím impulsem jednání, „čím jiným tedy může být svoboda vůle než autonomií, tzn. vlastností vůle být sama sobě zákonem? Avšak věta, že vůle je ve všem svém jednání sama sobě zákonem, vyznačuje jen princip, aby se nejednalo podle žádné jiné maximy než právě té, která sama sobě může být předmětem i jako obecný zákon.“²²¹ Proto svobodná vůle spadá v jedno s vůlí podřízenou mravnímu zákonu, ovšem pouze takovému zákonu, který si Já ukládá díky spontaneitě vlastního praktického rozumu.

Ovšem jakým způsobem je přístupná sama svoboda? Kant naznačuje, že její vykázaní lze označit jako dedukci, konkrétně hovoří o tom, že zatím „nelze učinit pochopitelnou *dedukci pojmu svobody z čistého praktického rozumu* a s ní i možnost kategorického imperativu“.²²² Proto je třeba rozhodnout otázku, zda máme co činit se

²¹⁹ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*, s. 7 (Ak. V, s. 4).

²²⁰ Kant, I., *Základy*, s. 76 (Ak. IV, s. 412).

²²¹ Tamt., s. 108 (Ak. IV, s. 446).

²²² Tamt., s. 109 (Ak. IV, s. 447). Již bylo zmíněno, že D. Henrich Kantovou dedukcí míní stále dosti specifický smysl vykázaní či ospravedlnění nároku na platnost ze struktury rozumu, které se uskutečňuje jeho kritikou. Proto trvá na tom, že *primární dedukce* Základů je dedukcí ideje svobody, neboť ta se uskutečňuje „z čistého praktického rozumu“ jeho kritikou. V tomto s ním nesouhlasím ze dvou důvodů: argument ve prospěch ideje svobody z teoretické spontaneity není označen jako dedukce, ale je jen vysvětlením nutnosti předpokladu ideje svobody, který je však dále považován za nedostatečný. Dále – tento poukaz na spontaneitu souzení

dvěma dedukcemi, tj. s dedukcí svobody a dedukcí kategorického imperativu, a nebo s jedinou dedukcí kategorického imperativu. Jak bylo ukázáno, pro obě varianty lze nalézt v *Základech* textovou oporu. Domnívám se, že primárně jde ve třetí části *Základů* o dedukci kategorického imperativu formulujícího kategorické povinování (*Sollen*), snažící se vysvětlit jeho možnost, a že pouze v sekundárním smyslu jde také o dedukci svobody z čistého rozumu. To, že dedukce svobody je přítomna jen v oslabeném, sekundárním významu, svědčí fakt, že svoboda je všude označována jako „nutný předpoklad ideje svobody“,²²³ u něž se nelze ani ptát, jak je možný, naproti tomu otázka „jak je možný kategorický imperativ?“ dostává obsáhlou odpověď, která tvoří jádro třetí části. Obě tyto dedukce pak spolu souvisejí tím způsobem, že první „slabá“ dedukce je využita při (silné) dedukci kategorického imperativu jako její argumentační součást mající ospravedlnit zasazení čistého Já do inteligibilního světa.

Pro oslabení významu dedukce svobody hovoří i nadpis části, v níž ji Kant realizuje: „Svoboda se musí předpokládat jako vlastnost vůle všech rozumných bytostí“. Úvaha o svobodě zde postupuje ve dvou krocích: nejprve jde o ospravedlnění hypotézy ideje svobody jako vlastnosti vůle všech rozumných bytostí z teoretického rozumu, dále pak o relativizaci distinkce mezi ideou a skutečností [*Wirklichkeit*] takto předpokládané svobody. Strohé odvození svobody z teoretické spontaneity si zasluhuje plnou citaci:

„Není možné myslet si takový rozum, který by spolu se svým vlastním vědomím s ohledem na své soudy přijímal řízení odněkud jinud, neboť pak by subjekt nepřipisoval určování své soudnosti svému rozumu, nýbrž nějakému podnětu. Rozum musí sám sebe považovat za původce svých principů, nezávisle na cizích vlivech, následně musí jako praktický rozum nebo jako vůle rozumové bytosti sám sebe pojímat jako svobodný; tj. jeho vůle může být vlastní vůlí jen pod ideou svobody.“²²⁴

nelze považovat za kritiku rozumu, k té Kant dospívá až v závěrečné kapitole 3. části „O nejzazší hranici vši praktické filosofie“, kde zcela v duchu kritické filosofie dospívá ke kritice poukazem na hranice, na meze, v jejichž rámci lze ještě mít určité poznatky za odůvodněné. D. Henricha vede ke zdůraznění dedukce svobody oproti dedukci kategorického imperativu silná inspirace transcendentální dedukcí čistých rozvažovacích pojmů, jíž věnoval značné badatelské úsilí.

²²³ „Svoboda je však pouhou ideou, jejíž objektivní realita nemůže být doložena podle přírodních zákonů, tudíž ani ne v nějaké možné zkušenosti. Protože svobodě nelze položit za základ příklad z nějaké analogie, nelze ji nikdy nejen pochopit, ale ani jen nahlédnout. Platí jen jako nutný předpoklad rozumu u bytosti, která se domnívá, že je si vědoma vůle, tzn. další mohutnosti rozdílné od pouhé žádostivosti. [...] Subjektivní nemožnost vysvětlit svobodu vůle je totožná s nemožností vyzkoumat a učinit pochopitelným zájem, který by člověk mohl mít o morální zákony“ (Kant, I., *Základy*, s. 121; Ak. IV, s. 459).

²²⁴ „Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinde, denn alsdann würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d.i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen

Tento argument se dá shrnout do věty, že sebevědomí teoretické spontaneity odkazuje k myšlence svobody. Tak jako je nemyslitelný teoretický rozum, který není zdrojem svých soudů, který by nemohl říci „já myslím x“ ale byl by nucen říci „ve mně je myšleno x“, tak není ani myslitelná vůle jakožto praktický rozum, který není zdrojem svých jednání, který by nemohl říci „já chci x“, ale musel by říct „ve mně je chtěno x“. Připsat si myšlení může jen takové sebevědomí, které si je vědomo toho, že je tím, kdo myslí určité „x“. Analogicky připsat si vůli může jen takové sebevědomí, které si je vědomo toho, že je tím, kdo chce určité „x“. Protože je to jak v myšlení, tak v chtění, jedno a totéž Já, „jeden a týž rozum, který se liší pouze ve způsobu užití“,²²⁵ je legitimní postulovat na základě vědomí teoretické spontaneity i svobodu vůle, tj. klást ji v ideji jako vlastnost své vůle.²²⁶

Kant si jasně uvědomuje určitou nedostatečnost této dedukce *ideje* svobody z teoretického rozumu, která nemůže být čtena jako přesvědčivý důkaz *skutečnosti* svobody v teoretickém smyslu a zcela otevřeně se vystavuje této námitce, aby ji vzápětí otupil: „Každá bytost, která *nemůže* jednat *jinak než pod ideou svobody*, je právě proto v praktickém ohledu skutečně svobodná, tj. platí pro ni všechny zákony, které jsou nerozlučně spojeny se svobodou, právě tak, jako kdyby její vůle byla sama o sobě a v teoretické filosofii platně prohlášena za svobodnou.“²²⁷ Klíčové je zde ono spojení „nemůže jinak“, „nicht anders können“ – nemoci jednat jinak než pod ideou svobody znamená současně již být skutečně svobodný, nehledě na potenciál možného teoretického důkazu této skutečnosti. Být skutečně svobodný „v praktickém ohledu“ a být skutečně svobodný „v teoretickém ohledu“ se tak stává distinkcí, kterou je možné v teoretickém ohledu učinit, avšak která je právě v praktickém ohledu irelevantní. Jako jednajícím, který „nemůže jinak“, nepřidá teoretický důkaz svobody žádný nový impuls, žádnou novou kvalitu, neboť svým jednáním mám již svobodu za dostatečně – prakticky – prokázanou. Praktický nárok (jednat svobodně) je tak v určitém předstihu před teoretickým nárokem (dokázat svobodu).

Wesen beigelegt werden“ (tamt., Ak. IV, s. 448; překl. O. S.).

²²⁵ Tamt., s. 55 (Ak. IV, s. 391).

²²⁶ D. Henrich poukazuje u tohoto argumentu na nedostatečné rozlišení mezi logickou svobodou (soudit) a transcendentální svobodou (jednat) (Henrich, D., „Die Deduktion des Sittengesetzes“, s. 65). Sám pak nakonec Kantovu argumentu přiznává platnost analogického poukazu. Domnívám se, že tento rozdíl je v podstatě vyjádřen distinkcí „idea svobody“ a „skutečnost svobody“. Pokud by Kant onen rozdíl neakceptoval, netvrdil by vzápětí, že ideu svobody nemohl dokázat jako něco skutečného, ale že ji pouze „musíme předpokládat“ (Kant, I., *Základy*, s. 110; Ak. IV, s. 449).

²²⁷ Kant, I., *Základy*, s. 110 pozn. (Ak. IV, s. 448 Anm.; kurz. O. S.).

6.1.4 Dedukce kategorického imperativu

Předpoklad ideje svobody z teoretického, „svobodně“ soudícího rozumu tak má jistou explikační sílu, ale sám o sobě nedostačuje k tomu, aby mohl sloužit za základ dedukce kategorického imperativu. Jakožto předpoklad odvozený z teoretické spontaneity není s to být zdrojem závaznosti, nedostačuje k tomu, aby byl dostatečným základem (Grund) pro odvození a založení (Grundlegung) mravního zákona. Kant v této souvislosti hovoří o bludném kruhu, ve kterém se taková snaha o vykázání mravního zákona z teoreticky postulované svobody ocitá. Jeho nebezpečí formuluje hned třikrát:

„Zdá se tedy, jako bychom v ideji svobody vlastně jen předpokládali mravní zákon [...], aniž bychom mohli poskytnout skutečný důkaz jeho reality a objektivní nutnosti.“²²⁸ „Zde se ukazuje [...] jakýsi bludný kruh, z něhož, jak se zdá, nelze uniknout. V řádu působících příčin se pokládáme za svobodné, abychom se v řádu účelů mysleli pod mravními zákony, a poté se myslíme jako podřízené těmto zákonům, protože si přikládáme svobodu vůle;“²²⁹ „Tak je odstraněno podezření, jako by naše usuzování [...] obsahovalo skrytý bludný kruh, že bychom totiž ideu svobody stanovili za základ jen kvůli mravnímu zákonu, abychom pak tento zákon opět odvodili ze svobody, čímž bychom u něj nemohli udat žádný základ.“²³⁰

Tato námitka kruhovosti má pro výstavbu třetí části *Základů* klíčový význam, neboť ukazuje na nedostatečnost takového argumentu, který by z (byť nutného) *předpokladu* svobody vedl k prokázání platnosti mravního zákona na základě pojmové analýzy, a slouží jako impuls ke hledání nového základu (Grund) pro zdůvodnění platnosti kategorického imperativu. Ovšem je vidět, že předmětem této námitky není vlastně bludný kruh („circulus vitiosus“), to by totiž znamenalo úsudek z A na B a zase z B na A. Zde však opakovaně vidíme úsudek z A (idea svobody) na B (mravní zákon) a vlastní problém spočívá v přiznání, že A není samo o sobě dostatečným základem pro B, ale že může působit jen jako účelně, ad hoc stanovené východisko. Z formálního hlediska jde tedy v případě této námitky spíše o *absenci reálného principu* („petitio principii“, „Erbitung eines Prinzips“) než o bludný kruh. Odpovědět na tuto námitku pak znamená odpovědět na otázku, jak je možný kategorický imperativ, jak je možné, že morální zákon zavazuje. Vypracování této odpovědi představuje dedukci kategorického imperativu v silném významu.

Tato dedukce se snaží vysvětlit kategorické povinování (kategorisches Sollen) jako

²²⁸ Tamt., s. 111 (Ak. IV, s. 449).

²²⁹ Tamt., s. 112 (Ak. IV, s. 450).

²³⁰ Tamt., s. 115 (Ak. IV, s. 453).

určitý průsečík dvou světů v jednom duálně myšleném subjektu. Hledaným základem tak je určitá – teoretickým náhledem rozdílu jevu a toho, co se jeví, motivovaná – představa dvojího celku světa, do nějž je člověk zasazen a z nějž vyplývá jeho konkrétní mravní existence, vyznačující se napětím či rozporem mezi rozumovou vůlí vlastního Já jakožto inteligence a vůlí podřízenou náklonnostem. Dedukce kategorického povinování je formulována následovně:

„A tak jsou kategorické imperativy možné proto, že idea svobody tvoří ze mne člena inteligibilního světa. Kdybych byl pouze jím, *byla by* všechna má jednání vždy přiměřená autonomii vůle, ale poněvadž se zároveň nahlížím jako člen smyslového světa, *mají jí být* přiměřená.“²³¹

Tato účast ve dvojím světě však ještě nestačí k tomu, aby z ní vyplývala povinnost následovat zákon inteligibilního světa, k tomu je potřeba hierarchizovat právě ony dva světy, což Kant vyjadřuje v této zásadě:

„Protože však svět rozvažování obsahuje základ smyslového světa, tím i jeho zákonů [...], musím tudíž zákony světa rozvažování uzнат za své imperativy a jednání přiměřená tomuto principu za povinnosti.“²³²

Tuto dualitu ve vztahu k vlastnímu Já ještě podtrhuje tento úryvek: „Poněvadž on sám je přitom jako inteligence vlastním Já (jako člověk naproti tomu jen jevem sebe sama), vztahují se ony zákony k němu bezprostředně a kategoricky, takže to, k čemu podněcují náklonnosti a popudy (tudíž celá povaha smyslového světa), nemůže učinit újmu zákonům jeho chtění jako inteligence.“²³³ Je zřejmé, že tato myšlenka kategorického povinování jakožto důsledku „dvojdmosti“ Já, resp. příslušnosti ke dvojímu světu, není prostá nejasností.²³⁴ Kant se snaží vyjádřit tezi, že mravní „Sollen“ je vlastním „Wollen“, vlastním

²³¹ Tamt., s. 116 (Ak. IV, s. 453).

²³² Tamt. D. Schönecker ve svém komentáři nazývá tuto ústřední větu třetí části Základů „Kantovou ontoetickou zásadou“ („ontoethischer Grundsatz“), kterou komentuje následovně: „Tato myšlenka, že vůle (pojímaná) jakožto inteligibilní mohutnost je „vlastním“ Já [Selbst] člověka, na rozdíl od člověka, nakolik je „pouze“ jevem sebe sama, tvoří jádro ontoetické zásady. Kant zakládá platnost kategorického imperativu na *nadřazenosti ontologického statutu světa rozvažování*.“ In: Schönecker, Dieter, Wood, Allen W., *Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2002, s. 197.

²³³ Kant, I., *Základy*, s. 119 (Ak. IV, s. 457).

²³⁴ Z nejnovějších studií toto odmítá např. Hans Wagner ve svém textu „Kants Bestimmung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Moralgesetz“ (in: *týž, Zu Kants kritischer Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008). Podle něj spočívá řešení „bludného kruhu“ *Základů* v (podle tohoto autora neproblematické) korespondenci mezi dvěma dualitami: na jedné straně je to přírodní kauzalita a spontánní kauzalita, na druhé to je dualita „dvou protikladných komponentů v naší lidské přirozenosti (jev a bytí o sobě, existence ‚smyslové bytosti‘ a ‚rozvažovací bytosti‘ nebo ‚inteligibilní bytosti‘)“ (s. 112). Pak pokračuje: „Nyní jsme dosáhli toho, ‚na co nás odkazuje svoboda‘ (Ak. IV, s. 447): inteligibilní komponenta

chtěním čistého Já, ke kterému přistupují žádosti a sklony smyslového Já, takže to, co jakožto smyslově rozumová bytost mám konat, je to, co jakožto rozumová bytost a tím jakožto vlastní Já sám chci, s tím, že toto čisté chtění je do jisté míry překryto pohnutkami a sklony, jimiž je toto Já vetkáno do smyslového světa. Distinkce inteligibilního světa (nebo také světa rozvažování či intelektuálního světa) a smyslového světa vychází v Kantově výkladu z tzv. „transcendentální difference“, totiž z distinkce jevu a věci o sobě. Tato difference, tak jak je v Kantově teoretické filosofii zavedena, však není v první řadě pozitivně-platónským, ontologickým rozdílem dvou světů, ale epistemickým rozdílem dvou stanovisek, z nichž lze přistupovat k jedné a téže skutečnosti. Jedna a táž věc může být pojímána jako to, co se nám jeví v časoprostorově preformované rozmanitosti, anebo tak, jak je o sobě bez ohledu na tuto dimenzionalitu, která je „pouhou“ apriorní formou názoru. Věc o sobě je přitom negativní myšlenkou, nevyplněným prostorem pro myšlené x, které se mi jeví jako konkrétní předmět zkušenosti, aby se naznačilo, že tato zkušenost nezahrnuje celou skutečnost. Toto „x“ je tak prosté jakékoliv teoreticky platně vykazatelné pozitivní výplně, není něčím, co by jevícímu se předmětu přidávalo nějakou další kvalitu, ale zůstává nutnou doprovodnou myšlenkou každého jevu jako určitý index omezenosti tohoto jevu právě jakožto jevu. Při přesunu na oblast praxe však nyní dochází k *ontologizaci a hierarchizaci* této difference a Kant se tak z ní snaží vytěžit více, než na co stačí. Není tak vůbec jasné, jak může veskrze negativní myšlenka inteligibilního světa poskytovat nějaký *pozitivní* základ pro porozumění tomu, co to znamená být povinován. Konkrétněji řečeno, není jasné Kantovo ztotožnění distinkce jevu a věci o sobě s různými mohutnostmi lidské bytosti. Pokud rozum jako ryzí spontaneita je vlastním Já člověka, tedy tím, co jej přesazuje do inteligibilního světa, jak mohou být smyslové dojmy jevem či účinkem tohoto Já? Distinkci jevu a věci o sobě nelze myslet jako souběžnou s distinkcí smyslovosti a rozumu, jak se snaží naznačit Kant. Pokud jsem si vědom své konkrétní náklonnosti, vztahuji se k ní tak, jak se mi právě jeví v konkrétním prožitku. O něm bychom však stěží řekli, že je projevem spontaneity rozumu. Právě to však Kant míní, když se snaží využít myšlenku, že to, co je jevem, je podřízeno věci o sobě. Proto se domnívám, že myšlenka jevu a jevící se věci o sobě a z ní odvozená myšlenka dvojího

v naší lidské (dvojité) bytnosti je tím, co nám garantuje požadovanou morální svobodu. Poznání této *podmínky a základu* svobody (tj. inteligibilní komponenty v naší přirozenosti) je však *dosaženo* v kritické *metafyzice*, totiž v řešení *metafyzicko-kosmologické* antinomie“ (tamtéž, s. 113). S tezí, že Kant ve třetí části *Základů* hledá etickému fenoménu vnější, nezávislé zdůvodnění, lze souhlasit. S čím podle mého soudu souhlasit nelze, je jednak bezproblémová korespondence dvojí duality (příroda a svoboda, jev a věc o sobě), jednak pak tvrzení, že v kapitole o antinomiích *spekulativní Kritiky* bylo dosaženo nějaké „poznání podmínky a základu svobody“, které by bylo etickému fenoménu vnější. V první části této práce jsme se snažili ukázat, že oním pozitivním důvodem dovolujícím vykročit z antinomie příroda/svoboda, tj. onou „inteligibilní komponentou“, je nakonec právě fenomén Sollen, čímž se dostáváme do zmíněného kruhu.

světa není vhodná k tomu, aby obhájila či alespoň vysvětlila tradiční platónskou hierarchizaci mohutností duše, totiž že rozum má ovládat žádosti a náklonnosti subjektu.²³⁵ Zajisté se lze shodnout na tom, že si mohu být vědom sebe sama jako inteligence a současně subjektu vášní a sklonoů, stejně tak že tyto vášně a sklony mohu pojímat jako „méně vlastní“ či jako trpné projevy působení cizích podnětů oproti spontaneitě myšlení a mravnímu sebevědomí. Ovšem nadřazenost jedné roviny nad druhou nelze vysvětlovat tak, že jedna je věcí o sobě a druhá pouhým jevem právě této věci.

Na třetí části *Základů* je pozoruhodné to, že je jakožto „Přechod ke kritice čistého praktického rozumu“, jak zní její podtitul, současně důslednou permanentní sebekritikou. Kant sám totiž od této klíčové myšlenky svého programu dedukce kategorického imperativu vzápětí *ustupuje*, když říká: „Inteligibilní svět znamená jen *nějaké něco*, co zde zbývá poté, když jsem z určujících základů své vůle vyloučil vše, co patří ke smyslovému světu, abych pouze ohraničil působnost principu pohnutek z oblasti smyslovosti tím, že ji omezím a ukáži, že v sobě *neobsahuje vše*, nýbrž že mimo ni existuje ještě *něco navíc*, co však již neznám.“ Tímto úryvkem v závěru třetí části se Kant vrací k negativnímu pojetí inteligibilního světa, jehož hypotetická pozitivní výplň nemůže být přístupná věděni; to jediné, co z něj mravnímu vědomí zůstává, je *ono samo* jakožto sebevědomí dobré vůle, která si je vědoma toho, že nemůže jednat jinak než pod ideou svobody. Toto „nicht anders können“ tak zůstává neodvoditelným, nezdůvodnitelným a tudíž nepochopitelným základem – řečí *Kritiky praktického rozumu*, zůstává faktem rozumu.

V programu dedukce kategorického imperativu Kant usuzuje z ontologické nadřazenosti světa rozvažování na závaznost imperativu, jde tedy v jistém smyslu o postup od metafyziky (v tradičním smyslu) k etice, tedy o „metafyzickou etiku“; *Kritika praktického rozumu* volí opačný postup od etiky k metafyzice, proto se stává proponentem „etické metafyziky“. Již nyní se ukazuje, že tato změna není změnou mezi dvěma spisy, ale že je to změna, k níž Kant dospívá při reflexi neschůdnosti ontologického založení kategorického „Sollen“. Tato reflexe vede k náhledu, že je to právě jen mé vědomí nepodmíněného zákona, co mi dává nahlédnout pozitivní výsek světa rozvažování, který bez toho zůstává jen neurčitým „X“.

²³⁵ Srov. toto shrnutí: „zajímá nás to [obecnost maximy jako zákona, tudíž mravnost] proto, že to pro nás platí jako pro lidské bytosti, protože to vzniklo z naší vůle jako inteligence, tedy z našeho vlastního Já; *co však patří k pouhému jevu, to rozum nutně podřizuje povaze samotné věci o sobě*“ (Kant, I., *Základy*, s. 122; Ak. IV, s. 461).

6.2 Problém zdůvodnění v *Kritice praktického rozumu*

6.2.1 Vznik a úkol *Kritiky praktického rozumu*

Z rozvrhu *Základů metafyziky mravů* vyplývá, že v době vzniku tohoto spisu (1785) Kant neměl v úmyslu předesílat zamýšlenému podrobnějšímu rozpracování své etické teorie v podobě *Metafyziky mravů* (avizované již v šedesátých letech, avšak vydané až 1797) ještě další spis, jenž by měl nést název *Kritika praktického rozumu* (vydaný v prosinci 1787). V *Základech* sice pracuje s tématem „kritiky čistého praktického rozumu“, ovšem nevidí zde žádnou nutnost věnovat praktickému užívání čistého rozumu samostatné pojednání, které by překračovalo tematický rámec třetí části spisu (nazvané „Přechod od metafyziky mravů ke kritice čistého praktického rozumu“) a které by bylo nezbytné pro vypracování zmíněné *Metafyziky mravů*.

Zdá se, že rozhodující význam pro Kantovo rozhodnutí vložit mezi *Základy* a zamýšlenou *Metafyziku mravů* ještě jeden etický spis měly námitky a nepochopení recenzentů *Základů*, namířené proti apriornímu založení etiky a slučitelnosti tohoto založení s Kantovou teoretickou filosofií.²³⁶ Ilustrací této kritické odezvy může být např. Gottlob August Tittel, který se o dedukci kategorického imperativu ve třetí části *Základů* vyjádřil následovně: „Ovšem na konci celé této dedukce se muselo ukázat, že tímto způsobem musí nejvyšší pojem celé mravouky – vůbec na nic nenavázaný a o nic neopřeny – naprosto postrádat jakoukoliv pevnost; a že tomu, kdo by chtěl vědět, z jakého důvodu a proč je něco povinností, zbývá tato jediná a poslední odpověď: protože je to povinnost – proto je to povinnost. Muselo pak být zcela nepochopitelné, jak se tento vyschlý, tak vypreparovaný, tak zkosnatělý pojem povinnosti – oddělený od všeho vlivu na štěstí, tak zcela odstrojený od všeho, co by mu dodávalo vlastní půvab, zájem a přívětivost – někdy vůbec může stát pro člověka účinným určujícím důvodem. Více není třeba k tomu, aby *mravnost* a *povinnost* byly proměněny v pouhý přelud. O to více se stávají přeludem, je-li jim za základ kladena svoboda – ne ve své realitě a skutečnosti, ale pouze v ideji (jako by také sama byla prázdným pojmem a snem). [...] A to že mají být základy mravů?“²³⁷

²³⁶ „Bez těchto částečně velmi ostře formulovaných a ne vždy neoprávněných námitek, které byly namířené proti aprioristické morální koncepci obecně a proti její údajné slučitelnosti s výsledky *Kritiky* z r. 1781, by druhá *Kritika* ve své přítomné podobě asi nikdy nebyla napsána.“ Klemme, H. F., „Einleitung zur *Kritik der praktischen Vernunft*“, s. XI.

²³⁷ Tittel, G. A., *Ueber Herren Kant's Moralreform*, Frankfurt und Leipzig 1786. Citováno dle: Klemme, H. F., „Einleitung zur *Kritik der praktischen Vernunft*“, s. XI-XII. Dalším pro Kanta významným kritikem byl Hermann Andreas Pistorius, který píše: „Především se mé pochyby týkají samotného pojmu svobody, jeho původu, obsahu a objektivní platnosti. Svobody má být schopnost nějaké bytosti, začít nějaký stav tak, že jeho jednání nestojí podle přírodního zákona zase pod nějakou jinou příčinou, která by je co do času určovala. Ptám se: odkud máme tento pojem? Ze zkušenosti, tohoto jediného zdroje, z něhož mají plynout neprázdné pojmy, jsme jej nevytvořili, je tedy čistým rozumovým pojmem; ale v tom nemá žádnou přednost

Na tuto potřebu znovu a lépe vysvětlit principy své mravní teorie zareagoval Kant u příležitosti ohlášení druhého vydání *Kritiky čistého rozumu* otištěného v listopadu 1786, v němž píše, že „ke *Kritice čistého spekulativního rozumu* obsažené v prvním vydání přibude ve druhém ještě *Kritika čistého praktického rozumu*, která pak může zajistit princip mravnosti proti námitkám, které byly nebo ještě mohou být učiněny, a která tak může dokončit celek kritických zkoumání, jež musejí předcházet systému filosofie čistého rozumu.“²³⁸ Druhé vydání *Kritiky čistého rozumu* je dokončeno v dubnu 1787, ovšem bez slibované druhé *Kritiky*. Kant tedy změnil plán a druhé *Kritice* se mezitím rozhodl vyhradit zcela samostatný spis. V nové předmluvě *Kritiky čistého rozumu* k tomu říká, že má v plánu vydat *Metafyziku přírody* a *Metafyziku mravů* jakožto potvrzení správnosti *Kritiky* jak spekulativního, tak praktického rozumu.²³⁹ Z toho lze usoudit, že v dubnu 1787 byl Kant přesvědčen, že vydání druhé *Kritiky* bude bezprostředně následovat po novém vydání první *Kritiky*. V červnu téhož roku je pak slibovaný spis téměř hotov, jak lze vyčíst z dopisu Christianu Gottfriedu Schützovi: „Mám svoji *Kritiku praktického rozumu* natolik hotovou, že ji, myslím, v příštích týdnech pošlu do Halle k tisku. Tato lépe než všechny kontroverze s Federem a Abelem (z nichž první tvrdí, že neexistují žádné poznání a priori, zatímco druhý, že existuje takové, které je uprostřed mezi empirickým a apriorním) dokáže a učiní pochopitelným doplnění toho, co jsem upřel spekulativnímu rozumu, pomocí čistého praktického rozumu a současně i jeho možnost, což je vlastní kámen úrazu, který ony muže nutí raději razit ty nejneschůdnější, ba dokonce nesmyslné cesty, aby mohli spekulativní mohutnost roztáhnout až k nadsmyslovému, spíše než by se podřídili oněm pro ně tak beznadějně se jevícím větám *Kritiky*.“²⁴⁰ V tomto dopise je jasně vyjádřen úkol spisu: ústředním bodem se stává samotná možnost čistého praktického rozumu a jeho metafyzické využití, tj. otázka, nakolik čistý praktický rozum umožňuje platné náhledy nad oblast empiricky podmíněného, které jsou upřeny rozumu čistě spekulativnímu, což činí

před takzvanými idejemi čistého rozumu, psychologickou, kosmologickou a teologickou; čím tedy dosahuje té výsady nebýt pouze subjektivní a klamný, jako jsou tyto? Odkud se jemu samému dostává této objektivní platnosti, že se dá použít na svět rozvažování, že to, co označuje, totiž transcendentní svoboda, se dá jakožto vlastnost predikovat o věci samé o sobě nebo o členech tohoto nám zcela neznámého světa?“ (In: Allgemeine deutsche Bibliothek, Band 66, 1. Stück, Mai 1786, 92-123, zde citováno dle: Klemme, H. F., c. d., s. XIII) Allen Wood tvrdí, že více než polovina ze 162 stran druhé *Kritiky* je věnována odpovědi na tuto kritiku pojmu svobody a problematice jejího vztahu s mravním zákonem a dalších více než třicet stran je zas odpovědi na Tittelovu námitku, že pojem dobra by měl být stanoven dříve než pojem mravního zákona. Viz Wood, A. W., „Preface and Introduction“, in: O. Höffe, (vyd.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 2002, s. 27.

²³⁸ Toto oznámení bylo otištěno v jenských *Allgemeinen Literatur-Zeitung* 21. listopadu 1786. Citováno dle: Klemme, H. F., „Einleitung zur *Kritik der praktischen Vernunft*“, s. XIV.

²³⁹ Srov. Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, c. d., s. B XLIII.

²⁴⁰ Kantův dopis Christianu Gottfriedu Schützovi z 25. června 1787, citováno dle: Klemme, H. F., „Einleitung zur *Kritik der Praktischen Vernunft*“, s. XV.

z *Kritiky praktického rozumu* mnohem více než jen další spis o etice. V tomto dopise je tak předznačena idea praktické metafyziky, jak je zpracována ve druhé *Kritice*.

K dokončení této stručné geneze knihy zbývá dodat, že její předání k tisku oznamuje Kant v dopise z 11. září 1787 a spis vychází ještě v prosinci téhož roku.²⁴¹ Lze vidět, jak až překotně – ve srovnání s rozvlácností celé dekády v případě spekulativní kritiky – spis vznikl: od rozhodnutí vypracovat *Kritiku praktického rozumu*, učiněného někdy mezi podzimem 1786 a jarem 1787, a jeho realizací uplynulo snad půl roku. Nezdá se však, že by mu tato rychlost byla nějak na škodu, spíše naopak: celý spis se vyznačuje vedle osobního zaujetí autora jasností a zřejmou snahou nezůstat nepochopen. Současně v něm vrcholí nejen úsilí o nalezení finální podoby etické koncepce, ale i promýšlení vzájemného vztahu, možností a mezi teoretické a praktické racionality.²⁴²

Tato šíře úkolu je do jisté míry dána také časovou blízkostí příprav nového vydání *Kritiky čistého rozumu* a *Kritiky praktického rozumu*. Obraťme se tedy k otázce, co si klade druhá *Kritika* za cíl. Ten byl již zmíněn v citovaném úryvku z dopisu Ch. G. Schützovi. Kant v něm říká, že mu jde o to „dokázat a učinit pochopitelným“ dvojí: jednak možnost čistého praktického rozumu, a dále doplnění poznání, které bylo upřeno spekulativnímu rozumu, přičemž druhý úkol je podmíněn prvním: pokud se podaří prokázat možnost čistého praktického rozumu, je také možné doplnit to, co bylo upřeno spekulativnímu rozumu – totiž zdůvodnění objektivní platnosti idejí čistého rozumu. Předmluva ke *Kritice praktického rozumu* mluví naprosto stejně: podle ní má *Kritika* „dokázat, že existuje čistý praktický rozum, a s tímto záměrem kritizuje jeho celou praktickou mohutnost“.²⁴³ Tento první úkol je formulován ve vztahu k úkolu spekulativní *Kritiky* jako odpověď na otázku, proč druhá *Kritika* nenesé název „*Kritika čistého praktického rozumu*“. K tomuto titulu by nahrávala kromě paralely s titulem první *Kritiky*, podávající kritiku čistého spekulativního rozumu, i skutečnost, že je tak již označen třetí díl *Základů* uskutečňující „Přechod ke

²⁴¹ 11. září píše Kant v dopise Ludwigu Heinrichu Jakobovi: „Nyní je má *Kritika praktického rozumu* u Grunerta. Obsahuje mnohé, co může odstranit nedorozumění ohledně teoretické kritiky. Bezprostředně se nyní obrátím k vypracování *Kritiky vkusu*, čímž uzavřu svůj kritický podnik, abych postoupil k dogmatickému. Myslím, že by měla vyjít ještě před Velikonocemi.“ Citace dle: Klemme, H. F., „Einleitung zur *Kritik der praktischen Vernunft*“, s. XVI. Friedrich August Grunert byl tiskař v Halle. *Kritika vkusu* bylo zamýšlené označení *Kritiky soudnosti*, vydané ovšem až r. 1790.

²⁴² Allen Wood popisuje úkol spisu následovně: „Hlavním záměrem *Kritiky praktického rozumu*, podobně jako *Kritiky soudnosti* publikované o dva roky později, bylo zkoumání vztahu mezi teoretickou a praktickou filosofií. [...] *Kritika praktického rozumu* se snaží o nové a důkladnější prozkoumání série otázek, které byly již probírány buď v *Kritice čistého rozumu*, nebo v *Základech*. Cíl druhé *Kritiky* je vlastně omezen na dokončení určitého docela konkrétního ‚nedokončeného podniku‘ zanechaného v těchto dvou spisech – podniku, jehož dokončení považoval Kant za nutné, aby mohly být základy jeho praktické filosofie považovány za pevné.“ Týž, „Preface and Introduction“, in: Höffe, O. (vyd.), *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 26.

²⁴³ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*. s. XXX (Ak. V., s. 3).

kritice čistého praktického rozumu“ – *Kritika* by v tomto smyslu rozvinula a dokončila teorii zde rozvíjenou. Ovšem kvůli posunu v koncepci založení etiky dospívá Kant ke změně. Ve vztahu k praxi dochází u výrazu „kritika“ k akcentování jeho negativního významu. Kritizovat zde znamená „vykázat do patřičných mezí“. To, co je třeba takto usměrnit a korigovat, je *empiricky podmíněné* užívání praktického rozumu, neboli, vůli jakožto racionalitu ve službách smyslových sklonů a podnětů s cílem ukázat, že i rozum empiricky nepodmíněný může být určujícím důvodem jednání jakožto zdroj principů, dostačujících k vykonání určitého jednání. Naproti tomu ve spekulativním kontextu bylo úkolem vykázat do svých legitimních mezí empiricky nepodmíněné užívání spekulativního rozumu, které má tendenci vydávat myšlenky za poznatky pouze díky jejich logické formě. Tuto určitou protikladnost teoretické a praktické funkce rozumu ve vztahu k empirické podmíněnosti shrnuje D. Henrich následovně: „*Kritice praktického rozumu* přisoudil tedy Kant úkol vyvrátit ty, kteří se domnívají, že náš rozum může být praktický pouze tehdy, je-li zároveň empiricky podmíněný. [...] Názvy obou děl nelze číst jednoduše analogicky, nýbrž spíše jako stojící proti sobě. Čistý teoretický rozum a empiricky podmíněný praktický rozum vznášejí neoprávněné nároky a vynucují si kritiku.“²⁴⁴ Otázka, zda čistý rozum může být praktický, pak znamená: stačí čistý rozum sám o sobě k určení jednání? Jinak řečeno: dokáže čistý rozum generovat takový princip, který může být nejvyšší zásadou jednání? Je čistý rozum ve vztahu k vlastní praxi zákonodárný?

Ke druhému úkolu *Kritiky praktického rozumu* se Kant dostává hned ve druhém odstavci Předmluvy. Jestliže první úkol je v podstatě totožný s úkolem *Základů*, totiž „vyhledání a stanovení nejvyššího principu morality“, pouze s tím, že dochází ke kontextualizaci s celkovým podnikem kritiky *rozumu*, vykračuje Kant druhým úkolem z rámce etické teorie do oblasti metafyziky (ve smyslu triády Bůh, svoboda, nesmrtelnost) a do problémové souvislosti Transcendentální dialektiky *Kritiky čistého rozumu*, vzhledem k níž je během celého spisu tento druhý úkol tematizován. Tento úkol je uveden jako konsekvence hypotézy, že čistý rozum je praktický. Pokud tomu tak totiž je, pak lze považovat svobodu za legitimní poznatek: „S touto mohutností je pak zajištěna i transcendentální svoboda. [...] Pojem svobody, nakolik je jeho realita dokázána apodiktickým zákonem praktického rozumu, tvoří nyní *svorník* [Schlusstein] celé budovy systému čistého, i spekulativního, rozumu, a všechny další pojmy (Boha a nesmrtelnosti), které jako pouhé ideje v něm zůstávají bez opory, se nyní k němu [pojmu svobody] připojují a získávají spolu s ním a jeho prostřednictvím stálost a objektivní realitu, tj. jejich

²⁴⁴ Henrich, Dieter, „Etika autonomie“, in: J. Chotaš, J. Karásek (vyd.), *Kantův kategorický imperativ*, přel. J. Karásek, OIKOYMENH, Praha 2005, s. 48.

možnost je dokázána tím, že svoboda je skutečná; neboť tato idea [svobody] se zjevuje prostřednictvím morálního zákona.²⁴⁵ V této větě lze zřetelně vidět, že vlastním cílem druhé *Kritiky* – a my můžeme doplnit: projektu praktické metafyziky – je prokázání nutného zřetězení pojmů: zákon – svoboda – Boží existence – nesmrtelnost. Tato pojmová série tak vyznačuje vlastní obsah praktické filosofie, který není v žádném případě redukován na otázku „Co mám činit?“, ale zahrnuje i projednání otázky „V co smím doufat?“. Dále se ukazuje, že východiskem a vstupem do tohoto řetězce je právě pojem zákona. Je to praktický zákon, díky němuž se jednajícimu vyjevuje jeho vlastní svoboda, bez níž by tento zákon jako funkční princip nebyl myslitelný. A následně je to svoboda, s níž a jejímž prostřednictvím získávají „stálost a objektivní realitu“ pojmy Boha a nesmrtelnosti. Tím dospíváme k prakticko-metafyzickému řetězci zákon – svoboda – Bůh – nesmrtelnost. Konkrétní vypracování této souvislosti je tématem následujících kapitol, nyní lze jen předeslat, že nesmrtelnost a Boží existence nejsou vztaheny ke svobodě jako její podmínky či předpoklady, ale že představují podmínky uskutečnění cíle, který si svobodná vůle s vnitřní nutností vytyčuje, cíl, kterým je nejvyšší dobro. Kant se snaží ukázat, že pokud by tento cíl mravní vůle byl vnitřně rozporný, byl by rozporný a nefunkční i samotný praktický zákon. Inkonsistence řetězce „zákon – svoboda – Bůh – nesmrtelnost“ tak zpochybňuje legitimitu jeho prvního členu. Metafyzické úvahy o nesmrtelnosti a Bohu tedy nepředstavují nějaký volně připojený appendix etické teorie, ale organickou součást praktické filosofie. Pouze pokud se tedy podaří racionálně zdůvodnit souvislost *celého* metafyzického řetězce, je tím zajištěn i prvotní cíl *Kritiky praktického rozumu*, totiž že čistý rozum je praktický, a mravní zákon, příkazující usilování o nejvyšší dobro, nebude diskvalifikován jako „fantastický a chybný“.²⁴⁶ Lze tak vidět, že oba hlavní úkoly druhé *Kritiky* jsou ve vztahu vzájemného podmiňování.

6.2.2 Problém metody *Kritiky praktického rozumu*

Problém zdůvodnění mravního zákona je ve druhé *Kritice* v důsledku kontextualizace tohoto tématu s „kritickým podnikem“ totožný s vypracováním odpovědi na otázku, z jakého důvodu lze tvrdit, že „čistý rozum je sám pro sebe praktický“. Sám pro sebe je čistý rozum praktický tehdy, pokud „dává (člověku) obecný zákon, který nazýváme mravním zákonem.“²⁴⁷ Toto tvrzení v podstatě uzavírá Kantův myšlenkový postup v úvodní kapitole „O zásadách čistého praktického rozumu“. Na klíčovou roli této kapitoly

²⁴⁵ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 8 (Ak. V, s. 3).

²⁴⁶ Srov. tamt., s. 195 (Ak. V, s. 114).

²⁴⁷ Tamt., s. 53 (Ak. V, s. 46).

v celé knize poukazuje i její formální úprava: jako jediná je členěna do paragrafů a její vnější výstavba sleduje metodu běžně užívanou v novověkých filosofických a přírodně-
vědeckých spisech – tzv. geometrickou metodu, postupující v jasně definovaných krocích: definice – poučka – poznámka – závěr - důsledek.²⁴⁸ Ovšem toto vnější využití běžné figury novověkých racionalistických pojednání nestačí samo k vyjasnění otázky, jaká je vlastně Kantova strategie zdůvodnění mravního zákona v *Kritika praktického rozumu* a do jaké míry je jeho metoda analogická s *Kritikou čistého rozumu*. Že touto metodou není racionalisticko-geometrický deduktivismus, který by z axiomů a definic s vnitřní nutností dospěl k závěru v podobě formulace praktického zákona, je zjevné. Dříve než přistoupíme k interpretaci samotného zdůvodnění, zaměříme se na tuto otázku metody. Potřebné vodítko k interpretaci strategie zdůvodnění poskytuje Kant v tomto shrnutí:

„Tak byla vykonána *Expozice* nejvyšší zásady praktického rozumu, tj. za prvé bylo ukázáno, co tato zásada obsahuje, že existuje zcela a priori a nezávisle na empirických principech pro sebe, a pak, v čem se liší od všech ostatních praktických zásad. Pokud jde o její *dedukci*, tj. ospravedlnění její objektivní a všeobecné platnosti a o nahlédnutí možnosti takové syntetické věty a priori, nesmíme očekávat, že budeme postupovat tak snadno jako v případě zásad čistého teoretického rozumu.“²⁴⁹

V této pasáži Kant rozlišuje dvě – ve své době nikoliv neobvyklé – metody přístupu k probíranému tématu: začátek je tvořen expozicí, která je následována dedukcí. O expozici dále říká, že ji vykonal, zatímco o dedukci říká, že nesmíme doufat, že budeme postupovat tak snadno jako u dedukce zásad teoretického rozumu. Současně říká, co je vlastním tématem expozice i dedukce: expozice má za úkol ukázat trojí: a) co obsahuje nejvyšší praktická zásada, b) že existuje zcela a priori, c) v čem se liší od ostatních praktických zásad. Úkolem dedukce je „ospravedlnění objektivní a všeobecné platnosti praktického zákona“. Zde je vidět, že úkol dedukce se v podstatě neliší od úkolu b) expozice, neboť způsob existence praktické zásady spočívá právě v její platnosti, a dále, že pokud se podařilo, jak Kant tvrdí, vykonat expozici s jejími kroky a), b) a c), dedukce se již jeví nadbytečná. Tomu se však zdá odporovat kapitola následující po zmíněné úvodní,

²⁴⁸ Prominentním příkladem geometrické metody ve filosofii je nepochybně Spinozova *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (1677). Kant sám ji využil např. v *Metafyzických počátcích přírodních věd* (1786). Na tomto místě je možné připomenout, že zatímco Spinozova *Etika* se snaží postupovat od metafyziky k etice, tj. od určitého specifického porozumění tomu, jak je strukturována skutečnost, k tomu, jak v ní má člověk jednat, Kant postupuje opačně: od vyjasnění toho, jak má člověk jednat, k tomu, jaké jsou metafyzické předpoklady praktické existence.

²⁴⁹ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 78 (Ak. V, s. 46; překl. a kurz. O. S.).

kteřá je nazvaná „O dedukci zásad čistého praktického rozumu“. Pokud by dedukce mravního zákona byla zbytečná nebo nemožná, byl by takový název bezpředmětný.

Komentář L. W. Becka vychází z dedukčního programu *Kritiky čistého rozumu* a pro metodu *Kritiky praktického rozumu* volí analogicky označení „metafyzická dedukce“ a „transcendentální dedukce“: „Metafyzická dedukce je Kantovým úsilím odhalit, jaké jsou kategorie; transcendentální dedukce představuje snahu ukázat, že jsou platné. Obě dedukce jsou navzájem nezávislé, ačkoli obě mají východisko v nauce, že poznání vyžaduje syntézu a je vždy vyjádřeno v soudech.“ Po této stručné interpretaci dedukce kategorií tvrdí: „V *Kritice praktického rozumu* [...] je analogické rozdělení úkolů. Kant se nejprve snaží ukázat, jaký musí být mravní zákon, jestli pojem povinnosti a s ním veškerá morálka nejsou bezpředmětné. Pak se pokouší ukázat, že takto objevený zákon je platný a nejedná se o prázdný pojem.“²⁵⁰ Proto svůj komentář zdůvodnění mravního zákona člení na dvě části, metafyzickou a transcendentální dedukci. Otázka, zda je tato analogie oprávněná, vyžaduje znovu se podívat na způsob, jakým je „expoziční“ a „dedukční“ traktována v první *Kritice*.

Jako expoziční je označen argumentační postup mající dát odpověď na klíčovou otázku Transcendentální estetiky, totiž, „co je tedy prostor a čas?“. Expoziční je charakterizována takto: „*Výkladem* (expositio) rozumím zřetelnou (i když ne podrobnou) představu o tom, co náleží k nějakému pojmu; *metafyzický* je pak tento výklad tehdy, když obsahuje to, co představuje pojem *jako daný a priori*.“ Oproti metafyzické expoziční je odlišena expoziční transcendentální: „Transcendentálním výkladem rozumím vysvětlení nějakého pojmu jako principu, z něhož lze pochopit možnost jiných syntetických poznatků a priori.“ Expoziční je tedy charakterizována vcelku běžně jako vyložení obsahu určitého pojmu, přičemž otázka, zda tímto pojmem označovaná skutečnost existuje, je ponechána „v závorce“, neboť se pracuje právě jen na konceptuální rovině. Rozdíl mezi metafyzickou a transcendentální expoziční pak spočívá v tom, že první má za úkol vykázat určitý poznatek v jeho apriorní danosti, zatímco ta druhá ukazuje, jak se tento poznatek může stát zdrojem dalších apriorních poznatků (např. v případě prostoru věty geometrie), je tedy pojímán jako princip či pramen poznání. Klíčová role v Transcendentální estetice připadá právě metafyzické expoziční. Její první dva argumenty se snaží ukázat, že čas ani prostor nejsou empirické představy, ale představy a priori. Druhé dva argumenty obsahují důkazy, že prostor a čas jsou názory a nikoli pojmy. Obdobně v expoziční mravního zákona jde o to vykázat jej jako neempirickou, apriorně zavazující větu. V obou případech se přitom

²⁵⁰ Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press 1960, s. 110.

vychází z výkladu toho, co je míněno daným pojmem: v případě času a prostoru z toho, jak porozumět jejich funkci v kontextu smyslového poznání, interpretovaného jako utřídování konfúzní počitkové matérie jevu pomocí forem zajišťujících základní vztahy „být vedle sebe“ a „být po sobě“, v případě praktického zákona z toho, co nutně patří k myšlence zákona. Zdá se tedy, že by nic nebránilo tomu chápat argumentační postup první kapitoly druhé *Kritiky* jako metafyzickou expozici, přičemž adjektivum „metafyzická“ by vystihovalo důraz na vykázaní apriorní závaznosti praktického zákona. Kant sám tuto přímou souvislost dokládá v jedné reflexi: „tento [morální zákon] musí být dokázán tak, jako jsme představy prostoru a času dokázali jakožto představy a priori.“²⁵¹

Na druhou stranu pro to, aby byl postup zdůvodnění praktického zákona označen jako dedukce, se zdá mluvit skutečnost, že se nejedná o (byť apriorní) názor, ale o pojmově koncipovanou zásadu. V případě teoretických zásad platí, že „ty přece nejsou ničím jiným než pravidly objektivního používání kategorií“²⁵² a kategorie jsou vykázané právě dedukčním postupem. Co tedy označuje Kantův pojem „dedukce“ a proč není takto označeno zdůvodnění praktického zákona?

Nejjasnější definice transcendentální dedukce zní: „Nazývám proto vysvětlení způsobu, jak se mohou pojmy a priori vztahovat k předmětům, *transcendentální dedukcí* a rozlišuji ji od *empirické* dedukce, která ukazuje způsob, jak byl určitý pojem získán prostřednictvím zkušenosti a reflexe o ní, a proto se netýká právoplatnosti, nýbrž faktu, díky kterému toto vlastnictví vzniklo.“²⁵³ Spojení „transcendentální dedukce“ tak Kant vyhrazuje pouze zdůvodnění právoplatnosti nároku, jež vznášejí čisté rozvažovací pojmy na objektivní platnost pro oblast smyslově dané rozmanitosti, která zaručuje, že z nesouvislé jevové rozmanitosti dospíváme ke srozumitelnému a obecně platnému předmětnému poznání. Mají-li kategorie mít tuto funkci, je zřejmé, že jejich dedukce nebude spočívat v ukázání jejich empirického rodokmenu, což je postup dostatečný pro vysvětlení způsobu, jak jsme dospěli k vlastnictví empirických pojmů, nikoliv však pro kategorii, která je preskriptivní funkcí umožňující spojovat jevy do logických tvarů, srozumitelných jakožto předměty zkušenosti.

Aniž bychom hlouběji zabředávali do komplikovaného předeiva Kantovy transcendentální dedukce kategorií, je namístě zmínit, že tato nemá formu jednoho souvislého důkazu, ale mnohoznačností zatíženého dvojdílného výkladu vzájemně se podmiňujících a osvětlujících kroků, jehož přesvědčivost je dána právě tím, že tyto dílčí

²⁵¹ Kant, I., Reflexe č. 7201, Ak. XIX, s. 275.

²⁵² Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 200.

²⁵³ Tamt., B 117.

kroky do sebe vzájemně zapadají a tvoří jednotný celek. Vnějšíkově se snaží dát své dedukci (či alespoň její „první části“ či „prvnímu kroku“, tj. §§ 20, 21) podobu polysyllogismu, tj. dvou spojených úsudků, kdy závěr prvního tvoří horní premisu druhého a jenž ústí v závěr, že „rozmanitost daného názoru je nutně podřízena kategoriím“, zatímco druhý krok dedukce (§ 26) má pak za cíl vysvětlit „apriorní platnost kategorie vzhledem ke všem předmětům našich smyslů“.²⁵⁴ První krok osvětluje platnost kategorií pro danou rozmanitost názoru, druhý pro „předměty našich smyslů“ a pracuje s kategorií jako funkcí, již je sjednocena původní rozmanitost v názoru prostoru a času. Vztah obou kroků lze pak vysvětlit jako vztah obecného a zvláštního, případně – jako ve vydání A – jako vztah protisměrných kroků „dedukce shora“ a „dedukce zdola“, tj. od apercepce nebo od empirické rozmanitosti. Na samý závěr dedukce kategorií je uvedena tato charakteristika: „Je to výklad čistých rozvažovacích pojmů (a s nimi i veškerého teoretického poznání a priori) jako principů možné zkušenosti, tuto zkušenost ale objasňuje jako *určování* jevů v prostoru a čase *vůbec*, a konečně, toto určování vysvětluje jako plynoucí z principu *původní* syntetické jednoty apercepce jako formy rozvažování ve vztahu k prostoru a času jako původním formám smyslovosti.“²⁵⁵ Zde stojí za povšimnutí, že dedukce není v obdobných definatorických místech – zřejmě pro svoji komplexnost – charakterizována jako důkaz. Je charakterizována slovy jako „výklad“, „objasnění“, „vysvětlení“. Dále, to, co má být vyloženo, objasněno a vysvětleno není nic menšího než struktura celku teoretického apriorního poznání co do jeho skladebných částí i co do jeho fungování. Další charakteristikou této dedukce je, že dostává původnímu významu slova „de-ducere“ jakožto vyvození určitého „x“ z jemu logicky nadřazeného „y“. Nadřazeným principem sloužícím jako východisko je „původní syntetická jednoty apercepce“, což je charakteristika sebevědomí, které si je vědomo „pouze své schopnosti spojovat“²⁵⁶, což je schopnost, vyjádřená slavnou úvodní větou dedukce: „Ono: *Já myslím*, musí *moci* doprovázet všechny mé představy“.²⁵⁷ Protože je dále funkčnost kategorií vykazatelná jen na dané rozmanitosti, je její výklad závislý na tom, že „rozmanitost musí být názoru *dána* ještě před rozvažovací syntézou a nezávisle na ní“.²⁵⁸

Tyto dílčí poznámky se snaží ukázat, že transcendentální dedukce v *Kritice čistého rozumu* je označení komplexního explikačního postupu, který se snaží o výklad celku apriorního poznání s východiskem v principu původní syntetizující jednoty sebevědomí

²⁵⁴ Tamt., B 145.

²⁵⁵ Tamt., B 168.

²⁵⁶ Tamt., B 159.

²⁵⁷ Tamt., B. 131.

²⁵⁸ Tamt., B 145.

jakožto takového poznání, které se uplatňuje v konstituci předmětné skutečnosti jako její základní osnova.²⁵⁹

Mravní zákon, který je základním zákonem čistého praktického rozumu, nemůže tomuto pojmu transcendentální dedukce dostat, a proto Kant rozhodně odmítá takto označovat postup jeho explikace. Nelze jej totiž – jak ukázaly *Základy metafyziky mravů* – ani odvodit z nějakého jemu nadřazeného principu, ani jej nelze verifikovat na dané zkušenosti. V *Základech* jsme viděli pokus učinit dedukčním principem mravního zákona svobodu vůle, který byl však záhy zamítnut kvůli nepodloženosti tohoto principu. Proto ve druhé *Kritice* čteme, že „Vědomí tohoto základního zákona můžeme nazývat faktem rozumu, protože jej nemůžeme vymudrovat z předcházejících dat rozumu, např. vědomí svobody.“²⁶⁰ Vztah zákona a svobody, jak o tom bude ještě řeč, doznává určitého obratu: již to není svoboda, z níž má být odvozena platnost zákona, ale právě fakticita této platnosti, z níž má být odvozena svoboda vůle. Co se týče druhé charakteristiky dedukce, totiž vysvětlit vztah apriorního pojmu ke zkušenosti, platí zde, že se „dalo dokázat, že jen proto, že tyto jevy jsou ve smyslu oněch zákonů uváděny pod kategorie, mohou být poznány jako předměty zkušenosti, pročež musí být veškerá možná zkušenost těmto zákonům přiměřená. Podobný postup však nemohu použít při dedukci morálního zákona. Neboť ten se netýká poznání povahy předmětů, které mohou být rozumu dány něčím odjinud, nýbrž poznání, nakolik se může stát důvodem existence předmětů samých.“²⁶¹ Dedukce kategorií se snaží odpovědět na otázku, jak je možné jednotné objektivní poznání předmětů, jestliže přijmeme předpoklad, že tím, co vstupuje do kognitivního procesu, je neuspořádaná jevová rozmanitost. Kategorie se tak na daných předmětech zkušenosti jaksi permanentně verifikují. Oproti tomu ve vztahu k mravnímu zákonu platí, že daná skutečnost mu nemusí být a často ani není přiměřená; mravní zákon nefunguje jako apriorní podmínka mravní skutečnosti – je zde tedy úkol vykázat jej jako „apodikticky jistý, i když jsme nebyli s to najít ve zkušenosti žádný příklad, který by se jím přesně řídil.“²⁶² Z těchto důvodů Kant tvrdí, že objektivní realita morálního zákona nemůže být dokázána žádnou dedukcí.²⁶³

²⁵⁹ Aby se pak situace ještě zkomplikovala, zavádí Kant zpětně označení „metafyzická dedukce“ pro § 10, ve kterém má být „apriorní původ kategorií vůbec doložen na základě jejich plné shody s obecnými logickými funkcemi myšlení“, vyjádřenými v tabulce soudů, z níž lze kategorie odvodit z toho důvodu, že funkce, která spojuje pojmy v soudech, je totožná s tou, která sjednocuje rozmanitost v daném názoru. Protože je však krok § 10 využit v polysylogismu § 20, ve kterém tvoří jeho klíčovou část, je značně diskutabilní přisuzovat jeho *jedinému* zpětnému pojmenování jako „metafyzická dedukce“ význam nezávislé samostatné dedukce.

²⁶⁰ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 52 (Ak. V, s. 31).

²⁶¹ *Tamt.*, s. 79 (Ak. V, s. 46).

²⁶² *Tamt.*, s. 80 (Ak. V, s. 47).

²⁶³ *Tamt.*, s. 80 (Ak. V, s. 47).

Strategie L. W. Becka přistupovat k problematice mravního zákona z perspektivy teoretické dedukce kategorií se tedy ukazuje jako nevhodná. Je v přímém rozporu s tezí druhé *Kritiky* a nedovoluje vyzdvihnout specifickou problematičnost mravního zákona jako neodvoditelné a přesto nějak racionálně vykazatelné zásady. S čím však u tohoto komentátora souhlasit lze je dvojitý rozdělení úkolu zdůvodňujícího postupu vyjádřené v již citované větě: „Kant se nejprve snaží odkrýt, *jak* musí znít morální zákon, nemá-li být pojem morální povinnosti a s ním veškerá morálka bezpředmětná. Pak teprve se pokouší ukázat, že takto odkrýlý zákon je platný a že to není žádný prázdný pojem.“ Můžeme si všimnout, že tento dvojitý úkol se překrývá se zmiňovaným úkolem *Základů* provést „vyhledání a fixaci nejvyššího principu morality“ a toto rozdělení na ohled „co obsahuje“ a „že existuje/platí“ lze vidět i ve shrnutí, kterým jsme tuto kapitolu začali: „Tak byla vykonána *Expozice* nejvyšší zásady praktického rozumu, tj. za prvé bylo ukázáno, co tato zásada obsahuje, že existuje zcela a priori a nezávisle na empirických principech pro sebe, a pak, v čem se liší od všech ostatních praktických zásad.“²⁶⁴

Již bylo řečeno, že v tomto vyhlášení jsou formulovány tři úkoly: co zákon obsahuje, že existuje a priori a v čem se liší od ostatních praktických zásad. K tomu lze dodat, že první a třetí úkol do jisté míry splývají: Kant totiž specifikuje obsah praktického zákona na základě vyloučení nevhodných kandidátů, jimž vévodí maxima vlastní blaženosti. A pouze v této míře se budeme zabývat tímto třetím úkolem. Tato maxima totiž nevyčerpává *všechny* další možné od zákona odlišné praktické zásady, jejichž zamítnutí se Kant také věnuje.²⁶⁵ Jako důležitější se ukazuje rozlišení prvních dvou úloh. První úloha je řešena konceptuálně-analytickým postupem, který na základě rozvinutí atributů pojmu zákona dospívá k jeho formulaci. Druhá úloha interpretuje apelativní charakter takto formulovaného principu pomocí pojmu „faktum rozumu“. Syntéza obou výkladových linií této expozice umožňuje formulovat závěr řešící první hlavní otázku *Kritiky praktického rozumu*: „Čistý rozum je sám pro sebe praktický a dává člověku obecný zákon, který nazýváme mravním zákonem.“²⁶⁶ Tento závěr se pak dočká ověření, které nastupuje na místo marně hledané dedukce mravního zákona, a sice dedukce svobody z tohoto zákona. Smysl tohoto ověření spočívá v kontextualizaci vykázaného praktického principu s hlavním problémem Transcendentální dialektiky *Kritiky čistého rozumu*, totiž s problémem transcendentální svobody.

²⁶⁴ Tamt. s. 78 (Ak. V, s. 46; překl. a kurz. O. S.).

²⁶⁵ Např. zásady zakládající se na pojmu dokonalosti (dle Wolffa), popř. na pojmu vůle Boží (dle Crusia). Kant nicméně určitou interpretaci těchto zásad redukuje na zásadu vlastní blaženosti (srov. *Kritika praktického rozumu*, s. 67-71; Ak. V, s. 39 – 41).

²⁶⁶ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 52 (Ak. V, s. 31).

6.2.3 Expozice mravního zákona

Protože Kant svůj zdůvodňující postup expozice realizuje ve dvou ne zcela oddělených krocích, zaměřujících se na *obsah* a následně na *platnost* explikovaného obsahu, je výklad tohoto zdůvodnění rozdělen do dvou kapitol. První (6.2.3) tematizuje teoretickou explikaci mravního zákona jako nejvyšší praktické zásady, druhá (6.2.4) se snaží osvětlit provokativní nauku o mravním zákonu jako faktu rozumu. Připomeňme, že „expozice“ má představovat „zřetelnou (i když ne podrobnou) představu o tom, co náleží k nějakému pojmu“²⁶⁷ a že existuje analogie mezi expozicí praktického zákona a prostoru a času. To znamená, že expozice praktického zákona bude mít své východisko právě v pojmu zákona a že bude postupovat explikací v něm obsažených momentů, a dále – pokud zmíněná analogie skutečně platí – že důraz bude kladen na zamítnutí empirického charakteru tohoto zákona.

Bližší pohled na §§ 1 – 8 ukazuje, že tyto dvě charakteristiky Kantův postup skutečně naplňuje. Jeho začátek je tvořen definicí praktického zákona jako nejvyšší praktické zásady a argumentace je zaměřena na vyvrácení empirických, v citu libosti zakotvených principů nárokujících si statut nejvyšší praktické zásady. Zmíněná protikladnost kritiky teoretického a praktického rozumu tak nespočívá pouze v opačném pořadí probíraných elementů „smyslovost“ – „pojmy“ – „zásady“, mající svůj důvod v tom, že hledaná nejvyšší praktická zásada „tvoří nevyhnutelně počátek“ praxe realizující své předměty (tematizován je tedy rozum ve vztahu k vůli, nikoli k předmětům, které již musejí být empiricky dány), ale hlavně v tom, že teoretická kritika usiluje o empirické zakotvení veškerého poznání a o vykázaní neplatnosti takto nezakotvených poznatků, zatímco praktická kritika usiluje o neempirické zakotvení nejvyššího principu jednání a o vyvrácení sofistiky praktického rozumu ve službách slasti. Poněkud zjednodušeně se dá říct, že teoretická kritika prosazuje radikální empirismus v oblasti teoretického poznání, zatímco praktická kritika prosazuje radikální racionalismus v oblasti jednání.

Samotná teoretická expozice praktického zákona se uskutečňuje v následujících základních krocích: (1) nejprve je podána výchozí definice „praktického zákona“²⁶⁸ z níž je následně explikována jeho obsahová charakteristika.²⁶⁹ Tato explikace je dále strukturována následovně: (2) specifikace množiny zákonů vyloučením nevhodných kandidátů – materiálních praktických principů, (3) argument, že praktický zákon musí

²⁶⁷ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 38.

²⁶⁸ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 29 (Ak. V, s. 19).

²⁶⁹ Tamt., s. 29 – 50 (Ak. V, s. 19 – 30).

určovat vůli podle své formy, (4) obsahová definice praktického zákona. Tyto kroky jsou předmětem následující interpretace.

6.2.3.1 Formální definice mravního zákona

Při zkoumání problému, jakou podobu musí mít zákon čistého rozumu, a sice za předpokladu, že čistý rozum je praktický, vychází Kant od úvodní a možno říci formální definice mravního zákona, která v sobě obsahuje rysy, jejichž explikací dospívá k samotné formulaci praktického zákona v § 7. Její znění je následující:

„Praktické *zásady* [Grundsätze] jsou věty, které obsahují všeobecné určení vůle, kterému je podřízeno několik praktických pravidel. Jsou subjektivní neboli *maximy*, jestliže subjekt považuje podmínku za platnou jen pro svou vůli; jsou však objektivní neboli praktické *zákony*, jestliže je ona podmínka poznána jako objektivně platná, tj. jako platná pro vůli každé rozumné bytosti.“²⁷⁰

Podobně jako v první větě *Kritiky čistého rozumu*, i v této úvodní větě nacházíme podstatná určení klíčových pojmů spisu. Protože rozum zde není tematizován ve vztahu k předmětům poznání, ale k vůli, je východiskem zkoumání – v analogii s teoretickým rozumem – „praktická zásada“, o níž je vypovídáno dvojí: a) obsahuje všeobecné určení vůle, b) je jí podřízeno několik praktických pravidel.

Ad a) Tato formulace je poněkud matoucí, spíše by bylo vhodné říct, že praktická zásada je artikulací všeobecného určení vůle, resp. artikulací „určujícího důvodu vůle“, „Bestimmungsgrund des Willens“. Toto frekventované spojení dává na srozuměnou, že vůle je pojímána jako taková schopnost, která „je určena“, a otázka, jak je určena, je zodpovězena formulací příslušné praktické zásady. Jak se již ukázalo v první kapitole, vůli Kant chápe jako ztělesnění kategorie kauzality, tj. pojímá ji z vnějškově-mechanistické perspektivy. „Určovat vůli“ primárně znamená být působící hybnou příčinou, která vůli dodává impuls k uskutečnění určitého záměru. Tato perspektiva charakteristiky vůle je doplněna o představu vůle jako mohutnost žádosti („Begehrungsvermögen“), charakterizovaná jako „schopnost této bytosti být prostřednictvím svých představ příčinou předmětů těchto představ“.²⁷¹ Důvod, proč vůle některou ze svých představ uskutečňuje a jinou nikoliv, spočívá v tom, že některé vzbuzují cit libosti, jejíž očekávání představuje nezbytnou hybnou sílu pro volní jednání. „Určovat vůli“ tak neznamená primitivní mechanistické působení jedné příčiny na druhou, ale především podněcení žádací

²⁷⁰ Tamt., s. 29 (Ak. V, s. 19).

²⁷¹ Tamt., s. 15 pozn. (Ak. V, s. 9 Anm.)

mohutnosti prostřednictvím očekávané libosti nebo očekávané absence přítomné nelibosti. Ve spojení „určovat vůli“ je však skryt také druhý význam motivovat jednání z čistě racionálního, na přicházejících smyslových podnětech nezávislého důvodu, tj. být sám ze sebe příčinou svých jednání jako spinozovská „*causa sui*“, jak o tom hovoří definice, podle níž je vůle „mohutností buď vytvářet předměty odpovídající představám, nebo aspoň určovat k jejich vyvolání sebe samu, tj. svou kauzalitu (ať už je k tomu fyzická schopnost postačující, nebo ne).“²⁷² Tyto dvě základní možnosti jsou pak dosvědčeny následující větou: „Zde se tedy klade první otázka, zda stačí čistý rozum *sám pro sebe* k určení vůle, nebo zda může být určujícím důvodem vůle jen jako rozum empiricky podmíněný.“²⁷³ Otázka, zda čistý rozum stačí sám pro sebe k určení vůle, je identická s otázkou, zda čistý rozum může být praktický, resp. zda existuje schopnost označitelná jako čistý praktický rozum – zda tedy je člověk bytost schopná takového podstatného sebeurčení, které není závislé na jeho receptivní charakteristice být podněcován rozmanitostí přicházejících dojmů. K zodpovězení této obtížné otázky se Kant nejprve snaží explikovat kritéria, která toto sebeurčení musejí nezbytně doprovázet, a následně se ptá, zda a jak lze toto sebeurčení zakoušet v rámci konkrétní praxe.

Ad b) Protože se v případě praktické zásady jedná o *všeobecné* určení vůle, není předmětem této zásady artikulace konkrétního impulsu k jednání, ale pravidlo či princip značné obecnosti. Tato obecnost znamená, že každá zásada pod sebou obsahuje „několik praktických pravidel“. Tím Kant načrtává určité hierarchické členění motivační struktury vůle, přičemž vztah zásad a pravidel není blíže specifikován – není řečeno, zda ono „být podřízen“ znamená jednoznačné vyplývání pravidla ze zásady, nebo zda zásada poskytuje pouze kritérium pro formulaci určitého pravidla. Na tomto hierarchickém členění je důležité, že otázka mravnosti, resp. obecnosti, se neřeší na úrovni „praktických pravidel“, ale právě na úrovni maxim, které obsahují kritérium pro zvolení toho kterého pravidla, které pak předpisuje nutný prostředek k dosažení příslušného cíle – tato skutečnost má vliv na konkrétní aplikaci kategorického imperativu v mravní praxi a v kapitole věnované mravnímu zákonu jako „*principium diiudicationis*“ (7.1.1) se jí ještě budeme věnovat.

Klíčové v uvedené definici je odlišní dvou typů praktických zásad – maxim a zákonů. Praktické zákony, stejně jako maximy, patří k rodu praktických zásad a jejich specifickou diferencí je to, že platí objektivně, nikoli subjektivně. Podle své specifické difference je maxima určení, které platí pro individuální subjekt. Je to určení mé, tvé nebo jeho vůle, a to nezávisle na tom, zda se rovněž uznává objektivně, tj. jako platné pro vůli

²⁷² Tamt., s. 24 (Ak. V, s. 15)

²⁷³ Tamt.

každé rozumné bytosti a zda je praktickým zákonem.

K výkladu těchto základních pojmů je vhodné doplnit, že pojmy „maxima“, „zásada“ a „podmínka“ vycházejí z Kantovy logické terminologie.²⁷⁴ Kant obvykle užívá pro první premisu sylogismu výraz „Grundsatz“ a pro střední pojem (subjekt zásady) výraz „Bedingung“. S ohledem na přítomné užití můžeme říci, že podmínka je to, co je obsaženo v maximě jakožto všeobecném určení vůle a stává se tak středním termínem praktického sylogismu, např.:

Pomstít bezpráví je mým trvalým záměrem. (maxima nebo zásada)

Tato lež by pomstila bezpráví. (pravidlo formulující prostředek k cíli)

Proto zamýšlím lhát. (rozhodnutí)

„Pomstít bezpráví“ je ona podmínka, která může platit jen pro mne, nebo může být připsána všem rozumným bytostem. Výrazu „podmínka“ v Kantově definici tak vlastně odpovídá *materie chtění*. Obdobně výraz „maxima“ má vztah ke Kantově logické terminologii, neboť poukazuje na výraz „sententia maxima“, první premisu polysylogismu. Výrazy „Grundsatz“ a „Maxime“ tedy logicky znamenají totéž a zákon je jen jejich zvláštním případem. Tím pádem lze říci, že „aniž to Kant výslovně říká, jeho úvaha předpokládá dva druhy maxim: ty, které jsou pouze subjektivní (pouhé maximy), a tedy nejsou mravní, a ty, jež spadají vjedno s praktickým zákonem, platí současně subjektivně i objektivně, a proto jsou mravní.“²⁷⁵

6.2.3.2 Pojem zákona

Zvláštní pozornost si zaslouží klíčový pojem této definice, totiž pojem zákona. Tento pojem je pro Kantovu morální filosofii naprosto zásadní, takže ji lze také charakterizovat jako „etiku zákona“. I pojem „zákon“ má nejprve své teoretické užití, v němž jsou obsaženy základní rysy pro jeho praktickou aplikaci. V *Kritice čistého rozumu* můžeme nalézt toto určení přírodních zákonů: „Dokonce i přírodní zákony, jsou-li považovány za zásady empirického používání rozvažování, obsahují zároveň výraz nutnosti, a tedy přinejmenším tušení nějakého určení na základě principů, které je *apriorní* a platí před veškerou zkušeností.“²⁷⁶ Pojem zákona je již v teoretickém kontextu spjat s objektivní nutností, tzn. pojmy „zákon“ a „a priori“ patří u Kanta k sobě. Tato souvislost se ukazuje i v rozdělení filosofických disciplín z Úvodu k *Základům metafyziky mravů*:

²⁷⁴ Toto teoreticky-logické „zázemí“ těchto pojmů detailněji vysvětluje L. W. Beck, in: týž, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, s. 79 – 82. Jako klíčový zdroj těchto pojmů jsou uváděny Kantovy přednášky o logice: Kant, I., *Vorlesung über Logik*, § 57.

²⁷⁵ Höffe, Otfried, „Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti“, in: J. Chotaš, J. Karásek (vyd.), *Kantův kategorický imperativ*, přel. M. Petříček, OIKOYMENH, Praha 2005, s. 13.

²⁷⁶ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 198.

„Formální filosofie se nazývá *logikou*. Oproti tomu materiální filosofie, která se zabývá určitými předměty a zákony, jimž ty předměty jsou podřízeny, je zase dvojitá. Neboť tyto zákony jsou buď zákony *přírody*, nebo *svobody*. [...] Filosofie přírody musí určovat zákony přírodě jako předmětu zkušenosti, mravní filosofie zákony lidské vůli, pokud je afikována přírodou; a to první zákony jako zákony, podle kterých se vše děje, druhé zákony jako ty, podle kterých se vše má dít.“²⁷⁷

Zmiňovaná objektivní nutnost, charakterizující pojem zákona v obecném užití, znamená, že zákonu v dané oblasti je podřízeno vše bez výjimky. V oblasti přírody jakožto souhrnu všech předmětů možné zkušenosti je zákonu podřízeno vše, co jest, co bylo i co bude. Přírodu lze dokonce definovat jako „existenci věcí, pokud je určena podle obecných zákonů“²⁷⁸. Způsob bytí všeho jsoucího je zákonitost, vše jednotlivé je exemplum univerzálního pravidla. Tato objektivní nutnost zákona současně poukazuje na specifický statut poznávajícího subjektu. Zákon nemůže být výsledkem zobecnění jednotlivých výskytů, byť by byla jejich zkušenost sebevětší. Indukce *a posteriori* totiž nezaručí, že se nevyskytne výjimka ze zákona. Má-li tedy zákon jakožto objektivně nutný předpis existovat, musí být přede vší zkušeností, tj. musí být na vší zkušenosti nezávislý. Tato nezávislost zakládá radikální proměnu vztahu člověka a světa (přírody): člověk se stává zákonodárcem přírody, je tím, kdo rozvrhuje jsoucnům pravidla a meze jejich řetězení, kdo „slabikuje jevy“ podle předem dané struktury. Jen proto mají zákony objektivní platnost, že jsou podmínkou možnosti lidské zkušenosti. Zákon je formou lidského vztahu ke světu, jako takový je nutně preskriptivní.²⁷⁹

Zákon si podržuje nárok objektivní nutnosti i v oblasti praxe, v oblasti toho, co býti má (Sollen). Má-li existovat takový zákon, musí mu náležet stejně objektivní nutnost, nezávislost na fakticitě daného světa, na všem, co bylo, jest a bude, jak o tom výmluvně hovoří tato známá věta z Úvodu k *Základům*:

„Každý musí uznat, že má-li zákon platit morálně, tj. jako základ závaznosti, musí být spojen s absolutní nutností; že příkaz: nemáš lhát, neplatí pouze pro lidi, přičemž by jej ostatní rozumné bytosti nemusely dbát; a že je tomu tak i se všemi ostatními mravními zákony; že tedy nelze hledat důvod závaznosti v lidské přirozenosti nebo v okolnostech světa, do nichž je člověk zasazen, nýbrž

²⁷⁷ Kant, I., *Základy*, s. 51 (Ak. IV, s. 387).

²⁷⁸ Kant, I., *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. Jaroslav Kohout a Jiří Navrátil, Svoboda, Praha 1992, § 14, s. 61.

²⁷⁹ „Zákon je vždy preskriptivní, ať už to je zákon teoretický nebo praktický“ (Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, s. 86).

výlučně a priori v pojmech čistého rozumu.²⁸⁰

V těchto větech Kant formuluje zásadní vztah mezi morálkou a zákonem, který tvoří jeden z klíčových předpokladů jeho praktické filosofie a u nějž se dovolává evidence běžného lidského rozumu („každý musí uznat...“): Má-li existovat nějaká morálka, musí vznášet všeobecný nárok zákona, obsahující absolutní nutnost. Pro Kanta tedy není myslitelná taková morálka, která by zavazovala jen někdy či jen některé. Morálka, chápaná jako utilitární instituce udržitelného soužití lidských bytostí, jako sociálně, právně či kulturně determinovaný produkt, je kontradikcí. Morálka je spíše podmínka možnosti morálního posuzování těchto různě determinovaných produktů, je tím, k čemu hledíme, máme-li posoudit, který z těchto produktů je nejlepší. Z toho vyplývá, že má-li existovat něco jako nejvyšší morální předpis, nemůže se jednat o předpis získaný kumulací a generalizací faktů. Takový fakt může být např. vyjádřen větou „člověk A ubližuje člověku B“ a můžeme zaregistrovat velký počet jeho instancí. Žádná zkušenost mi ale neposkytne data umožňující normativní tvrzení typu „člověk nemá ubližovat druhému člověku“.²⁸¹ Kant velice jasně nahlédl, že normativní výroky jsou nutně neempirické, tj. *apriorní* povahy: „Praktické zákony [...] mají naprosto objektivní, a nejen subjektivní nutnost, a musejí být poznávány rozumem *a priori*, nikoli ve zkušenosti (ať už je sebevíc empiricky obecná).“²⁸² Zde je dobré podotknout, že zatímco univerzalita teoretického zákona přírody je zakotvena v základním postoji transcendentálního (neboli „formálního“) idealismu jakožto teorii definující vztah subjektu a světa, domnívám se, že postulovaná univerzalita mravního zákona sféry „Sollen“ je na tomto postoji nezávislá; oprávnění vznášet ji by nebylo zpochybněno prokázáním neudržitelnosti transcendentálního idealismu v podobě, v jaké Kant tuto teorii zakládá ve své Transcendentální estetice, vykazující do sféry a priori prostor a čas jakožto formy smyslového názoru, jasně oddělené od své materie. Tato teorie, jak se ukázalo v diskusi třetí antinomie²⁸³ a jak bude ještě připomenuto, slouží Kantově etické koncepci pouze tím, že umožňuje sladění mravního nároku s nekompromisním během přírodního „mechanismu“, který v této teorii nachází vysvětlení a oporu.

V určitých metafyzických dozvucích spojuje Kant univerzalitu praktického zákona se všemi – tedy i mimolidskými – rozumnými bytostmi schopnými rozumového sebeurčení: mravní zákony „neplatí pouze pro lidi“. Tato poznámka není žádnou

²⁸⁰ Kant, I., *Základy*, s. 53 (Ak. IV, s. 389).

²⁸¹ Tento klíčový rys Kantovy etiky výstižně komentuje E. Tugendhat ve svých *Přednáškách o etice* (srov. týž, *Přednášky o etice*, OIKOYMENH, Praha 2004, s. 13).

²⁸² Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 43 (Ak. V, s. 26).

²⁸³ Srov. kap. 4.2 této práce.

marginalitou, neboť říká, že k mravnímu zákonu nedospějeme rozpracováním otázky „co je člověk“. Kant dbá na to, aby svoji etiku nezakládal antropologicky, tzn. je přesvědčen, že z rozvinutí podstatných rysů jsoucna typu člověk nezískáme odpověď na otázku, jak má člověk plně a zodpovědně být; platí zde spíše opak: teprve explikací otázky po tom, jak máme být, artikulací fenoménu „Sollen“ umožňujeme odpovědět na otázku, kdo člověk je; této oklice se jistě lze vyhnout, ovšem s nebezpečím, že odpověď na onu otázku dopadne značně reduktivně.

6.2.3.3 Vyloučení materiálně praktických principů

Poté, co Kant podal definici praktického zákona, snaží se jasně ukázat, že určitá třída principů nemůže být mravním zákonem, neboť nesplňuje základní podmínku univerzality. Touto třídou jsou „materiální praktické principy“. Argument, jímž se snaží vyloučit materiální principy z oboru zákonů, má dvě části, přičemž každá je dokazována zvlášť: 1. Praktický princip, který předpokládá nějaký objekt, k němuž se vztahuji svou žádostí (Begehrungsvermögen), je empirický. 2. Empirický princip nemůže být praktickým zákonem.

1. Materiální praktický princip je takovým pravidlem, které „předpokládá nějaký objekt (látku) mohutnosti žádosti jako určující důvod vůle“.²⁸⁴ Látka mohutnosti žádosti jako určující důvod vůle je chtěná skutečnost, jejíž představa má pro mě motivující sílu jednat. Představa skutečnosti představovaného je zároveň spojena s pocitem libosti. Žádám si to, čeho dosažení mi slibuje libost nebo odstranění přítomné nelibosti. Avšak tento cit libosti nelze spojovat s příslušným předmětem *a priori*, před tím, než jej zakusím. Vztahuji-li se k něčemu svou žádostí, působí-li mi představa toho libost, pak je to konkrétní zakoušení a tento vztah nelze klást *a priori* jako obecně platnou zákonitost: „Avšak u žádné představy nějakého předmětu, ať je jakákoli, nelze *a priori* poznat, zda bude spojena s libostí či nelibostí nebo bude indiferentní.“²⁸⁵ Pokud je tedy přisvojení určité maximy závislé na zakoušené libosti, nelze ji postulovat jako univerzálně závaznou, neboť libost je vždy náhodný fenomén. To, co působí slast jednomu, nemusí ji působit druhému a i u jednotlivce je vnímavost pro slast v průběhu času proměnlivá. Pokud tedy Kant říká, že příslušná maxima je empirická, znamená to, že důvodem jejího osvojení je zkušenostní cit, který musí předcházet jejímu akceptování.

2. Druhá část argumentu je nasnadě. Empirické praktické pravidlo nemůže být praktickým zákonem. Zákon je totiž spjat s nutností a univerzalitou, a tedy zavazuje *a*

²⁸⁴ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 33 (Ak. V, s. 21).

²⁸⁵ Tamt.

priori (nezávisle na empirických podmínkách). Závaznost empirického pravidla je však závislá na zakoušení něčeho jako libého a tudíž zavazuje *a posteriori*.

Ještě jednou je třeba zdůraznit: kritériem pro to, abychom určité praktické principy označili jako empirické, spočívá v tom, že jejich přisvojení subjektem je podmíněné vnímavostí tohoto subjektu pro slast či libost z představy toho, čeho dosažení tento princip slibuje. Subjekt, který touto vnímavostí disponuje, si daný princip učiní svou maximou a bude podle ní jednat; ovšem důvodem tohoto přisvojení je právě slibované příjemno, a nikoli závaznost mravního zákona. Nesmí nás tedy zmást, že Kantovy formulace svádějí k tomu chápat ono kritérium v epistemologickém významu „být poznán smysly“ či „být poznán rozumem“. I když je předmět určité maximy intelektuálního původu, může se stále jednat o empirickou maximu, pokud mi jeho dosažení *slibuje libost*. Např. maxima „všechny volný čas budu věnovat studiu matematiky“ není rodově odlišná od maximy „budu jíst taková jídla, která mi přinášejí největší požitky“, neboť „vzrušují jednu a tutéž životní sílu, která se projevuje v mohutnosti žádosti, a v tomto ohledu se nemohou lišit od žádného jiného určujícího důvodu ničím, leda stupněm“.²⁸⁶ Nejde tedy o *způsob* představování předmětu maximy, ale o *důvod*, neboť onen způsob nezakládá rodovou odlišnost. Pokud je tímto důvodem slibovaný pocit příjemnosti, je naprosto jedno, jaký je původ daného předmětu, zda smyslový, či intelektuální, záleží jen na tom, jak rychle, jak silně, jak dlouho a s jakou námahou bude tohoto pocitu příjemnosti dosaženo, aby se příslušný aktér rozhodl k volbě. Hrubé smyslové požitky a jemné intelektuální radosti (třeba i z vědomí pevnosti vlastní vůle při přemáhání překážek nebo z pokroku v získávání ctností) patří do jedné a téže kategorie pocitu libosti a na nich založené maximy jsou empirickými maximami, rozvrhovanými „kvůli milému Já“.

Tato kategorie nese titul „sebeláska“, resp. „blaženost“, a příslušná maxima by zněla: „Jednej vždy tak, aby ti tvé jednání přineslo blaženost“. V tomto principu je formulován nejvýznamnější konkurent mravního zákona, proto se k němu Kant ve své argumentaci opakovaně vrací, aby jej diskvalifikoval jako nevhodného kandidáta na vůdčí životní maximu. Blaženost je charakterizována jako „vědomí rozumné bytosti o příjemnosti života, která nepřetržitě doprovází celou její existenci“,²⁸⁷ a princip, který z této blaženosti činí nejvyšší určující důvod vůle, je označen jako princip sebelásky. Kant poukazuje na dva důvody, proč tento princip sebelásky či blaženosti nemůže být nejvyšší praktickou normou. První důvod, proč je tento princip diskvalifikován, spočívá v již probíraném empirismu materiálních praktických principů, tj. v proměnlivosti a

²⁸⁶ Tamt., s. 36 (Ak. V, s. 23).

²⁸⁷ Tamt., s. 34 (Ak. V, s. 22).

nejednoznačnosti toho, od čeho si kdo slibuje dosažení příjemnosti. Pocit libosti a nelibosti není zaměřen na tytéž předměty. Zde se nabízí otázka, zda by princip sebelásky nemohl být zákonem, kdyby se lidé shodli v otázce toho, co jim zajistí libost a blaženost. Odpověď musí dopadnout záporně, neboť „určující důvod by byl pořád jen subjektivně platný a pouze empirický a neměl by onu nutnost, která je myšlena v každém zákoně, totiž objektivní nutnost z apriorních důvodů.“²⁸⁸ Jinými slovy, onen zákon by byl předmětem osvojení jen proto, že mi jeho následování slibuje příjemnost, že tedy vzrušuje „jednu a tutéž životní sílu“, s tím, že se v tom náhodou shodují s jinými subjekty, a není předmětem osvojení proto, že by byl nahlédnut jako obecně závazný, tj. že platí pro mne právě proto, že platí pro všechny. Kant neváhá toto rozlišení subjektivních a objektivních praktických principů znovu a znovu opakovat, protože se zde jedná o „slovní určení nejdůležitějšího rozdílu, jaký se vůbec může při praktických zkoumáních vyskytnout.“²⁸⁹

Druhým důvodem diskvalifikace maximy štěstí je její nefunkčnost, která je dána tím, že štěstí či blaženost je chápána sumativně jako shrnutí jednotlivých pohnutek přinášejících dílčí prožitky příjemnosti. Problém pak spočívá v tom, že taková maxima neurčuje nic specificky, neposkytuje žádné jednoznačné spolehlivé vodítko pro výběr vhodných typů jednání. Imperativ „buď šťastný“ mi zkrátka ve své vágnosti neříká, jak mám jednat, sledování určitého cíle, od něž si mohu slibovat okamžité štěstí, se snadno zvrtné v pravý opak a místo štěstí může přinést strasti a trápení. Zatímco princip autonomie je principem i pro to nejprostší rozvažování, princip sebelásky (heteronomie), pokud takový uznáme, je značně obtížný v tom smyslu, že vyžaduje, jak Kant opakovaně říká, „znanost světa“, tj. dohlížení souvislostí a možných následků, které beztak nebude mít jednající nikdy ve své moci.

Z tohoto přístupu k maximě štěstí činícího ze sledování smyslových požitků opovrženímhodnou úlitbu falešnému božstvu by se mohl Kant jevit jako myslitel, který nedoceňuje smyslově-receptivní charakteristiku člověka jako bytosti, která bude vždy prahnout po naplnění svých potřeb a která bude při jejich naplnění vždy pociťovat náležitý pocit příjemného uspokojení. Pokud Kant mezi svými kritiky takový pocit vzbuzoval, pak to muselo být pouze na základě prvního kriticky-etického spisu, *Základů metafyziky*

²⁸⁸ Tamt., s. 42 (Ak. V, s. 26).

²⁸⁹ Tamt., s. 43 (Ak. V, s. 26). Pravidla blaženosti mohou někdy platit, ovšem stále jen jako *obecně* platná, nikoliv však *univerzálně* platná, tj. závaznost tohoto pravidla je rodově odlišná od morální závaznosti mravního zákona: „Princip blaženosti nám může sice poskytovat maximy, nikdy však ne takové, jež by se hodily za zákony vůle, dokonce i kdybychom jejich objektem učinili *všeobecnou* blaženost. Neboť protože poznání blaženosti se zakládá výlučně na zkušenostních datech, protože každý soud o ní velice závisí na mínění jednoho každého, které je k tomu ještě samo velmi proměnlivé, může nám onen princip jistě dávat *generální*, nikdy ale *univerzální* pravidla, tj. může dávat taková, která v průměru nejčastěji vyhovují, nikoli ale taková, která musejí být platná vždycky a nutně“ (tamt., s. 61, Ak. V, s. 36).

mravů. V *Kritice praktického rozumu* se otázka štěstí stává palčivější a významnější. Její „vyřešení“ nespočívá prostě ve vyvracejícím diskvalifikujícím postupu, podřizujícím je primátu praktického zákona. Je to právě tato otázka, jejíž náležité docenění a zvýznamnění se stává metafyzickou pružinou k takovému řešení rozporu praktického rozumu, které se neobejde bez postulování nesmrtelnosti duše a Boží existence. Toto v původním smyslu metafyzické rozšíření čistého rozumu je tematizováno ve třetí části této práce, zde jen odcitujme místo, které se zdá být pro onu rehabilitaci pojmu štěstí klíčové:

„Být šťastný je nutně přáním každé rozumné, ale konečné bytosti, a tudíž nevyhnutelným určujícím důvodem její mohutnosti žádosti. Neboť spokojenost s celým svým bytím není snad nějakým původním vlastnictvím [...], nýbrž je to problém vnucený jí její konečnou přirozeností samou, protože ona bytost je potřebná; a tato potřebnost se týká látky její mohutnosti žádosti, tj. něčeho, co se vztahuje k subjektivně zakládajícímu citu libosti nebo nelibosti, jímž je určeno to, co tato bytost potřebuje ke spokojenosti se svým stavem.“²⁹⁰

Opět zde můžeme vnímat zřejmou analogii mezi teoretickým a praktickým rozumem, mezi schopností poznávat předměty a schopností být příčinou existence těchto předmětů. Tak jako v teoretickém kontextu jsme bytosti konečné a odkázané, tj. bytostně závislé na materii poznání, bez níž nemůže teoretická spontaneita nic formovat a pořádat a tím nějak samočinně dospívat k předmětům poznání, tak jsme v praktickém kontextu bytosti potřebné a odkázané – tentokrát však nikoliv na rozmanitosti názoru, ale na materii mohutnosti žádosti, již můžeme a také musíme nasytit vlastní potřebnost. V obou případech je člověk porovnáván s hypoteticky myšlenou dokonalou bytostí, která je v teoretickém smyslu díky svému původnímu názoru (*intuitus originarius*) příčinou existence nazíraných jsoucn, v praktickém kontextu je jí pak vlastní „blaženost, která by předpokládala vědomí její nezávislé soběstačnosti“,²⁹¹ které se snaží přiblížit stoický ideál „autarkie“. Oproti této dokonalé, nekonečné bytosti Kant neváhá klást opakovaně důraz na konečnost lidské existence, pro kterou není otázka po naplněnosti nějakou akademickou spekulací, ale skutečným problémem, této bytosti vnuceným již samotným faktem její existence. Usilovat o vlastní štěstí tak není něčím prostě nízkým a nemravným. Kantova etika není nadřazenou asketikou pohrdavě shlížející na teorie snažící se brát v potaz štěstí a slast. Zároveň však neupadá do druhého extrému, kterým je fatální odevzdanost proměnlivým tužbám a sklonům a rezignace na možnost svébytného celkového uchopení a

²⁹⁰ Tamt., s. 40 (Ak V., s. 25; překl. O. S).

²⁹¹ Tamt. Tento motiv nezávislé soběstačnosti nemůže nepřipomenout stoický ideál „autarkie“, Kantem připisovaný dokonalé bytosti.

zaměření vlastní existence, které by jí dalo celistvý tvar. Jak se jasněji ukáže v třetí části a jak je zřejmé již nyní, praktická situace člověka jako potřebné, toužící a jednající bytosti se vyznačuje napětím, které Kant uchopuje v tom smyslu, že maxima štěstí se nemůže stát vůdčím praktickým principem, a *současně* zůstává legitimním nárokem, který nemusíme a dokonce nesmíme pouštět ze zřetele.

6.2.3.4 Forma zákona jakožto určující důvod vůle

Dostali jsme se ke klíčovému bodu expozice praktického zákona, totiž k tezi, že tento zákon musí určovat vůli podle své formy, respektive že zákon existuje právě tehdy, je-li zevšeobecnitelnost maximy současně důvodem jednat podle ní. Kant tuto tezi formuluje následovně:

„Má-li si rozumová bytost myslet své maximy jakožto praktické všeobecné zákony, pak si je může myslet pouze jako takové principy, které obsahují určující důvod vůle nikoli podle své matérie, nýbrž pouze podle své formy.“²⁹²

Aristotelské rozlišení látky a formy představuje v Kantových spisech klíčový bod každého transcendentálního zkoumání. Nejinak je tomu i v expozici nejvyšší praktické zásady. Nicméně tak jako u jiných klíčových pojmů, i v tomto případě nejde o pouhou aplikaci tradiční distinkce, ale současně o její transformaci, o proměnu jejího významu. Látka a forma přestávají být spjatými ohledy předmětného jsoucna, od tohoto jsoucna neoddělitelného, ale tato distinkce je radikalizována pomocí další distinkce a priori/a posteriori,²⁹³ čímž je dán základ pro koncepci transcendentálního (nebo také formálního) idealismu. Tato teorie je podmíněna právě ostrou separací materiálního a formálního aspektu základních elementů našeho poznání, názorů a pojmů, a její nejobtížnější částí je vysvětlení vzájemného vztahu čistého názoru a čistého pojmu, neboli čistého nazírání a čistého myšlení, který je shrnutý pod hlavičkou „syntéza a priori“.

Obecnou charakteristiku toho, co Kant rozumí látkou a formou, lze nalézt v jeho *Logice*, kde v Úvodu označuje materii jako „předmět“ a formu jako „způsob, jakým tento

²⁹² „Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maxime als praktische Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern bloss der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten“ (Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 44; Ak. V, s. 27, překl. O. S.).

²⁹³ „Názory a pojmy tedy tvoří elementy veškerého našeho poznání. [...] Obojí jsou buď čisté, nebo empirické. *Empirické* jsou tehdy, je-li v nich obsažen počitek; *čisté* však jsou, není-li k představě přimíšen žádný počitek. Počitek můžeme nazvat látkou smyslového poznání. Čistý názor proto obsahuje pouze formu, jejímž prostřednictvím je něco nazíráno, a čistý pojem jen formu myšlení předmětu vůbec. Jedině čisté názory nebo pojmy jsou možné a priori, empirické pouze a posteriori“ (Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 74).

předmět poznáváme“.²⁹⁴ Přeneseno na problémový kontext druhé *Kritiky*, tedy vůle a její určující důvod, materie představuje předmět vůle a forma způsob, jakým tento předmět chceme (tedy nikoliv poznáváme). Vrátime-li se nyní k úvodnímu tvrzení, že má-li být maxima myšlena jako zákon, musí obsahovat určující důvod vůle podle své formy, vidíme zde určitý posun: Oproti úvodní formální definici praktického zákona se zde nesetkáváme s protikladem pouze subjektivní maximy a objektivního zákona, ale s možností myslet maximu jakožto zákon. Jde o to „myslet své maximy *jakožto* praktické všeobecné zákony“. Toto tvrzení lze reformulovat následovně: abych mohl svoji maximu pojímat jako zákon, musím odhlédnout od jejího obsahu a zaměřit se na její formu, která musí být „zákonná“. Na základě předchozích argumentů vylučujících obsahové (materiální) principy z oboru zákonů (a vzhledem k tomu, že jednání má vždy svůj předmět, na nějž je zaměřeno) a s připuštěním zamlčené podmínky vyloučeného třetího v distinkci látka – forma dospíváme k jedinému možnému řešení: Maxima se může stát zákonem, pokud na sebe může vzít atributy zákona, kterými jsou nutnost a objektivní závaznost. Tato nutná závaznost nemůže tkvět v tom, *co* maxima klade, ale v tom, *jak* něco klade. Ohled „co maxima klade“, totiž ohled předmětu, nemůže nikdy splnit nárok kladený na zákon. „Předmět“ hraje v maximě roli spouštěcího principu a můj cit libosti je tím, co mě vede k aplikaci maximy. „Avšak u žádné představy nějakého předmětu [...] nelze *a priori* poznat, zda bude spojena s *libostí* či *nelibostí*.“²⁹⁵ Zákonost maximy musí plynout z ohledu „jak maxima klade“, totiž z její formy. Tedy kritériem závaznosti se stává „pouhá forma všeobecného zákonodárství.“²⁹⁶ Tato forma neznamená nic jiného, než že daná maxima se „kvalifikovala pro všeobecné zákonodárství“, tedy že já jsem ji ve svém rozvažování shledal jakožto uzákonitelnou. Shledat maximu uzákonitelnou znamená přitakat její možné univerzální závaznosti a tak v ní rozpoznat formu zákona, a tím ji uznat jako závaznou také pro mou vlastní vůli.

Kant na příkladech ukazuje, co kvalifikace maximy pro všeobecné zákonodárství znamená. Přitom tvrdí, že i nejprostší rozvažování (*gemeinste Verstand*) dokáže rozlišit, která maxima může sloužit jako zákon a která nikoli. Bohužel častou vlastností Kantových příkladů bývá, že než aby vyjasnily některé sporné momenty dané teorie, spíše vyvolávají další nejasnosti. Rozboru těchto příkladů je věnována kapitola o „posuzovací“ funkci mravního zákona, nyní uveďme pro ilustraci alespoň známý a hojně kritizovaný příklad

²⁹⁴ Kant, I., *Logik*, Ak. IX, s. 33.

²⁹⁵ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 33 (Ak. V, s. 21. „Es kann aber von keiner Vorstellung eines Gegenstandes [...] *a priori* erkannt werden, ob sie mit *Lust* oder *Unlust* verbunden [...] sein werde.“).

²⁹⁶ „Die blosse *Form* einer allgemeinen Gesetzgebung“ (tamt., s. 44; Ak. V, s. 27).

s depozitem.²⁹⁷ Aktér v tomto příkladu přijal maximu „budu zvětšovat svůj majetek všemi bezpečnými prostředky“, přičemž určujícím důvodem neboli motivem této maximy je v tomto případě „hamižnost“. Jiný člověk mu svěřil depozitum a zemřel. Ponechání si svěřeného depozita spadá pod uvedenou maximu. Náš aktér stojí před otázkou, zda ona maxima může mít formu zákona, tedy zda může ve své situaci přitakat zákonu, jenž by zněl: „Každý smí zapřít depozitum, jehož svěřením mu nikdo nemůže prokázat.“ Závěr položené otázky zní: „Okamžitě vidím, že takový zákon by se jako princip sám zničil, protože by způsobil, že by neexistovala žádná depozita.“ Netriviální otázkou v tomto případě je, proč by se takový zákon „sám zničil“. Slovo „depozitum“ znamená věc svěřenou do bezplatné úschovy. Toto depozitum splňuje kritérium „bezpečný prostředek“ ke zvýšení majetku, neboť jeho majitel zemřel a nezanechal o něm žádný písemný záznam – jde tedy o transakci, která je založena pouze na vzájemné důvěře a díky úmrtí jedné strany není reklamovatelná.

Důvod, proč by se testovaný princip „sám zničil“, zní: „protože by způsobil, že by neexistovala žádná depozita“. Toto až příliš strohé zdůvodnění by bylo možné číst „konsekvencialisticky“, sociálně-pragmaticky a tedy empiricky, tj. zdá se, jako by vlastním důvodem nevhodnosti maximy ukládající zvětšovat majetek všemi bezpečnými prostředky mělo být zvažování následků jednání za hypotetické všeobecné platnosti této maximy. Uložení depozita, resp. smlouva o depozitu platí jako sociálně závazné jednání, jako instituce charakterizovaná výhodami i závazky, která vytváří očekávání a která tím, že předpokládá shodu vlastního jednání s jednáními ostatních, umožňuje pravidly regulované soužití. Obecné zapírání depozita by podlomilo důvěryhodnost této instituce, až by nebylo nikoho, kdo by se opovážil nějaké depozitum někomu přenechat. Proto by ona maxima způsobila, že by „neexistovala žádná depozita“ a tím by se stala sebedestruktivní. Tato interpretace sice vypadá logicky, avšak mívá se s Kantovým záměrem. Pokud posuzují své jednání podle očekávaných následků, je pak lhostejné, co je vlastním určujícím důvodem mé vůle – zda je nenavrácení depozita způsobeno již zmiňovanou hamižností, nebo tím, že – navzdory vší snaze – kvůli nepředvídatelným obtížím k navrácení nedošlo. Zatímco druhý případ je morálně nezávadný, Kanta zajímá výlučně první případ, tedy mravní

²⁹⁷ Tamt., s. 44 (Ak V, s. 27). Prvním slavným kritikem příkladu s depozitem je G. W. F. Hegel (ve spise *Naturrechtsaufsatz* z roku 1803, s. 462, a pak v *Phänomenologie des Geistes*, 1807, s. 322). Depozitum považuje poprávu za druh vlastnictví, na Kantově příkladu pak kritizuje dvojí: 1. Myšlenkový experiment zevšeobecnění přináší jen tautologický výsledek: „Pokud vlastnictví existuje, pak musí vlastnictví existovat“, 2. Kant se nepouští do rozhodujícího úkolu prokázat, že vlastnictví musí existovat, místo toho již předpokládá tento právní institut jako daný. K těmto námitkám lze říci, že Kantovi podstatě vůbec nejde o institut depozita či vlastnictví obecně. V jeho příkladě mu jde o to ukázat typ nezevšeobecnitelné a tudíž mravně nepřijatelné maximy podvodného jednání na příkladě depozita, jehož faktická existence je pro Kanta irrelevantní.

hledisko určujícího důvodu vůle, které kosekvencialistická perspektiva nutně mívá, tj. důvod, proč k vyloučení maximy došlo, není mravní důvod.

Navíc by se dalo velice snadno argumentovat: skutečně by byla instituce depozita v uvedené interpretaci zpochybněna? Vždyť v této situaci nelze jeho svěřeni *nijak dokázat*. Nepředpokládají lidé v podobných případech, že *mohou* být podvedeni a není právě tento obecný předpoklad důvodem existence různých zajišťovacích prostředků? Zdá se, že pravidlo skrytého podvodu není s to narušit instituci, v jejímž rámci se děje.

Mívá se tedy Kantův příklad s tématem, které se snaží ilustrovat? Domnívám se, že přiměřenou interpretaci poskytuje O. Höffe, který ukazuje, že zaměření na samotný pojem depozita a na následný logický (a nikoliv praktický) spor dovoluje kýžené přiblížení se mravní intenci: „jakožto předmět, který je ponechán do úschovy, neznamena depozitum žádný dárek, nýbrž cizí věc, kterou má člověk vrátit majiteli nebo jeho dědicům. Tam, kde depozitum ztrácí díky zapření tento moment ‚cizí‘ věci, který je u něj nepostradatelný, ba dokonce rozhodující, tam je ve své ‚bytnosti‘ ‚být cizím vlastnictvím‘ zničeno.“²⁹⁸ Proto Kant říká, že by depozitum „neexistovalo“: nějaká cizí věc by současně nebyla cizí věcí, přičemž jednoduše platí, že nějaká věc buďto je cizí, a nebo je moje. Skutečně není nutné v myšlenkách konstruovat hypotetické modely společnosti bez důvěry a řešit, zda by takový svět byl nebo nebyl možný. Kant opakovaně zdůrazňuje, že mravnost není věci znalosti světa, zběhlosti v tom, jak věci chodí, předvídavosti ohledně toho, kam až mohou vést následky konkrétního zamýšleného jednání. V této schopnosti se bude jeden od druhého vždy značně lišit a chytřejší lidé budou mít vždy navrch před prostšími. Faktem zůstává, že lidé většinou stejně vědí, jak jednat. Jen se dostávají sami se sebou do sporu a tento spor nelze racionálně, „zákonně“ myslet a díky tomu ani racionálně, „zákonně“ chtít. Mravnost není sledovatelná na jednáních, ale na maximách, které odrážejí „určující důvod vůle“. A spor, ke kterému test zevšeobecnitelnosti má vést, není sporem předpokládaných následků, ale sporem pojmů v této maximě obsažených. V našem příkladě přijímám věc jako cizí a současně ji neuznávám jako cizí, jinými slovy, mé jednání je vedeno v sobě spornou maximou „uznat něco jako cizí věc a současně to jako cizí neuznat“.

6.2.3.5 „Obsahová“ definice praktického zákona

Postup expozice Kant uzavírá stanovením „základního zákona čistého praktického rozumu“.²⁹⁹ Východiskem byla „formální“ definice, která jej charakterizovala jako

²⁹⁸ Höffe, O., „Die form der Maximen als Bestimmungsgrund“, in: týž (vyd.), *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 73.

²⁹⁹ „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ (Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 50; Ak. V, s. 30).

objektivní praktickou zásadu. Od této „formální“ definice zákona jsme dospěli k „obsahové“ definici, která zní takto:

„Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy současně platit jako princip všeobecného zákonodárství.“³⁰⁰

Podívejme se na její jednotlivé momenty. To, co Kant formuluje jako závěr své dedukce, nenazývá „kategorický imperativ“, nýbrž „základní zákon čistého praktického rozumu“. Důvod, jak jsme již naznačili, spočívá v tom, že imperativ je pouze forma zákona vzhledem k nám, „částečně rozumným bytostem“, které díky své „potřebné“ („bedürftig“) přirozenosti tíhnou k tomu klást východisko aktivity do představy příjemnosti, plynoucí z uspokojení konkrétního nedostatku.³⁰¹

Nicméně Kant často hovoří o zákonu v plurálu. Jaký je vztah jednoty a mnohosti ohledně zákona? Na tomto místě formuluje zákon základní („Grundgesetz“). To znamená, že *tento* zákon má sloužit jako základ (Grund), neboli jako východisko pro ostatní možné zákony. Existuje tudíž jeden základní zákon, umožňující existenci mnohých zákonů odvozených, které artikulují konkrétní povinnosti. Dal by se proto nazvat „zákon zákonů“. Na tomto zákonu zákonů je zvláštní, že jeho obsahem je určitá tautologická sebedistribuce: mám jednat podle takového principu, který je s to dostát nároku všeobecného zákonodárství. Základní zákon se tedy dá označit za návod či kritérium pro stanovování konkrétních zákonů. Tento zákon neříká, co má být předmětem či cílem mého jednání, ale jak má vypadat princip tohoto jednání. Není tedy přikládán jako pomyslné měřítko ke konkrétním skutkům ani ke konkrétním cílům, ale k principům, z nichž jsou příslušné cíle rozvrhovány a k nim vedoucí skutky konány.

Je to zákon *praktického* rozumu. Tedy má mít funkci určujícího důvodu vůle, tj. tento zákon má být tím, kvůli čemu se mravní subjekt rozhoduje k činu. A je to zároveň zákon *čistého* rozumu – to znamená, že je to zákon empiricky nepodmíněný. Není tedy získán indukci z empirických dat. Tato „čistota“ umožňuje jeho objektivní závaznost, tj. závaznost pro *všechny* rozumné bytosti.

Nyní je třeba postoupit o krok dál v samotném zdůvodnění zákona. Zatím se pouze

³⁰⁰ „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (tamt.).

³⁰¹ Srov. k tomu: „Zákon musí stanovit, jak by nutně jednala rozumová bytost právě jakožto rozumová bytost. Pouze takový zákon může být pro pouze částečně rozumovou bytost jako je člověk, který ze své přirozenosti nejedná nutně podle zákona, kategorickým imperativem.“ Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, s. 116.

ukázalo, jakou podobu musí mít mravní zákon, má-li něco jako zákon být základem morálního jednání. Otázka, před kterou se ocitáme, zní takto: nezůstává takto explikovaný zákon pouhým vyspekulovaným principem, kterému sice nechybí racionální koherentnost, ale chybí mu kýžená platnost a závaznost? Odkud se bere ona zavazující síla, se kterou Kant mravní zákon spojuje? Kantova argumentace vsutku dosud postupovala v modu „jakoby“, obdobně jako v prvních dvou částech *Základů*. Nyní se ukazuje jako nutné přejít od tohoto hypotetického modu a položit si otázku po tom, z jakého důvodu lze takto teoreticky explikovanému zákonu nárokovat objektivní platnost a závaznost. V *Základech* byla odpověď na tuto otázku hledána v dedukci. Sledovali jsme strukturu této dedukce vycházející z ontologie dvojího světa i její neschůdnost: Kant zde dospívá k závěru, že strukturu mravního vědomí nakonec nelze odvodit ze struktury původnější teoretické racionality, ale že je to nakonec samotné mravní vědomí, které se musí stát východiskem i cílem teoretické etiky. Precizace tohoto nahlédnutí nese titul „faktum rozumu“ (Faktum der Vernunft).

6.2.4 Praktický zákon jako faktum rozumu

První část expozice mravního zákona ústí v jeho formulaci, ovšem tím ještě není dosaženo prvního důkazního cíle *Kritiky praktického rozumu*, která „má pouze dokázat, že existuje čistý praktický rozum“.³⁰² Mezi formulaci mravního zákona a *důsledek*, který konečně tvrdí, že „čistý rozum je sám pro sebe praktický a dává člověku obecný zákon, který nazýváme mravním zákonem“, Kant vsouvá v podobně jednostránkové poznámky tezi o faktu rozumu. Je to tedy právě tato teze, která umožňuje vypracování odpovědi na ústřední otázku *Kritiky praktického rozumu*. Protože je díky praktičnosti čistého rozumu vykázána i možnost reálné platnosti pojmu svobody, je fakt rozumu rozhodujícím pojmem i pro metafyzické postuláty Boha a nesmrtelnosti duše, které „získávají s ním a jeho prostřednictvím stálost a objektivní realitu, tj. jejich možnost je dokazována tím, že svoboda je skutečná“.³⁰³ Pojem faktu rozumu tak vlastně otevírá prostor pro metafyziku, jejíž platnost však Kant omezuje na oblast „praktického“. Není proto přehnané tvrdit, že pojem faktu rozumu hraje v *Kritice praktického rozumu* klíčovou roli.

Tato klíčová funkce z něj však také činí značný interpretační problém. Interpreti se rozcházejí v tom, co si vlastně máme pod tímto pojmem představit. Dříve než se dostaneme k vybraným interpretacím, bude podán přehled klíčových míst spisu, která se přímo týkají teze o faktu rozumu (1). Dále budou předvedeny a kriticky zhodnoceny hlavní současné interpretace této teze (2). Vlastnímu významu teze o faktu rozumu pro zdůvodnění etiky zákona, který spočívá v jeho souvislosti s autonomií vůle, je věnována třetí část této kapitoly (3).

6.2.4.1 Pojem fakta rozumu

Kant svoji tezi o faktu rozumu představuje na třech klíčových místech *Kritiky praktického rozumu*:

1. „Vědomí tohoto základního zákona můžeme nazývat faktem rozumu, protože jej nemůžeme vyspekulovat z předcházejících dat rozumu, např. vědomí svobody (neboť to nám není dáno předem), nýbrž protože se nám vnucuje sám pro sebe jako syntetická věta a priori, která není založena na žádném, ani na čistém, ani na empirickém názoru. [...] Abychom se však na tento zákon dívali bez nesprávného výkladu jako na *daný*, musíme přece jen poznamenat, že to není žádné empirické, nýbrž jediné faktum čistého rozumu, který se jím ohlašuje jako původně

³⁰² Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 5 (Ak. V, s. 3).

³⁰³ Tamt., s. 6 (Ak. V, s. 4).

zákonodárný (tak chci, tak přikazuji).³⁰⁴

2. „Tato analytika dokládá, že čistý rozum může být praktický, tj. že může pro sebe, nezávisle na všem empirickém, určovat vůli – a sice skrze fakt, jímž se v nás čistý rozum skutečně prakticky prokazuje, totiž skrze autonomii v zásadě mravnosti, jíž určuje vůli k činu.³⁰⁵

3. „Mravní zákon je nám kromě toho dán takřka jako faktum čistého rozumu, jehož jsme si vědomi a priori a který je apodikticky jistý.³⁰⁶

Letmý pohled na tyto hlavní výskyty teze o faktu rozumu v *Kritice praktického rozumu* může vést ke zklamanému očekávání: jakoby Kant netvrdil nic jiného než prostinkou tautologii: mravní zákon platí, protože je faktem; případně: čistý rozum je skutečně praktický, protože mravní zákon je skutečně platný. Není proto divu, že se teze o faktu setkává již od Hegela po současnost s vehementní kritikou. Hegel ostře vystupuje proti oné „chladné povinnosti, proti poslednímu nestravitelnému chuchvalci v žaludku, proti zjevení, které je dáno rozumu.³⁰⁷ Hegelův protiklad Schopenhauer tuto jízlivou kritiku ještě vystupňoval, když Kanta obvinil z toho, že rezignací na vsutku racionální zdůvodnění etiky v tezi o faktu rozumu otevřel prostor pro iracionalismus německé filosofické romantiky. Se svojí expresivní rétorikou píše: „Stále více se v kantovské škole jeví praktický rozum se svým kategorickým imperativem jak hyperfyzická skutečnost, jako delfský chrám v mysli, jehož temná svatyně neomylně vynáší výroky orákula, pozor! ne o tom, co se *stane*, ale o tom, co se *stát má*. Poté, co bylo jednou připuštěno, že ve vztahu k praxi existuje *ex tripode* diktující rozum, byl již nablízku krok přiznat jeho bratru, ba vlastně konsubstanciálovi, teoretickému rozumu, tutéž přednost a prohlásit jej právě tak za podléhajícího císaři jako onen, což bylo jak výhodné, tak nápadné. Nyní proudili všichni filosofaštri a fantasti s atheistickým denunciantem Friedrichem Heinrichem Jacobim v čele

³⁰⁴ Tamt., s. 52 (Ak V, s. 31; překl. O. S). Originál zní: „Man kann das Bewusstsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewusstsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist. Doch muss man, um dieses Gesetz ohne Missdeutung als *gegeben* anzusehen, wohl bemerken, dass es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic iubeo*) ankündigt.“

³⁰⁵ Tamt., s. 71 (Ak V, s. 42). „Diese Analytik tut dar, dass reine Vernunft praktisch sein, d. i. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne – und dieses zwar durch ein Faktum, worin sich reine Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweiset, nämlich die Autonomie in dem Grundsatz der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur Tat bestimmt.“

³⁰⁶ Tamt., s. 80 (Ak V, s. 47). „Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewusst sind und welches apodiktisch gewiss ist, gegeben.“

³⁰⁷ Hegel, G. W. F., *Geschichte der Philosophie*, sv. III, str. 593 (citováno podle: Henrich, D., „Pojem mravního nahlédnutí a Kantova nauka o faktu rozumu“, přel. J. Karásek, in: *Reflexe*, 20, s. 3 – 15).

do této jim neočekávaně rozevřené bráničky, aby přinesli své věcičky na trh, nebo aby alespoň z veškerého starého dědictví, jež hrozila Kantova nauka rozdrtit, zachránili to nejmilejší.³⁰⁸ Výrazy jako „nestravitelný chuchvalec“, „zjevení“ či „delfský chrám v mysli“ dávají vědět, že teze o faktu byla těmito výraznými mysliteli vnímána jako iracionální únik či rezignace na vskutku racionální vykazání tak neodbytné otázky, jakou je lidská mravnost. Diskuse vztahující se k tezi o faktu rozumu samozřejmě dodneška neutichá, spíše se zdá, že v posledním desetiletí nabrala na intenzitě.³⁰⁹

6.2.4.2 Některé interpretace

Podívejme se nyní na tři novější a Kantovi nakloněné interpretace této teze z pera L. W. Becka, H. E. Allisona a M. Willascheka, které vymezují základní prostor pro ostatní současné interprety, kteří nesdílejí ostrý tón citovaných Kantových kritiků.

Ve svém komentáři se L. W. Beck snaží uchopit téma faktu rozumu pomocí zavedení distinkce, které odpovídá dvojí možnost genitivu ve spojení „fakt čistého rozumu“ – jednak může jít o fakt „pro“ čistý rozum, tj. fakt, který čistý rozum „má“ jako určitou danost, a nebo je to fakt, že čistý rozum „je“. Za zdroj této distinkce považuje tuto větu: „Svoboda a nepodmíněný praktický zákon tedy na sebe navzájem střídavě odkazují. Neptám se zde však, jsou-li také ve skutečnosti různé, a není-li nepodmíněný zákon spíše jen sebevědomím čistého praktického rozumu, ten ale zcela totožný s pozitivním pojmem svobody.“³¹⁰

Nepodmíněný zákon je zde hypoteticky představen jako sebevědomí čistého praktického rozumu, vhodnější by asi bylo říct, že nepodmíněný zákon je výrazem tohoto sebevědomí čistého praktického rozumu, tedy že je výrazem faktu, že čistý rozum je praktický. Čistý praktický rozum, který reflektuje tuto svoji schopnost, dospívá k formulaci svého principu v podobě mravního zákona: „Pouze zákon, který je dán samotným rozumem samotnému rozumu, by mohl být poznán a priori čistým rozumem a být tak faktem pro čistý rozum. Morální zákon nevyjadřuje nic jiného než autonomii rozumu; je faktem pro čistý rozum jen natolik, nakolik je výrazem faktu čistého rozumu, tj. faktu, že čistý rozum může být praktický. Proto je morální zákon jediným faktem čistého rozumu a

³⁰⁸ Schopenhauer, A., *Preisschrift über die Grundlegung der Moral*, in: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, W W Frauenstädt (vyd.), sv. IV, str. 146-147 (citováno podle: Henrich, D., „Pojem mravního nahlédnutí a Kantova nauka o faktu rozumu“, s. 15).

³⁰⁹ Mezi současné kritiky teze o faktu rozumu patří hlavně Herold Prauss se spisem *Kant über Freiheit als Autonomie* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1983, s. 66-70) a Rüdiger Bittner s texty *Moralisches Gebot oder Autonomie* (Freiburg/München, Verlag Karl Alter 1983, s. 138-145) a *What Reason Demands* (Cambridge 1989), kde např. na s. 89 píše, že fakt rozumu je „ad hoc řešení, takové, které zdánlivě zajišťuje nepostradatelnou premisu prostřednictvím nauky představené pouze za tímto účelem“.

³¹⁰ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 48 (Ak V, s. 29).

pro čistý rozum.³¹¹ Touto distinkcí míří tento autor k problému, že fakt, že jsem si vědom imperativu povinnosti, nemusí ještě znamenat, že tento imperativ je něčím objektivně a priori zavazujícím. Pokud např. věřím, že existuje Bůh a že povinnost je určena Boží vůlí a pokud žádný Bůh „ve skutečnosti“ není, pak může zůstat faktem, že cítím hlas povinnosti, ale není faktem, že tato povinnost je objektivně platným nárokem (a není dána např. přílišnou citlivostí, nízkým sebevědomím nebo přísností výchovy). Tomuto zrelativizování mravního zákona jako „faktu pro čistý rozum“ se snaží předejít právě tím, že je sváže s faktem rozumu, tj. že vědomí morálního zákona je pojímáno jako výraz fakticity autonomního zákonodárství čistého rozumu.

Na Beckovu interpretaci navazuje ve své studii H. E. Allison, který ji ovšem, zdá se, chápe poněkud zjednodušeně.³¹² Sám navrhuje chápat fakt rozumu jako „vědomí podřízenosti mravnímu zákonu a uznání tohoto zákona každým přirozeným lidským rozumem jakožto nejvyššího zákona jeho vůle“.³¹³ Allison tedy klade důraz na to chápat fakt rozumu jako vědomí mravního nátlaku či nároku, které vyvstává v procesu praktického rozhodování. To samozřejmě nemá znamenat, že každý si je vědom mravního zákona v takto ostře formulované podobě. Kantova formulace je formulací toho, čím se každý ve svém jednání vždy již řídí. Na otázku, zda se o tomto faktu mravního vědomí dá tvrdit, že je to faktum rozumu, se snaží odpovědět pomocí již citované Reflexe č. 7201, která činí paralelu mezi zdůvodněním praktického zákona a prostoru a času jakožto apriorních forem smyslovosti.³¹⁴ Podle této reflexe jsou morální zákony danými elementy, téměř fakty, z nichž má být odvozena praktická schopnost čistého rozumu jakožto nutná podmínka jejich možnosti. Allison tuto paralelu rozvádí následujícím způsobem: „Zvláštní význam má však srovnání těchto zákonů s představami času a prostoru. Toto je důležité ne prostě jen kvůli Kantovu důrazu na danost prostoru a času, ale také díky návrhu, že tyto zákony mají být dokázány stejným způsobem, jakým je dokázána apriorita oněch představ. Protože tato apriorita [...] byla vysvětlena tím, že bylo ukázáno, že čas a prostor jsou

³¹¹ Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, s. 169.

³¹² Allison tvrdí: „Beckova distinkce mezi faktem pro rozum a faktem rozumu je relevantní a je zajisté správné, pokud navrhuje, že fakt rozumu má být chápán ve druhém významu. Avšak nemůžeme jej prostě identifikovat s faktem, že čistý rozum je praktický“ (Allison, H. E., *Kant's Theory of Freedom*, s. 233). Allison tak klade Beckovi výtku, kterou tento autor sám předjímá, a přehlíží Beckovu snahu podržet v pojmu faktu rozumu *oba významy* a postihnout *nutnou souvislost* těchto významů.

³¹³ Allison ve svém důrazu, že fakt rozumu musí být chápán jako vědomí specifického mravního nátlaku spíše než formálního principu morálky, následuje interpretaci T. C. Williamsona z knihy *The Concept of the Categorical Imperative* (Clarendon, Oxford 1968).

³¹⁴ „Jeho možnost [tj. čistého praktického rozumu] nemůže být pochopena a priori, protože se týká vztahu reálného důvodu a jeho následku. Proto musí být něco dáno, co může pramenit jen z něho; a jeho možnost může být odvozena z této reality. Morální zákony mají tuto povahu a tyto musejí být dokázány stejným způsobem, jakým jsme dokázali, že představy prostoru a času jsou a priori, s tím rozdílem, že ty druhé jsou názory a ty první pouhé pojmy rozumu“ (Kant, I., Reflexe 7201; Ak. IX, s. 275 – 276).

formy lidské smyslovosti, zdá se, že zde má být dokázána objektivní platnost konkrétních morálních zákonů tím, že se ukáže, že princip, v němž jsou zakotveny, tj. morální zákon, je produktem čistého praktického rozumu. Pokud by tomu tak bylo, pak by tyto zákony platily pro všechny rozumné bytosti a nezávisle na všech určujících důvodech. Konečně, právě jako nemůžeme vysvětlit, jak či proč jsou čas a prostor formami lidské smyslovosti (spíše než jiné možné formy), ale můžeme ukázat, že za takové musejí být – vzhledem k povaze našeho smyslového názoru – považovány, tak nemůžeme také vysvětlit (pochopit a priori), jak je čistý rozum praktický, ale můžeme ukázat, že takovým musí být, vzhledem k běžnému vědomí morálních nároků.“ Allison tedy opouští Beckovu distinkci a přistupuje k problematice faktu rozumu prostřednictvím metafyzické expozice představ času a prostoru, s nimiž mravní zákon sdílí danostní charakter a zakotvení v transcendentální subjektivitě, která zaručuje mravnímu zákonu i těmto představám univerzální platnost. Nezdá se však, že by tato výpomoc z teorie smyslového poznání vrhala na tezi o faktu rozumu nějaké jasnější světlo, nicméně důležitým zůstává Allisonovo zdůraznění omezenosti našeho teoreticko-explikačního potenciálu vzhledem k vysvětlení toho, *jak* může být čistý rozum praktický.

Z mladší generace badatelů zaujímá významné postavení M. Willaschek, který ve své poměrně vlivné studii³¹⁵ zavádí na první pohled zcela novou distinkci do spojení „fakt rozumu“, která však, jak se ukáže, nakonec míří stejným směrem jako distinkce L. W. Becka.

Willaschek si všímá toho, že Kant používá výrazu „Faktum“ ve dvou základních významech: jednak jako ekvivalent pro německé „Tatsache“, tedy pro to, co běžně chápeme pod termínem „faktum“. Druhý význam plyne z původního „facere“ a znamená tolik co čin, „Tat“.³¹⁶ Tento interpret se snaží ukázat, že když Kant hovoří o faktu rozumu,

³¹⁵ Willaschek, Marcus: *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart 1992. Jeho pozice, kterou lze s Karlem Ameriksem nazvat „proto-fichtovská“ (viz Ameriks, Karl, „Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will“, in: Höffe, O. [vyd.], *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 99), navazuje na pozici O. Schwemmera (Schwemmer, O., „Das Faktum der Vernunft“, in: *Philosophie der Praxis*, Frankfurt 1986, s. 271 – 302) a v současném bádání si vydobyla významné postavení. Willaschekovou interpretací pojmu „faktum rozumu“ se autor této studie zabýval v článku „Faktum rozumu a zdůvodnění morálky“, in: B. Horyna (vyd.), *Kant redivivus*, Masarykova univerzita v Brně 2004, s. 127-134; některé odstavce z tohoto článku jsou použity v následujícím výkladu.

³¹⁶ Explicitně označuje Kant faktem čin např. v následující pasáži: „Jednání, které spadá pod morální zákon, se nazývá čin (That). Každý čin (Factum) je buďto *meritum* (zásluha), nebo *demeritum*, žádný není *adiaphoron* (neutrální)“ (Reflexe 6784 k Baumgartenově textu *Initia philosophiae practicae* - citováno podle: Willaschek, M., *Praktische Vernunft*, s. 177). Dále ve spise *Die Metaphysik der Sitten* Kant píše: „Čin (That) se nazývá jednání, pokud spadá pod zákony závaznosti“ (Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten*, Ak. VI, s. 223). V téže spise Kant dále podotýká, že pojem svobody „může být vyvozen pouze z praktického zákona rozumu (kategorického imperativu) jakožto jeho činu (als einem Factum derselben)“ (tamt., Ak. VI, s. 252). Jaký význam by měla věta, že pojem svobody má být vyvozen z praktického zákona rozumu jakožto jeho skutečnosti (Tatsache)? Genitiv „Factum derselben (der Vernunft)“ zde dává smysl, jen je-li „Factum“ čteno jako „čin“.

má na mysli *především* druhý, tj. dynamický význam. Toto tvrzení lze doložit textovou souvislostí dvou míst z druhé *Kritiky*. První se nachází na konci prvního odstavce *Kritiky praktického rozumu* a lze je považovat za klíč k výkladu celého díla. Když Kant hovoří o tom, že není nutné podávat kritiku čistého praktického rozumu, nýbrž jenom praktického rozumu, argumentuje takto: „Nebot' jestliže je rozum jakožto čistý rozum skutečně praktický, pak dokazuje realitu svou i svých pojmů činem, a všechno mudrování proti možnosti, že by takový [praktický] byl, je marné.“³¹⁷ V předmluvě druhé *Kritiky* pak můžeme číst, že „praktický rozum nyní sám pro sebe [...] zjednáva realitu [...] *svobodě* [...], a potvrzuje tedy to, co tam mohlo být *pouze myšleno*, pomocí faktu [durch ein Faktum].“³¹⁸ Marcus Willaschek komentuje souhru obou míst: „Co čistý praktický rozum tady dokazuje a tam potvrzuje, tady ‚realitu svou i svých pojmů‘, tam realitu ‚svobody‘, tady ‚činem‘ [durch die Tat], tam ‚faktem‘ [durch ein Faktum], je zjevně v obou případech totéž. Můžeme uzavřít, že fakt [das Faktum] je *čin rozumu* [Tat der Vernunft].“³¹⁹ Tento výklad potvrzuje i další Kantův výrok: „Objektivní realita [...] čistého praktického rozumu je v morálním zákonu *a priori* dána jakoby skrze nějaký fakt [gleichsam durch ein Faktum]; neboť tak můžeme nazvat určení vůle [Willensbestimmung], které je nezbytné, i když se nezakládá rovnou na empirických principech.“³²⁰ To, že o „faktu“ zde Kant hovoří jako o určení vůle, neznamena, že nalézáme naši vůli jako vůli, která je něčím cizím fakticky určena. Je to náš rozum, který vůli určuje, a natolik se jedná o jeho čin (Tat), neboli „faktum“. Tato interpretace ukazuje, že „faktum rozumu“ nepředstavuje nějakou na rozum nezávislou skutečnost, kterou je třeba přijmout jakožto danou, ale že jde především o aktivitu a výkon sebeurčujícího se rozumu.

Jak však tuto interpretaci sloučit s místy, kdy Kant faktem rozumu označuje mravní zákon v jeho danostní povaze, kde tedy používá slova „faktum“ v prvním významu „daná skutečnost“, jako např. v charakteristice (I.) v úvodu této kapitoly? S poukazem na latinské „*facere*“ lze však konstatovat nejen souvislost obou významů, ale i závislost druhého významu na prvním a tudíž prioritu prvního významu. Faktum rozumu je natolik danou skutečností (Tatsache), nakolik je produktem rozumu, výslednicí jeho původní zákonodárné činnosti. Vlastní čin čistého praktického rozumu spočívá v tom, že člověku

³¹⁷ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 5 (Ak. V, s. 3; upravený překlad – O. S.).

³¹⁸ Tamt., s. 10 (Ak. V, s. 6). Kant zde sice ještě nehovoří o faktu rozumu, nepochybně však „Faktum“ zastupuje toto spojení. Z citované pasáže není zcela zřejmé, zda fakt je zde třeba chápat jako čin (Tat) nebo danou skutečnost (Tatsache). Pro druhou variantu by nahrával výklad, že rozum je konfrontován s daností mravního zákona (fakt), která by poukazovala na skutečnost svobody. Proti této variantě lze namítnout, že skutečnost svobody by tak potvrdzoval fakt sám a nikoliv rozum *prostřednictvím faktu*.

³¹⁹ M. Willaschek, *Praktische Vernunft*, s. 179.

³²⁰ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 94 (Ak. V, s. 55). Pro potvrzení této interpretace srov. též s. 71 (Ak. V, s. 42).

dává poznat nepodmíněnou platnost základního zákona jakožto imperativu: rozum nám *dává* zákon, „který nazýváme mravním zákonem“. Výsledkem tohoto činu je „vědomí mravního zákona“.

Znamená-li fakt rozumu především „čin“ („Tat“), jímž rozum *dává* nepodmíněný zákon, je zřejmé, že Kant užívá tohoto výrazu v metaforickém významu. Kromě metaforického významu má však výraz „faktum“ jakožto čin ještě svůj význam doslovný, který hraje v Kantově zdůvodnění mravního zákona a morálky důležitou roli. Tato doslovná rovina nejsilněji zaznívá v naší ústřední větě: „Neboť jestliže je rozum jakožto čistý rozum skutečně praktický, pak dokazuje realitu svou i svých pojmů *činem*, a všechno mudrování proti možnosti, že by takovým byl, je marné.“ Volněji řečeno: jestliže má rozum skutečně schopnost určovat vůli, pak ji „prokazuje“ především samotným uskutečňováním této schopnosti v konkrétním činu a nikoliv jejím teoretickým ospravedlňováním či zpochybňováním. Příznačné pro Kantovu argumentaci je, že tento čin nemusí být nutně činem uskutečněným. K prokázání čistého motivu stačí vědomí jeho *možnosti*. Stojím-li v konkrétní situaci před možností jednat mravně, musí být nějak k dispozici i podmínky této možnosti v podobě intelektuální kauzality rozumu. Protože tato původní kauzalita je Kantem označována jako „faktum“, lze říci, že „rozumné faktum, rozumný čin je vždy také faktum rozumu, protože příčina rozumného činu musí ležet v rozumu samém.“³²¹

Zmínili jsme, že tato interpretace míří stejným směrem jako Beckova; ona souvislost spočívá v tom, že oba interpreti shledávají ve spojení „faktum rozumu“ dvojznačnost (buďto dvojího genitivu nebo činu a výsledku), která nachází své sjednocení ve spojení „Vernunft – gibt – Gesetz“, „rozum *dává* zákon“, a která tak zdůrazňuje váhu myšlenky autonomie v tezi o faktu rozumu. Chceme-li se pokusit tuto myšlenku dále rozvinout, ukazuje se jako nutné dbát určitých interpretačních zásad: mnozí – především anglosaští – interpreti zastávají řekněme „synchronně-izolacionistický“ přístup, kdy vyjmenují či doslova vyjmou z textu všechny výskyty daného tématu, které jsou pojímány jako výroky téže váhy, v těchto výskytech identifikují nejednoznačnost, což pro ně představuje „problém“, který pak „řeší“ zavedením nových distinkcí a ukázáním propojenosti jednotlivých významových momentů. Nevýhodou tohoto přístupu, který se může pochlubit systematičností a vědeckou precizností, je skutečnost, že snadno ztrácí ze zřetele vlastní autorovo téma, motivaci problému, který má tematizovaný pojem řešit. Proti tomu lze postavit „diachronně-kontextuální“ přístup, který se právě snaží sledovat

³²¹ Willaschek, M., *Praktische Vernunft*, s. 185.

příslušné téma v jeho genezi, se soustředěním na autorovu motivaci a s uvážením různosti v relevanci jednotlivých výroků, kterými se autor k danému tématu vztahuje. Tento přístup se vrací neustále k tomu, co autor řekl, s podržením otázky, proč to řekl, přičemž tuto otázku vidí v kontextu jednoho či více spisů. Tento přístup tedy neřeší, zda je „faktum rozumu“ použito ve třech nebo v pěti různých významech, ale snaží se řešit, proč je tato teze zavedena, co se jí snaží autor sdělit a jaké důsledky má pro problematiku, v jejímž rámci je tematizována. Podívejme se tedy na tezi o faktu v tomto světle.

6.2.4.3 Faktum rozumu a autonomie

Když v Předmluvě Kant vysvětluje význam *Základů* pro druhou *Kritiku*, říká, že tato „předpokládá sice *Základy metafyziky mravů*, avšak pokud jen předběžně seznamují s principem povinnosti a podávají a ospravedlňují určitou její formuli“.³²² *Základy* tedy ve zpětném pohledu svého autora podávají určitý předběžný náčrt principu povinnosti, nepředstavují fundament, na němž by stačilo již jen dále stavět. Kant své druhé *Kritice* rozumí jako novému založení etiky, které je systematizováno s celkem poznání čistého rozumu. Uvedení tohoto vnějšího kontextu nemá devalvovat *Základy* jako bezvýznamný či dokonce zavrženíhodný pokus, ale jen připomenout, že *Kritika praktického rozumu* si nenárokují menší, omezenější úkol, ale že znovu opakuje i téma onoho prvního spisu, který otázku založení etiky řeší pouze „předběžně“. Tato předběžnost znamená, že to, co bylo v *Základech* jen naznačeno, je v druhé *Kritice* znovu rozpracováno.

Podíváme-li se na vnitřní kontext, je nutné připomenout, že při interpretaci třetí části *Základů* se ukázalo, že Kant sám již v tomto spise ustupuje od myšlenky spekulativní dedukce principu mravnosti z nějakého na této mravnosti nezávislého základu. Zopakujme, že taková dedukce „nemůže učinit pochopitelným nepodmíněný praktický zákon v jeho absolutní nutnosti“.³²³ Z kontroverzní, pozitivně ontologicky pojímané myšlenky inteligibilního světa jakožto sféry nadřazené smyslovému světu se v závěrečném sebeomezení stalo konstatování, že „smyslový svět [...] v sobě neobsahuje vše, nýbrž že mimo něj existuje ještě něco navíc, co však již neznám.“³²⁴ Inteligibilní svět není něčím, co by zakládalo mravní vědomí; je to právě naopak: teprve mravní vědomí je tím, co nám dává z inteligibilního řádu věcí něco nahlédnout. Obrat, který je tak obvykle přisuzován až *Kritice praktického rozumu*, se tedy odehrává již v závěru *Základů* a tato *Kritika* je

³²² Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 13 (Ak. V, s. 8).

³²³ Kant, I., *Základy*, s. 125 (Ak. IV, s. 463).

³²⁴ Tamt., s. 124 (Ak. IV, s. 462).

kontinuálním pokračováním zde naznačeného směru.³²⁵ Již v *Základech* Kant dospívá k náhledu, že má-li být mravní zákon skutečně nepodmíněným principem, nezbyvá než jej pojímat jako nepochopitelný princip ve smyslu ne-vydedukovatelnosti z vyššího momentu, neboli, že je nutné pojímat ho jako faktum. *Kritika* se svojí tezí o faktu tedy nepředstavuje nějaký zásadní obrat, ale je důsledným rozvíjením pozice, do níž Kanta dovedlo nahlédnutí neschůdnosti teoreticko-deduktivního přístupu.

Když se znovu zaměříme na obsah teze o faktu, lze pak vidět, že v samotném spojení „faktum rozumu“ se spojuje dvojí význam: negativní význam (faktum) s významem pozitivním (rozumu). Domnívám se, že hlavním motivem pro to pojímat mravní zákon jako „faktum“ je ono opakované „ne“ z předchozího odstavce. Pojem „faktum“ není zaveden kvůli pozitivnímu důvodu, aby jím bylo poukázáno na předmět nějaké zvláštní intuice, ani v první řadě kvůli dynamickému významu „facere“, jímž se zabývá ve své interpretaci Willaschek, ale kvůli negativnímu důvodu, aby byl zdůrazněn kontrast vůči něčemu, co je samo odvozené. Vrátime-li se k definici č. 1 z úvodu této kapitoly, můžeme číst: „Vědomí tohoto základního zákona můžeme nazývat faktem rozumu, protože jej nemůžeme vyspekulovat z předcházejících dat rozumu.“³²⁶ Když dále v citované charakteristice č. 3 Kant říká „Mravní zákon je nám kromě toho dán takřka jako faktum čistého rozumu, jehož jsme si vědomi a priori a který je apodikticky jistý“, pokračuje o dva řádky níže: „Objektivní realita morálního zákona *nemůže* tedy být dokázána žádnou dedukcí, sebevětším úsilím teoretického – spekulativního nebo empiricky podporovaného – rozumu.“³²⁷ Toto „ne-“ není nutné a ani možné pojímat jako nějaký únik či rezignaci na „rozumové zdůvodnění“ základu etiky; tomuto „ne-“ předchází mimořádně důsledné sledování možností teoretické racionality, vedoucí k jejímu radikálnímu sebeomezení, stejně jako pokus založit v *jejím* kontextu nejvyšší etickou zásadu. Toto „ne-“ je potvrzením svébytnosti praktického rozumu a jeho primátu nad rozumem teoretickým v oblasti zodpovědné praktické existence, je potvrzením neodvoditelné neúprosnosti mravního vědomí, které *samo* ve své fakticitě musí být počátkem i cílem každého etického zkoumání.

³²⁵ Tak např. Karl Ameriks říká: „Většina současných interpretací (Ameriks 1982, Reath 1997, Rawls 2000) přijímá, že text o faktu není nějakým Kantovým omylem, ale představuje pečlivě promyšlený obrat – ať už k lepšímu nebo horšímu – ústup ze „základnějšího“ přístupu, který, zdá se, je zaujímán ke konci *Základů*.“ Ameriks, K., „Pure Reason Itself Alone Suffices to Determine the Will“, in: O. Höffe (vyd.), *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 106. S těmito jmenovanými interprety se tedy rozcháším. K interpretaci, která pojímá „faktum rozumu“ jako fakticitu „morálně relevantní situace, v níž se setkávám s druhými rozumnými bytostmi jakožto účely samými o sobě“ (Norbert Fischer, „Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft“, in: týž, *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004, s. 128.), se vracím v poslední kapitole této druhé části, věnované otázce vztahu autonomie a druhých.

³²⁶ Kurz. O. S.

³²⁷ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 80 (Ak VI, s. 47), kurz. O. S.

Jestliže tedy „faktum“ označuje nedostatečnost spekulativního potenciálu ohledně nejvyšší životní maximy, s podržením jeho jen sekundární role reflexivní artikulace, zůstává otázkou, proč vlastně je toto faktum faktem *rozumu*, v čem tkví pozitivní význam této „rozumovosti“ fakta rozumu.

Tato otázka se neobejde bez zaostření pohledu na pojem rozumu, který Kant s mravním zákonem spojuje. Především je nutné stále připomínat, že rozum, který je zde míněn, není „Verstand“, ale „Vernunft“. Nejedná se tedy – tradičnější terminologií řečeno – o „ratio“, „DIANOIA“, ale o „intellectus“, „NÚS“. Jak bylo zdůrazněno v první části této studie, rozum/„Vernunft“ není rozumem ve smyslu novověké vědy traktované „more geometrico“, není to „ratio“ geometrického dedukčního ideálu, fascinovaného vyplýváním. Rozum je pro Kanta mohutností principů ve smyslu „principio“, „ARCHÉ“, mohutností idejí, které vyjadřují nepodmíněné k danému podmíněnému. Rozum jakožto tato schopnost myslet k danému podmíněnému to nepodmíněné má v teoretickém kontextu regulativní funkci, která znamená, že procesu poznání udává směr a cíl, aniž by mu bylo dovoleno tento cíl samotný vydávat za legitimní poznatek, za objektivované „superjsoucno“, s nímž by bylo možné spojovat kategorii existence.

Určujeme-li pak souhrnný význam „faktu rozumu“ jako ono „Vernunft – gibt – Gesetz“, je třeba mít na paměti, že se jedná o tento pojem rozumu.³²⁸ Otázka druhé *Kritiky* zní, zda tento „ideový“ rozum – Vernunft – může být praktický, a tato praktičnost je vykázána tehdy, pokud se ukáže, že tento rozum může být zdrojem praktické zásady. Nejedná se tedy o to, zda je rozum s to myslet nepodmíněné – ideu, ale zda toto myšlené nepodmíněné může být „určujícím důvodem vůle“, zda je tedy rozum s to klást nepodmíněné ne jen jako motivační úběžník teoretické spekulace, ale také jako určující

³²⁸ Tak např. K. Ameriks ve své zmiňované studii postrádá tento „rationalisticky-dedukční“ aspekt „fakta rozumu“: „Niméně, zůstává poslední a obtížné dilema. Pokud použijeme volnější a mnohem běžnější pojetí „poznání“ jakožto zahrnující cokoli, co může tvrdit jakákoli rozumová bytost, pak to znamená, že v *Kritice praktického rozumu* jsou morální zákon a s ním spojené pojmy něčím, o čem se dá říci, že jsou ‚poznány‘ (tak není divu, že Kant často používá pojmy jako ‚poznat, ‚erkennen‘ či dokonce ‚wissen‘, když popisuje náš vztah k nim). Avšak jestliže jsou tvrzení čistého praktického rozumu míněny takto silně, pak je zde tím spíše důvod ptát se znovu, zdali je ‚fakt rozumu‘ opravdu jejich adekvátním základem. Bez skutečné dedukce morality nebo alespoň pokusu o ni se tato tvrzení nemohou vůbec jevit jako dobře založená a mohou se jevit jako pouhé ‚stanovisko‘, třebaže takové, které je ve skutečnosti ‚zaujímáno‘ mnoha čtenáři. Ale pak, jestliže ustoupíme, jak mnozí současní ‚kantovci‘ doporučují (Korsgaard 1996), na pozici, v níž je čistý praktický rozum prezentován prostě jako toto ‚stanovisko‘ – sice takové, které prý ‚máme‘ pojímat ‚jako kdyby‘ bylo pravdivé, ale také jako takové, o kterém nelze přímo tvrdit, že by ono samo a jeho implikace v podobě absolutní svobody říkalo něco o tom, co skutečně existuje – pak se stává nejasným, proč je stále musíme nazývat stanoviskem *rozumu*, zvláště když tolik rozumových bytostí je stále zpochybňuje, aniž by na jeho obranu byla poskytnuta nějaká dedukce“ (Ameriks, K., „Pure Reason Itself Alone Suffices to Determine the Will“, in: O. Höffe [vyd.], *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 113). Svoji nespokojenost s tezí o faktu pak uzavírá následovně: „A tak, právě tak jako se zdá, že *Základy* se snaží dokázat příliš mnoho, lze tvrdit, že *Kritika praktického rozumu* dokazuje příliš málo – a že současní kantovci stále potřebují hledat nějakou lepší ‚prostřední‘ cestu, která by brala v potaz jak výzvu, tak omezení textu o faktu rozumu“ (tamt., s. 113).

základ praktické existence, zda jej lze vykáázat jako schopnost sebevědomého sebeurčování a současně sebeurčujícího sebevědomí, přičemž „určovat“ znamená být počátkem, důvodem jednání. Že v této větě nejde jen o nějakou vtípnou přesmyčku, dokládá Kant v tomto známém a již citovaném výroku: „Svoboda a nepodmíněný praktický zákon tedy na sebe navzájem střídavě odkazují. Neptám se zde však, jsou-li také ve skutečnosti různé, a není-li nepodmíněný zákon spíše jen *sebevědomím čistého praktického rozumu*, ten ale zcela totožný s pozitivním pojmem svobody.“³²⁹ Ze spojení „sebevědomí čistého praktického rozumu“ vysvítá, že čistý praktický rozum není pouze nějakou další z mohutností „duše“, které bychom si mohli být vědomi vedle dalších schopností, ale že je přímo jejím „centrem“. Sebevědomí čistého praktického rozumu je takové sebeurčující sebevědomí, které si je vědomo toho, že *může* být zdrojem jednání nezávisle na rozmanitosti empiricky se nabízejících motivů. A právě toto je obsahem Kantova pojmu „auto-nomie“, „Selbst-Gesetz-gebung“, „sebeurčování prostřednictvím zákona“. Faktum rozumu, pojaté jako dynamismus „Vernunft-Gesetz“, je fakticitou této bytostné možnosti být sebe sama a současně ze sebe sama se určující inteligencí, být spontaneitou vyvázanou z limitací smyslovými danostmi. Této nepodmíněné spontaneitě je vlastní tato nepředurčenost, nezávislost, a proto nemůže být tematizována prostřednictvím dedukčního postupu, který by ji uchopoval jako vyvoditelnou ze základnějších premis. A tato spontaneita se může uchopit nikoli v teoretickém reflexivním aktu, ale je si přístupná v situaci, v odpovídání na praktický nárok právě jakožto zákonodárná spontaneita postulující základní možnost svého sebeurčení. Lze tedy konstatovat, že zavedení teze o faktu rozumu je důsledným podtržením myšlenky autonomie v základu etiky.

³²⁹ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 48 (Ak. V, s. 29).

7. Funkce praktického zákona

Má-li být mravní zákon vykázán jako závazný princip, musí být zároveň vykázán jako *funkční*, tj. jako konkrétně prakticky uplatnitelný. Pokud by se ukázalo, že aplikace mravního zákona je plná neřešitelných aporií, pak by z Kantova etického projektu zbylo pouze neochvějně zdůrazňování myšlenky jakési etičnosti či správnosti, na níž by pro její vágnost a neurčitost nebylo možné dále stavět. Tato myšlenka by totiž nedokázala odpovědět na otázku, co to vlastně znamená být dobrý. Má-li tedy být praktický zákon pokládán za zdůvodněný, je nutné věnovat pozornost otázce po jeho funkci, která se však neobejde bez určitého opakování probíraných témat, neboť půjde právě o funkci praktického zákona.

V interpretaci otázky po funkci mravního zákona budu sledovat distinkci, kterou Kant sám v některých pasážích používá: s ohledem na mravní zákon rozlišuje *principium diiudicationis* (princip posouzení jednání) a *principium executionis* (princip jeho vykonání). Tyto dva aspekty výstižně vyjadřují funkci mravního zákona v Kantově etice. Zmíněná distinkce je ve větší jasnosti zmíněna v Kantových raných *Přednáškách o etice*, kde čteme: „Nejprve musíme rozlišit dva ohledy [principu morálky]: princip pro posouzení závazného jednání a princip pro exekuci neboli pro jeho vykonání.“³³⁰ Uplatnitelnost této distinkce na Kantovu zralou koncepci dokládá tato citace z *Kritiky praktického rozumu*: „Formální praktický princip čistého rozumu [...] je jediným možným principem, který se hodí pro kategorické imperativy, tj. pro praktické zákony a vůbec pro princip mravnosti, a to jak při *posuzování*, tak při aplikaci na lidskou vůli, při jejím *určování*.“³³¹ Z interpretů citujme především Dietera Henricha: „(Rozum) musí zakládat jednání ve dvojím smyslu: Autonomní je rozum pouze tehdy, poskytuje-li důvod poznání správné vůle ještě předtím, než dospěje k poznání struktury jsoučna či k poznání základních tendencí lidské povahy k jednání. [...] I kdyby byl rozum tohoto schopen, pak by přesto mohl být bez autonomie – kdyby to současně nebyl on, kdo oné ‚rectitudo‘ vůle dává její *závažnost*. Kdyby pouze poznával to, co je správné, a nebyl současně základem závazné síly toho, co je správné, pak by sice byl schopností, díky níž je nám známo to, co je správné, ale nikoliv jeho původem.“³³²

Mravní zákon jakožto *principium diiudicationis bonitatis* slouží jako apriorní

³³⁰ Kant, I., „O nejvyšším principu morálky“, česky in: J. Karásek et J. Chotaš (vyd.), *Kantův kategorický imperativ*, s. 136. Tento text je výňatkem z Kantovy *Přednášky o etice*, která je kompilátem ze tří různých opisů Kantových přednášek (*Eine Vorlesung über Ethik*, vyd. Paul Menzer, Berlin 1924).

³³¹ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 70 (Ak. V, s. 41; kurz. O. S.).

³³² Henrich, Dieter, „Etika autonomie“, in: *Kantův kategorický imperativ*, s. 48.

kritérium povinnosti, které udává dobré vůli její předmět, tedy ohled „co vůle chce“. Mravní zákon jakožto *principium executionis bonitatis* znamená, že tento zákon má sloužit současně jako motiv pro vykonání specifikované povinnosti, tedy že dává sílu způsobovat jednání, která se odehrávají jen pro jejich správnost, jde tedy o ohled „že vůle chce“. Dříve než se podíváme blíže na oba aspekty mravního zákona, je možné předeslat, že zatímco jeho „posuzující“ funkce je poměrně zřetelná a jasná, představuje motivační stránka mravního zákona značně obtížnou oblast. O tom jasně svědčí zmiňovaná *Přednáška o etice*, kde si Kant klade otázku po zdroji těchto ohledů, aby konstatoval, že „nejvyšší princip veškerého morálního posuzování je obsažen v rozumu a nejvyšší princip morálního popudu, toto jednání vykonat, je v srdci; touto pohnutkou je *morální pocit*.“³³³ Naproti tomu však v témže textu můžeme číst: „Princip morálky není patologický; patologickým by byl tehdy, kdyby byl odvozen ze subjektivních důvodů, totiž z našich sklonů, z našeho pocitu.“³³⁴ Vidíme zde zřejmý rozpor v otázce mravní motivace, která je jednak hledána „v srdci“, v „morálním pocitu“, jednak je však v souladu s hlavní tezí Kantovy etiky radikálně vyloučena možnost subjektivně-citového založení morálky, která svým předpisům nárokuje objektivní platnost. Tento rozpor, který se dočká svého opakování v pojetí úcty k zákonu, vede Kanta k tomu, aby řešení problematiky „*principium executionis bonitatis*“ označil za hledání kamene mudrců: „Soudím-li prostřednictvím rozumu, že nějaké jednání je mravně dobré, ještě mnoho chybí, abych toto jednání, o němž jsem takto soudil, vykonal. Pohne-li mne však tento soud, abych jednání vykonal, pak je to morální pocit. Nikdo nemůže a nebude nahlížet to, že rozum by měl mít takovou hybnou sílu. Rozum jistě může soudit, ale propůjčit tomuto rozumovému soudu sílu, aby se stal pohnutkou a přiměl vůli k tomu, aby jednání vykonala, to je kámen mudrců.“³³⁵ Předtím než se na tento kámen mudrců zaměříme v kontextu otázky po možnosti vykonání dobra, budeme věnovat pozornost praktickému zákonu jako principu pro posouzení dobra.

7.1 Praktický zákon jako „*principium diiudicationis bonitatis*“

Mravní zákon, který má pro člověka jakožto smyslově-racionální bytost formu kategorického imperativu, formuluje Kant v *Základech metafyziky mravů* takto (F): „Jednej jen podle té maximy, od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.“³³⁶ O

³³³ Kant, I., „O nejvyšším principu morálky“, s. 136.

³³⁴ Tamt., s. 137 (Kurz. O. S.).

³³⁵ Tamt., s. 139.

³³⁶ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, s. 84 (Ak. IV, s. 421). Připomínám, že základní formulace z *Kritiky* zní: „Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy současně platit jako princip všeobecného zákonodárství.“ (*Kritika praktického rozumu*, s. 50; Ak. V, s. 30). Formulace F má v *Základech* tyto ekvivalenty: „Jednej podle maximy, která sama sebe může učinit zároveň obecným zákonem“ (*Základy*, s. 99; Ak. IV, s. 437) a „Jednej vždy podle té maximy, jejíž obecnost jakožto zákona můžeš zároveň chtít“ (tamt.). Vyjádření „která

tomto imperativu tvrdí, že „je pouze jediný“³³⁷ nicméně na dalších místech se setkáváme se třemi dalšími formulacemi. Protože příroda je formálně vymezena jako „existence věcí pod zákony“, zní kategorický imperativ také takto (F1): „jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měla na základě tvé vůle stát obecným přírodním zákonem.“³³⁸ Z nepodmíněné hodnoty rozumné bytosti, a tedy i člověka, jakožto potenciálního nositele nepodmíněné dobré vůle je pak vyvozena další formulace kategorického imperativu (F2): „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“³³⁹ Poslední formulace pak požaduje úplné určení všech maxim, totiž (F3): „Všechny maximy mají ze své vlastní zákonodárné povahy souhlasit s možnou říší účelů jako říší přírody.“³⁴⁰ První formulaci (F) lze považovat za základní, zbylé tři za odvozené, neboť Kant je charakterizuje jako „tři způsoby předvedení principu mravnosti“, příp. za „formule téhož zákona“.³⁴¹ Na základě tohoto tvrzení lze všechny čtyři považovat za ekvivalentní. Pluralitu formulací Kant zdůvodňuje tím, že umožňuje mravnímu zákonu „zajistit průchod“³⁴² a příslušné jednání přiblížit „k názoru a tím i k citu“.³⁴³ Ve zkoumání „*dijudikační*“ funkce mravního zákona jakožto kategorického imperativu se budeme přidržovat formulí F a F1. K tomu je nutné neustále mít na paměti, že kategorický imperativ je „formulí“³⁴⁴ resp. „principem naprosto dobré vůle“³⁴⁵ že je artikulací nepodmíněné bonity čistého chtění, od nějž nesmí být odtrhován. Ukáže se totiž, že zvýznamňuje *jeden* – byť podstatný – rys tohoto chtění, který sám o sobě fenomén dobré vůle nevyčerpává.

Dijudikační funkce je charakterizována v této větě: „Nyní mohou být z tohoto jediného imperativu odvozeny všechny imperativy povinnosti jako ze svého principu.“³⁴⁶ Způsob, jakým má být možné odvodit z kategorického imperativu všechny povinnosti, je obsažen v jeho samotném znění. Kategorický imperativ přikazuje jednání podle takových maxim, které člověk *může* zároveň *chtít* jako obecný (přírodní) zákon. Tento příkaz v sobě obsahuje dva problémy: a) *Co* mám moci chtít jako obecný zákon? b) Co znamená ono „moci chtít jako obecný zákon“? První problém se týká předmětu zobecnění, tedy toho, co

sama sebe může učinit...“ z první z nich je poněkud matoucí; jelikož maxima je artikulací chtění konkrétního „já“, dává druhá varianta opět na srozuměnou, že ono „moci“ se týká vždy mého *chtění*.

³³⁷ Kant, I., *Základy*, s. 84 (Ak. IV, s. 421).

³³⁸ Tamt.

³³⁹ Tamt., s. 91 (Ak. IV, s. 429).

³⁴⁰ Tamt., str. 98 (Ak. IV, s. 436).

³⁴¹ Tamt.

³⁴² Tamt., s. 99 (Ak. IV, s. 437).

³⁴³ Tamt., s. 98 (Ak. IV, s. 436).

³⁴⁴ Tamt., s. 99 (Ak. IV, s. 437).

³⁴⁵ Tamt., s. 107 (Ak. IV, s. 444).

³⁴⁶ Tamt., s. 84 (Ak. IV, s. 421).

Kant označuje „maxima“, druhý se týká samotného procesu zobecnění, který lze nejlépe vysvětlit na Kantových vlastních příkladech.

7.1.1 Předmět zobecňování

Otázka, co vlastně vchází do „testu“ kategorickým imperativem, není zdaleka triviální, neboť v jejím zodpovězení spočívá významná komponenta Kantovy teorie jednání. Co tedy má moci být zobecněno? Samotné jednání, jeho artikulace, či každé libovolné pravidlo jednání? Je mravně přikázané či zakázané každé jednání spadající pod zobecnitelné pravidlo? Pokud by tomu tak bylo, byly by oprávněné četné námitky, jako že pravidlo typu „každý den zazpívej jednu píseň“ či „podepisuj si své knihy“ projde testem kategorického imperativu a jednání dle něj je tudíž mravně přikázané. Zodpovězení otázky po tom, co má moci být zobecněno, odhalí nepodloženost podobných námitek.

Kant jednoznačně trvá na tom, že předmětem zobecnění nemá být jakékoliv pravidlo, ale *maxima*.³⁴⁷ Četnost výskytu tohoto slova je v nápadném protikladu se snahou o jeho objasnění. Jedním z mála definatorických míst je citovaná první věta z *Kritiky praktického rozumu*: „Praktické zásady jsou věty, které obsahují všeobecné určení vůle, kterému je podřízeno několik praktických pravidel. Jsou subjektivní neboli jsou to maximy, jestliže subjekt považuje podmínku za platnou jen pro svou vůli; jsou však objektivní neboli jsou to praktické zákony, jestliže je ona podmínka poznána jako objektivně platná, tj. jako platná pro vůli každé rozumné bytosti.“³⁴⁸ Maxima je tedy praktická zásada (Grundsatz), která (a) obsahuje všeobecné určení vůle, (b) je jí podřízeno několik praktických pravidel. Množina praktických zásad je dále rozdělena na dvě skupiny: subjektivní a objektivní zásady. Zásada je subjektivní tehdy, je-li její platnost uznávána určitý člověkem, aniž by tento vznášel nárok na její uznání vůči někomu jinému. Objektivní je tehdy, je-li její uznání spojeno s nahlédnutím její univerzální platnosti. Na základě této charakteristiky je možné vytknout některé další rysy maximy:

Maxima obsahuje určení *vůle*. To znamená, že maxima je podle Kanta takový praktický princip, který zachycuje, co ten který člověk *chce*. Není to tedy princip, pod nějž by bylo možno zahrnout chování nevědomá, vynucená násilím či spontánní reakce na podněty, nýbrž je to princip *jednání*, tedy vědomé intencionální činnosti, za níž může být jednající povolán k odpovědnosti.

³⁴⁷ V následující interpretaci „maximy“ vycházím z pojetí O. Höffeho vyloženého v článku „Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti“, in: *Kantův kategorický imperativ*, s. 9-42 (originál „Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 31, Heft 3. Anton Hain Verlag, Juli–September 1977, s. 355-383).

³⁴⁸ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 29 (Ak. V, s. 19).

Maxima je podle této definice *zásada*. To opět znamená, že se nejedná o artikulaci libovolného spontánního záměru či nahodilého chtění vyplývajícího z okamžité situace, nýbrž že obsahuje rysy jisté uniformity a stálosti. Höffe to charakterizuje následovně: „Maximami se sjednocují důvody určování chtění; do kontingence stanovování a dosahování cílů se vnáší jistý řád a kontinuita.“³⁴⁹

O maximě dále platí, že si ji člověk *sám* stanovuje. Maxima tak vděčí za svoji platnost vědomému uznání „Já“. Obsahuje subjektivní rozvrh cíle, k němuž pak mají směřovat dílčí jednání. Nemůže tedy být vyabstrahována z pozorovatelných jednání „zvnějšku“, nemůže být výsledkem objektivního popisu vnějšího pozorovatele. Jakožto rozvrh osobního chtění nemůže být nikým vnucena, může být pouze svobodně osvojena.

Ze samotného významu slova „maxima“³⁵⁰ i z výše citovaného místa z *Kritiky* lze dále specifikovat onu míru uniformity či obecnosti, která maximě náleží. Podle Höffeho představuje maxima „střední stupeň obecnosti mezi běžnými předsevzetími na jedné straně a celkovými rozvrhy existence, které zahrnují stejnou měrou všechny oblasti a aspekty života, a potud jsou zbaveny všech specifických obsahů, na straně druhé.“³⁵¹ Od běžných předsevzetí se maximy liší tím, že nejsou závislé na obecnějších zásadách. Např. předsevzetí „nebudu kouřit“ závisí na obecnějším určení „budu žít zdravě“. Avšak toto určení nemusí být pro svoji obecnost automaticky maximou, nemusí se ještě jednat o primární, neodvozené určení vůle. Může být např. podřízené zásadě „vyhnout se chování, jež by ohrozilo kariéru“. Maxima tedy je primární, neodvozené určení vůle samé, „kterému je podřízeno několik praktických pravidel“. Není to ovšem určení natolik obecné, aby postrádalo specifický obsah. Maxima neobsahuje určení vůle typu „žít život teoretický“, „žít život politický“ či „žít život v požitcích“ (Aristotelés), ani nezavazuje k „metafyzické“, „etické“ či „religiózní“ existenci (Kierkegaard). Taková určení totiž nepředstavují nějaké poslední specifické určení vůle, jako spíše charakter společný oněm určením. Na základě srovnání s podřazenými a nadřazenými určeními charakterizuje Höffe maximu jako „poslední základní zaměření života, pokud je ještě specifikováno s ohledem na určité oblasti reality života“.³⁵²

Pokud akceptujeme takové určení maximy, pak je zřejmé, že námitka typu: „pravidlo ‚každý den zazpívat jednu píseň‘ je zobecnitelné a jednání podle něj má tudíž mravní hodnotu“ je zcela neopodstatněná. „Test“ kategorickým imperativem se vztahuje

³⁴⁹ Höffe, O., „Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti“, s. 13.

³⁵⁰ Jak bylo řečeno v kapitole o expozici mravního zákona, maxima je původně „*sententia* (či *propositio*) maxima“, první věta v řetězci sylogismů, která slouží k odvozování jiných vět, aniž by sama byla odvozená.

³⁵¹ Höffe, O.: „Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti“, s. 15.

³⁵² Tamt., s. 16.

na maximy, ne na libovolná pravidla, neboť ta neobsahují poslední základní určení vůle týkající se určitých oblastí života. Pravidlo „každý den zazpívej jednu píseň“ navíc může náležet pod různé maximy, které někdy mohou a někdy nemohou být mravně přikázané. Vztah maxim a jim podřízených pravidel není totiž fixním vztahem množin a podmnožin, nýbrž je variabilní vždy ve vztahu ke konkrétnímu záměru a konkrétním okolnostem. Tak může někdo zpívat proto, aby si cvičil hlas nebo aby udělal radost rodině, jiný zase nezpívá, aby si neničil nemocné hlasivky; někdo přitom může bydlet v panelovém domě, jiný zase sám se svou rodinou atd. Totéž jednání tak může být případem pravidla, které pokaždé spadá pod jinou maximu, a může být tudíž mravně přikázané i zakázané. Vzhledem k variabilitě konkrétních okolností a záměrů nelze hledat mravnost u konkrétních pravidel, ale právě u maxim, které vyjadřují základní postoj vůle k určité oblasti života.

Na této Höffeho interpretaci „maximy“ jako zásady „středního stupně obecnosti“ je lákavé, že sjednocuje Kantovy ne zcela koherentní vyjádření a dovoluje čelit některým námitkám namířeným proti funkčnosti kategorického imperativu. K tomu je však třeba říci, že výše uvedená námitka netvoří hlavní problematický bod Kantovy etiky, který by se naléhavě ozýval z ní samé, ale že působí poněkud umělým dojmem. Především však, podíváme-li se blíže na příklady užití maxim jak do *Základů metafyziky mravů*, tak do *Kritiky praktického rozumu*, pak se ukáže, že takto explikovaná maxima nevystihuje tak docela Kantovu intenci:

1. „Někdo, kdo pro celou řadu zlých událostí, které se nahromadily až k beznadějnosti, cítí znechucení ze života, má ještě tolik rozumu, že si položí otázku, zda se snad nepřičí povinnosti k sobě samému vzít si život. Tu zkusí, zda maxima jeho jednání může být obecným přírodním zákonem. Jeho maximou však je: *ze sebelásky si učiním principem, že si vezmu život, hrozí-li při mém dalším trvání více zlem, než aby slíboval příjemnosti.*“³⁵³

Toto je úvod Kantova příkladu se sebevraždou. Vlastní řešení přijde na řadu později, nyní jde o to, co je zde podle Kanta maximou. Je to skutečně „poslední základní zaměření života, pokud je ještě specifikováno s ohledem na určité oblasti reality života“, jak tvrdí Höffe? Je to jakýsi předem daný rozvrh, dle kterého koriguji svá konkrétní chtění? Zdá se, že nikoliv, jak napovídají slova: „Tu zkusí, zda maxima jeho jednání může být přírodním zákonem.“ Maxima zde vystupuje nikoli jako předem daný rozvrh, ale jako artikulace konkrétního záměru. Nejprve pojmu určitý záměr, chci vykonat určité jednání. Než se však

³⁵³ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, s. 84 (Ak. IV, s. 422).

do něj pustím, zeptám se sám sebe, zda maxima tohoto jednání může být zákonem. Ve stejném smyslu dopadá maxima i ve druhém příkladě s křivým slibem:

2. „Jiný cítí pod tlakem bídy, že si musí vypůjčit peníze. Ví dobře, že je nebude moci vrátit, ale vidí rovněž, že mu nikdo nepůjčí, nezaváže-li se pevně, že je v určité době vrátí. Svádí ho to, aby se k tomu zavázal: ale ještě má natolik svědomí, aby se sám sebe zeptal, zda to není nedovolené a v rozporu s povinností, aby si takovým způsobem vypomohl z bídy? Dejme tomu, že by se k tomu přece jenom rozhodl, pak by jeho maxima jednání zněla takto: *domnívám-li se, že jsem ve finanční tísní, pak se rozhodnu vypůjčit si peníze a zavázat se, že je vrátím, ačkoli vím, že se to nikdy nestane.*“³⁵⁴

Také zde vystupuje maxima jako artikulace konkrétního záměru či úmyslu, která slouží k tomu, aby tento záměr mohl být posouzen pomocí kategorického imperativu; není předem daným rozvrhem pro určování vůle, její existence a platnost je vázána na konkrétní situaci, v níž se jednající ocitl. Obdobně třetí příklad se zanedbáváním vlastních vloh:

3. „Třetí objevuje v sobě talent, který by z něho prostřednictvím třeba i nevelkého vzdělání mohl učinit člověka v každém ohledu užitečného. Ale vidí, že se nachází v pohodlných poměrech, a dává raději přednost zábavě, než aby se namáhal s rozvojem a zdokonalováním svých šťastných přirozených vloh. Ještě se však ptá, zda kromě souhlasu, kterým je o sobě obdařena jeho maxima *zanedbávat své přirozené nadání ve prospěch svého sklonu k zábavě*, je obdařena i souhlasem toho, co se nazývá povinností.“³⁵⁵

Zde slova „ještě se však ptá“ vyznačují ten moment v uvažování jednajícího, kdy do přirozeného sledu impulsů a konání intervenuje mravní posuzování, aby zvážilo správnost právě vyvstávajícího úmyslu. Kantův čtvrtý příklad, který má ilustrovat „nedokonalou povinnost vůči druhému“ dokonce nepodává explicitní formulaci maximy, ale vystačí si s nastíněným úmyslem:

4. „Čtvrtý dále, jemuž se daří dobře, ale vidí, že ostatní (jimž by mohl i dobře pomoci) musí zápasit se značnými svízeli, si myslí: co je mně do toho? Ať je každý tak šťastný, jak je nebesům libo nebo jak si sám ustele, nic mu neuzmu, ba ani mu nebudu závidět, jenom *nemám chut' přispívat někomu k jeho blahu nebo utišovat jeho nouzi!*“³⁵⁶

³⁵⁴ Tamt., s. 85 (Ak. IV, s. 422).

³⁵⁵ Tamt., s. 85 (Ak. IV, s. 423; kurz. O. S.).

³⁵⁶ Tamt., s. 86 (Ak. IV, s. 423; kurz. O. S.).

V těchto příkladech tedy „maxima“ znamená tolik co „úmysl“, „záměr“ či „intence“ v artikulované podobě. Je přitom podstatné, že jako taková není pouze prostým popisem samotného jednání, které zamýšlím. Maxima nezní „spáchám sebevraždu“, „dám falešný slib“, „nebudu rozvíjet své vlohy“, „nebudu pomáhat“. Kdyby takto zněla, nebylo by z ní možné rozpoznat mravní kvalitu. Maxima musí obsahovat něco navíc: „ze sebelásky“ (1), „jsem ve finanční tísní“ (2), „ve prospěch svého sklonu k zábavě“ (3), „nemám chuť“ (4). Do maximy je zahrnuto pojmenování „principu chtění“, jak to pregnantně vyjadřuje tzv. „Druhá věta“ z první části *Základů*: „jednání z povinnosti nemá svou morální hodnotu v účelu, který jím má být dosažen, nýbrž v maximě, podle níž se o něm rozhoduje, nezávisí tedy na skutečnosti předmětu jednání, nýbrž pouze na *principu chtění*, podle něhož se jednání uskutečnilo bez ohledu na veškeré předměty žádostivosti.“³⁵⁷ Maxima tak říká nejen, *co* chci (ne)vykonat, ale také, *proč* to chci (ne)vykonat, a formulací tohoto „proč“ je vztažena k principiální orientaci vůle, která se vposledku člení v dichotomii povinnost/sebeláska.

Tato vztaženost maximy k principiální orientaci vůle dovoluje vysvětlit, proč Kant v *Kritice praktického rozumu* definuje maximu jako „praktickou zásadu, která obsahuje všeobecné určení vůle, kterému je podřízeno několik praktických pravidel“. Dvojznačnost, kterou v pojmu maximy takto spatřujeme, tak není disparátního charakteru. Domnívám se, že Kant nepracuje se dvěma různými pojmy maximy, ale že k tématu maximy přistupuje ze dvou perspektiv, že zdůrazňuje dva ohledy téhož: jednou konkrétní intenci – což lze označit za perspektivu „zdola“ - a jednou principiální orientaci – tedy perspektivu „shora“, ³⁵⁸ přičemž oba přístupy se musejí protnout. Dualita těchto perspektiv je, zdá se, motivována především odlišným systematickým zájmem *Základů* a *Kritiky*. Již bylo zmíněno, že druhá *Kritika* je vystavěna v analogii k první, aby byla odhalena jednota systému čistého rozumu. Jestliže první *Kritika* postupuje v pořadí názor–pojem–zásada, druhá se snaží tuto strukturu kopírovat v opačném pořadí zásada–pojem–názor. Toto opačné pořadí je dáno opačným vztahem poznání, resp. jednání ke svému předmětu, který musí být nejprve dán, resp. je teprve „vytvořen“. Protože pak počátek zkoumání tvoří zásada (Grundsatz), členěná na subjektivní (maximu) a objektivní (zákon), je nasnadě onen

³⁵⁷ Tamt., s. 63 (Ak. IV, s. 399). Tato charakteristika maximy jako principiální orientace vůle je pregnantně charakterizována Kantem v této reflexi: „V etice nejde o jednání, která mám vykonat, nýbrž o *principium*, z něhož je mám konat. To je maxima.“ Kant, I., *Reflexionen*, s. 119.

³⁵⁸ S dvojznačností v pojmu „maxima“ pracuje i nejnovější monografie na toto téma od Marie Schwartz (*Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*, Berlin, LIT Verlag 2006), která rozlišuje „maximy prvního řádu“, které vyjadřují rozhodnutí pro určité jednání za určitých okolností, a „maximy druhého řádu“, které vyjadřují zásadní postoj, který daná osoba zaujímá k mravnímu zákonu, tj. její „smýšlení“.

vysoký statut obecnosti, který z toho plyne pro maximu jakožto základní určení vůle, „kterému je podřízeno několik praktických pravidel“. *Základy* oproti tomu v první části uskutečňují „Přechod od prostého mravního rozumového poznání k poznání filosofickému“ a tematizují fenomén povinnosti, jak se s ním lze setkat v každodenní mravní zkušenosti, kdy k příslušnému záměru přistupuje kritický otazník ohledně jeho správnosti.

Dualita těchto perspektiv se zajímavě kombinuje v již citovaném příkladu s depozitem z *Kritiky praktického rozumu*:

„Učinil jsem si například maximou zvětšovat svůj majetek všemi bezpečnými prostředky. Nyní je v mých rukách depozitum, jehož majitel zemřel a nezanechal o něm žádný zápis. To je přirozeně případ mé maximy. Chci teď jen vědět, zda může ona maxima platit i jako obecný praktický zákon. Aplikuji ji tedy na tento případ a táži se, zda by mohla přijmout i formu zákona, zda bych tudíž mohl se svou maximou vyslovit zároveň i takovýto zákon: Každý smí zapřít depozitum, jehož svěřením mu nikdo nemůže dokázat. Okamžitě vidím, že takový princip by se jako zákon sám zničil, protože by způsobil, že by neexistovala žádná depozita.“³⁵⁹

V tomto příkladě maxima „zvětšovat majetek všemi bezpečnými prostředky“ nejprve funguje – ve shodě s Höffeho interpretací – jako předchůdný rozvrh vůle, tedy jako její „všeobecné určení, kterému je podřízeno několik praktických pravidel“. Pak přichází na řadu obvyklá otázka, „zda může ona maxima platit i jako obecný zákon“. Ovšem zvláštní je, že *tato* maxima neplní svoji funkci v procesu mravního posuzování – tuto funkci zastává artikulace příslušné intence: zapřít depozitum, jehož svěřením mi nikdo nemůže prokázat. *Tento* záměr vstupuje do testu kategorickým imperativem, *tento* záměr je následně diskvalifikován z důvodu své nezobecnitelnosti dané vnitřní rozporností, nikoliv obecná maxima „zvětšovat svůj majetek všemi bezpečnými prostředky“, *tento* záměr je tedy tím, co zde přebírá funkci maximy. Otázkou je, kde je v tomto případě ona zmiňovaná „princiální orientace vůle“, k níž, jak jsme zdůraznili, je maxima vztažena. Není sice artikulována jako součást maximy – intence, ale objeví se vzápětí: „Říkám-li tedy, že moje vůle podléhá praktickému zákonu, nemohu uvádět svou náklonnost (například v daném případě svoji *hamižnost*) jako *určující důvod* hodící se za všeobecný praktický zákon;“³⁶⁰ Principiální orientací vůle v příkladě s depozitem není to, co Kant sám vydává za maximu, sice „zvětšovat svůj majetek všemi bezpečnými prostředky“ (rozpornost této maximy není

³⁵⁹ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 44 (Ak. V, s. 27).

³⁶⁰ Tamt., s. 45 (Ak. V, s. 28).

vůbec zřejmá), ale je jí hamižnost, která v konkrétním případě vede k vnitřně rozpornému záměru, který vůle nemůže skutečně chtít.

Můžeme proto konstatovat, že Höffeho charakteristiku lze považovat za jednostrannou, neboť akcentuje pouze jeden ohled maximy. Proti absolutizaci tohoto ohledu, tj. pojetí maximy jako předem rozvržené zásady středního stupně obecnosti, stojí i argument, že toto pojetí předpokládá u jednajícího značně artikulovanou motivační strukturu, s jejíž případnou absencí padá i možnost mravního posuzování. Pokud si jednající prostě takové obecně-obsahové maximy předem nestanovuje, pak nemá na čem zvažovat mravnost svého konání, což by bylo v rozporu s obecnou aplikovatelností kategorického imperativu, kterou od něj Kant očekává a kterou ilustruje na svých příkladech.

Ukazuje se, že pojem maximy je pro Kantovu etiku podstatný, proto ji lze označit také jako *etiku maxim*. Toto označení znamená, že jde o etiku jednání jakožto vědomého rozumového sebeurčování prostřednictvím jasného vědomí o cílech a prostředcích svého konání. Tedy aniž přihlížíme k vlastnímu jádru Kantových úvah, jímž je dobrá vůle, lze získat mnoho již samotným zdůrazněním toho, že *jednat* znamená být schopen „vydat počet“ z toho, *co* činím, jakož i toho, *proč* tak činím. Etika maxim představuje požadavek na zprůhlednění vlastní intence v kontextu její situovanosti, díky čemuž může být jednající práv své situaci. Nejde zde o subsumující unifikaci rozmanitých situací pod předem daný model jednání, ale spíše o druh bdělosti otevírající možnosti, které ta která situace přináší, jako možnosti, které se mne týkají. Etika maxim tak představuje zodpovědné bytí na světě, nezastírající si to, co je záhodno konat, neschovávající se do apatického prodlévání, ale vědomě – byť neochotně – artikulující nároky, jež vůči němu vyvstávají. Teprve tento artikulační moment, který může vypadat jako samozřejmost, vytváří z jakéhokoliv konání lidské jednání a současně vytváří prostor pro mravní posuzování příslušného jednání. Pokud však ještě vůbec nejednám, nemá smysl o mravnosti hovořit.

7.1.2 Postup zobecňování

Podívejme se nyní opět na Kantovy čtyři příklady ze *Základů metafyziky mravů*, na kterých se snaží ukázat, jak probíhá postup morálního posuzování, tj. *jak* mohou být z „jediného imperativu odvozeny všechny imperativy povinnosti“.³⁶¹ Jestliže jeden z argumentů proti principu blaženosti zněl, že tento hlavní rival ideje povinnosti je nefunkční, neboť „neurčuje nic specificky“, nabízí se otázka, zda kategorický imperativ může něco „určovat

³⁶¹ Kant, I., *Základy*, s. 84 (Ak. IV, s. 421).

specificky“, neboli, zda tento formální princip naprosto dobré vůle může jednoznačně zavazovat k materiálnímu cíli. Ani v této otázce nepadá mezi interprety shoda, autor jedné monografie ke Kantovým *Základům* např. neváhá napsat: „Dedukovat obsahové povinné cíle z čistě formálního kategorického imperativu se zdá být stejně nemožné jako dedukovat obsahové empirické propozice ze zákona sporu. [...] Kant, zdá se, nepovažoval za nutné poskytnout jakýkoliv argument pro tento závěr, a tak nám nezbyvá než se dohadovat, že to je pouhý výsledek jeho racionální intuice, a nebo se možná zeptal jednoho z těch dobrých, prostých venkovanů severního Německa.“³⁶² Než bude možné na tuto námitku odpovědět, je nutné předeslat některé skutečnosti.

Na Kantových příkladech se může zdát zvláštní jejich negativní ráz, čímž je míněn fakt, že kategorickým imperativem jsou posuzovány výlučně maximy takových jednání, která jsou následně diskvalifikována jako mravně nepřijatelná, že tedy neudává žádný pozitivní příklad, kdy se maxima jednání „kvalifikuje pro všeobecné zákonodárství“. Kategorický imperativ je zde představen jako kritérium, které zakazuje konání podle určitých maxim, tj. jako kritérium zakázaných maxim.³⁶³ V této souvislosti vyvstávají dvě otázky, na které je dobré se pokusit odpovědět dříve, než přistoupíme k samotnému rozboru příkladů: 1. Proč převládá v Kantových příkladech tento negativní důraz? 2. Je kategorický imperativ pouze kritériem zakázaných maxim, nebo je také kritériem přikázaných maxim?

1. Cílem příkladů i samotných spisů není podat detailní rozbor jednotlivých povinností, ani načrtnout celkový půdorys mravního vědomí, ale ukázat a vykázat samotný fenomén povinnosti. A ten vystupuje zřetelně a v čisté podobě tehdy, není-li na jeho straně žádná náklonnost či subjektivní zájem, je-li zde naopak *protichůdná* tendence, vůči níž se povinnost může ukázat. To ovšem neznamená, že mravní by byla pouze jednání konaná s odporem a přemáháním sebe sama. Kantův cíl je odhalit jádro mravnosti, které vyvstává jen v blízkosti jejího opaku a vůči němu, ne-mravnosti. Kant je přesvědčen, že lze-li vůbec mít kdy jistotu o mravní kvalitě svého jednání, pak je to tehdy, když je toto jednání spojeno s potlačením sklonů tíhnoucích opačným směrem, které se nám snaží předkládat výlučnou formu určování vůle v podobě konkrétních maxim, které se následně ukážou být nedostačující pro „všeobecné zákonodárství“. Proto tedy tento negativní akcent

³⁶² Wolff, Robert P., *The Autonomy of Reason. A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Harper and Row, New York 1973, s. 49.

³⁶³ Této v první řadě negativní funkce kategorického imperativu si všimá H. J. Paton ve svém komentáři (*Kant's Categorical Imperative*, Hutchinson, London, 1963), kde na str. 141 říká: „Je zcela zřejmé, že podle Kanta jedná člověk nesprávně, jedná-li podle maxim, jež nesplňují předpoklad všeobecné platnosti. Právě tak je zřejmé, že je dovoleno (a v tomto smyslu i „správně“) jednat podle těch maxim, které tuto podmínku splňují.“

nezobecnitelných, *nedovolených*, *nedobrých* maxim.

2. Tento akcent současně nesmí vzbuzovat dojem, jakoby kategorický imperativ byl pouze kritériem zakázaných maxim a poukazoval na to, co se *nesmí*, ale nikoliv už toho, co se *musí* vykonat. Tyto dvě otázky je nutné odlišit. Druhá otázka proto zní: lze z kategorického imperativu odvodit „všechny imperativy povinnosti“, tj. maximy mravně *přikázané*? Logicky vzato, po vymezení podmnožiny zakázaných maxim z množiny všech možných maxim obsahuje zbylá podmnožina nikoli maximy *přikázané*, ale *dovolené*. V tom případě by vznikl problém, jak v této skupině nezakázaných, tj. *dovolených* maxim od sebe odlišit maximy *přikázaných* jednání a maximy jednání ponechaných k volnému uvážení, tedy jak přejít od pouhé dichotomie zakázané/dovolené jednání k trichotomii zakázané/volně *zvažitelné*/přikázané, kterou běžné mravní vědomí smí od etické teorie očekávat.

Dříve než na tuto otázku zodpovíme, je nutné předeslat, že *jednání* pro Kanta znamená jak aktivní konání (*Tun*), tak upuštění od aktivního konání (*Lassen*), obojí spadá do oblasti přičitatelného jednání, za něž je jedinec odpovědný. Upuštění od jednání je pak třeba odlišit od prostého nečinění, neboť říkáme-li o někom, že dobře jednal, když např. nereagoval na slovní útok na svoji osobu, míníme tím, že upustil od jednání, které měl v moci a které se před ním nabízelo jako *jeho* možnost. Obrátme se nyní k otázce *přikázaných* jednání. Její problematičnost zmizí, zaměříme-li se na konkrétní situaci. První příklad zdůvodňuje zákaz maximy sebevraždy, tj. nedovolenost určitého jednání. Je-li zde však mravní nutnost zakazující vzít si život, je zde *eo ipso* nutnost *upuštění* od tohoto jednání, které v situaci životní krize nepředstavuje žádnou nečinnost či lhostejné setrvávání, ale výkon, ke kterému jsem *povinován* a který je *přikázaným* jednáním. Podobně ve druhém příkladu Kant ukazuje nepřípustnost maximy podvodné půjčky. Pokud v příslušné situaci jednající subjekt nahlédne tuto nepřípustnost, nahlíží *současně* povinnost upuštění od daného jednání, které samo je také jednáním. Třetí příklad dále ukazuje nedovolenost maximy zanedbávání vlastních talentů. Nahlédnutí této nedovolenosti neimplikuje nahlédnutí *dovolenosti* maximy rozvíjet své vlohy, nýbrž *nutnosti* takové maximy, která je nutností opaku zakázané maximy. Je-li tedy kategorický imperativ Kantem prezentován především jako negativní kritérium toho, co se *nesmí*, neznamená to, že současně není pozitivním kritériem toho, co se *musí*, neboť nedovolenost určitého jednání znamená *přikázanost* jeho praktického opaku.

K témuž závěru se lze přiblížit i pomocí prostředků modální logiky, jak přesvědčivě

ukazuje Theodor Ebert.³⁶⁴ Vychází ze zásady modální logiky, která definuje nutné jako opak toho, co není možné, na jejímž základě lze tvrdit ekvivalenci:

nikoli-možné $p \leftrightarrow$ nutně non- p

Pokud mravně nedovolená jednání označíme jako nemožná, mravně dovozená jako možná a mravně přikázaná jednání jako nutná a akceptujeme-li analogii mezi vztahem kontradiktorického protikladu dvou výpovědí a vztahem jednání a upuštění od tohoto jednání, lze zformulovat korektní obměnu této ekvivalence:

zakázané $J \leftrightarrow$ přikázané non- J ,

přičemž platí, že „ J a non- J označují jednání a jeho praktický opak. Toto tvrzení je v rámci deontické logiky protějškem výše uvedené ekvivalence modální logiky. Platí tedy:

zakázané non- $J \leftrightarrow$ přikázané J ,

což je ekvivalence, kterou můžeme odvodit z první, připustíme-li upuštění od nějakého jednání jako argument pro J a přijmeme-li pravidlo analogické pravidlu dvojí negace, podle něhož je upuštění od upuštění od nějakého konání ekvivalentní s jeho provedením.³⁶⁵

Pomocí aplikace tohoto logického principu můžeme ve třídě dovozených jednání, která je charakterizována nesplněním kritéria zakázaných jednání, rozlišit jednání přikázaná od jednání ponechaných k volnému uvážení. Tím jsme se dostali ke kýžené trichotomii, kdy jednotlivé třídy definuje Ebert takto: „*Zakázané* je jednání právě tehdy, když jeho maxima není zobecnitelná. *Přikázané* je jednání právě tehdy, když je zakázaný jeho praktický opak. *K volnému uvážení* je jednání dáno právě tehdy, když není zakázáno ani toto jednání, ani jeho praktický opak.“³⁶⁶ Např. jako kuřák se nacházím v situaci (společný oběd), v níž je mi zakázáno kouřit, je mi tedy přikázáno nekouřit, v jiné situaci toto jednání (kouřit cigaretu) není ani zakázané, ani přikázané, ale je ponechané k volnému

³⁶⁴ Ebert, Theodor, „Kantův kategorický imperativ a kritéria zakázaných, přikázaných a volně uvážených jednání“, in: J. Chotaš et J. Karásek (vyd.), *Kantův kategorický imperativ*, OIKOYMENH, Praha 2005, s. 98-113 (originál: „Kants kategorischer Imperativ und die Kriterien gebotener, verbotener und freigestellter Handlungen“, in: *Gesammelte Aufsätze*, II, Paderborn 2004, str. 275-290).

³⁶⁵ Ebert, Theodor, tamt., s. 107.

³⁶⁶ Tamt.

uvážení.³⁶⁷

Po tomto nezbytném rozlišení se můžeme obrátit k původní otázce, a sice, jak „mohou být z kategorického imperativu odvozeny všechny imperativy povinnosti“. Toto „jak“ je ukázáno na čtyřech příkladech, které představují jednak povinnosti dokonalé a nedokonalé, jednak povinnosti k sobě samému a k druhým. Kritériem dokonalé povinnosti je *logická myslitelnost* maximy jako zákona, kritériem nedokonalé povinnosti je *možnost chtít* příslušnou maximu jako zákon. V negativním případě to znamená, že příslušná maxima nemůže být ani myšlena jako zákon, neboť v maximě samé se nachází rozpor, anebo nemůže být chtěna jako zákon, v tom případě se rozpor nachází ve vůli jednajícího. Vztah obou rozporů je takový, že co nemůže být myšleno jako zákon, nemůže být ani chtěno jako zákon, zatímco co nemůže být chtěno jako zákon, může tak být přesto myšleno. Z toho vyplývá, že co nemůže být bezrozporně myšleno, to nemůže být rozumnou bytostí ani chtěno. Rozpor ve chtění je tak univerzálním negativním kritériem pro legitimaci příslušných maxim: „Musíme mít *možnost chtít*, aby se maxima našeho jednání stala obecným zákonem: to je kánon jejího morálního posuzování vůbec.“³⁶⁸

Kantův popis aplikace kategorického imperativu na maximu může budit dojem, že jsme vybízeni k tomu představit si „zobecněné následky zamýšleného jednání a jejich posouzení ve světle lidského blaha“.³⁶⁹ Tím by však byl zrušen Kantův záměr: jednání má probíhat na základě principu a priori, aniž by se jednající musel „rozhlízet jinde“, totiž aniž by jeho základem byla „povážlivost následků“.³⁷⁰ Proces mravního posuzování má tedy probíhat bez tohoto „rozhlížení se jinde“, bez toho, abych byl nucen představovat si ve své fantazii následky, ty zobecnil a zkoumal reakci vlastního já na takovýto obraz světa. Mravní posuzování se má týkat „struktury samotné maximy a pojmů v ní užitých, nikoli důsledků jejího obecného užívání“.³⁷¹ Pokusme se v tomto duchu interpretovat Kantovy vlastní příklady.

První se týká člověka, který „pro celou řadu zlých událostí, které se nahromadily až k beznadějnosti“, chce spáchat sebevraždu. Než nastane proces mravního posuzování, je zde důležitý nesamozřejmý předpoklad, že totiž tohoto člověka napadne podřídit svůj

³⁶⁷ Toto základní rozlišení tří tříd jednání činí interpretům značné obtíže a jeho nerespektování může vést ke zmatkům. Tak i námitka, se kterou pracoval Höffe (každý den zazpívat jednu píseň je zobecnitelná maxima, a tudíž je toto jednání mravně přikázané), vyplývá z nerespektování této trichotomie. Ukazuje se, že její roli nedoceňuje ani Höffe. „Každý den zazpívat jednu píseň“ není přikázanou maximou nikoliv proto, že by se vlastně nejednalo o maximu (a sice kvůli příliš nízké míře obecnosti, jak argumentuje), ale proto, že ona sama ani její praktický opak není nezobecnitelná. Jde o maximu jednání k volnému uvážení.

³⁶⁸ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, s. 86 (Ak. IV, s. 424).

³⁶⁹ Höffe, O., „Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti, s. 30.

³⁷⁰ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, c.d., s. 66 (Ak. IV, s. 402).

³⁷¹ Höffe, O., „Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti, s. 34.

záměr mravnímu úsudku a že současně bude ochoten akceptovat jeho závěr. Jaká je jeho maxima? Kant ji popisuje takto: „ze sebelásky si učiním principem, že si vezmu život, hrozí-li při svém dalším trvání více zlem, než aby sliboval příjemnosti.“³⁷² V maximě je zformulován záměr, tj. konkrétní chtění, a současně jeho určující důvod, tj. motiv. Ten je vyznačen protikladnými pojmy „zlo“ versus „příjemnost“, resp. „nepříjemnost“ versus „příjemnost“. Maximu lze proto reformulovat: spáchám sebevraždu na základě pocitu nepříjemnosti. Je možné myslet si tuto maximu jako zákon pro celou přírodu, tj. že by každá bytost s pocitem nepříjemnosti vždy nutně ukončila svůj život? Odmítnutí takové maximy nemá být založeno na posuzování možných důsledků, tj. na skutečnosti, že by svět byl brzy místem bez živých bytostí. To není nemožné si myslet. Spor má být hledán ve struktuře maximy samé a příslušných pojmech.

Pocit nepříjemnosti je stimul určený k „podporování života“. Jedná se o „pocit nedostatku spojený s potřebou jej odstranit a vrátit se do stavu příjemnosti“.³⁷³ Například hlad je pocit nedostatku potravy spojený s potřebou jej odstranit. V tomto smyslu je funkcí pocitu nepříjemnosti podporování života. Ovšem není možné myslet si přírodu jako takový celek, ve kterém jeden a tentýž hybný stimul vede ke dvěma protichůdným cílům, totiž život podporovat a současně ničit. „Byla by to příroda, v níž by animální život byl chybnou konstrukcí, protože by nemohl ani vzniknout, ani trvat“, říká k tomu Höffe.³⁷⁴ Rozpor ve zobecněné maximě sebevraždy z pocitu nepříjemnosti tak vychází ze samotných pojmů v ní užitých, je to tedy rozpor v myšlení neboli rozpor logický. Proto je zamýšlené sebevražedné jednání v rozporu s povinností v přísném smyslu.

Obdobný rozpor v myšlení je obsažen i ve druhém příkladu s falešným slibem. Smím si vypomoci z bídy půjčkou činěnou s vědomím, že je nebudu moci vrátit? Maximu zamýšleného jednání Kant formuluje takto: „Domnívám-li se, že jsem ve finanční tísní, pak se rozhodnu vypůjčit si peníze a zavázat se, že je vrátím, ačkoli vím, že se to nikdy nestane.“³⁷⁵ Tato maxima ovšem nemůže být myšlena jako zákon a musí být se sebou v rozporu. Má-li tento rozpor opět vycházet ze struktury maximy samé, nemůže vycházet z úvahy o jejích obecných následcích, tj. že v prostředí nedůvěry by nemohla fungovat sama instituce slibu. To samo o sobě nepředstavuje logický rozpor. Je zcela možné myslet svět, kde si lidé nevěří a kde v důsledku toho ani nemluví. Klíčovým pojmem pro odhalení logického rozporu je „falešný slib“. Je třeba si položit otázku: co vlastně znamená slib?

³⁷² Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, s. 84 (Ak. IV, s. 422).

³⁷³ Höffe, O., „Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti“, s. 33.

³⁷⁴ Tamt., s. 34.

³⁷⁵ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, s. 85 (Ak. IV, s. 422).

Znamená, že se zavazují něco vykonat, což s sebou nese rozhodnutí použít všech dostupných prostředků k tomuto vykonání. Slibem tedy na sebe беру *závazek*. Ovšem falešný slib znamená, že jsem rozhodnut danou věc nevykonat, tj. že se předem zbavuji daného závazku. Nelze ale beze sporu myslet zákon, podle kterého „s každým závazkem, který si ukládám, není spojen žádný závazek, který bych si ukládal“.³⁷⁶ Tím by byl zrušen „slib i účel, jež by s ním mohl být spojován“.³⁷⁷ Účel slibu, ať už je jakýkoli, se stává nemožným nikoli z předvídatelných důsledků zobecněné maximy, ale na základě toho, že samotný pojem je logicky rozporný.

Druhá dvojice příkladů se týká rozporu ve vůli, tedy situace, kdy daná maxima je sice myslitelná jako zákon, kdy ale není možné *chtít* její obecnou platnost. Prvý příklad představuje člověka, který zanedbává své talenty a dává přednost „zábavě, zahálce a plazení“.³⁷⁸ Příslušná maxima „zanedbávat přirozené nadání ve prospěch sklonu k zábavě“ je sice myslitelná jako zákon přírodního řádu, nelze ji ale jako takovou chtít. Z jakého důvodu? Pokusme se rozvést Kantovu příliš stručnou odpověď: „Neboť (člověk) jako rozumná bytost nutně chce, aby se v něm rozvíjely všechny jeho vlohy, protože mu přece slouží a jsou mu dány pro všeliké možné záměry.“³⁷⁹

Rozumná bytost je taková bytost, která si klade různé cíle, které chce dosáhnout. Chtít, neboli mít vůli, znamená „vynakládat všechny prostředky, které se nacházejí v naší moci“.³⁸⁰ chtít „x“ tedy implikuje chtění prostředků umožňujících uskutečnění „x“, což zase implikuje nechtění připravit se o možnost dosáhnout „x“. Lidská bytost si přitom klade cíle překračující možnosti jeho faktické přirozené výbavy. Chtít nerozvíjet talenty však právě znamená chtít se připravit o prostředky nutné k dosažení možných budoucích předmětů chtění. Toto však člověk jako rozumná bytost nemůže chtít, nemůže chtít uzavřít si cestu k dosažení toho, co může v budoucnu chtít. Proto není možné chtít, aby se maxima „nerozvíjet své talenty z důvodu vlastního pohodlí“ stala obecným přírodním zákonem.

Čtvrtý příklad, který se týká lhostejnosti k cizí nouzi, ústí v podobný závěr. Z jakého důvodu je nemožné chtít jako zákon subjektivní princip: „nemám chuť přispívat někomu k jeho blahu nebo utěšovat jeho nouzi“?³⁸¹ Kantova odpověď je zde poněkud zavádějící a může budit podezření, že klade určující důvod vůle popírající mravnost této maximy do vlastních tužeb, tj. do žádostivosti: „Neboť vůle, která by se pro to rozhodla, by

³⁷⁶ Höffe, O., „Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti, s. 37.

³⁷⁷ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, s. 85 (Ak. IV, s. 422).

³⁷⁸ Tamt., s. 86 (Ak. IV, s. 423).

³⁷⁹ Tamt.

³⁸⁰ Tamt., s. 58 (Ak. IV, s. 394).

³⁸¹ Tamt., s. 86 (Ak. IV, s. 423).

sama se sebou byla v rozporu proto, že takových případů, kdy člověk potřebuje lásku a účast druhých, se může vyskytovat mnoho, a kdyby se díky tomuto přírodnímu zákonu, který vznikl z jeho vlastní vůle, sám oloupil o všechnu naději na pomoc, po níž *touží*.³⁸² Pokusme se o korekci bližší Kantově mravní intenci. Nouze je stav, kdy člověk není schopen vlastními silami uskutečňovat své cíle, jež mohou i vycházet z jeho základních potřeb. V takové situaci je pomoc druhého jediným možným prostředkem umožňujícím dosažení tohoto cíle. Pak ale není možné chtít takový univerzální zákon, jenž by tento jediný možný prostředek vylučoval, a to z toho důvodu, že taková vůle by ke chtěnému cíli nechtěla prostředek, čímž by byla sama se sebou v rozporu. Nejde tedy o to, že bych se takovým zákonem připravil o možnou budoucí pomoci, kterou bych sám potřeboval, ale o chtění pomoci jako takové jakožto prostředku nutného k dosahování daných cílů.

Některé námitky

Proti vyloženému dijudikačnímu principu lze vznést dvě námitky, které si zasluhují pozornost: 1. Kant tvrdí, že s jím odkrytým principem mravnosti si vystačí „prostý lidský rozum jako s kompasem v ruce při rozlišování, co je dobré nebo zlé“.³⁸³ Stanovení a posouzení maximy kategorickým imperativem však může nabýt takové složitosti, že přesahuje síly „prostého lidského rozumu“ a přestává být účinnou formou mravní kvalifikace.

2. Kant si přičítá za zásluhu, že jeho teorie je v souladu z mravním posuzováním prostého lidského rozumu. Přitom se však zdá, že zaměření na zobecnitelnost maximy překrývá mravní intenci ve vztahu k druhému.

Srovnání mravního zákona s kompasem může budít dojem, jako by Kantem formulovaný princip fungoval jako automatický stroj, do nějž stačí vložit příslušná vstupní data a který nám ihned vygeneruje jasnou odpověď. Stačí jej mít vždy po ruce, jako kompas, a on už sám za nás vyřeší veškerá mravní dilemata. Tato námitka by tedy spočívala v tom, že a) Kant nadhodnocuje funkčnost morálního zákona a b) v důsledku toho se dostává do rozporu se základním principem autonomie vůle. Domnívám se, že přirovnání s kompasem není nutné číst jako výraz nějaké naivní slepé důvěry v samospasitelnost kategorického imperativu. S tím bude asi souhlasit každý, kdo se někdy snažil nějaký kompas používat v praxi. K jeho zdárnému použití je nutné mít mapu, tuto mapu je nutné umět zorientovat a také ji umět správně číst se všemi značkami a symboly. Dále je nutné mít povědomí o vlastní situovanosti v daném terénu a dokázat ji specifikovat

³⁸² Tamt.

³⁸³ Tamt., s. 67 (Ak. IV, s. 404).

vzhledem k nějakému objektu zobrazenému na mapě. Pak teprve, po zvládnutí těchto dílčích dovedností, může kompas účinně sloužit jako *pomůcka* k udání správné cesty. Současně je třeba počítat s možnými rušivými vlivy na pohyb střelky, která v ideálním případě ukazuje stále jedním směrem – což samozřejmě není ten směr, kterým je záhodno jít, ten je třeba teprve z onoho obecného směru odvodit. Po tomto odvození je nutné podle teoreticky poznaného směru jít a tím potvrdit jeho správnost v praxi. Tuto správnost zvolené cesty je možné potvrdit až po jejím projití. Je zřejmé, že se jedná o dovednosti, v nichž je možné a dokonce nutné se cvičit, má-li být používání kompasu spolehlivé. Totéž platí analogicky o aplikaci kategorického imperativu jako principu autonomie vůle. I jeho „aplikace“ vyžaduje zkušenost získanou procvičováním, jak Kant jasně ukazuje v „Nauce o metodě“ své druhé *Kritiky*, která je věnována tématu výchovy. Princip autonomie je něčím, co je třeba u jednajícího „probudit“, co si sám potřebuje přisvojit a v čem se musí cvičit. Při jednání je nutné rozpoznat své „místo v terénu“, tj. respektovat vlastní situovanost, stanovit maximu – cíl dalšího úseku cesty, tento cíl porovnat s obecným směrem „střelky“ kategorického imperativu a z tohoto porovnání určit konkrétní směr, jímž se jednající pustí. Nakonec „jen“ zbývá nahlédnuté jednání vykonat a tím potvrzovat a posilovat posuzování mravního vědomí.

Každá analogie obsahuje také nepodobnost. Kategorický imperativ nefunguje samočinně bez nás a za nás; náročnost tohoto principu spočívá právě v tom, že po jednajícím vyžaduje, aby se sám *sebe* zeptal, zda skutečně může chtít zamýšlené jednání, tíže rozhodnutí je tak zpět uvalena na bedra jednajícího, který je tak individualizován. Proto jde o princip radikální odpovědnosti a současně radikální svobody. Dostát jím vznášenému nároku není zcela jistě nic lehkého a snadnější a pohodlnější je se mu vyhnout. Toto vyhnutí se však nelze zakládat na sofistické námitce proti jeho funkčnosti. Prázdnota či formálnost mravního zákona zakládá nutnost syntézy obecného a jedinečného jako originální výkon jednajícího. V etice zákona je spojena jak podřizující se poslušnost, tak tvůrčí akt jedince.³⁸⁴ Jako princip principů nemůže mravní zákon sloužit jako berlička

³⁸⁴ P. Kouba tuto pozici komentuje takto: „Pro morálku není morální jednání odvoditelné z fakticity: přesahuje to, co je člověku dáno – a je tudíž tvůrčím projevem jeho autonomie a svobody – a zároveň představuje poznávající podřízení se objektivnímu zákonu či službu vyššímu nároku; takovou poslušnost nemá potom nikdo právo označovat za pohodlnost nebo servilitu, protože poslušnost je tu totožná s tvorbou.“ Kouba, P., *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Český spisovatel, Praha 1995, s. 111. Poslušnost apriornímu zákonu nelze tedy považovat za projev Nietzsche kritizované stádní či otrocké morálky, neboť je poslušností principu kladenému vlastním Já, který po tomto Já požaduje jednat tak, aby své jednání toto Já mohlo skutečně chtít, což je pravý opak stádnosti a servility. Tím nechceme z Nietzscheho dělat kantovce, je třeba jen upozornit, že zde nejde o čisté protiklady, ale že zde oba mohou jít část cesty spolu. Kouba připomíná, že cílem Nietzscheových útoků není morální *jednání*, ale morální *výklad světa* (s. 91), dělicí jej ve dvě a opatřující jej zajišťujícím smyslem a tím nivelizující jeho nebezpečný, enigmatický charakter, díky němuž svět jako celek „nemá řešení“ (s. 120). Jestliže u Kanta svět v celku „má řešení“, pak pouze prostřednictvím

v nesnázích, která by zbavila jednajícího všech mravních dilemat, z nichž vede cesta jen přes upřímné posouzení konkrétní situace. Jeho nesnadnost Kant zdá se místy paušalizuje, či lépe řečeno, nepřipadá mu tak důležité se jí zaobírat, tím spíše je mu cizí akcentovat stále tak přitažlivý patos tragické zapletenosti v nerozhodnutelnosti spojený s permanentní provinilostí. Tato zapletenost, jak Kant neváhá připustit, je často důsledkem přílišné intelektualizace oblasti mravního jednání. Vždyť „znalost toho, co každému přísluší dělat, a tím i vědět, je věcí každého, i toho nejprostšího člověka.“³⁸⁵

Druhá námitka se vztahuje na čtvrtý Kantův příklad s pomocí druhému a týká se ztráty mravní intence ve vztahu k druhému. Výstižně ji vyjadřuje D. Henrich, když říká, že druhý se v Kantových příkladech stává pouhým „aplikačním případem obecného principu a podnětem, aby byla zachována rozumová obecnost vůle“.³⁸⁶ Nevztahuji se tedy k němu *jakožto* k druhému, ale jako k případu, který musím zohlednit proto, že mé chtění usilovat jen o vlastní blaženost není adekvátní rozumové obecnosti. K druhému se tak dostávám až skrze příkaz omezit své chtění a své sklony, můj vztah k němu je derivátem primárního sebevztahu autonomní vůle. Druhému se dostává pomoci, protože vlastní sklon k sobeckosti kvalifikuji jako nezobecnitelný, tedy nemravný, a tudíž je mou povinností se ho vzdát.

Kant ovšem zdůrazňuje, že pomoc nemůže být poskytována na základě nahodilého pocitu. Hluboké úcty není hodna „zúčastněně naladěná duše“, která nachází „vnitřní zálibu v tom, že kolem sebe šíří radost“,³⁸⁷ ale člověk „chladného temperamentu“, který je přesto s to „vytrhnout se ze smrtící bezcitnosti“³⁸⁸ a vykonat dobro z povinnosti. Morální imperativy totiž musejí zavazovat všechny a nutně, nemohou proto být záležitostí „darů přírody“, v nichž se různé povahy liší, ale rozumu, „z něhož jedině může pocházet jakékoli pravidlo, které má obsahovat nutnost.“³⁸⁹ Proto je z mravnosti vyřazená „patologická láska“, která je zakotvena „v citové náchyllosti a rozplývající se účasti“.³⁹⁰

autonomního výkonu jednajícího, kterým realizuje svoji svobodu – srov. III. část této práce.

³⁸⁵ Kant, I., *Základy*, s. 67 (Ak. IV, s. 404).

³⁸⁶ Henrich, D., „*Étika autonomie*“, s. 26. Tento autor požaduje, aby mravní hodnota nebyla definována pouze rozumovou formou vůle, ale i samotným *obsahem* jednání. Tato korekce by podle Dietera Henricha byla v souladu s běžným mravním vědomím, kterému jde „*současně*“ o to, splnit svou povinnost a pomoci druhému“ a které „jako mravní uznává pouze to uspokojení, které je současně vědomím vykonané povinnosti a radosti, že se pomoc zdařila, nebo smutku, že se nezdařila“ (srov. tamt, s. 27). I když podle Kanta v případě neúspěchu dobrá vůle „září jako drahokam“, přesto se tato vůle nevyhne podezření, „když se i při zániku toho, komu měla pomoci, se samozřejmostí utěšuje tím, že je dostatečně usilovat o to, co je správné“ (tamt.). Toto podezření vyvstává před mravním vědomím z toho důvodu, že „v případě povinnosti vůči druhému míří intence dobré vůle k němu jakožto k druhému a nevidí zde před sebou pouze jeden případ aplikace zákonů“ (tamt.).

³⁸⁷ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, s. 61 (Ak. IV, s. 398).

³⁸⁸ Tamt., s. 62 (Ak. IV, s. 398).

³⁸⁹ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 32 (Ak. V, s. 20).

³⁹⁰ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, s. 63 (Ak. IV, s. 399).

Je zřejmé, že Kantova představa „praktické lásky“ jako vztahu založeného na povinnosti vyhlíží poněkud reduktivně. Tato reduktivnost je dána až příliš prostou dichotomií stojící v základu Kantovy etiky, podle níž je každý ne-racionální vztah založen na „pocitu libosti“, který „vzrušuje jednu a tutéž životní sílu, která se projevuje v mohutnosti žádosti“.³⁹¹ Jedná se o distinkci rozum – žádostivost, která podle Kanta vyjadřuje základní „dynamickou“ strukturu lidské bytosti.

Na obhajobu Kantova pojetí vztahu k druhému je nicméně třeba dodat dvě věci: když jsem v nouzi a dočkám se pomoci nikoli „z rozplývající se účasti“, nikoli proto, že můj stav vzbuzuje lítost, ale „pouze“ z povinnosti dané vztahem k člověku jako bytosti hodné úcty, cítím se touto okolností ponížěn? Budu vnímat pomoc vůči mně jako méně hodnotnou, nebyla-li vykonána z emocionálního popudu, ale „pouze“ jako důsledek sebevztahu autonomní vůle? Druhý bod s těmito otázkami úzce souvisí a spočívá v prostém připomenutí, že málokterý filosof tak promyslel a ovlivnil pojetí lidské důstojnosti a nedotknutelnosti jako Kant. Druhý je vždy „Zweck an sich“, je účel o sobě, tj. je bytostí stanovující si své účely a jako taková nemůže být nikdy *pouhým* prostředkem pro stanovování mých vlastních účelů. Instrumentalizace druhého popírá základní rys autonomie – stanovovat si účely – a proto je podle Kanta zakázaná.

³⁹¹ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 36 (Ak. V, s. 23).

7.2 Praktický zákon jako „principium executionis“

Problematika principu vykonání jednání je vyjádřena v následujícím úryvku: „Všechno chtění musí mít také nějaký předmět, a tedy látku, ta však proto ještě není určujícím důvodem a podmínkou maximy. [...] Čili pouhá forma zákona musí být zároveň důvodem, aby se tato látka připojila k vůli.“³⁹² Problematika principu vykonání spočívá v otázce motivace mravní vůle: mravní zákon musí být nejen kritériem udávajícím, co je dobro, ale i zdrojem síly k vykonání tohoto dobra. Chtění má vždy nějaký konkrétní obsah, ovšem tento obsah sám nemůže být důvodem toho, že je chtěn. Tento důvod musí pocházet „z důvodu a priori“, tj. z rozumu, a má jím být mravní zákon jakožto požadavek zákonodárné formy. Proto Kant tvrdí, že „pouhá forma zákona musí být zároveň důvodem, aby se tato látka připojila k vůli.“ Abychom tento zvláště vypadající požadavek osvětlili: chci například pomoci druhému z finanční tísně, protože mi ho je líto – to je obsah mého chtění, který je mi dán bezprostředně v dané situaci. Od tohoto bezprostředně se vnucujícího obsahu však učiním „krok zpět“ a otáží se, zda je mravní, tj. zda se příslušná maxima „může kvalifikovat pro všeobecné zákonodárství“. Tento krok zpět vytváří prostor pro mravní posouzení ve světle zákona, jež vyústí v nahlédnutí *nutnosti* pomoci druhému, se kterým je spojena transformace původního motivu. Nyní se tedy mohu angažovat a provést zamýšlené jednání, ovšem nikoli z důvodu lítosti, tj. kvůli nahodilému citovému prožitku, ale z nahlédnuté nutnosti, tj. z povinnosti. Tak se „pouhá forma zákona“ stává „důvodem, aby se tato látka připojila k vůli.“³⁹³

Tento výklad však neodstraňuje rozpaky, které Kantova teze vzbuzuje: chtít obsah nikoli pro něj samotný, ale pro jeho soulad s rozumovou formou obecnosti, tj. proto, že je to zákon – jak může být zákon prostý konkrétního obsahu zdrojem síly překračující jakýkoli možný obsah? Kant sám vnímal tyto rozpaky i skutečnost, že se týkají klíčového bodu jeho mravní teorie, když přirovnal hledání principu vykonání jednání k hledání kamene mudrců. Sám se tomuto hledání věnoval po dobu dvaceti let.³⁹⁴ Na jejich konci stojí toto Kantovo sebeomezení: „To, jak může být zákon pro sebe a bezprostředně *pohnutkou vůle* (což je přece podstatou veškeré morality), je totiž problém lidským rozumem neřešitelný a totožný s problémem, jak je možná svobodná vůle.“³⁹⁵ Kant tedy rezignuje na bližší vysvětlení motivující síly rozumu, čímž je míněno, rezignuje na hledání odpovědi na otázku, *odkud* se bere motivující síla čistého praktického rozumu, a místo

³⁹² Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 58 (Ak. V, s. 34).

³⁹³ Tamt.

³⁹⁴ Viz Henrich, D., „Etika Autonomie“, s. 17.

³⁹⁵ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 123 (Ak. V, s. 72).

toho se soustředí na deskripci procesu, v němž se objektivní zákon stává subjektivní pohnutkou vůle.³⁹⁶ Klíčovou roli při tomto procesu zastává fenomén úcty k zákonu.

Nauku o úctě k zákonu lze chápat jako nauku o emocionálním prvku v mravním nahlédnutí. Pro Kanta představuje obtížné dilema: jednak chce zachovat klíčovou tezi své etiky, že jedinou legitimní pohnutkou dobré vůle může být pouze morální zákon s vyloučením receptivně dodaných podnětů, a současně vnímá důležitost toho vložit do aktu mravního rozhodování lidskou emocionalitu, neboli, vtáhnout do mravního děje celého člověka, a nenechat jej pouze na abstraktním, až neosobním rozumu; potřebuje tedy podržet čistotu morálního principu, ale současně jej chce doplnit o subjektivní emocionální zainteresovanost. Tuto roli má hrát právě fenomén úcty a zmíněné dilema se projevuje v jeho antinomickém charakteru: buďto je úcta k zákonu citem, pak ale nemůže legitimně motivovat. Anebo jí přisoudíme statut doplňku racionálního náhledu, pak z ní ale nemůže být emocionální popud mravní vůle. Tato antinomie se projevuje ve zdvojené charakteristice pohnutky (Triebfeder), hybatele morální vůle: tuto funkci plní jednak samotný zákon,³⁹⁷ jindy zase úcta k zákonu,³⁹⁸ tedy morální cit. V následujícím výkladu se nejprve zaměřím na objasnění dynamické struktury úcty k zákonu (7.2.1), následně bude tematizován vztah úcty a autonomie (7.2.2) a třetí část se věnuje otázce vztahu autonomní úcty a druhých (7.2.3).

7.2.1 Dynamika úcty

Klíčové rysy fenoménu úcty načrtává Kant již v *Základech*. Jejich první část, jak bylo zmíněno, je výkladem čtyř vět: teze o dobré vůli a tří vět o povinnosti. Třetí z nich zněla: „*Povinnost je nutnost jednání z úcty k zákonu.*“³⁹⁹ V poznámce pod čarou pak najdeme vysvětlení, které se snaží vyvrátit námitku, že se Kant s klíčovou tezí své etiky uchyluje k jakémusi temnému citu, místo aby ji dostatečně vysvětlil.

„Ale i když je úcta citem, přesto je to cit, který není přijímán pod vlivem něčeho jiného, nýbrž je *autonomně způsobován* rozumovým pojmem.“ [...] „Co bezprostředně poznáváme jako zákon platný pro mne, poznáváme s úctou, která znamená pouze vědomí *podřízenosti* mé vůle zákonu [...]. Bezprostřední určení vůle zákonem a vědomí této určenosti se nazývá *úctou*, takže úcta se pojímá jako účinek zákona na subjekt, a nikoli jako *příčina* zákona. Úcta je vlastně představou

³⁹⁶ Srov. Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, s. 204.

³⁹⁷ Srov. Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 122 (Ak. V, s. 71), s. 123 (Ak. V, s. 72), s. 129 (Ak. V, s. 75), s. 135 (Ak. V, s. 79) a další.

³⁹⁸ Srov. tamt., s. 130 (Ak. V, s. 76), s. 134 (Ak. V, s. 78).

³⁹⁹ Úzkou souvislost mezi povinností a úctou Kant konstatuje i v *Metafyzice mravů*: „Úcta před zákonem, která je subjektivně označovaná jako morální cit, je totožná s vědomím povinnosti.“ Kant, I., *Metaphysik der Sitten*, Ak. VI, s. 464.

hodnoty, která omezuje mou sebelásku. *Předmětem* úcty je tedy výlučně *zákon*, a to ten, který si *sami*, a přesto jako zákon o sobě nutný ukládáme. Jsme mu podřízeni jako zákonu, aniž bychom se dotazovali sebelásky, ale jako takovému, který jsme si sami uložili a který je přece výsledkem naší vůle a je v prvním ohledu analogií ke strachu, ve druhém k náklonnosti.⁴⁰⁰

Vidíme zde tři charakteristiky úcty k zákonu: 1. cit autonomně způsobovaný rozumovým pojmem, 2. bezprostřední určení vůle zákonem a vědomí této určenosti a 3. představa hodnoty, která omezuje mou sebelásku.

V těchto charakteristikách vidíme důraz na *rozumový původ* citu úcty. Úcta není běžným citem vyvolaným receptivně daným podnětem, není reakcí na afekci subjektu. Původ citu úcty je výhradně intelektuální – je to rozumový pojem, resp. rozumový zákon, který ve svém samočinném působení dává tomuto citu vyvstat. To však nemá znamenat, že bychom napřed měli čistý, cituprostý subjekt, který jedná podle mravního zákona, a který teprve ve druhém kroku produkuje pocit úcty u tohoto subjektu. Vznikla by totiž otázka, jak by se takový zákon mohl bez subjektivního uznání, které je přece totožné s úctou, stát účinným určujícím motivem. Touto nesnází však svoji myšlenku zatěžuje sám Kant, když říká, že „úcta je účinek (Wirkung) zákona na subjekt“; v tom případě by úcta nemohla vůbec vzniknout, neboť ona je tím, co umožňuje jakýkoli účinek zákona. L. W. Beck k tomuto problému dodává: „Kdyby zákon bez zprostředkování vědomím (a k tomu patří pro nás lidi také pocit) určoval vůli, pak by to nebyl žádný praktický zákon a my lidé bychom nebyli svobodní.“⁴⁰¹ Člověk, který by byl pod bezprostřední vládou zákona, by zcela zapadal do přírodního kauzálního řádu, z nějž by nebyl schopen učinit výjimku. Neexistovala by pro něj možnost jednat jinak a jakékoliv rozhodování by bylo pouhým klamem. Tento zákon by nebyl praktickým zákonem svobody, nýbrž zákonem přírody, jemuž předměty zkušenosti automaticky podléhají. Toto v sobě zahrnuje Kantův výraz „účinek zákona“ („Wirkung des Gesetzes“). V případě lidské bytosti je to právě vědomí, co zprostředkovává vztah mezi zákonem a vůlí. Tato distance zároveň zakládá možnost, aby jednání probíhalo podle jiného principu, než je zákon, a je vyjádřena ve spojení „vědomí zákona“ („Bewusstsein des Gesetzes“). Není tomu tedy tak, že bychom měli napřed teoretické vědění o vlastní povinnosti a vůli, která se s ní zcela neshoduje a kromě toho jakožto následek citu úcty: „Příkaz poznat povinnost a mít k ní úctu, aniž by třeba byla následována, to patří pro Kanta k sobě.“⁴⁰² Z toho vyplývá, že *poznání* morálního zákona

⁴⁰⁰ Kant, I., *Základy*, s. 65 pozn. (Ak. IV, s. 405 Anm.).

⁴⁰¹ Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, s. 209.

⁴⁰² Tamt.

není ryze teoretický akt, není totožné s poznáním teoretické zásady. Poznat zákon vždy již znamená ctít zákon, což dokládá i tato věta z výše citované charakteristiky: „Co bezprostředně poznávám jako zákon pro mne, poznávám s úctou.“⁴⁰³ Poznání a uznání jsou dvěma složkami mravního náhledu.

Výše zmíněná nesnáž ohledně vnitřního obsahu fenoménu úcty je patrná i na různosti jejích charakteristik v *Základech*, která zase vyplývá ze základní antinomie čisté a současně emocionální motivace. Lze vidět, že charakteristiky (1) a (2) jsou skutečně odlišné – úcta je jednou bezprostředním určením vůle zákonem, které, jak se ukázalo, vyplývá z jeho *uznání* (2), jednou pak emocionální odpovědí, kterou toto určení v mravním subjektu vyvolává (1). Má-li mít Kantova řeč o úctě nějaký rozumný smysl, zdá se nezbytné akceptovat rozlišení v tomto fenoménu, se kterým pracuje Andrew Reath a které mnozí interpreti přejímají: „Být motivován úctou, neboli jednat na jejím základě, znamená uznávat morální zákon za zdroj hodnoty nebo důvodů pro jednání, které jsou bezpodmínečně platné a nadřazené jiným druhům důvodů; k tomuto postoji budu odkazovat jako k ‚rozumovému‘ ohledu úcty. Avšak kromě rozumového ohledu Kant také požaduje, aby úcta měla i ‚emoční‘ stránku: úcta je pocitem nebo emocí, která je zakoušena, když morální zákon omezuje sklony a jejich vliv na vůli.“⁴⁰⁴ První ohled je označen jako rozumový proto, že uznání zákona se děje na základě praktické úvahy, v níž je maxima příslušného jednání shledána jako uzákonitelná, což je důvod, který má pro jednajícího vyšší validitu než ten, který poskytuje uspokojení dílčí potřeby jednajícího. Vztah obou ohledů Reath formuluje takto: „Sklony člověka jsou omezovány uznáním morálního zákona (rozumový ohled úcty), a tato interakce mezi praktickým rozumem a smyslovostí dává vyvstat pocitu úcty (emoční ohled úcty). [...] Výsledkem je, že bezprostřední uznání morálního zákona a pocit, jemuž dává vzniknout, představují spojené ohledy toho, co je v nás jednotným jevem.“⁴⁰⁵

Příliš strohé charakteristiky úcty k zákonu v *Základech* jsou podrobněji vyloženy ve třetí části *Kritiky praktického rozumu*,⁴⁰⁶ kde Kant usiluje o bližší vyjasnění dynamiky

⁴⁰³ Kant, I., *Základy*, s. 65 (Ak. IV, s. 405).

⁴⁰⁴ Reath, Andrew, „Kantova teorie morální smyslovosti. Úcta k morálnímu zákonu a vliv sklonnů“, in: J. Chotaš, J. Karásek (vyd.), *Kantův kategorický imperativ*, s. 75 (originál: „Kant’s Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination“, in: *Kant Studien* 80, 1989, str. 284-302).

⁴⁰⁵ Tamt., s. 78.

⁴⁰⁶ Tato kapitola představuje určitou paralelu k Transcendentální estetice *Kritiky čistého rozumu*, neboť tematizuje smyslovou, emocionální strukturu mravního vědomí. Její význam zdůrazňuje ve svém komentáři i L. W. Beck, který si nicméně (oprávněně) stěžuje, že je „z celé knihy nejméně uspořádaná a nejčastěji v ní dochází k opakování“ (Beck, L. W., *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, s. 209). Toto až únavné opakování dynamismu úcty je motivováno snahou odlišit teorii od jakékoliv teorie morálního smyslu, tedy zachovat aprioritu své etické koncepce oproti psychologismu, který by mravní vědomí vysvětloval jako výsledek emocionálních procesů, přičemž zároveň usiluje o to ukázat, jak je do mravního procesu

mravního vědomí. Tato dynamika je vystižena principem: „Každé zmenšení překážek nějaké činnosti je podporou této činnosti samé.“⁴⁰⁷ Uvažujeme-li nějakou aktivitu, které se do cesty stavějí překážky, pak odstraněním překážek dojde k posílení této aktivity. Jak nyní vypadá aplikace tohoto principu? Vůle může být určena buďto rozumem empiricky podmíněným, nebo rozumem čistým. Protože jsme bytosti konečné a tudíž potřebné, neprosazuje se v nás zákon automaticky, nýbrž má přirozené překážky, jež mu kladou odpor. Člověk musí k udržení svého bytí uspokojovat potřeby úzce spojené se smyslovostí. Každé uspokojení s sebou nese cit libosti, který má tendenci stát se hlavním motivem jednání v podobě představy vlastní blaženosti. Tendence k stavění blaženosti vlastního Já jako hlavního motivu vůle označuje Kant jako sobectví, v němž spatřuje dva poddruhy: sebelásku („Eigenliebe“), která znamená chtění vlastní blaha, které překračuje všechny meze, a domýšlivost („Eigendünkel“), sobectví zalíbení v sobě samém, vedoucí k sebeuctívání. A. Reath charakterizuje domýšlivost jako „žádost být vysoce oceňován nebo tendence vyvyšovat se nad ostatní [...], předmětem domýšlivosti je forma oceňování osobní důležitosti, jíž lze dosáhnout pouze tak, že ji jiným lidem upřeme [...], je kořenem touhy dominovat a manipulovat s jinými lidmi. Je výsledkem sebelásky, protože ti, kdo jsou s to manipulovat s jinými lidmi, tímto způsobem chrání své zájmy a zároveň zvětšují dostupné prostředky, jak dosáhnout toho, co chtějí.“⁴⁰⁸ Tato domýšlivost je hlavním oponentem mravního zákona; je určitou perverzí morálního postoje a analogonem úcty, neboť představuje zvrácený nárok na úctu, která je vyžadována po druhých a jejímž kořenem jsou vlastní sklony, které jsou považovány za nejzazší zdroj vlastní hodnoty. Není tedy divu, když Kant píše, že „čistý praktický rozum *omezuje* sebelásku [Eigenliebe], domýšlivost [Eigendünkel] však zcela *sráží*, jelikož všechny nároky na sebeúctu, které předcházejí mravnímu zákonu, jsou nicotné a bez jakéhokoli oprávnění.“⁴⁰⁹ Proto platí, že „morální zákon tudíž nevyhnutelně pokořuje [demütigt] každého člověka, když s ním srovnává smyslový sklon své přirozenosti“⁴¹⁰ neboť zákon se prosazuje na úkor domýšlivosti, která představuje vystupňovanou sebelásku konečných, potřebných bytostí. Toto pokoření dokonce zakoušíme jako *cit bolesti*. Tento cit je negativním, sebekořujícím a sebeomezujícím účinkem zákona. Je však zároveň předpokladem druhého, pozitivního citu, totiž *citu úcty* ve významu emočního ohledu. Zákon odstraněním překážky – domýšlivosti umocňuje svoji vládu, což vyvolává představu jeho přednosti před

zaangažováno celé Já i se svoji emocionalitou.

⁴⁰⁷ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 135 (Ak. V, s. 79).

⁴⁰⁸ Reath, A., „Kantova teorie morální smyslovosti. Úcta k morálnímu zákonu a vliv sklonů“, s. 83nn.

⁴⁰⁹ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c. d., s. 125 (Ak. V, s. 74).

⁴¹⁰ Tamt., s. 127 (Ak. V, s. 74).

smyslovými podněty a současně úctu: pokořené empirické „Já“ se tak zároveň sklání v úctě před majestátem zákona, který je vlastní onomu „Já“ racionálnímu. Kant sice často ztotožňuje úctu až s druhým pohybem povýšení, kdy v reakci na sebepokoření, sebeomezení, dochází k vyvstání majestátu a supremacie zákona, ale ukázalo se, že úcta zahrnuje celý komplex ponížení – povýšení v dialektické souhře. Pokoření je podmínkou úcty k zákonu. Tento zákon potřebuje překážku, aby mohl být předmětem úcty. Z toho vyplývá, že hypotetická bytost bez smyslovosti nemůže mít úctu k zákonu, neboť ta je citovým důsledkem eliminace vlivu smyslovosti na vůli. Smyslovost je tak podmínkou úcty, její vlastní příčinou je však zákon.

Tento emoční ohled úcty je tedy ve vztahu k rozumovému hledu úcty (uznání) pouze sekundární, neboť aby smyslové já mohlo být pokořeno, musí být již uznána hodnota mravního zákona. Jako sekundární emoční účinek má tento cit následně motivační význam pro další jednání „z úcty k zákonu“: působí jako „pružina, abychom v sobě zákon učinili maximou“.⁴¹¹

7.2.2 Úcta a autonomie

Ve fenoménu úcty se tak ukazují tři vzájemně vztahované momenty: uznání, ponížení a povýšení. Ty charakterizují dynamiku mravního vědomí v jeho vztahu k nároku zákona. Úcta tedy není nějakým stavem čistého zření ideje dobra, ale je způsobem, jakým Já zakouší svoji zaangażovanost v jednání spojeném s morálním nárokem. Přitom je důležité si připomenout, co vlastně je předmětem úcty. Jak se ukázalo v kapitole o faktu *rozumu*, mravní zákon není nějaká vůči Já externí hodnota, kterou by toto Já nahlíželo jako na sobě samém nezávislou. Zákon není Božím otiskem, který by svoji váhu čerpal z majestátu svého původce, ale je výrazem sebevztahu dobré vůle. Úcta k zákonu je původně *sebeúctou*. Dvojitý pohyb ponížení – povýšení je pohybem diferenciací a identifikací: určitá část Já je omezena až sražena, jiná část téhož Já je posílena a povznesena. Jestliže autonomie znamená „Selbst – Gesetz – gebung“, pak úcta k zákonu je úctou k „Selbst“, které se prokazuje svojí zákonodárnou schopností. Je zřejmé, že toto „Selbst“ nelze pojímat jako odlišné od toho, „nad co není možné myslet lepšího“, totiž od dobré vůle. Jestliže úcta je v *Základech* definována jako „představa hodnoty, která omezuje moji sebelásku“, pak je zřejmé, že jejím předmětem je „bonitas solae voluntatis“. Podobně jako v tezi o faktu rozumu, i v nauce o úctě k zákonu spatřujeme potvrzení klíčové myšlenky

⁴¹¹ Tamt., s. 130 (Ak. V, s. 76).

Kantovy etiky, totiž myšlenky autonomie.⁴¹²

Proto lze konstatovat, že třetí kapitola *Kritiky praktického rozumu* ukazuje genezi nezvratitelného sebevědomí dobré vůle, které je sebevědomím čistého praktického rozumu. Jako takové se musí zrodit a osvědčit ve vztahu k překážkám, které jsou jeho nutnou podmínkou. Bez těchto překážek, bez sebelásky a tíhnutí k arogantnímu egoismu, bez vědomí o moci vlastní bezuzdné chtivosti by toto sebevědomí o sobě nevědělo. Tím je zároveň ustaveno napětí nutně provázející lidské úsilí o mravnost. Je-li pro člověka možná ctnost, pak pouze jako něco, co musí být stále znovu vydobýváno a potvrzováno. Ctnost není něčím jednou provždy daným a namlouvat si to považuje Kant za stejně nebezpečné jako zpochybňovat její možnost. Ctnost je „mravní smýšlení v boji“.⁴¹³ Tak jako se teoretické sebevědomí konstituuje pouze vůči smyslově dané rozmanitosti, díky jejímuž spojování nahlíží schopnost vlastní syntetizující spontaneity, tak se i praktické mravní sebevědomí ustavuje díky smyslovým sklonům, vůči nimž nahlíží svoji praktickou spontaneitu vlastní svobody.

Nyní je na místě uvést jednu námitku, kterou vůči Kantově pojetí úcty k zákonu jako řešení otázky po „*principium executionis bonitatis*“ vznáší také D. Henrich: „Kantova teorie nevysvětluje víc než hodnocení předmětu, kterým je ‚omezená smyslovost‘. Hodnocení se tedy nevztahuje na moc a nárok zákona, který vůči mně vystupuje, nýbrž na jeho vliv na smyslovost. Tím se intence mravního vědomí zvrátila přímo ve svůj opak, a to v rozporu původním cílem Kantovy teorie. Tato teorie nedokáže vysvětlit *pozitivní vztah vědomí k zákonu*, a proto ani distanci a jednotu současně.“⁴¹⁴ Klíčovým problémem podle Henricha je absence vysvětlení pozitivního vztahu vědomí k zákonu, jinými slovy, Kant nevysvětluje ono prvotní uznání a původní zájem, který mravní vůle vůči zákonu chová, vysvětluje pouze důsledek tohoto uznání na sklony a jeho další prohloubení. Místo vysvětlení pozitivního vztahu vědomí k zákonu vysvětluje pouze negativní vztah vědomí k pokořené domýšlivosti. Odkud se ale bere ono „*nicht anders können*“, jehož si je vědoma mravní vůle?

Tato námitka bezpochyby sahá k jádru mravní existence založené na koncepci *bonitas solae voluntatis*. Viděli jsme však, že Kant není vůči ní slepý, ale že si je tohoto

⁴¹² K závěru, že úcta k zákonu je ve své podstatě sebeúctou, srov. tato vyjádření: „Úcta se týká vždycky jen osob, nikdy ne věcí“ (*Kritika praktického rozumu*, s. 130; Ak V, s. 76), a dále: „Vědomí svobodného podrobení své vůle zákonu, avšak jako spojeného s nevyhnutelným nátlakem, který je vykonáván na všechny náklonnosti, ovšem jen vlastním rozumem, je pak úctou k zákonu“ (tamtéž, s. 137; Ak. V, s. 80; kurz. O. S.).

⁴¹³ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 144 (Ak. V, s. 84).

⁴¹⁴ Henrich, D., „Etika autonomie“, s. 67. Tuto klíčovou kritiku se snaží vyvrátit Allison ve své studii *Kant's Theory of Freedom* (a to v kapitole „Duty, Inclination and Respect“), ovšem kromě označení jejího autora za „hegeliana“ nejen že neuvádí žádný argument na její vyvrácení, ale ani ji jako adekvátní kritiku neuznává.

problému velice dobře vědom; v *Základech* má formu pronikavé otázky „*woher das moralische Gesetz verbinde?*“⁴¹⁵ – „kde se bere závaznost morálního zákona?“, která celé zkoumání tohoto spisu udržuje v permanentním napětí. V *Kritice* je téma úcty k zákonu uvedeno již citovaným sebeomezením: „To, jak může být zákon pro sebe a bezprostředně *pohnutkou vůle* (což je přece podstatou veškeré morality), je totiž problém lidským rozumem neřešitelný.“⁴¹⁶ Tato věta v podstatě opakuje tezi o faktu rozumu, která je potvrzením fakticity nároku dobra a vztaženosti k němu. Fakticita tohoto nároku je úctou k zákonu – tím je vyjádřen nepřekročitelný horizont Kantova zkoumání, které se nechce opírat o nic na zemi ani zavěšovat na ničem na nebi, které radikálně odmítá empirické pohnutky i teologickou motivaci. Dobrá vůle je v Kantově pojetí vůlí, která koná to, co je záhodno, na základě vlastního nahlédnutí. Toto nahlédnutí není intelektuálním nazřením ideje dobra, z níž by čerpalo svoji energii pro praktické konání, ale vědomím možnosti *jednat jinak* než jak ponoukají smyslově se nabízející pohnutky, v nichž by „milé Já“ našlo okamžité uspokojení. Tato možnost představuje legitimní alternativu, vzhledem k níž se Já může, a poté, co ji jako alternativu uzná, také již musí rozhodnout. To samozřejmě neznamená, že se rozhodne také *pro* ni, nicméně tomuto rozhodnutí samotnému se již nemůže vyhnout. Jeho následkem je pak buďto sebe sama schvalující povznesení, a nebo „pohrdání sebou samým a vnitřní odpor k sobě samému“.⁴¹⁷

7.2.3 Autonomie a druzí

Problém pozitivního vztahu vědomí k zákonu jakožto specifického *sebevztahu* dobré vůle si žádá ještě jedno doplnění, které v důsledku zmírňuje jeho aporetičnost, na niž poukazovala kritika D. Henricha. Toto doplnění spočívá v připomenutí skutečnosti, že člověk v tomto vztahu není nikdy sám, ale vždy již jako člověk mezi lidmi. Tím se klade otázka, jaký je význam druhých pro myšlenku autonomie. Na první pohled se totiž zdá, že Kantova koncepce autonomie s druhými vůbec nepočítá, neboť jde právě o auto-nomii, o schopnost Já řídit se samo svým vlastním zákonodárstvím. Druzí se vůči této myšlence mohou zprvu jevit jako zbytečné, ba škodlivé elementy strhávající ono já do nevlastních, tj. heteronomních možností, a to již díky prostému faktu, že jejich možnosti, jak být autonomně, nejsou mými možnostmi, jejich situace nejsou mými situacemi. Znamená to tedy, že je mravní Já odsouzeno k osamocenému zápasu o ctnost, v němž se s druhými setkává jako s mocností heteronomie, vůči níž je třeba se kvůli sebepotvrzení vymezit, a

⁴¹⁵ Kant, I., *Základy*, s. 112 (Ak. IV, s. 450).

⁴¹⁶ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 123 (Ak. V, s. 72).

⁴¹⁷ Srov. Kant, I., *Základy*, s. 88 (Ak. IV, s. 426).

nebo – v tom lepším případě – druzí vystupují jako podněty pro osvědčení vlastní etičnosti?

Tato otázka není v kantovském kontextu o nic méně palčivá než otázka pozitivního vztahu Já k zákonu a jak bylo naznačeno, obě spolu úzce souvisejí, neboť případná izolovanost autonomního Já prohlubuje pochybnost nad možností jeho vztahu k nároku zákona jakožto sebevztahu dobré vůle. Odpověď na ni může vycházet z jedné z klíčových myšlenek první *Kritiky*. Abychom tedy uvedli další analogii s teoretickým kontextem, pak pro postoj poznávajícího vědomí platí, že disponuje apriorními strukturami, které však ke své aktivizaci, ke svému probuzení potřebují vnější impuls v podobně dané rozmanitosti: „Neboť čím by jinak měla být probuzena k činnosti poznávací mohutnost, kdyby se tak nedělo díky předmětům, které podněcují naše smysly?“⁴¹⁸ ptá se Kant v Úvodu *Kritiky čistého rozumu*. Podobně je třeba se ptát, čím má být „probuzena k činnosti“ praktická mohutnost čistého rozumu. Zajisté to není „díky předmětům, které podněcují naše smysly“, ale s Kantem můžeme říci, že to je díky druhému člověku, který podněcuje autonomii naší praktické existence. Jestliže je myšlenka autonomie myšlenkou podstatného sebeurčení dobré vůle, která může skutečně (zákonně) chtít to, co chce, neznamená to, že si jako dobrá vůle vystačí sama. Spíše platí, že potřebuje jiné dobré vůle, které jí mohou ukázat vlastní možnosti toho, jak být dobrý. Můžeme tak předeslat smělou hypotézu, že tato myšlenka společenství dobrých vůlí (jak lze parafrázovat termín „Reich der Zwecke“) neruší myšlenku autonomie, ale činí ji možnou. To se ukazuje už ve skutečnosti, že ji Kant zahrnuje do jedné z formulí kategorického imperativu: „Jednej vždy tak, abys mohl být součástí mravního společenství, společenství dobrých vůlí“.⁴¹⁹

Máme-li se pokusit obhájit tezi, že autonomie je i v Kantově pojetí umožněna

⁴¹⁸ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, s. B1.

⁴¹⁹ K novější literatuře tematizující napětí mezi myšlenkou autonomie a druhého srov. Fischer, Norbert, „Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft“, in: týž (vyd.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004. Na s. 122 říká: „Pro vůli rozumného subjektu, který by byl myšlen nezávisle na jeho vztahu k jiným rozumným subjektům, by neexistoval žádný nepodmíněný imperativ.“ Říká dále, že ono nepodmíněné, které je artikulováno v praktickém zákonu, je v podstatě totožné s druhým, s nímž se setkávám v situaci: „Nepodmíněná platnost morálního zákona nepotřebuje předpoklad ontologických premis, ale fakta rozumu, totiž morálně relevantních situací, v nichž se setkávám s druhými jako s účely samými o sobě. Druzí nejsou žádným předpokladem morálního zákona, nýbrž sami vystupují jako nepodmíněné, které má být bezpodmínečně ctěno.“ Je zřejmé, že jeho interpretace nepodmíněného morálního zákona se blíží Levinasově fenomenologii druhého, rozpracované nejúplněji v díle *Totalita a nekonečno*. K této Fischerově interpretaci je třeba dodat, že absolutizace druhého jako východiska etiky činí obtížným vysvětlit povinnosti vůči sobě samému. Základem Kantovy etiky není druhý, se kterým se setkávám v konkrétní situaci, ale čisté chtění čistého praktického rozumu, ke kterému mi druhý může (a má) napomoci. Tento rozum není samozřejmě identický s individuální schopností konkrétního jednotlivce, ale je tím, co je v této individuální schopnosti přítomné a co může náležitý vztah k druhému i k sobě samému zakládat. Vyváženější pozici nabízí Cramer, C., „Metaphysik und Erfahrung“, s. 296 – 299, zvláště s. 297: „Praktický zákon platí spíše proto, že důvod pro to přijmout v něm – jako v každé praktické zásadě – obsažené všeobecné určení vůle do vlastní vůle je rozpoznán jakožto důvod určitelnosti vůle každé rozumné bytosti, a tedy jakožto ne pouze subjektivní, ale objektivně platný důvod určení vůle.“

druhými, můžeme si povšimnout, že Kant tematizuje více forem tohoto umožnění. Jsou to jednak záměrné a nezáměrné příklady druhých, které na jednajícího působí, dále je to proces výchovy a jako třetí formu lze uvést samotnou filosofii.

Příklady dobrého jednání nejsou zdaleka něčím neproblematickým: Kant k nim zaujímá jednak značně rezervovaný přístup, jednak je neváhá vysoce oceňovat, přičemž vidět oba ohledy v jednotě není úplně snadné. Pro etiku autonomie platí, že jí nelze prokázat horší službu než chtít ji odvozovat z příkladů.⁴²⁰ I kdyby neexistoval žádný výskyt případu jednání z povinnosti, Já přesto stojí před úkolem dostat požadavku, který nahlíží jako svoji povinnost. Vždyť – jak Kant neváhá opakovaně zdůrazňovat – nejde o to, zda se fakticky to či ono děje, ale o to, co se – zde a nyní, prostřednictvím mě samotného – dít má. Odstup Já od faktický příkladů platí i pro přístup k evangelijním obrazům, které nemohou fungovat jako zdroj odpovědi na otázku po dobrém životě. Důvodem pro toto odmítnutí je fakt, že každý příklad, aby mohl být jako takový nahlédnut, musí již být posouzen a uznán mravním vědomím pomocí jemu imanentnímu vzoru. Kritérium, vůči němuž musí být příklad posouzen a uznán, nelze tedy čerpat z něj samého – to je význam etického „a priori“. Druhým zdrojem skepse vůči příkladům je jasné vědomí distinkce, kterou L. W. Beck označuje výrazy „actor“ – „spectator“.⁴²¹ Ve vztahu k dobrému jednání druhých platí, že vlastní kvalita jednání není nahlédnutelná z pozice diváka, ale pouze z perspektivy samotného jednajícího aktéra. Bonita jednání je nahlédnutelná jen „zevnitř“, nikoliv „zvenčí“, neboť tkví ve skrytém principu vůle, ne v pozorovatelném výsledku činu. Kant však jde ještě o krok dál a neváhá připustit, že ani v první osobě si o mravní kvalitě jednání nelze být jistý, neboť vždy mohou být při hře aktuálnímu vědomí skryté pružiny. Já není ani samo sobě dáno v transparentci, která by umožňovala jednoznačné určení bonity vlastního jednání, ale musí se potýkat s nepostihnutelnými hlubinnými vlivy, jimž je chtě nechtě vystaveno.

Abychom ilustrovali tuto často přehlíženou tezi kantovské etiky o této netransparentnosti Já, stačí vyhledat první odstavce druhé části *Základů*, kde čteme: „Vskutku je zcela nemožné zjistit, s naprostou jistotou, pomocí zkušenosti jeden jediný případ, kdy by maxima jednání jinak přiměřeného povinnosti spočívala výlučně na morálních základech a na představě o povinnosti jednajícího. Nikdy vskutku nemůžeme ani sebedůvěrnějším zkoumáním proniknout zcela za skryté pružiny.“⁴²² Jak ukázala první část

⁴²⁰ Kant, I., *Základy*, s. 72 (Ak. IV, s. 408).

⁴²¹ Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, s. 29-31.

⁴²² Kant, I., *Základy*, s. 70 (Ak. IV, s. 407). Viz také v *Kritice čistého rozumu* B 581, pozn. 281: „Vlastní moralita jednání (odměna a vina) – dokonce i moralita našeho vlastního chování – nám proto zůstává zcela skryta. [...] Kolik z toho je čistým účinkem svobody a kolik je třeba připsat na vrub pouhé přírodě a

této práce, vlastní Já si nelze představovat podle karteziánského modelu jako do sebe sama uzavřený subjekt, která má bezprostřední apodiktické vědění o svém „vnitřku“, přičemž „vnější svět“ je vystaven skepsi. Kant sice rozlišuje vnitřní a vnější smysl, ale obojí označuje sféru poznatelnou díky časovému syntetizování jevové rozmanitosti, kdy vnitřní smysl „objímá“ vnější, což odnímá sebepoznání Já v teoretickém nahlízejícím postoji privilegovaný statut a klade Já a svět na tutéž bázi.

Přes tyto principiálně-etické a epistemologické námitky Kant trvá na tom, že příklady dobra mají ukazující povahu – mohou ukazovat, zjevovat vzor, s tím, že je třeba pečlivě dbát toho, aby ukazující nebylo zaměňováno za ukazované, vzor za jeho exemplifikaci. Ukazující, pokud skutečně někomu něco ukazuje, je třeba brát jako pobídnutí k zaměření se na to, co ukazuje: „Příklady slouží k povzbuzení, tj. kladou mimo pochybnost možnost toho, co přikazuje zákon, a činí názornějším, co obecněji vyjadřuje praktické pravidlo, ale nemohou nikdy oprávnit k tomu, aby jejich pravý originál tkvící v rozumu byl odsunut stranou a za východisko byly zvoleny příklady.“⁴²³ Díky ukazující povaze konkrétních jednání neznámých lidí je možné je brát jako příležitosti, které mohou vyvolat „rozpomínku“ na vlastní možnost autonomie.⁴²⁴ Platí přitom, že tato „rozpomínka“ je tím jasnější, čím ostřeji se v konkrétním jednání ukazuje čistota jeho motivu, tj. nezávislost na konkrétních smyslových pohnutkách. Platónská metaforika zdůrazňující „anamnetickou“ funkci příkladů zde není náhodná, neboť i pro Kanta platí, že rozpoznat ideu je možné jen tomu, kdo ji již sám spatřil. Díky tomu není vyzdvižení významu příkladu jakožto exemplifikace ideje v rozporu s myšlenkou autonomie, ale v jistém smyslu ji potvrzuje.⁴²⁵ Uznáním dobra v příkladech se přiznávám k nároku, který sám není smyslově vnímatelný, ale který se *mně samému* díky tomu stává zjevný, přičemž jeho platnost je na tomto uznání přímo závislá. V *Základech* tuto didaktickou funkci příkladů ilustruje následující poznámka: „Jestliže si představíme jednání z povinnosti, které se provádí se statečnou myslí, odloučeně od veškerých záměrů prospěchu na tomto nebo onom světě a za největšího pokušení nouze nebo lákání, pak toto jednání daleko za sebou

nezaviněné vadě temperamentu, nebo jeho šťastné podobě (merito fortune), nemůže nikdo zjistit, a proto ani zcela spravedlivě posoudit.

⁴²³ Kant, I., *Základy*, s. 72 (Ak. IV., s. 408).

⁴²⁴ Za všechny citujme jeden příklad: „Před nízkým, občansky prostým člověkem, u něhož pozoruji poctivost charakteru v takové míře, jaké si nejsem vědom ani u sebe sama, se sklání můj duch, ať chci, nebo nechci, ať zvedám svou hlavu sebevýše, aby nemohl přehlédnout moji nadřazenost. Proč to? Jeho příklad mně připomíná zákon.“ (Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 131; Ak. V, s. 77).

⁴²⁵ „Nelze ani dost často varovat před touto nedbalostí a nízkým způsobem myšlení, které se uplatňuje při vyhledávání principu mezi empirickými pohnutkami a zákony, ježto znavený rozum si rád pohoví na takovém polštáři a za snivého sladkého zastírání (v němž na místo Junony objímá pouhý prelud) podvrhuje mravnosti bastarda slátaného z údů zcela různého původu, který se podobá všemu, co na ní toužíme vidět, jen nikoli ctností pro toho, kdo ji jednou spatřil v její pravé podobě“ (Kant, I., *Základy*, s. 89; Ak. IV, s. 426).

nechává a zastiňuje jakékoli podobné jednání, afikované třeba i v nejmenší míře cizí pružinou, povznáší duši a budí přání, abychom jednali rovněž tak. Dokonce i děti středního věku jsou vnímavé k tomuto dojmu a povinnosti by se jim neměly ukazovat jinak než takto.⁴²⁶ V tomto úryvku je patrné, že funkcí příkladů není jen znázornění ideje, spojené s ukázáním toho, že lze být dobrý, ale že je jim vlastní dynamika, která povznáší duši a probouzí v ní touhu po napodobení znázorněného. Přičemž výraz „abychom jednali rovněž tak“ neznamena požadavek napodobování konkrétního obsahu jednání, ale čistoty jeho „formy“.

Zmínka o „dětech středního věku“ pak poukazuje na důležitost procesu výchovy, jejíž metodu Kant nastiňuje ve druhé části *Kritiky praktického rozumu*, v „Methodenlehre“. Výchova se stává tou vlastní metodou, která tematizuje způsob, jak převést do praxe elementy nauky první části spisu. Již samotný fakt, že druhou hlavní část spisu tvoří zamyšlení nad výchovou, je hoden zvláštní pozornosti. Znamená totiž, že *Kritika praktického rozumu* není pouhou další teorií o dobrém, byť originální ve snaze ukázat, že empiricky nepodmíněný rozum může být praktický, ale stává se z ní návodný spis, který explicitně tematizuje aplikovatelnost vlastních záměrů v didaktickém vztahu. Tím se Kant snaží o vetkání svých myšlenek do dynamického přediava konkrétní praktické existence, která není pouze již hotovou reflektující dospělou myslí, ale která má své dětství, z něž vychází, aby se dospělou teprve stala. Tím je nově zvýznamněna role druhého, nyní nikoli jako nevědomě probouzejícího inspirátora, ale jako vychovatele vědomě se snažícího pomoci vychovávanému k jeho vlastní autonomii. Toto zvýznamnění by nebylo nutné, kdyby Kant nenahlížel, že jím tematizovaná potřebnost a nesamostatnost člověka, implikující závislost na rozmanitosti smyslového názoru, respektive na uspokojení elementárních životních potřeb, znamená současně jeho odkázanost na druhé.

To je potvrzeno formulací cíle samotné Nauky o metodě: rozumí se jí „způsob, jak lze zákonům čistého praktického rozumu zjednat *přístup* do lidské mysli, *vliv* na její maximy, tj. jak lze objektivně-praktický rozum učinit také *subjektivně* praktickým.“⁴²⁷ Účelem Nauky o metody není vypracování postupu zajišťujícího vědecké poznání pojednávaného tématu, jak je běžné u novověkých traktátů, ale vypracování odpovědi na otázku, jak uvést teoreticky nahlédnuté a vykázané do praxe. Principem této metody je přesvědčení o motivující, „hybné síle čisté představy ctnosti“,⁴²⁸ která byla již zmíněna

⁴²⁶ Tamt., s. 74 (Ak. IV, s. 440 Anm.).

⁴²⁷ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 257 (Ak. V, s. 151).

⁴²⁸ Tamt., s. 259 (Ak. V, s. 152).

v *Základech*.⁴²⁹ Tuto představu má vychovávající sdělovat vychovávanému právě prostřednictvím příkladů, přičemž velice záleží na tom, jaký příklad je vychovávanému předkládán. Kant zdůrazňuje možnou ambivalentní povahu použitých příkladů a varuje před heroickými příklady mravního patosu, spojenými např. se sebeobětováním já, které vyvolávají „dojemné a sladkobolné city“ – takové příklady jsou kontraproduktivní ve dvou ohledech: jednak vedou k „fantazírování“, tj. k přehnaně vysokým očekáváním ohledně mravních možností člověka, které se následně dočkají frustrace. Dalším důvodem nevhodnosti je jejich pouze emocionální účinek, který je spojený s krátkodobým nadchnutím, po němž rychle následuje návrat do letargie. Oproti znázorňování patetického mravního vzepětí je třeba dát přednost „suchému“ obrazu povinnosti, která je spojena s takovým posuzováním situace, které zohledňuje i povinnosti vůči sobě samému, a která je založena na zásadách, nikoli na záchvatech.⁴³⁰

Skutečnost, že toto posuzování má představovat první fázi mravní výchovy, potvrzují naši interpretaci Kantova příkladu s kompasem. V případě hodnocení situace nejde pouze o aplikaci určující soudnosti, kdy jednotlivý případ subsumujeme pod obecný zákon a automaticky vygenerujeme výsledek, který by formuloval, co je záhodno konat. V případě morálního posuzování jde spíše o kombinaci obojího typu soudnosti, logicky-určující i esteticky-reflektující, která „probouzí vědomí harmonie našich představovacích sil a při níž cítíme posilování celé naší poznávací mohutnosti (rozvažování a obrazotvornosti).“⁴³¹ Tomuto estetickému momentu lze přisoudit podpůrnou funkci v procesu mravního posuzování, nelze jej však pokládat za jeho jádro; vědomí krásného povznesení naší mysli není samo s to zajistit přechod od nahlízejícího posuzování k jednání, neboť tomuto posuzování zůstává posuzovaná věc lhostejná; jak Kant zdůrazňuje v *Kritice soudnosti*, estetické zalíbení je – v protikladu k bytostné zaangažovanosti etického vztahu – nezajímavé,⁴³² nemůže se tedy stát tím, kvůli čemu je realizováno dobro. To dává na srozuměnou druhá fáze výchovy, přecházející od posuzování k vykonání, k „tréninku“ samotné mravní praxe. Při něm je vychovávaný nutně podroben kázní a odříkání spojenému s pocitem bolesti, které je však, jak Kant ukázal v nauce o úctě, zdrojem osvobozujícího sebepovznesení a sebeúcty, která by bez projití onou negativní fází zůstala vychovávanému zcela skryta. Tato sebeúcta pak prohlubuje pozitivní vztah k zákonu.

⁴²⁹ Viz citované místo ze *Základů*, s. 89 (Ak. IV, s. 426).

⁴³⁰ Srov. Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 267 (Ak. V, s. 170).

⁴³¹ Tamt., s. 273 (Ak. V, s. 160).

⁴³² Srov. Kant, I., *Kritika soudnosti*, přel. V. Špalek a W. Hansel, Odeon, Praha 1975, § 3, s. 52.

Lze tedy zopakovat, že vztah k druhým tvoří konstitutivní složku Kantovy praktické filosofie a že neruší myšlenku autonomie, ale právě naopak: Nauka o metodě *Kritiky praktického rozumu* ukazuje, jak se právě díky vztahu k druhému může něco jako autonomie já vůbec probudit a rozvinout.⁴³³

⁴³³ F. Munzel potvrzuje tuto tezi a ve své studii ukazuje, že Kantovo stanovisko, že lidské bytosti mohou realizovat svoji bytnost pouze prostřednictvím výchovy, je explicitně vyloženo již v jeho Přednáškách o pedagogice z r. 1776. Srov. Munzel, F., „Doctrine of Method and Closing“, In: Höffe, O. (vyd.), *Kants Kritik der praktischen Vernunft*, s. 205. V této studii vyzdvihuje sókratovský charakter Kantovy pedagogiky, kdy vychovávaný je veden k nahlédnutí a osvojení vlastní dimenze svobody. K přímé narážce na Kantův sókratismus viz tyto Kantovy spisy: *Metafyzika mravů* (Ak. VI, s. 411, s. 478), *Antropologie v pragmatickém ohledu* (Ak. VII, s. 200), *Základy metafyziky mravů* (Ak. IV, s. 403, 404), *O pedagogice* (Ak. IX, s. 477).

III. NÁVRAT K METAFYZICE

„...to *nádherné otevření*, kterého se nám dostává od čistého praktického rozumu prostřednictvím morálního zákona, totiž otevření *inteligibilního světa skrze realizaci* jinak transcendentního pojmu svobody.“⁴³⁴

Kantovo přesvědčení, že teoretická spekulace není sama schopná řešit věc metafyziky, jej přimělo k oklice, díky níž je přeci jen možné postoupit v této věci dopředu. Přiznává, že pro lidský intelekt by bylo uspokojivější a důstojnější, kdyby si dokázal v metafyzických otázkách poradit jaksi samočinně, bez kooperace s praktickou racionalitou, nicméně, „tak dobře se to prostě s naší mohutností spekulace nemá“.⁴³⁵ Tato oklika, jak již bylo zmíněno, nám ukládá, „abychom pojmy *Boha, svobody a nesmrtnosti*, pro které spekulace nenachází dostatečné záruky jejich možnosti, hledali v morálním užívání rozumu a na něm je zakládali.“⁴³⁶ Po projití této okliky se ukazuje, že pojem zákona nepředstavuje nějakou nezpochybnitelnou premisu, pro kterou bylo nutné si dojít jinde a kterou bychom nyní jako apodikticky jistou položili za základ sylogismu, jenž by s vnitřní nutností vyústil v nezávislý důkaz existence svobody, nesmrtnosti a Boha. Projití zmíněné okliky neznamena, že bychom se prostě vrátili na onu opuštěnou půdu spekulativní racionality, ale znamená *proměnu postoje*. Kant se vrací k týmž tématům, kterým věnoval svoji Transcendentální dialektiku spekulativní *Kritiky*, ale vrací se k nim jinak. Jestliže je možné nějaké „nádherné otevření inteligibilního světa“,⁴³⁷ pak pouze takovému Já, které je vztaženo k nepodmíněnému nároku dobra, nárokujícímu si praktickou odezvu.

Protože projití okliky znamená současně proměnu postoje, k níž během tohoto procházení dochází, není nikterak překvapivé, že mezi etikou a metafyzikou není ostrá dělicí linie. Dá se říci, že absence této linie je jednou z hlavních tezí Kantova projektu praktické metafyziky, která se odráží i v neoddělitelném sepětí zákona a svobody. Předěl mezi etikou a metafyzikou, v němž se nyní nacházíme, je tedy poněkud umělý – to se ukazuje především v následující kapitole vracející se k otázce svobody a v souvislosti s ní nutně také zpět k otázce odůvodnění platnosti praktického zákona. Při této tematizaci

⁴³⁴ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 161 (Ak. V, s. 94, kurz. vlastní).

⁴³⁵ Tamt., s. 8 (Ak. V, s. 5).

⁴³⁶ Tamt., s. 9 (Ak. V, s. 5).

⁴³⁷ Tamt., s. 161 (Ak. V, s. 94).

druhého členu „prakticky-metafyzického“ řetězce zákon – svoboda – Bůh – nesmrtelnost⁴³⁸ nebude možné se vyhnout otázce, v jakém smyslu je vlastně svoboda poznatelná, jak je toto poznání možné skloubit s pojetím poznání vypracovaným v první *Kritice* a jak se díky tomu proměňuje možnost sebepoznání vlastního Já.

Další kapitoly této třetí části jsou věnovány zbylým dvěma pojmům našeho řetězce, jejichž uchopení Kant fixuje pomocí pojmu postulátu. Při jejich interpretaci slouží jako vodítko hlavní otázka této práce, a sice, jaká je vlastně vnitřní souvislost jednotlivých článků tohoto řetězce „zákon-svoboda-nesmrtelnost-Bůh“ a jak lze konkrétněji uchopit jejich epistemický statut. Vstupním pojmem k těmto zbylým dvěma členům je pojem štěstí či blaženosti, který spoluvytváří paradoxní povahu cíle dobré vůle, kterým nemůže být nic jiného než nejvyšší dobro. Jeho jednotné uchopení se bez postulátů neobejde. Z této souvislosti vyplývají otázky, na něž v této kapitole hledáme odpověď: je podle Kanta poznatelnost nesmrtelnosti a Boží existence na stejné úrovni jako poznatelnost svobody? V jakém smyslu je nutné tyto veličiny předpokládat? Jedná se o pouhé do zámezí vedené protažení myšlenky etiky zákona, a nebo by jejich zamítnutí znamenalo ohrožení její racionality a tím i funkčnosti?

⁴³⁸ Připomeňme klíčové místo z *Kritiky čistého rozumu* (B 7): „Tyto nevyhnutelné úkoly čistého rozumu samého jsou *Bůh, svoboda a nesmrtelnost*. Věda, jejíž konečný účel, včetně všech jejích příprav, je vlastně zaměřen pouze na jejich rozřešení, se nazývá *metafyzika* a její metoda je zpočátku dogmatická, tj. podujímající se důvěřivě tak velkého podniku bez předchozí zkoušky způsobilosti či nezpůsobilosti rozumu pro jeho provedení.“ K metafyzické triádě „Bůh, svoboda, nesmrtelnost“ srov. též *Kritika čistého rozumu*, B XXX, B 395 pozn., B 826.

8. Svoboda

8.1 Svoboda a zákon

Patří k přehlíženým paradoxům Kantovy praktické filosofie, že svobodu je v ní možné myslet jen ve vztahu k zákonu. Samotný pojem svobody spíše odkazuje k volnému prostoru, který není svázaný žádnou mezí, k absenci překážek, které by vůči já byly svazující, a zákon – zvláště v anglosaské filosofii – bývá běžně vnímán jako něco, co svobodu omezuje, a nikoliv potvrzuje, čeho je třeba se zbavit, co je třeba překonat. Pojem svobody není zdaleka jednoznačný a pro Kanta platí, že tematizuje-li svobodu, pak tedy svobodu vůle člověka jakožto konečné bytosti. Tady je možné se ptát, zda je pro člověka svoboda pojímaná jako naprostá vyvázanost ze všech mezí, limitů a zájmů vůbec možná, zda čiré já v pomyslném vzduchoprázdnu zůstává lidským životem mezi věcmi a lidmi. Bylo by možné si v takovém prázdnu něco jako svobodu vůbec uvědomit, není myšlenka svobody závislá na svém opaku, vůči němuž a jako něco vůči tomuto opaku jiného může být myslitelná? Kant neopomíná zdůrazňovat, že člověku vždy něco chybí, vždy něco potřebuje a je odkázán na to, aby tuto potřebnost permanentně nasycoval. Má-li být pro člověka možná svoboda vůle, pak pouze ve *vztahu* k veličině či nároku, v němž dochází k překonání této potřebnosti. Svoboda jako prostá odpoutanost si totiž nemůže být nikdy zcela jista svou odpoutaností, dokud toto odpoutání se od něčeho neznamená současně vztažení se k něčemu jinému. Tímto jiným je pro Kanta zákon dobré vůle.⁴³⁹

Viděli jsme, že v teoretickém kontextu je myšlenka svobody vždy ohrožena antinomií.⁴⁴⁰ intelektuální nutkání uzavřít řadu příčin a následků nějakou spontánní, tj. ze sebe sama začínající příčinou, musí vždy čelit myšlence nedovolující připustit v kauzálním řádu takový chaotický, řádu se vymykající prvek, který by představoval jeho nabourání. V rozsáhlé diskusi tématu svobody v rámci třetí antinomie v Transcendentální dialektice *Kritiky čistého rozumu* se Kant nakonec chce spokojit se závěrem, že příroda a svoboda si neodporují, že myšlenka kauzálního determinismu nevyklučuje myšlenku spontánního začátku v řadě jevů.⁴⁴¹ Důvodem možnosti této kompatibility je pozice transcendentálního

⁴³⁹ Úzká souvislost mezi svobodou a zákonem, tato centrální myšlenka Kantovy praktické filosofie, má, zdá se, svůj zdroj u Rousseaua, který ji tematizoval v politickém kontextu. S Rousseauem může Kant říct, že poslušnost zákonu, který si člověk sám uložil, je jediná skutečná svoboda. Srov. Rousseau, J. J., *O společenské smlouvě*, in: *Rozpravy, Svoboda*, Praha 1989, s. 231 n.

⁴⁴⁰ Srov. kapitola 4.2 této práce.

⁴⁴¹ Svoji diskusi třetí antinomie Kant uzavírá slovy: „To jediné, co jsme mohli vykonat a na čem nám i výlučně záleželo, bylo to, že se tato antinomie zakládá na pouhém zdání a že příroda přinejmenším *neodporuje* kauzalitě ze svobody“ (*Kritika čistého rozumu*, B 586). Přes toto sebeomezení se Kant ve zmíněné kapitole pokouší o mnohem více: poukázat právě na pozitivní důvod, z něž by se dalo usoudit na mohutnost svobody, a uvést jej do souladu s naukou o transcendentálním idealismu. Protože však toto „více“ nenáleží do

idealismu, umožňující pojímat totéž jsoucno (tutéž událost) ve dvou ohledech: tak, jak se daná událost jeví poznávajícímu subjektu, a nebo tak, jak je sama o sobě. Transcendentální idealismus tak zbavuje mechanickou přírodovědu absolutní platnosti a činí z ní sice vnitřně logický a platný, avšak nikoli výlučný explikační přístup ke světu. Kauzální determinismus pak není pojímán jako ontologická podmínka poznávané skutečnosti v její svébytnosti, ale jako epistemická podmínka lidského rozumu (kategorie), ponechávající pro jsoucno samo a vztah člověka k němu prostor pro alternativní, nedeterministický model kauzality.⁴⁴² Kantova transcendentální diference tak sice umožňuje myslet přírodu a svobodu pospolu, samotný teoretický postoj však nenabízí žádný pozitivní důvod, proč si myslet, že by něco jako svoboda bylo charakteristickým rysem naší vůle. Nicméně bylo ukázáno, že již v *Kritice čistého rozumu* Kant dává naprosto jasně na srozuměnou, že tímto pozitivním důvodem může a musí být pouze vědomí mravního zákona, vystupující vůči já jako vědomí Sollen.⁴⁴³

Teprve v *Kritice praktického rozumu* však Kant dospívá k vyjasnění vztahu mezi mravním zákonem a svobodou, který, jak bylo ukázáno, zůstává problémem ještě v *Základech metafyziky mravů*. Svoboda je podle druhé *Kritiky* ontologickým předpokladem („ratio essendi“) mravního zákona, který zpětně představuje důvod poznání svobody („ratio cognoscendi“).⁴⁴⁴ Kant tuto souvislost komentuje následovně: „Neboť kdyby nebyl morální zákon v našem rozumu nejdříve zřetelně myšlen, nikdy bychom se nepovažovali za oprávněné předpokládat (*annehmen*) něco takového jako svobodu. Kdyby však nebylo svobody, nebylo by možné na morální zákon v nás *vůbec narazit*.“⁴⁴⁵ Formulace tohoto vztahu zákona a svobody je umožněna nahlédnutím, že mravní zákon je nutné pojímat jako faktum rozumu, jako ze sebe sama zřejmé východisko, z něž lze usuzovat na svobodu vůle, které samotné ale nemůže být předmětem dedukce, o jakou se Kant pokouší ještě ve třetí části *Základů metafyziky mravů*. Svoboda je ontologickým předpokladem zodpovědné mravní existence, který je zřejmý pouze z perspektivy této existence.⁴⁴⁶

teoretického, ale do praktického kontextu, není k němu v citovaném závěru odkazováno.

⁴⁴² K pojmu „epistemic condition“ a shrnutí interpretace transcendentálního idealismu jako „two-aspect view“ viz Allison, H. E., *Kant's Theory of Freedom*, s. 4.

⁴⁴³ Srov. Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 576.

⁴⁴⁴ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 7 (Ak. V, s. 4).

⁴⁴⁵ Tamt.

⁴⁴⁶ Allison (Stejně jako Beck ve svém Komentáři, s. 207 – 208) tvrdí, že existuje dvojitý význam pojmu svobody ve druhé kritice: autonomie, která představuje legislativní aspekt, a autokracie, která zase představuje exekutivní aspekt. Tyto aspekty lze též označit jako dvě funkce, které jsme spojovali s praktickým zákonem: diudikační a exekuční. Přitom platí, že tu první vždy máme, zatímco tu druhou můžeme aktualizovat. Allison pak tuto dvojnásobnost využívá následovně: „Tato distinkce pomůže vysvětlit, proč je svoboda v dialektice prezentována spolu s Bohem a nesmrtností jako postulát poté, co byla v analýze předvedena její dedukce.“

Ukazuje se tedy, že svobodu vůle, v negativním smyslu pojímanou jako nezávislost na přírodních danostech, si subjekt může připsat pouze tehdy, je-li si zřetelně vědom nároku mravního zákona. Poznání svobody se otevírá pouze mravnímu vědomí, které nahlíží, že je schopno říci „ne“ všem receptivně se podávajícím vlivům ve jménu nepodmíněného nároku. V této negaci sklonů, jimiž jsme vpleteni do kauzálních přírodních řetězců, dochází mravní Já sebezpotvrzení a sebevědomí jakožto svobodné Já. Nemá jinou možnost, nedisponuje ani bezprostředním intelektuálním náhledem svobody, ani se s ní nemá jak setkat ve fenomenálním světě. Já může do svobody vstoupit, může svobodu *vlastním výkonem rozevřít*.

8.2 Poznání svobody

Ještě plastičtěji Kant tuto souvislost komentuje na závěr svého známého příkladu se šibenicí. Tento příklad ilustruje dvě volby a s nimi dva stupně svobody, první vypadá takto: „Kdyby například někdo o svém sklonu k rozkoši tvrdil, že je pro něho – když se mu naskytne milovaný předmět a příležitost – zcela neodolatelný, zda by, kdyby byla před jeho dům postavena šibenice, aby na ni byl ihned po prožité rozkoši pověšen, zda by potom svůj sklon nepotlačil?“⁴⁴⁷ Na jedné straně stojí nespecifikovaný sklon k rozkoši a na druhé „láska k životu“, jde tedy o dva sklony a jde o to ukázat, že i když se nějaký sklon může jevit jako naprosto neodolatelný a nepotlačitelný, může být od něj aktér oproštěn či osvobozen díky jinému, silnějšímu sklonu. Již na úrovni hédonistického kalkulu lze nalézt určitou relativní podobu svobody – svoboda od jedné svazující danosti je možná pouze díky převaze silnějšího sklonu, přičemž působení obou sklonů se neděje ryze mechanisticky bez vědomí aktéra, výsledné jednání není ani v tomto případě možné chápat jako součet vektorových sil, ale je to stále on, kdo se vědomě pro jednu ze dvou alternativ rozhoduje. Kant pokračuje s ilustrací druhé volby, která oproti této relativní svobodě staví svobodu principiální: „Zeptejte se ho ale, zda by považoval za možné přemoci svou lásku k životu, jakkoliv velká by byla, kdyby na něm jeho kníže pod stejnou hrozbou okamžité popravy požadoval, aby vydal křivé svědectví proti čestnému muži, kterého by rád pod falešnými záminkami zničil.“ Oproti „lásce k životu“ je v této druhé volbě kladen etický imperativ a otázka zní, zda je daný aktér s to v jeho jménu tento nejsilnější sklon překonat.

Svoboda, které se dostává dedukce v analytice, je autonomie. Svoboda, která je postulována v dialektice je autokracie. Svoboda ve druhém smyslu není podmínkou připsatelnosti jednání, neboť, jak jsme viděli, ti z nás, kterým se nedostává, jsou stále zodpovědní za svá jednání, tedy vlastně i za tento nedostatek. Tato svoboda je však podmínkou získání ctnosti, a protože ctnost je součástí nejvyššího dobra, je podmínkou realizace tohoto dobra. Z toho důvodu musí být postulována, totiž, její dosažení musí být možné předpokládat. Následně svoboda v prvním významu je předmětem (praktického) vědění, zatímco svoboda ve druhém významu je článkem (praktické) víry.“ (Allison, H., *Kant's Theory of Freedom*, c. d., s. 285).

⁴⁴⁷ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 50 (Ak. V, s. 30).

Odpověď na tuto klíčovou otázku zní takto: „Zda by to učinil, nebo ne, to se možná neodvází tvrdit; že je to ale pro něho možné, musí připustit bez váhání. Soudí tedy, že něco *může* udělat, protože si je vědom toho, že to udělat *má*, a *poznává v sobě svobodu*, která by mu jinak bez morálního zákona zůstala neznámá.“⁴⁴⁸ Vědomí mravního nároku („Sollen“), jenž vyvstává před člověkem v konkrétní situaci, jej vede k poznání schopnosti negovat přirozené sklony (v tomto příkladu pud sebezáchovy) a poznání tohoto „moci“, této vlastní moci nad sebesilnějšími svírajícími danostmi a volnosti od nich, je poznáním – poznáním v plném slova smyslu – vlastní svobody, které by bez onoho nároku nebylo možné.⁴⁴⁹ Toto poznání se otevírá teprve angažovanému aktéru mravně relevantní situace, tváří v tvář nároku dobra, jednající poznává svobodu jedině a pouze „v sobě“, nikoliv jako abstraktně-obecný princip. Proto tedy nezaujatý, neangažovaný rozum nedokáže skutečnost svobody nikdy postihnout, jeho možnosti končí u náhledu, že kauzalita vládnoucí fenomenálnímu světu ji nevyklučuje, neboť tento svět nevyčerpává celou skutečnost. Naproti tomu „nejen možnost, nýbrž i skutečnost svobody dokazuje morální zákon, jenž nepotřebuje sám žádných ospravedlňujících důvodů, na bytostech, které *uznávají* tento zákon jako pro ně závazný.“⁴⁵⁰ Tak jako je pro *Kritiku čistého rozumu* podstatná distinkce mezi myšlením a poznáním, kdy myšlenka, aby se stala poznatkem, potřebuje „výplň“ názoru, který je pro člověka vždy jen smyslový, tak je pro *Kritiku praktického rozumu* důležitý právě rozdíl mezi (pouze teoretickým) poznáním (Erkennen) a *uznáním* (Anerkennen), které umožňuje, aby se myšlenky čistého rozumu mohly stát poznatky téhož, avšak tentokrát také praktického rozumu.

Vrátíme-li se k výchozímu příkladu, pak se může zdát zajímavé, že Kant k této druhé volbě nenabízí nějaké „řešení“ pomocí kategorického imperativu, ale nechává situaci otevřenou. Svoboda se „zjevuje“ právě v této otevřenosti. Domnívám se, že pro ponechání situace v této otevřenosti má Kant dobré důvody. Jak již bylo zmíněno v příkladu ke

⁴⁴⁸ *Kritika praktického rozumu*, tamt. „Kantův“ slavný výrok „můžeš, neboť máš“, se v jeho spisech v této čisté formě nevyskytuje (viz David Baumgardt, „Legendary Quotations and the Lack of References“, *Journal of the History of Ideas*, VIII [1947], s. 116), s jeho variacemi se však lze setkat poměrně často, např. v *Kritice čistého rozumu* (B 835) čteme: „Jelikož [čistý rozum] přikazuje, že se taková jednání mají dít, musí se také *moci* dít.“ Otázkou k zamyšlení by bylo, zda lze výše citovanou větu (Soudí tedy...) kolem spojky „protože“ otočit: „soudí, že něco udělat *má*, protože si je vědom toho, že to udělat *může*“, zda by více nekorespondovalo s mravním vědomím, že situační otevřenost jednání má v první řadě charakter možnosti, jejíž reflexivní posouzení, zvažující situaci ve vztahu k principu autonomie, buď vede, nebo nevede k proměnění „Können“ v „Sollen“.

⁴⁴⁹ Další důležité místo, kde je svoboda spojena bezprostředně s poznáním, zní: „Je tedy ona nepodmíněná kauzalita a její mohutnost, svoboda, s ní ale také určitá bytost (Já sám) [...] nejen neurčitě a problematicky *myšlena*, nýbrž dokonce *vzhledem k zákonu* její kauzality *určitě* a *asertoricky* poznána (tamt., s. 180, Ak. V, s. 105, upravený překlad – O. S.).“

⁴⁵⁰ Tamt., s. 81 (Ak. V, s. 47), kurz. O. S.

kompasu,⁴⁵¹ vztah obecné normy a jedinečné situace není nikdy jednoznačně samotnou normou dán, kategorický imperativ není automat na výpočet správného směru jednání, který by rozhodoval „o nás bez nás“, nýbrž – jak Kant nepřestává zdůrazňovat – k jeho aplikaci je nutné zapojit praktickou soudnost, v níž je možné, ba nutné sebe i druhé cvičit.⁴⁵² Tato soudnost bere v úvahu kontext situace, díky němuž se proměňuje „skutková podstata“ jednání. Tak bude někdy morálně žádoucí se uvažovanému křivému svědectví vyhnout i za cenu vlastního života, jindy zase může být žádoucí – s ohledem na jiné osoby – se ho dopustit, přičemž z pozice vnějšího pozorovatele bude vnitřní kvalita jednání nezjistitelná. Kant v tomto případě tedy nenabádá k přepjatému mravnímu heroismu hraničícímu s fanatismem, k takové exaltované podobě sebeobětující se morálky zaujímá značně rezervovaný přístup, a to z toho prostého důvodu, že člověk má povinnost také vůči své vlastní existenci, kterou má rovněž „na starost“.⁴⁵³ Sebezmaření pro druhé tak může být stejně mravně nepřijatelné jako odmítnutí pomoci druhému. Co je třeba kdy zvolit je věcí konkrétního rozhodnutí konkrétní svobodné vůle. A tak lze říci, že svoboda je na jedné straně výsadou, privilegiem vydělujícím člověka z kontextu přírody, na druhé straně je obtížným úkolem. Tak jako platí: člověk má možnost volby, protože je svobodný, tak také platí: protože je člověk svobodný, *nemůže* jinak než volit. Poznání svobody je reflektujícím vstupem do této obtížnosti. Heteronomie rozumu ve službách slasti tuto tíži zlehčuje, ovšem po praktickém poznání vlastního „moci“ svobody se Já nemůže zbavit vědomí, že realizace této heteronomie není výsledkem přírodní nutnosti, ale že je výrazem vlastní svobodné volby.

8.3 Svoboda jako „causa noumenon“

Bylo-li výše zdůrazněno, že jednající svobodu skutečně poznává, a to v sobě, vypadá to, že je tím narušen onen model poznání, který je tak pečlivě proartikulovaný v *Kritice čistého rozumu*, totiž poznání jako konceptuální sjednocení dané rozmanitosti smyslového názoru. Než se na tuto obtížnou otázku pokusíme odpovědět, bude dobré si připomenout první slova tohoto spisu, která dávají na srozuměnou, o jaké principiální zaměření poznání v teoretickém kontextu jde: „Ať už jsou způsoby a prostředky, jimiž se nějaké *poznání*

⁴⁵¹ Kapitola 7.1.2. této práce.

⁴⁵² Srov. Kant, I., *Základy*, s. 67 (Ak. IV, s. 404), s. 99 (Ak. IV, s. 436); *Kritika praktického rozumu*, s. 271 – 273 (Ak. V, s. 159 – 161).

⁴⁵³ „Když se někdo pokusí s krajním ohrožením života zachránit lidi ze ztroskotané lodi, a nakonec přitom dokonce o život přijde, je takové jednání na jedné straně sice počítáno mezi povinnosti, na druhé ale a z největší části je považováno za záslužné jednání, avšak naše vysoké oceňování tohoto jednání je značně oslabováno pojmem povinnosti k sobě, které se to zde zdá být poněkud na škodu“ (Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 268; Ak. V, s. 158).

vztahuje k *předmětům*, jakékoli,...⁴⁵⁴. Ačkoli by se mohlo zdát, že Kant usiluje o to podržet jednoznačnost pojmu poznání jakožto poznání předmětu, zdá se, že jeho vlastní důslednost jej nutí k tomu, aby z omezenosti této jednoznačnosti vykročil. *Kritika praktického rozumu* ukazuje, že orientace na předmět, která určovala pojetí poznání v první *Kritice*, nevyčerpává celou šíři toho, co pro člověka znamená poznávat, neboť v případě poznání svobody nemáme co do činění s žádným „daným předmětem“, jenž by se před námi vyskytoval jako to, co je možné teoreticky určit jakožto něco určitého, ale s vlastním nepodmíněným „moci“.

Zmiňovaná důslednost se odráží v tom, že myšlenka svobody je přiznán kategoriální charakter. Abychom parafrázovali známý úvod třetí části *Základů*, svoboda je vlastností vůle moci působit nezávisle na vnějších empirických příčinách, vůle je kauzalita rozumných bytostí, svoboda je tedy „vlastností kauzality rozumných bytostí“,⁴⁵⁵ je to „causa noumenon“.⁴⁵⁶ Paradoxní charakter tohoto označení svobody je zřejmý. Kauzalita, spojení příčiny a účinku, je druhou relační kategorií, umožňující rozumět rozmanitosti jevů jako vnitřně souvisejících v tom smyslu, že „vše, co se děje, předpokládá něco, po čem to následuje podle určitého pravidla“.⁴⁵⁷ Kategorie kauzality je čistým pojmem mohutnosti rozvažování a její uplatnění je legitimní, tj. vedoucí k platnému poznatku, pouze ve vztahu k fenomenálně dané rozmanitosti názoru. Výraz „noumenon“ však označuje korelát čistě intelektuálního poznání; v negativním smyslu to je „věc, která není objektem našeho smyslového názoru“,⁴⁵⁸ v pozitivním smyslu jde o „objekt nějakého nesmyslového názoru“, při němž „předpokládáme určitý zvláštní způsob nazírání, totiž intelektuální, který nám však není vlastní a jehož možnost ani nejsme s to nahlédnout“.⁴⁵⁹ Tento pojem však není libovolnou smyšlenkou a ani v teoretickém diskurzu není bez významu. Jakožto myslitelný pojem podléhá požadavku bezrozpornosti a jeho funkcí v teoretickém kontextu je negativní ohraničení legitimacy našeho poznání, přičemž jemu vlastní území, „mundus intelligibilis“, je pro nás sice myslitelné, nicméně prázdné.⁴⁶⁰ Je

⁴⁵⁴ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 33, kurz. vlastní.

⁴⁵⁵ Kant, I., *Základy*, s. 108. „Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie *unabhängig* von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann“ (Ak. IV, s. 446).

⁴⁵⁶ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 84 (Ak. V, s. 49).

⁴⁵⁷ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, A 189. U Kanta lze rozlišovat trojí smysl kauzality: kategorii kauzality (srov. B 186), dále schéma kategorie kauzality, tj. „něco reálného, po němž, je-li toto libovolně kladeno, následuje vždy něco jiného“ (B 183) a nakonec výše citovaný zákon kauzality.

⁴⁵⁸ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 307.

⁴⁵⁹ Tamt.

⁴⁶⁰ „Možnost takových noumen ale nakonec stejně vůbec nelze nahlédnout a oblast za sférou jevů je (pro nás) prázdná, tj. máme rozvažování, které sahá *problematicky* dál než ony jevy, ale žádný názor, ba ani žádný pojem nějakého možného názoru, jímž by nám byly dány předměty mimo pole smyslovosti a na něž by se rozvažování dalo *asertoricky* použít. Pojem noumena je tedy jen *mezním pojmem*, aby se omezovala

důležité zdůraznit, že Kant se těchto epistemických nároků v praktické filosofii nevzdává, jakoby začínal psát zcela novou knihu o praktickém rozumu, ale důsledně je dodržuje, pokračujíc ve svém projektu kritiky rozumu.⁴⁶¹ Proto i v *Kritice praktického rozumu* platí, že „causa noumenon je z hlediska teoretického použití rozumu sice možný, myslitelný, nicméně prázdný pojem“⁴⁶² současně však je nutné doplnit, že „potom nemám sice žádný názor, který by mu určoval jeho objektivní teoretickou realitu, ale nemá o nic méně skutečné použití, které se dá znázornit *in concreto ve smýšleních nebo maximách*, totiž praktickou realitu, která může být udána; což je pak dostatečné k jeho ospravedlnění i s ohledem na noumena.“⁴⁶³ Realita, které se dostává korelátu pojmu „causa noumenon“, tj. kategorii použitelné v oblasti nadsmyslového, je „objektivní, avšak žádná jiná než prakticky použitelná“. Tato objektivita a současně pouze praktická použitelnost představuje napětí v otázce po vlastním statutu poznání z čistého praktického rozumu. Kant se totiž snaží trvat na tom, že legitimita použití kategorií na inteligibilní oblast „nemá nejmenší vliv na to, abychom rozšířili teoretické poznání těchto předmětů jakožto náhled jejich povahy teoretickým rozumem.“⁴⁶⁴ Toto neuspokojivé napětí zaznívá i v této téměř identické charakteristice: „Tím se sice spekulativní rozum nic nezískává, pokud jde o náhled, získává však, pokud jde o *zajištění* jeho problematického pojmu svobody, kterému je zde zjednávána *objektivní*, a i když jen praktická, přece nepochybná *realita*.“⁴⁶⁵ V této

domýšlivost smyslovosti, a má tedy jen negativní použití. Nicméně není vymyšlen svévolně, nýbrž souvisí s omezením smyslovosti, aniž by však bylo možno klást mimo její rozsah něco pozitivního“ (tamt., B 310). „Naproti tomu pojem noumena, chápáný pouze problematicky, zůstává nejen přípustný, nýbrž i nevyhnutelný jako pojem vytyčující meze smyslovosti“ (tamt., B 311). Kant v návaznosti na racionalistickou tradici dává do paralely pojmové páry „phaenomenon“ a „noumenon“, „sensibilia“ a „intelligibilia“ (B 295), „mundus sensibilis“ („svět smyslovosti“) a „mundus intelligibilis“ („svět rozvažování“). Na str. B 311 říká, že „dělení předmětů na phaenomena a noumena a dělení světa na smyslový svět a svět rozvažování nelze proto v *pozitivním smyslu* vůbec připustit, i když ovšem pojmy dělit na smyslové a intelektuální lze;“ Zamítnutí pozitivního smyslu takového dělení znamená samozřejmě zamítnutí pozitivně-ontologické interpretace transcendentálního idealismu v duchu platonizující „dvoupatrové ontologie“ a je s podivem, že taková interpretace mohla být *Kritice čistého rozumu* vůbec přičítána. Tento negativní význam mající pokořit domýšlivost věcně neukotvené spekulace doznává v kontextu praktické metafyziky pozitivní redefinice: jako noumenon lze označit svobodně jednající sebevědomé Já, které je oprávněné pojímat sebe sama jako pozitivní součást inteligibilního světa.

⁴⁶¹ K otázce jednoty rozumu s různými „způsoby užití“ srov.: „Protože konečků je jen jeden a týž rozum, který se liší pouze ve způsobu užití“ (*Základy*, s. 55), a dále: „Jak má být potom sjednoceno praktické použití čistého rozumu s teoretickým užitím téhož rozumu vzhledem k určení hranice jeho moci?“ (*Kritika praktického rozumu*, s. 86; Ak. V, s. 50).

⁴⁶² Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 95 (Ak. V, s. 56).

⁴⁶³ Tamt., s. 97 (Ak. V, s. 56, kurz. vlastní). „So habe ich zwar keine Anschauung, die ihm seine objektive theoretische Realität bestimmte, aber er [der Begriff einer empirisch unbedingten Kausalität] hat nichts desto weniger wirkliche Anwendung, die sich in concreto in Gesinnungen oder Maximen darstellen lässt, d. i. praktische Realität, die angegeben werden kann; welches denn zu seiner Berechtigung selbst in Absicht auf Noumenen hinreichend ist.“

⁴⁶⁴ Tamt., s. 97 (Ak. V, s. 56).

⁴⁶⁵ „Hiedurch wächst nun zwar der spekulativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsichts nichts zu, aber doch in Ansehung der *Sicherung* ihres problematischen Begriffs der Freiheit, welchem hier *objektive* und obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte *Realität* verschafft wird“ (tamt., s. 83; Ak. V., s. 49).

větě jsou Kantem zvýrazněna slova „zajištění objektivní reality“, toto zajištění současně nemá povahu náhledu čistého teoretického rozumu. Vypadá to, jakoby zde šlo o dva oddělené rozumy, vyhrazené pro dvě oddělené sféry, kdy jeden vidí dál než druhý, které spolu však nemají dovoleno si své poznatky vyměňovat. Není divu, že v dalším vývoji pokantovské filosofie byla snaha toto napětí vyřešit ve prospěch intelektuálního názoru.

Toto napětí představuje obtížně udržitelnou rovnováhu mezi důsledným apriorně zdůvodněným empirismem teoretického poznání na straně jedné a přiznáním svébytnosti intelektuálnímu poznání v náhledech praktického rozumu na straně druhé. Ačkoliv jde o křehkou rovnováhu, domnívám se, že Kant poskytuje dobré důvody pro její zachování. Co by to znamenalo, kdyby byla myšlenka svobody teoretickým poznatkem, že by bylo možné se o ní přesvědčit náhledem v její transparentnosti? Co by vlastně bylo obsahem tohoto náhledu? Nejenom že by tato myšlenka popřela *Kritiku čistého rozumu*, ale došlo by ke zkreslení obsahu Kantova pojmu svobody. Svoboda není prostě daná „actualitas“ na způsob danosti předmětu, není vyskytující se vlastností na vyskytujícím se jsoucnu, ale jejím přiměřeným vyjádřením je, že je to možnost, o níž víme: „Svoboda je ale také jediná mezi všemi idejemi spekulativního rozumu, o jejíž možnosti a priori víme, aniž bychom ji však nahlíželi, protože je podmínkou morálního zákona, který víme.“⁴⁶⁶ V této větě vidíme protiklad mezi „wissen“ a „einsehen“, „vědět“ a „nahlížet“. Toto vědění o možnosti svobody tedy nemá povahu bezprostředního (intelektuálního) náhledu, ale je neoddelitelné od vědění o nároku povinnosti, artikulovanému v podobě morálního zákona, jakožto apriorní vědění o tom, že mu přes všechny empiricky doléhající vlivy *mohu* dostat: „neboť tato idea [svobody] se zjevuje prostřednictvím morálního zákona“.⁴⁶⁷ Namísto abstrakce či transcendentální reflexe je klíčem k vědění o svobodě *situace*. Když se Kant v pozn. k § 6 ptá, „čím začíná naše poznání nepodmíněně-praktického“,⁴⁶⁸ říká, že svobodou začínat nemůže, „neboť té si nemůžeme být ani bezprostředně vědomi, neboť její první pojem je negativní, ani na ni nemůžeme usuzovat ze zkušenosti, neboť zkušenost nám dává poznat pouze zákon jevů, tedy mechanismus přírody, což je přímo protiklad svobody. Je to tedy *morální zákon*, který si bezprostředně uvědomujeme (*jakmile si stanovujeme maximy vůle*), který se nám nejprve nabízí a který, protože jej rozum představuje jako nepřevážitelný nějakou smyslovou podmínkou a jako na ní zcela nezávislý určující důvod, vede přímo

⁴⁶⁶ „Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen“ (tamt., s. 6; Ak. V, s. 4, vlastní překlad – O. S.).

⁴⁶⁷ Tamt.

⁴⁶⁸ Tamt., s. 48 (Ak. V, s. 29).

k pojmu svobody.⁴⁶⁹ Bezprostřední uvědomění si morálního zákona je vázáno na konkrétní rozvrh jednání, na stanovení maximy vůle, což je matérie, vzhledem k níž je možné si uvědomit morální zákon a s ním i svobodu. To, že její „první pojem je negativní“, znamená právě, že svoboda v prvé řadě spočívá v onom „moci říci ne“⁴⁷⁰ všem empirickým podmínkám ve jménu nepodmíněného nároku.

Abychom se vrátili k paradoxu spojení „causa noumenon“, je zřejmé, že Kant jím nenarušuje východiska své teorie poznání, ale že tuto teorii rozšiřuje o praktickou dimenzi, která má své jádro v sebevědomí nepodmíněného „moci“. Je to cesta, která se snaží vyvarovat jak propadnutí empirickému eudaimonistickému skepticizmu, tak oddání se v ničím nezakotvenému a nevykazatelnému mysticismu. Vedle poznání, „Erkennen“, ve smyslu kategoriálního určení dané rozmanitosti do jednoty vědomí, je kladeno vědění o možnosti negace empiricky se podávajících podmínek. Toto vědění o možnosti, o vlastním „Können“, přerůstá potud ve vědění o skutečnosti, pokud se vlastní Já rozhodne tuto možnost uskutečnit. Pouze tímto uskutečněním, a nikoliv intelektuálním názorem, získává „causa noumenon“ praktickou realitu a stává se překračujícím poznatkem, neboť praktická realita je připsatelná tomu, co sami – jako výsledek vlastní praxe – přivádíme k uskutečnění.⁴⁷¹

8.4 Svoboda a intelekt

Směr, kterým se Kant při tematizování svobody ubírá, totiž od zákona ke svobodě, od vyvstání nároku k jeho ontologickému předpokladu, má i zpětně potvrzující platnost, v níž vyvstává souvislost teoretické a praktické racionality. Teoretická racionalita dospívá v transcendentálně-idealistickém postoji k vytvoření prostoru pro alternativu vůči kauzálně-deterministickému pojetí skutečnosti, de-absolutizuje jeho nárok na výlučnou platnost. Současně se snaží myslet nepodmíněné, neboť nenachází uspokojení v představě do nekonečna jdoucí řady událostí. Teoretický rozum klade ideu svobody jako myšlenku

⁴⁶⁹ Tamt. (kurz. vlastní).

⁴⁷⁰ „Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewusst werden [...], indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben“ (tamt., Ak. V, s. 30).

⁴⁷¹ Ke stejnému závěru dospívá i Allison ve své studii: „Svoboda je aktuální, nebo lépe, aktualizovaná, zájmem, kterým se vztahujeme k morálnímu zákonu. Jinými slovy, nejde pouze jen o to, že svoboda musí být předpokládána jako podmínka pochopitelnosti tohoto zájmu a možnosti uposlechnutí příkazů morálního zákona (ačkoli tohle je zajisté část příběhu), jde také o to, že naše svoboda – ve smyslu autonomie a nezávislosti – je vykazována v našem prokazování takového zájmu. [...] Prokazovat zájem o mravnost neznamena prostě shledat ji zajímavou (nebo přitažlivou), jako kdyby toto byl způsob, jak jsme utvořeni; znamená to spíše vzít nebo uznat morální zákon jako zdroj důvodů a omezení pro naše jednání. Navíc, protože tyto důvody neodrážejí (alespoň ne přímo) žádné z našich potřeb jakožto smyslových bytostí, toto nám odhaluje schopnost být motivováni nezávisle na těchto potřebách, což nám v důsledku ukazuje naši nezávislost na přírodním mechanismu“ (Allison, H., *Kant's Theory of Freedom*, s. 248).

ze sebe sama začínající a ničím jiným neurčené příčiny, jako myšlenku „causa sui“, ovšem pouze jako regulativní hypotézu. Touto myšlenkou pouze zajišťuje prostor, který však není s to sám pozitivně zaplnit. Může si myslet nepodmíněný začátek jevů, ale s tím, že si je vědom, že si jej pouze myslí a že v této myšlence není vyvrácen myšlenkou sukcesivní kauzality obdařenou empirickou výplní a tím proměněnou v poznatek. Tím, že z mravního nároku vyplývající poznání vlastní svobody obsazuje toto vytvořené prázdné místo, tím, že praktický rozum vychází vstříc teoretickému rozumu a že oba do sebe zapadají jako dvě půlky jedné mince, tím získává mravní zákon jakožto artikulace tohoto nároku zpětné potvrzení své platnosti:

„Tento způsob ověření morálního zákona, kdy je sám stanoven jako princip dedukce svobody jakožto kauzality čistého rozumu, je místo všeho ospravedlňování a priori zcela dostatečný. [...] Neboť morální zákon dokazuje svoji realitu tím, že určité pouze negativně myšlené kauzality (jejíž možnost byla spekulativnímu rozumu nepochopitelná, a přesto byl nucen ji přijmout) přidává pozitivní určení, totiž pojem rozumu bezprostředně určujícího vůli (prostřednictvím podmínky všeobecné zákonné formy jeho maxim), a tak může dát rozumu poprvé objektivní, ačkoli jen praktickou, realitu a jeho transcendentní používání proměňuje v imanentní (být sám na poli zkušenosti prostřednictvím idejí působící příčinou).⁴⁷²

V tomto úryvku je patrné, že nejde pouze o to ukázat, že v praktickém kontextu vykazatelná svoboda je tím jediným vhodným „nájemníkem“,⁴⁷³ který může obsadit prázdné místo vytvořené teoretickou racionalitou, čímž je potvrzena legitimita praktického zákona. Jako klíčová se zde jeví skutečnost, že v myšlence svobody vykazuje morální zákon jako reálný samotný rozum (intelekt) – Vernunft, který je legitimován jako klíčová lidská mohutnost. Jeho klíčová role totiž netkví v tom být zdrojem nejvyšších myšlenek usměrňujících proces empiricko-vědeckého poznání světa, které by mimo tuto

⁴⁷² Tamt., s. 81 (Ak. V, s. 48, upravený překlad).

⁴⁷³ „Toto volné místo, na které nemůže vstoupit pojem přírodní kauzality, je vhodné pouze pro jeden druh nájemníka: čistý praktický rozum nyní zaplňuje toto místo svým zákonem“ (Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, s. 175). O vzájemné podpoře teoretické a praktické racionality Beck říká: „Existuje zde vzájemná podpora, která dalece překračuje evidenční hodnotu pouhé konsistence. Nezávislé potvrzení pojmu svobody – totiž, že je vyžadován také teoretickým rozumem – způsobuje, že může sloužit jako systematické ověření reality čistého praktického rozumu“ (viz tamt.). S touto větou lze bezpochyby souhlasit, nicméně Beck poněkud přetěžuje argumentační potenciál komplementárnosti teoretické a praktické racionality, když říká, že „pouze toto nezávislé odůvodnění umožňuje Kantovi prolomit kruh zakládání morálního zákona na svobodě a svobody na morálním zákonu“ (tamt., s. 248), jak totiž správně ukazuje Allison, za prvé, Kant se podobné kruhovosti ve druhé *Kritice* vůbec nedopouští, neboť sleduje linii morální zákon – svoboda, a za druhé, vhodnost morálního zákona k tomu, aby nasytil potřebu svobody teoretického rozumu již předpokládá jeho autentizaci jako fakta rozumu a platnost z něj odvozené svobody (srov. Allison, H. E., *Kant's Theory of Freedom*, s. 245). Obdobnou kritiku Beckovy pozice podává K. Ameriks, který tvrdí, že Kant podává ve druhé *Kritice* přísnou dedukci jak morálky, tak svobody (viz též, *Kant's Theory of Mind*, Clarendon Press, Oxford 1982, s. 220 – 221).

instrumentální funkci neměly žádné další oprávněné užití. Užívání rozumu se v praktickém zákonu stává imanentním, tj. legitimním, a čistý rozum se díky němu ospravedlňuje ve své svébytnosti. Přestává být pouze zdrojem transcendentálního zdání a protirečících si myšlenek, který je nutné zkrotit a usměrnit – jako zdroj spekulativního quasipoznání je čistý rozum mohutností pochybného statutu⁴⁷⁴ a jeho svébytnost v teoretickém kontextu jakožto konstitutivní komponenty není na čem založit. V teoretickém kontextu je možné jej považovat za určité – totiž z vázanosti empirickými danostmi uvolněné – používání kategoriálně strukturované mohutnosti rozumění (Verstand).⁴⁷⁵

Je patrné, že legitimace svobody a legitimace čistého rozumu prostřednictvím jejich komplementarity spadá vjedno, což potvrzuje Kantem naznačovanou myšlenku,⁴⁷⁶ že čistý rozum jakožto sebeurčující spontaneita je bytostně svobodou.

8.5 Svoboda a sebepoznání

Nyní můžeme znovu připomenout známou větu citovanou v první části této práce v kontextu diskuse inteligibilního charakteru člověka, která provokativně postuluje možnost sebepoznání Já „prostřednictvím pouhé apercepce“:

„Jedině člověk, který jinak poznává celou přírodu pouze prostřednictvím smyslů, poznává sebe sama i prostřednictvím pouhé apercepce, a sice v činnostech a vnitřních určeních, která nemůže vůbec počítat k smyslovým dojmům, a je ovšem sám sobě jednak fenoménem, jednak ale – totiž s ohledem na jisté mohutnosti – pouze inteligibilním předmětem, poněvadž jeho jednání nelze vůbec počítat k receptivitě smyslovosti.“⁴⁷⁷

Lze konstatovat, že tato věta z *Kritiky čistého rozumu* předběžně popisuje fenomén tematizovaný *Kritikou praktického rozumu*, což poukazuje na myšlenkovou konzistenci projektu kritiky i na to, že rozdělení na kritiku spekulativního a praktického použití rozumu se prostě nekryje s rozdělením na dva spisy, což je skutečnost, která zesiluje váhu Kantova tvrzení o jednotě rozumu. Výše uvedený citát si totiž přímo říká o porovnání s obdobným

⁴⁷⁴ Srov. toto Kantovo uvedení zkoumání mohutnosti intelektu: „Mám-li nyní objasnit tuto nejvyšší poznávací schopnost, ocitám se v určitým rozpacích“ (*Kritika čistého rozumu*, B 355).

⁴⁷⁵ „Musíme [...] poznamenat, že jen rozvažování je tou mohutností, z níž mohou vznikat čisté a transcendentální pojmy, a že rozum vlastně vůbec žádné pojmy nevytváří, nýbrž že nanejvýš *osvobozuje rozvažovací pojmy* od nevyhnutelných omezení možné zkušenosti, a pokouší se je tak rozšířit za hranice empirického, avšak přesto ve spojení s ním“ (Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 435).

⁴⁷⁶ Srov. známou „identitní“ větu: „Neptám se zde však, zda jsou [zákon a svoboda] ve skutečnosti různé a zda není spíše nepodmíněný zákon pouze sebevědomím čistého praktického rozumu, tento však [zda není] zcela totožný s pozitivním pojmem svobody, nýbrž [ptám se.] od čeho se naše *poznání* nepodmíněně praktického začíná, zda od svobody, nebo od praktického zákona“ (*Kritika praktického rozumu*, s. 48; Ak. V, s. 29, upravený překlad).

⁴⁷⁷ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 574.

vyjádřením z druhé *Kritiky*:

„*Náš vlastní subjekt se sám poznává na jedné straně jako inteligibilní bytost určenou morálním zákonem (díky svobodě), na druhé straně jako bytost podle tohoto určení činnou ve smyslovém světě. Jediný pojem svobody nám dovoluje, že nemusíme vycházet mimo sebe, abychom našli k podmíněnému a smyslovému nepodmíněné a inteligibilní. Neboť je to náš rozum sám, který sebe poznává skrze nejvyšší a bezpodmínečný praktický zákon, a [je to] bytost, která si je tohoto zákona vědoma (naše vlastní osoba), která se poznává jako náležející k čistému světu rozvažování, a sice dokonce s určením způsobu, jak může být jako taková činná.*“⁴⁷⁸

V obou citátech jde o poznání našeho vlastního Já (vlastní bytosti/bytnosti, vlastní osoby), které je nezávislé, resp. které je překračující ve vztahu k sebepoznání umožněnému registrovanou fenomenální rozmanitostí, na jejímž základě si toto Já běžně rozumí. Proto jde o takové sebepoznání, které překračuje od toho, jak se samo sobě jeví, k tomu, jak samo o sobě je. Je zřejmé, že zde jde o jiný vztah jevící se a o sobě jsoucí svobodně jednajících osoby, než jaký je tematizovatelný na vyskytující se předmětu jakožto věci o sobě „svobodně“ produkující své jevy, resp. ve vztahu k jedné a téže osobě lze bezpochyby uplatnit oba vztahy, obě perspektivy, výskytově statickou perspektivu (z pozice diváka) i dynamickou perspektivu (z pozice aktéra), přičemž druhá perspektiva se otevírá pouze první osobě. Již bylo zmíněno, že Kant přechází od jedné ke druhé, přičemž chybějící rozlišení těchto perspektiv se projevuje ve spojení „inteligibilní předmět“ v prvním citátu. „Činnosti a vnitřní určení“, o nichž se zde hovoří, lze pak bezpochyby ztotožnit s „bezpodmínečným praktickým zákonem“ z druhého citátu, který je výrazem autonomní činnosti čistého praktického rozumu. „Pouhá apercepce“ prvního citátu tedy není pouhým o sobě sama vědoucím myslícím sebevztahem vždy odkázaným na danou rozmanitost, v němž bych si byl vědom „pouze své schopnosti spojovat“⁴⁷⁹ a díky tomu se mohl pojímat jako inteligence, ale je sebevědomím tohoto praktického rozumu, uvědomujícího si své „moci“. Výraz „pouhá“ odkazuje k tomu, že „nemusíme vycházet mimo sebe, abychom našli nepodmíněné a inteligibilní“. Domnívám se, že tato kontextualizace s čistým praktickým rozumem je jediným legitimním uchopením prvního citátu, nemá-li být ignorován či prostě označen za Kantovu nedůslednost. Spojením těchto dvou úryvků získává známá hypotetická věta z pozn. k § 6 *Kritiky praktického rozumu* afirmativní

⁴⁷⁸ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 181 (Ak. V, s. 105 n., upravený překlad – O. S.) „Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durch höchste und unbedingte praktische Gesetz und das Wesen, das sich dieses Gesetz bewusst ist (unsere eigene Person), als zur reinen Verstandeswelt gehörig, und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches tätig sein könne, erkennt.“

⁴⁷⁹ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 158.

význam, který můžeme vyjádřit nahrazením středníku na jejím konci otazníkem, činícím z ní řečnickou otázku: „Není-li nepodmíněný zákon spíše jen sebevědomím čistého praktického rozumu, ten ale zcela totožný s pozitivním pojmem svobody?“⁴⁸⁰

Já tak fixuje svůj ontologický statut díky mravnímu zákonu – v jeho poznání, uznání a realizaci si je vědomo toho, že je na empirickém řádu nezávislou noumenální spontaneitou, poznává svoji bytnost ve vztahu k nároku dobra, jemuž se snaží dostat. Já poznává sebe sama ne jako vyskytující se předmět, ale jako činnou inteligenci, jak nositele vlastního výkonu. Proto je toto poznání opět – stejně jako v případě poznání svobody – poznáním „z praktického hlediska“. Současně je třeba upozornit: i když uchopíme sebepoznání vlastního Já jako sebevědomí vlastní nepodmíněné spontaneity vázané na imperativ povinnosti, zůstává toto Já něčím co do obsahu prázdným. Tato prázdnota Já je dána tím, že Kant artikuluje jen jeho transcendentální strukturu, bytostnou formu, která je konkretizovaná v jednáních individuí. Tato bytnost Já, která snad může být charakterizována jako „moci-být-činný-na-základě-zákona“, neudává věcně-obsažnou odpověď na otázku po „co“ tohoto já. Nejedná se o intelektuální náhled vlastní substanciality, z níž by bylo možné odvodit její jednoduchost, tím i trvalost a tím i nesmrtelnost tohoto Já – podobný čirý náhled Kant nepřestává odmítat jako patřící do sféry mystiky, a nikoliv filosofie – ale o uvědomění si sebe sama jako nepodmíněného zdroje vlastních jednání, jako toho, kdo se bytostně vyznačuje tím, že „může být činný“.

⁴⁸⁰ Tamt., s. 48 (Ak. V, s. 29).

9. Rozpor praktického rozumu

Narozdíl od svobody není otázka po druhých dvou metafyzických idejích Boha a nesmrtnosti duše spojena s mravním zákonem v takové bezprostřední souvislosti přímého poukazování, ale její tematizování je zprostředkováno úvahou nad cílem mravní existence, označovaným jako nejvyšší dobro. Vnitřní rozpornost tohoto cíle, která se stává rozporností samotného konečného praktického rozumu, nalézá své překonání v postulátech posmrtného života (nesmrtnosti duše) a Boží existence jakožto metafyzických realit.

Tyto dvě ideje jsou vlastním tématem druhé knihy druhé *Kritiky*, nazvané „Dialektika čistého praktického rozumu“. Skutečnost, že výraz dialektika má v Kantových spisech negativní (tedy nikoliv platónský, ale aristotelský) význam, je dána jeho základní teoreticko-filosofickou pozicí. Tématem dialektiky je totiž vždy nepodmíněné, které není možné myslet bez rozporů. V *Kritice čistého rozumu* však nepadá ani zmínka o tom, že by také praktický rozum měl mít svoji dialektiku. Teoretická dialektika první *Kritiky* vysvětluje rozpory v trojí myšlence nepodmíněného ze zvěčňující tendence rozumu, činicího z toho, co je pouhou myšlenkou úplnosti, poznatek. Ohnisko teoretické dialektiky – nauka o antinomiích – pak zajišťuje legitimní myslitelnost svobody prostřednictvím rozlišení dvou perspektiv, z nichž lze na jednu a tutéž věc či událost pohlížet. Využitím těchto perspektiv zároveň stvrzuje platnost transcendentálního idealismu, čímž zajišťuje místo pro realitu svobody. Od *Kritiky praktického rozumu* jako by se neočekávalo nic jiného než toto místo naplnit „praktickými daty tohoto, ale praktického rozumu“, zasadit do takto zajištěného prostoru mravní fenomén, jej explikovat a kontextualizovat s teoretickým rozumem.

Avšak již v *Základech* se dozvídáme, že také praktický rozum má svoji dialektiku, kterou se rozumí „antagonismus mezi zákonem rozumu a maximami sklonů a přání“.⁴⁸¹ V *Základech* má takto pojatá dialektika důležitou funkci: vytváří totiž pohnutku pro to, aby byl učiněn další krok od prostého etického zkoumání k filosofickému a od něj ke kritice (čistého) praktického rozumu. Tento impuls, vycházející z běžně zakoušeného mravního antagonismu povinnosti a náklonnosti, je impulsem ke zkoumání posledního odůvodnění oné povinnosti a její transcendentální struktury, která nabývá podoby mravního zákona.⁴⁸²

⁴⁸¹ Förster, Eckart, „Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft“, in: O. Höffe (Hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 2003, s. 174.

⁴⁸² Dialektika, o níž hovoří *Základy*, pramení z toho, že „člověk cítí v sobě samém mocnou protiváhu proti veškerým příkazům povinnosti, které mu rozum představuje jako tak úctyhodné, a to ve svých potřebách a náklonnostech, jejichž souhrnné uspokojení zahrnuje pod název blaženost.“ Konkrétní podoba této dialektiky spočívá v tendenci „spekulovat proti přísným zákonům povinnosti a zpochybňovat jejich platnost, či alespoň jejich čistotu a přísnost, a činit je pokud možno přiměřené našim přáním a náklonnostem“ (Kant, I., *Základy*,

Podobně rozpor teoretického rozumu představuje klíčový impuls pro kritiku celé této mohutnosti ve spekulativním ohledu.

Ovšem dialektika, jak je prezentována v *Základech*, nemá zdaleka onen striktně systematicko-technický význam, jaký má v první *Kritice* a na který navazuje „Dialektika čistého praktického rozumu“ druhé *Kritiky*. Rozdělení tohoto spisu na „Analytiku“ a „Dialektiku“ není pouze důsledkem zjevné Kantovy snahy vykazat paralelní systematickou strukturu obou mohutností, ale je především důsledkem náhledu, že také praktický, a to čistý rozum, má svoji dialektiku. Tato dialektika přitom není prostým běžně zakoušeným sporem mezi povinností a náklonností, o kterém hovoří *Základy* a který často vede ke snaze zrelativizovat a tím zcela zkazit nárok povinnosti. Také její řešení nebude spočívat ve snaze o co nejhlubší argumentační vypořádání praktického zákona povinnosti, aby tak ve svém konfliktu s maximami blaženosti jednou provždy zvítězil. Dialektika druhé *Kritiky* však zároveň z tohoto konfliktu povinnosti a blaženosti vychází a zásadním způsobem jej proměňuje. Vlastním „místem“ dialektického sporu se stává pojem, který je pro *Základy* klíčový, a to pojem „předmětu“ čistého praktického rozumu, jímž je „nejvyšší dobro“. Ukáže se, že dialektická část *Kritiky praktického rozumu*, která bývá označována jako její novum,⁴⁸³ je jen dalším rozvinutím některých motivů *Základů*, a to takovým rozvinutím, jehož obsahem je otázka po tom, jak porozumět cíli své praktické existence, která pak poukazuje na otázku, jak porozumět sami sobě.

9.1 Pojem nejvyššího dobra

Zaměřením se na otázku účelu či cíle dochází v Kantově postupu ke změně perspektivy, která má klíčový metodický význam. Pro dosavadní zkoumání zákona a svobody byla klíčovou kategorií kauzality, která je modelem pro pojem vůle i její svobodu i pro pojem zákona vyjadřujícího „určující důvod vůle“. Od této kauzalistické perspektivy dochází v otázce dobra k přeorientování na teleologickou perspektivu, tedy na otázku cíle/účelu (Zweck) mravní existence. Dříve než se budeme věnovat otázce po obsahu pojmu nejvyššího dobra, jehož tematizaci Kant neváhá označit jako transcendentální dedukci, je třeba zmínit se o otázce, která je významná z hlediska metodické výstavby druhé *Kritiky* a která představuje „paradox metody“:⁴⁸⁴ proč – na rozdíl od *Základů* – není pojem nejvyššího dobra východiskem prakticky-etického zkoumání, ale až jeho vyústěním?

Odpovědí je problematická dvojnásobnost pojmu dobra (bonum), vyjádřená

s. 68). To znamená, že nejde o prostý silový antagonismus, ale o to, která „část“ našeho Já podá lepší odůvodnění svých nároků.

⁴⁸³ Förster, E., „Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft“, s. 174.

⁴⁸⁴ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 107 (Ak. V, s. 62).

pojmovým párem „das Gute“ a „das Wohl“. Protože dobro je ve své podstatě dvojnásobný pojem, je jako takový nefunkční pro to, aby poskytoval jednoznačný princip morálky. Sám potřebuje kritérium, jehož pomocí v něm můžeme rozlišit jednotlivé momenty a z nich některé vyzvednout a jiné upozadit. Abychom v běžně vnímané pluralitě obsahu pojmu „dobro“ mohli dále rozlišovat, musíme tak činit se zřetelem k něčemu. Tímto něčím je podle Kanta nepodmíněný nárok artikulovaný v podobě mravního zákona. Teprve artikulace tohoto nároku umožňuje vrátit se zpět k pojmu dobra a náležitě ho uchopit. Zde je nutno poznamenat, že přesně takto Kant postupuje již v *Základech*, které začínají známou otázkou po tom, co jediné lze považovat bez omezení za dobré. Jako bezpodmínečně dobré je nutno uvést samotnou dobrou vůli, jejíž bonita je podmínkou možnosti bonity všeho ostatního. Nejde zde o absolutizaci dobra jakožto „bonitas solae voluntatis“, kvalita „být dobrý“ není upírána činům a jsoucům, které by měly být „hodnotově neutrální“. Kant se ptá pouze po tom, co je dobré bez omezení, bez další podmínky, tj. absolutně, a tím může být samotné chtění dobré vůle. V tomto bodě pak nastává klíčový metodický zlom první části *Základů* spočívající v posunu od pojmu dobra k pojmu povinnosti. Od pojmu povinnosti pak vede zkoumání k pojmu zákona, imperativu a jeho podmínky, svobody. Přesun od motivu dobra k motivu povinnosti nepředstavuje opuštění tohoto tradičního a klíčového úběžníku veškerého prakticky-etického zkoumání, ale představuje nutný sestup, jehož cílem je přesnější určení jeho kontur, po kterém následuje opět vzestup a návrat k otázce dobré vůle. Otázka po dobru tak zůstává – navzdory snadno akceptovatelnému mínění o „etice povinnosti“ – vůdčí otázkou *Základů*.⁴⁸⁵

Tato strategie je tedy ve druhé *Kritice* opakována a obhajována. Kant byl k této obhajobě vyprovokován námitkou recenzenta *Základů*, Hermanna Andrease Pistoria, kterému vadilo právě „obrácené pořadí“, kdy je pojem dobra stanoven až po pojmu zákona.⁴⁸⁶ Jádro této obhajoby spočívá – jak již bylo řečeno – v ambivalentní povaze obsahu tohoto pojmu (a současně i jeho opaku – pojmu „zla“), k jejímuž náležitému uchopení je zapotřebí kritéria coby vodítka, vzhledem k němuž může být v této ambivalenci zjednan pořádek.⁴⁸⁷ Pokud by Kant přijal opačný postup a vycházel od

⁴⁸⁵ Tuto tezi potvrzuje shrnutí druhé části *Základů*: „Vůle naprosto dobrá, jejímž principem musí být kategorický imperativ, obsahuje tedy s ohledem na všechny objekty pouze *formu chtění* vůbec v neurčité podobě, a to jako autonomii“ (Kant, I., *Základy*, s. 107; Ak. IV, s. 444).

⁴⁸⁶ Srov. Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 14 (Ak. V, s. 8; Pistoriova recenze vyšla v *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 1786, 448 – 449; nově v: Landau [Hrsg.] 1991, s. 354 – 355).

⁴⁸⁷ „Protože jsme za základ každého praktického zákona ale již položili předmět podle pojmů dobra a zla, ten však mohl být bez předcházejícího zákona myšlen pouze podle empirických pojmů, odňali jsme si již předem možnost čistý praktický zákon i jen myslit; [...] Zjistili bychom, že nikoliv pojem dobra jakožto předmětu určuje a umožňuje morální zákon, nýbrž naopak morální zákon umožňuje teprve pojem dobra, pokud si toto

stanovení pojmu dobra jakožto toho, oč je v životě záhodno usilovat, výsledkem by byla vždy jen heteronomie vůle; této vůli by byl totiž zvnějšku dodán předmět tvořící cíl jejího usilování, aniž by byla prozkoumána možnost, zda vůle sama v sobě není s to klást svůj „předmět“, zda vůle sama nemůže být sebeurčující spontaneitou, v jejíž realizaci by pak spočívala její bonita. Tuto možnost nesmí metafyzicko-etické zkoumání přeskočit.

Nejvyšší dobro je tedy možno klást až po morálním zákonu. Teprve poté, co byl určen nejvyšší určující důvod vůle v podobě nepodmíněného zákona, je možné stanovit, co má být vlastním cílem rozumné vůle. V tomto smyslu nejvyšší dobro není určujícím důvodem čisté vůle, ale je tím, na co tento důvod poukazuje.⁴⁸⁸ Jedině toto pořadí zaručuje, aby byl zabezpečen princip etiky jako princip autonomie. Kant však neváhá toto stanovisko záhy zrelativizovat, aby tak vyvolal mezi interprety odmítavé reakce, které vidí v identifikaci nejvyššího dobra s určujícím důvodem vůle ohrožení myšlenky autonomie.⁴⁸⁹ Poté, co pečlivě rozlišil mezi předmětem a určujícím důvodem vůle, mezi tím, *na co* se vůle zaměřuje, a tím, *kvůli čemu* či z jakého posledního důvodu se na to zaměřuje, neváhá ihned konstatovat: „Rozumí se ale samo sebou, že, je-li v pojmu nejvyššího dobra morální zákon jakožto nejvyšší podmínka již spoluzahrnut, pak není nejvyšší dobro pouhým *objektem*, nýbrž jeho pojem a představa jeho existence možné skrze náš praktický rozum je také současně *určujícím důvodem* čisté vůle.“⁴⁹⁰ To znamená, že poslední objekt a poslední určující důvod nejsou myšleny jako striktně oddělené, ale že se do jisté míry překrývají. Ono X, které nakonec chci, a ono X', kvůli kterému toto X chci, jsou, říká Kant, jedním a tímtéž. Podmínkou této zprvu zvláště se jevící částečné identity předmětu a důvodu je vzájemná inkluze: morální zákon čisté vůle je v předmětu vůle již spoluzahrnut. Jedině díky této inkluzi se nejvyšší dobro může stát současně i určujícím důvodem, aniž by tím byl narušen princip autonomie.

Avšak tímto konstatováním, že dobro je cílem a současně i pohnutkou vůle, není otázka po obsahu jeho pojmu zdaleka vyřešena. Nejvyšší dobro nějak obsahuje pojem povinnosti, správnosti, dostání nároku „Sollen“. Pro konečné rozumné bytosti, tzn. pro bytosti, jejichž podstatným rysem je „mít potřeby“, to však nemůže být úplný pojem dobra.

jméno bezpodmínečně zaslouží“ (Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 108; Ak. V, s. 63).

⁴⁸⁸ Morální zákon je jedinou pohnutkou čisté vůle. Poněvadž ale je tento zákon pouze formální, abstrahuje jako pohnutka od veškeré materie, tudíž od každého objektu chtění. I když je tudíž nejvyšší dobro vždy celým *předmětem* čistého praktického rozumu, tj. čisté vůle, nelze jej přesto mít za její *určující důvod*, a morální zákon sám musí být považován za důvod, abychom nejvyšší dobro a jeho uskutečnění či podporu udělali svým objektem“ (*Kritika praktického rozumu*, s. 188; Ak. V, s. 109).

⁴⁸⁹ Ostrou kritiku v tomto smyslu formuluje např. L. W. Beck (*A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, s. 242 n.).

⁴⁹⁰ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 188 (Ak. V, s. 109, překl. O. S.).

9.2 Obsah nejvyššího dobra a rehabilitace blaženosti

Kant v tradičním pojmu nejvyššího dobra provádí jedno klíčové rozlišení: „nejvyšší“ může znamenat jednak „svrchované“ („das Oberste“, „supremum“, „originarium“), jednak „dovršené“ („das Vollendete“, „consumatum“, „perfectissimum“). První význam znamená toliko co „nepodmíněné“, to, co ve své platnosti není závislé na žádné vyšší podmínce, druhý pak „úplné“, čímž Kant míní pojem celku, který již není součástí žádného širšího celku. Na pojem nejvyššího dobra tak lze pohlížet z hlediska jeho nepodmíněnosti a jeho úplnosti. Z hlediska nepodmíněnosti je zřejmé, že jeho obsahem musí být v Analytice explikovaný pojem povinnosti. Pokud bychom nejvyšší dobro redukovali na to, co je původně, nepodmíněně dobré, byla by obsahem nejvyššího dobra ctnost vyjádřená zákonem povinnosti. Tento pojem dobra však Kant považuje za reduktivní, příliš úzké určení, tj. takové určení, které nepřísluší člověku jakožto receptivně-spontánní, konečné rozumové bytosti.

„Proto [ctnost] ale ještě není celým a dovršeným dobrem, jakožto předmět mohutnosti žádosti rozumné konečné bytosti; neboť k tomu, aby jí byla, je požadována také *blaženost*, a sice nikoliv pouze ve stranických očích osoby, která činí sama sebe účelem, nýbrž již v soudu nestranného rozumu, který onu osobu na světě vůbec pojímá jakožto účel o sobě. Neboť mít potřebu blaženosti, a také jí být hoden, přesto se na ní ale nepodílet, nemůže vůbec existovat současně s dokonalým chtěním rozumné bytosti, která by zároveň měla veškerou moc – když si takovou bytost i jen zkusmo představíme.“⁴⁹¹

Tato věta představuje klíčový metodický moment ve výstavbě *Kritiky praktického rozumu*⁴⁹² a není divu, že za ni Kant sklídl ostrou kritiku. Tak např. podle Schopenhauera Kantova nauka o nejvyšším dobru zakrývá a deformuje původní charakter jeho morální filosofie: „Není to nic jiného než z blaženosti vycházející, tudíž na vlastním užitku založená morálka neboli eudaimonismus, který Kant jako heteronomní vyhodil hlavními dveřmi svého systému a který se pak pod jménem nejvyššího dobra vplížil zadními

⁴⁹¹ „Darum ist sie [Tugend] aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn, um das zu sein, wird auch *Glückseligkeit* dazu erfordert, und zwar nicht bloß in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urteile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen“ (Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 190; Ak. V, s. 110).

⁴⁹² Vedle nauky o faktu rozumu tvoří zahrnutí blaženosti do pojmu nejvyššího dobra druhý podstatný odlišující prvek mezi *Kritikou praktického rozumu* a *Základů metafyziky mravů*.

vrátky.⁴⁹³ Může se zdát skutečně překvapivé, že poté, co hlavní argumentační úsilí kritických etických spisů věnoval vyvrácení eudaimonismu v základech etiky, které je evidentně paralelní k jeho úsilí o vyvrácení čistě spekulativních nároků teoretického rozumu v *Kritice čistého rozumu*, snaží se nyní zakomponovat pojem blaženosti do klíčové etické kategorie cíle či účelu („Zweck“) rozumné vůle.

Domnívám se však, že tím Kant naprosto nemíní obětovat myšlenku apriorismu v založení etiky, že si však toto doplnění vyžaduje právě ten charakter lidské bytosti, díky němuž je jí v teoretickém kontextu zapotřebí empirického názoru: charakter „potřebnosti“ a odkázanosti plynoucí z její konečnosti. Všimněme si, že je to „dokonalé (tj. na subjektivních empirických danostech nezávislé) chtění rozumné bytosti“, resp. „soud nestranného rozumu“, jenž toto doplnění blaženosti požaduje, a nikoliv toliko „stranické oči osoby, která činí sama sebe účelem“. Kant se tímto důrazem na stanovisko nezajímavého diváka snaží vyhnout tomu, co mu jako výtku předkládá Schopenhauer, totiž „na vlastním užitku budované morálce“. To, že blaženost je nutné zahrnout do cíle dobré vůle, není výrazem osobní žádostivosti, ale *soudem*, kladeným rozumem. I když v citovaném úryvku tento rozum nabývá božských atributů, neznamená to, že si zde Kant vypomáhá nějakou „hypotézou Boha“ jako nějakého posledního garanta spravedlnosti. Pojem nezajímavého rozumu kladoucího blaženost jako součást cíle dobré vůle je myšlenkovým experimentem majícím „uzávorkovat“ fakticitu vlastní nutné zajímavosti na tom, jak se to s námi na světě má a mít bude, která je vyjádřena slovy „osoba, která činí sama sebe účelem“. Tento soud říká, že je nerozumné rezignovat v cíli své mravní existence na sebe sama, na určující charakter vlastní bytosti, označovaný jako *potřebnost*. Chtění, které by chtělo pouze dostat nároku povinnosti, a nic víc, nároku, který je vždy vyšší než kapacita tohoto chtění, by nebylo lidským chtěním. Z této nerozumnosti, z této iracionality rigidního moralismu, jenž by chtěl vše obětovat splnění povinnosti s přezíravým přehlížením vlastní potřebnosti, plyne *rehabilitace pojmu blaženosti* v Kantově praktické filosofii.⁴⁹⁴ Protože tato rehabilitace vychází z přihlídnutí k onomu rysu lidské bytosti, kterým je konečnost, lze říci, že blaženost a konečnost představují korelativní pojmy.

⁴⁹³ Citováno podle: Klemme, H. F., *Kritik der praktischen Vernunft*, „Einleitung“, Hamburg, Felix Meiner 2003, s. LXII.

⁴⁹⁴ K tomu srov. tento argument: „Být šťastný je nutně přáním každé rozumné, ale konečné bytosti [...]. Neboť spokojenost s celým svým bytím není snad nějaký původní statek a blaženost, která by předpokládala vědomí vlastní nezávislé soběstačnosti, nýbrž problém vnucený jí její konečnou přirozeností samou, protože ona bytost je potřebná“ (Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 40; Ak. V, s. 25). Dále: „Člověk je potřebná bytost, pokud náleží k smyslovému světu, a potud má ovšem jeho rozum *nepopiratelný příkaz* ze strany smyslovosti starat se o její zájem a ukládat si praktické maximy také s ohledem na *blaženost* v tomto, a pokud možno i v onom budoucím životě“ (tamt., s. 105; Ak. V, s. 61).

9.3 Antinomie čistého praktického rozumu

V pojmu cíle dobré vůle je tedy třeba myslet ctnost i blaženost, jedno i druhé. To je tedy, jak již bylo poukázáno, vzhledem k základnímu argumentu *Kritiky praktického rozumu*, který pojednává otázku, zda čistý rozum může být praktický, značně zvláštní řešení. Jádrem tohoto základního argumentu totiž bylo, jak jsme viděli, odlišení materiálních a formálních praktických principů a vyloučení materiálních principů z oboru možných praktických zákonů, přičemž tyto materiální principy se dají shrnout pod jednotící maximum sebelásky, neboli vlastní blaženosti.⁴⁹⁵ V celé *Analytice čistého praktického rozumu* je opakovaně zdůrazňována teze o různorodosti pojmů či maxim ctnosti a blaženosti. Druhá část *Kritiky praktického rozumu*, *Dialektika čistého praktického rozumu*, je pak zkoumáním, které se tuto ostrou diferencí, pramenící z této různorodosti, snaží překlenout. Z tohoto hlediska je vztah ctnosti a blaženosti jedním z klíčových témat druhé *Kritiky*.

Není proto překvapující, že Kant zasazuje zkoumání *Dialektiky čistého praktického rozumu* do kontextu diskuse s antickými filosofickými školami, jakými byly stoicismus a epikureismus, u nichž hrály tyto pojmy podstatnou roli.⁴⁹⁶ Jakkoli je považuje (v určitém schematizovaném pojetí, jehož faktická přesnost není v této diskusi podstatná) za protichůdné přístupy v otázce po nejvyšším dobru, vzájemná protichůdnost těchto škol je méně radikální než protichůdný vztah těchto pozic oproti Kantově pozici. V čem tato zásadní protichůdnost spočívá? Nemá snad Kantova pozice blíže ke stoicismu prosazujícímu ideu ctnosti oproti epikureismu prosazujícímu blaženost jako cíl života? Porozumění *dialektice čistého praktického rozumu* je závislé na porozumění Kantovým odpovědím na tyto otázky.

Kantovi nejde o prosté konstatování rozpornosti ctnosti a blaženosti, jeho antinomie čistého praktického rozumu není antinomií mezi úsilím být blažený a úsilím vést ctnostný život. Ona antinomie se týká možnosti jednotného uchopení praktické existence, je rozporem praktického rozumu se sebou samým. Stoicismus i epikureismus pak tento rozpor vyřešily příliš „lacině“, neboli z Kantova hlediska nedospěly k nahlédnutí ostrosti tohoto rozporu. Obě tyto školy měly za to, že lidský život je jednotně uchopitelný, že je

⁴⁹⁵ Srov. kapitulu 6.2.3 této práce.

⁴⁹⁶ E. Förster zmiňuje v návaznosti na jednu Kantovu reflexi (*Reflexionen*, Ak. XIX, s. 120) důležitost křesťanské etiky pro vyprofilování jeho vlastní pozice vůči těmto tradičním školám: „Oni vyšli z toho, že by se jednalo o zcela identická jednání, která by zakládala stejně tak blaženost jako i ctnost. V předkritických reflexích k tomuto tématu však Kant poukazoval na to, že to byla křesťanská etika, která poprvé učinila zřetelným ten zásadní rozdíl obou pojmů tím, že poprvé představila morální zákon v takové přísnosti a čistotě, že mu lidské jednání nikdy nemůže dostát, jemu odpovídající blaženosti v tomto světě díky ‚nedostatku svatosti‘ tedy také nemůže být dosaženo“ (Förster, E., „Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft“, s. 179).

možné uchopit jeho výkon prostredníctvom jedného typu maximy: „Stoik tvrdil, že ctnosť je celým najvyšším dobrom a blaženosť že je len vedomím jeho držby patřícim k stavu subjektu. Epikurejec tvrdil, že blaženosť je celým najvyšším dobrom, ale ctnosť je jenom formou maximy, jak se o blaženosť ucházet, totiž rozumným užíváním prostředků k ní.“⁴⁹⁷ Technicky řečeno, oba tyto směry považují vztah mezi ctností a blažeností za analytický: směřováním k jednomu se jaksí samočinně dostaví i druhé, v jednom momentu je analyticky obsažen i moment druhý. Podle stoicismu spočívá blaženosť ve vedomí vlastní ctnosti, podle epikureismu je ctnosť obsažena v úsilí po blaženosti. Jedni se domnívají, že ten, kdo hledá blaženosť, může rozbořem svých maxim zjistit, že je ctnostný, zatímco druzí tvrdí, že úsilí o ctnostné chování je odměňováno blažeností.⁴⁹⁸ Oba tyto směry tedy nacházejí „blaženosť se ctností ve zcela přiměřeném poměru již *v tomto životě* (ve smyslovém světě),“⁴⁹⁹ obě protichůdné možnosti nasměřování života pojímají v analytické jednotě. Odlišnost Kantova stanoviska pak spočívá v tom, že jejich vztah není možné myslet jako analytický, ale jako syntetický. To, že je vztah dvou pojmů syntetický, obecně znamená, že jeden není obsažen v druhém, ale že jejich spojení je nesamozřejmé, netriviální. Syntetické spojení dvou prvků vyžaduje něco třetího, v čem jsou tyto prvky myšleny jako spojené. V kontextu smyslového poznání je tím třetím smyslový názor, v kontextu poznání a priori je tím třetím čistý názor prostoru a času. To, že spojení či vztah ctnosti a blaženosti není analytický, je, jak již bylo řečeno, tématem Analytiky čistého praktického rozumu. Ta ukazuje, že tyto pojmy a k nim vedoucí maximy jsou „zcela různorodé a daleky toho, aby se shodovaly, vzájemně se v témže subjektu velice omezují a škodí si, třebaže patří k jednomu nejvyššímu dobru, aby je umožnily.“⁵⁰⁰ Tato věta vystihuje paradox praktické dialektiky: na jedné straně je zde (praktická a apriorní) nutnosť nejvyššího dobra, na druhé straně nemožnosť jeho jednotného uchopení.

Antinomický charakter této syntézy se stává vlastní „metafyzickou pružinou (Triebfeder)“, neboť pro její řešení, které ukládá čistý praktický rozum, je nutné vyjít za oblast možné zkušenosti a provést ono již zmíněné „otevření inteligibilního světa“. Nyní tedy stojíme před otázkou: Jak lze antinomie v pojmu nejvyššího dobra přesně formulovat? Čeho se vlastně „praktická“ antinomie týká?

V prvé řadě se antinomie týká syntetického spojení ctnosti a blaženosti v pojmu nejvyššího dobra. Protože toto dobro je něco, „čeho je možno dosáhnout jednáním“,⁵⁰¹ je

⁴⁹⁷ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 193 (Ak. V, s. 112).

⁴⁹⁸ Srov. tamt., s. 194 (Ak. V, s. 113).

⁴⁹⁹ Tamt., s. 198 (Ak. V, s. 115).

⁵⁰⁰ Tamt., s. 193 (Ak. V, s. 112).

⁵⁰¹ Tamt., s. 195 (Ak. V, s. 113).

toto spojení pojmáno jako spojení příčiny a účinku. Dvě možnosti tohoto spojení pak představují dvě antinomické věty:

Teze: Usilování o blaženost vytváří základ ctnostného smýšlení.

Antiteze: Ctnostné smýšlení nutně vytváří blaženost.⁵⁰²

Toto zajisté může být jedna z interpretací praktické antinomie,⁵⁰³ nicméně oproti pojetí antinomií z *Kritiky čistého rozumu* nelze o takto formulované antinomii tvrdit, že by jak pro tezi, tak pro antitezi, bylo možno uvést stejně platný argument, ani také, že by obě tvrzení byla v kontradiktorickém vztahu, a do třetice neplatí (na rozdíl od třetí a čtvrté teoretické antinomie), že by obě tvrzení byla pravdivá, jedno ve fenomenálním, druhé v inteligibilním světě. Jednak se nejedná o věty, které by se nutně vylučovaly, a jednak nejsou argumentačně podložené, ba právě naopak: O neplatnosti první věty hovoří celá *Analytika čistého praktického rozumu*, ostře odlišující princip povinnosti od principu vlastní blaženosti. Neplatnost druhé věty je pak dána tím, že v principu dobré vůle není žádným způsobem garantováno spojení ctnosti s blažeností, toto spojení je zcela mimo moc jednajícího. Kantovo zdůvodnění jakoby napovídalo, že s příslušnou znalostí zákonitostí jevového světa a dostatečným nasazením vlastních sil by bylo možné si blaženost zajistit, avšak jeho tvrzení je skromnější: říká pouze, že mezi morální maximou a kauzálními souvislostmi světa neexistuje nutný vztah.⁵⁰⁴ Tím je vlastně jen zopakována teze o zásadní heterogenitě maxim ctnosti a blaženosti.

Přesto považuji za nepřiměřené považovat ihned dilema syntézy ctnosti a blaženosti v pojmu nejvyššího dobra za „strojené a umělé“, jak to činí někteří komentátoři.⁵⁰⁵ I když se z Kantova vyjádření zdá, že výše uvedené dvě věty jsou tezí a antitezí tvořící praktickou antinomii, kontext celé kapitoly „O antinomiích čistého praktického rozumu“ mluví jinak. Již její název napovídá, že praktická antinomie skutečně je antinomií, tedy rozporem čistého praktického rozumu, že se tudíž jedná o rozpor, který zasahuje praktickou mohutnost čistého rozumu v jejím jádru. Jestliže je principem rozumu v praktickém užívání nepodmíněný zákon, pak lze od antinomie tohoto rozumu očekávat právě rozpor

⁵⁰² Tamt., s. 196 (Ak. V, s. 114).

⁵⁰³ Kant sám tyto věty uvozuje, jako by se jednalo o tezi a antitezi: „S předloženou antinomií čistého praktického rozumu se to má také tak. První z těchto dvou vět [...] je naprosto falešná“ (*Kritika praktického rozumu*, s. 196; Ak. V, s. 114).

⁵⁰⁴ „Veškeré praktické spojení příčin a účinků ve světě jako výsledek určení vůle se neřídí morálním smýšlením vůle, nýbrž znalostí přírodních zákonů a fyzickou schopností použít je ke svým záměrům, z čehož plyne, že ani od nejpečlivějšího dodržování morálních zákonů nelze očekávat nutné a pro nejvyšší dobro dostačující spojení blaženosti s ctností ve světě“ (tamt., s. 195; Ak. V, s. 113).

⁵⁰⁵ Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, s. 247.

zasahující tento samotný zákon. Text toto hlubší chápání antinomie jasně potvrzuje, neboť kapitola o praktické antinomii končí prohlášením možnosti toho, že morální zákon je „fantastický a zaměřený k prázdným, imaginárním účelům, a tudíž o sobě falešný“.⁵⁰⁶ Jaká je tedy vlastní podoba praktické antinomie, že zpochybňuje výsledek zkoumání Analytiky čistého praktického rozumu, totiž platnost praktického zákona, a s ní i kardinální tezi *Kritiky praktického rozumu*, která praví, že lidský rozum je praktický? Jinak řečeno, co zajišťuje přechod od heterogenity ctnosti a blaženosti, vyjádřený oněmi dvěma výše citovanými větami, k tvrzení o falešnosti praktického zákona?

Tímto prostředkujícím prvkem není nic jiného než pojem nejvyššího dobra jakožto „předmětu“ či „cíle“ rozumové vůle. Pak můžeme praktickou antinomii reformulovat v tomto smyslu:

Teze: Nejvyšší dobro je a priori nutným objektem naší vůle.

Antiteze: Nejvyšší dobro je nemožné.⁵⁰⁷

Důvodem platnosti teze je fakt, že jeho uskutečňování je nám ukládáno mravním zákonem. Mravní zákon je sice pouze zákonem povinnosti, ale k tomuto momentu „dostát nároku“ je nutné přičíst i blaženost, neboť, abychom zopakovali analyzovaný argument, „být potřebný blaženosti, a také jí být hoden, přesto se na ní ale nepodílet, nemůže vůbec existovat současně s dokonalým chtěním rozumné bytosti.“

Důvodem platnosti antiteze je skutečnost, že ctnost a blaženost jsou na jedné straně různorodé prvky, na druhé straně platí, že úsilí o blaženost nevytváří ctnost, ani úsilí o ctnost nepřináší blaženost. Pokud Kantovu praktickou antinomii takto reformulujeme, ukáže se, že (a) splňuje požadavek protikladnosti obou tezí, a dále (b), že obě lze argumentačně zdůvodnit a konečně – jak se následně ukáže – (c) obě lze považovat ve své oblasti za pravdivé.

Antinomický konflikt praktického rozumu lze však ještě vyostřit a Kant k tomu sám zřetelně poukazuje. S označením praktického zákona jako potenciálně „o sobě falešného“ lze antinomii praktického rozumu radikalizovat tímto způsobem:

⁵⁰⁶ „Phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch“. (Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 194; Ak. V, s. 114).

⁵⁰⁷ Takto reformuluje praktickou antinomii Beck (*A Commentary on Kants Critique of Practical Reason*, s. 248) v návaznosti na návrh Augusta Messera (týž, *Kants Ethik: Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung*, Veit, Leipzig 1904, s. 88) a po něm řada současných interpretů (např. Förster, E., „Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft“, s. 182). Oba tyto interpreti se shodují v „nivelizujícím“ přístupu k praktické antinomii, která je pro Becka „divided and artificial“ (týž, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, s. 247), pro Förstera zase „angebliche“, resp. „nicht so ernsthaft, wie Kant glauben machen möchte“ (týž, „Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft“, s. 183).

Teze: Praktický zákon je platný a čistý rozum je sám pro sebe praktický.

Antiteze: Praktický zákon je neplatný a rozum je praktický pouze jako empiricky podmíněný.

Teze je zdůvodněna podvojným pojmově-analytickým a eticky-fenomenologickým zdůvodněním provedeným v analytice. Pro její antitezi je klíčové spojení mezi pojmem dobra a zákona: „Protože podporování nejvyššího dobra, které ve svém pojmu obsahuje toto spojení, je a priori nutným objektem naší vůle a nerozlučně souvisí s morálním zákonem, musí také nemožnost toho prvního dokazovat nesprávnost toho druhého. Jestliže je tedy nejvyšší dobro nemožné podle praktických pravidel, pak musí být také morální zákon, který přikazuje jeho podporování, fantastický a zaměřený na prázdné, imaginární účely, a tudíž sám o sobě falešný.“⁵⁰⁸ Dialektika čistého praktického rozumu jako druhá část *Kritiky praktického rozumu* nepředstavuje postradatelný doplněk k již hotové „teorii mravnosti“. Pojem praktického zákona exponovaného v Analytice není nějak revidován, stejně tak ani jeho místo v kontextu praktické filosofie, ale je zřejmé, že bez této dialektiky, která hledá jeho spojení s pojmem blaženosti, by zůstalo jeho konkrétnější vypracování neúplné. Na otázku, proč by měl s padnutím nejvyššího dobra padnout i morální zákon, je třeba odpovědět takto: proto, že to není pouze zákon svébytného a sobě dostačujícího čistého praktického rozumu, ale zároveň i zákon člověka – člověka jako spontánně-receptivní, konečné bytosti, pro níž ono „být šťastný“ nepředstavuje nějaké původní vlastnictví, ale pro níž představuje otázka po štěstí „problém vnucený jí její samotnou konečnou přirozeností“.⁵⁰⁹

9.4 Možnost řešení

Oproti teoretickým antinomiím spekulativního rozumu se tato praktická antinomie dotýká určení člověka jako praktické rozumné bytosti; to znamená, že s ní není spojen pouze spekulativní zájem, projevující se ve snaze pojmově uchopit nepodmíněné, ale s jejím rozřešením je v sázce jednotná, tj. racionální uchopitelnost mravní, plně zodpovědné existence určené cílem v podobě nejvyššího dobra.

Stejně jako u teoretických antinomií (zejména u zmíněné antinomie svobody), i zde se „kritické zrušení“ („kritische Aufhebung“) zakládá na ústřední distinkci transcendentálního idealismu, distinkci jevu a věci o sobě, s jejíž pomocí má být

⁵⁰⁸ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 195 (Ak. V, s. 114).

⁵⁰⁹ Tamt., s. 40 (Ak. V, s. 25).

prokázáno, že to, co vyhlíží jako fatální konflikt lidského intelektu, je pouze zdánlivým rozporem. V první části této práce již byla zmiňována problematičnost spojená s aplikací této distinkce na jednající bytost a na významový posun, který v této souvislosti – oproti její aplikaci na „předmět zkušenosti“ – tato distinkce doznává.⁵¹⁰ Tento posun se v případě řešení praktické antinomie stává zcela zjevný: jejím tématem není věc jako „předmět zkušenosti“, na kterou lze pohlížet ze dvou různých hledisek, ale bytí jedné a téže bytosti ve smyslovém a inteligibilním světě. Dva světy, o které se nyní jedná, však zjevně nelze ztotožnit se dvěma paralelními, rovnocenně aktuálními hledisky, mezi nimiž by bylo možno prostě „přepínat“:

„Poněvadž ale jsem nejen oprávněn myslet svou existenci také jako noumenon ve světě rozvažování, nýbrž mám dokonce v morálním zákoně čistě intelektuální určující důvod své kauzality (v smyslovém světě), není nemožné, že mravnost smýšlení má jako příčina – ne-li bezprostřední, pak zprostředkovanou (prostřednictvím inteligibilního stvořitele přírody), a sice nutnou – souvislost s blažeností.“⁵¹¹

Rozuzlení antinomie nejvyššího dobra tedy vypadá tak, že mravně praktická nutnost a empirická nemožnost nutného spojení ctnosti a blaženosti jako komponent nejvyššího dobra si neodporují, že „není nemožné“⁵¹² myslet mravnost jako příčinu zasloužené blaženosti, ovšem nikoli tady a teď, ale „tam a potom“. Mezi oba momenty je kladena kauzální souvislost, která má stejně jako v případě antinomie svobody neempirický, překračující charakter. Zásadní společný rys obou typů antinomií pak spočívá v jejich *negativním* charakteru. Tak jako řešení teoretické (třetí) antinomie ukazuje pouze, že „není nemožné“ myslet syntézu přírody a svobody u jedné a téže bytosti, tak řešení praktické antinomie ukazuje, že „není nemožné“ myslet syntézu ctnosti a blaženosti. Tak jako v případě teoretické antinomie byl pozitivním důvodem pro vykročení z mechanicistického pojetí světa mravní fenomén (Sollen), tak i v případě praktické antinomie je pozitivním důvodem myslitelnosti syntézy ctnosti a blaženosti faktičnost morálního zákona, který svým nárokem ukazujícím na nutnost vyloučení empirických motivů dovoluje subjektu pojímat se jako součást inteligibilního řádu, neboli, negativně řečeno, díky praktickému

⁵¹⁰ Srov. kapitulu 4.3.3 této práce.

⁵¹¹ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*, s. 197 (Ak. V, s. 114).

⁵¹² „...nejvyšší dobro je tedy – bez ohledu na tento zdánlivý rozpor praktického rozumu se sebou samým – nutným nejvyšším účelem morálně určené vůle, jejím pravým objektem; neboť *je prakticky možné* a maximy vůle, které se na ně co do své materie vztahují, mají objektivní realitu, která byla zpočátku zasažena onou antinomií ve spojení mravnosti s blažeností podle obecného zákona, avšak z pouhého nedorozumění, poněvadž jsme poměr mezi jevy považovali za poměr věcí samých o sobě k těmto jevům“ (tamt., s. 197; Ak. V, s. 115, kurz. O. S.).

zákonu je nám umožněno *nepovažovat* „bytí v tomto světě za jediný druh existence rozumné bytosti.“⁵¹³ Negativní důraz obou řešení pak znamená vyvrácení absolutizujícího nároku empiricky-deterministického pojetí toho, co je označováno jako „svět“.

Pojem „svět“ tak neoznačuje pouze perspektivu, onen pověstný „point of view“, který lze zaujímat vzhledem k tomu, co je tady a teď, ale označuje „druh existence“. Co v sobě tento „druh existence“ zahrnuje, jak jej máme myslet a s jakými předpoklady je spojen? Na tyto otázky se Kant snaží dát odpověď svojí dedukcí postulátů.

Než se tomuto rozšíření čistého praktického rozumu budeme věnovat, bude dobré vystavit Kantovu tezi o blaženosti jako momentu nejvyššího dobra některým námitkám, které vůči ní mohou vyvstat:

a) Nerozumnost syntetického pojmu dobra

Proč má být blaženost součástí nejvyššího dobra, cílem vůle, když není současně tím, o co mám vědomě svým jednáním usilovat? Jinými slovy, jestliže je blaženost vlastním úsilím nerealizovatelná, proč si ji mám vytyčovat jako cíl? Jestliže se analytika *Kritiky praktického rozumu* snaží ukázat, že maxima „jednej tak, abys byl blažený“ nemůže být legitimní maximou dobré vůle, znamená to, že mám akceptovat místo ní maximu „jednej tak, abys byl ctnostný, a v důsledku toho blažený“? Lze toto považovat za rozumnou formulaci maximy lidské vůle?

Není třeba zastírat, že Kantovo podvojně pojetí nejvyššího dobra není prosto nejasností budících rozpaky. V případě této námitky lze nicméně poukázat na rozdíl mezi pohnutkou a účelem. Ačkoliv nejvyšší dobro není pouze „objektem“ či „účelem“ („Zweck“) vůle, ale zároveň její pohnutkou či určujícím důvodem, je oním motivujícím důvodem právě a pouze „zákon, zahrnutý již a spolumyšlený v tomto pojmu [dobré vůle] a žádný jiný předmět.“⁵¹⁴ Jestliže pro mě platí maxima „jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla být principem všeobecného zákonodárství“, neplatí pro mě maxima „jednej tak, abys byl blažený“. Stejně tak pro mě neplatí maxima „jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla být principem všeobecného zákonodárství, aby ses díky ní stal blaženým“, neboť v tomto případě by motivačním zdrojem byla opět představa vlastní blaženosti. To však zároveň neznamená, že součástí první maximy je *příkaz rezignovat* na vlastní blaženost. Tato blaženost je tím, co je nutně chtěno dobrou vůlí, s tím, že se ovšem nejedná v prvé řadě o moji vlastní blaženost, co má být vůdčím motivem vlastní praxe. Blaženost je tím, čemu je nutné přitakat jako součásti cíle dobré vůle, co může být předmětem naděje této

⁵¹³ Tamt., s. 197 (Ak. V, s. 115).

⁵¹⁴ Tamt., s. 189 (Ak. V, s. 110).

vůle, co je však pro tuto vůli současně „epistemicky uzávorkováno“, čeho nutnou souvislost s dostáním nároku nemůže nikdy nahlédnout, ale zbývá jí popření nemožnosti této souvislosti.

Lze vidět, že ve vztahu ctnosti a blaženosti se opět jedná o křehkou rovnováhu, která se může lehce zvrátit na jednu či druhou stranu. Z nutnosti jejího podržení však Kant neslevuje: „Toto pořadí pojmů o určení vůle nesmíme spouštět z očí, poněvadž jinak chápeme sami sebe nesprávně.“⁵¹⁵ S tímto „chápat sami sebe nesprávně“, s náležitým sebeporozuměním jednající bytosti, je spojena druhá námitka, která s touto první námitkou úzce souvisí:

b) Narušení myšlenky autonomie

Tuto druhou námitku lze zformulovat takto: Zapojení blaženosti do cíle lidské vůle podkopává základní myšlenku Kantovy etiky, kterou je právě autonomie. Pokud se blaženost stává součástí cíle dobré vůle, pak se tím člověk stává závislým na tom, co není v jeho moci, a díky tomu již není tak docela sebe sama určující bytostí. Za mnohé komentátory tuto námitku shrnuje L. W. Beck: „Teorie Analytiky požaduje, aby popřel, že pojem nejvyššího dobra poskytuje autonomní motiv. Je jasné, že přijmout tento lidský, příliš lidský fakt jako součást určování jednání spolu s morálními normami znamená vzdát se autonomie. [...] Nesmíme se poddat klamu, jak se podle mého soudu stalo Kantovi, považovat možnost nejvyššího dobra za nutnou podmínku mravnosti, nebo se domnívat, že je naší morální povinností toto nejvyšší dobro podporovat, která je odlišná od povinnosti určené formou a ne obsahem nebo předmětem morálního zákona.“⁵¹⁶

Kant si je rizika ohrožení myšlenky autonomie dobře vědom, nicméně trvá na tom, že tato myšlenka je zabezpečena správným pořadím povinnosti a blaženosti v pojmu dobra. Povinnost je myšlena jako příčina – byť nikoliv přímá, ale zprostředkovaná – blaženosti. Blaženost je pojímána jako důsledek určení vůle zákonem, toto určení jí tedy logicky předchází a vůle tak v tomto určování nepřestává být sebeurčující se vůlí. Domnívám se nicméně, že vedle tohoto již v předchozí námitce citovaného „pořadí pojmů“ je klíčovým bodem adekvátní kantovské reakce na tuto námitku ztráty autonomie důraz na konečnost lidské bytosti, na její receptivitu, tj. schopnost a nutnost přijímat. Jakkoliv se Kantovo porozumění člověku může zdát blízké stoickému přístupu kladoucímu ctnost do centra praktické existence, Kant se vůči tomuto porozumění nepřestává vymezovat. Stoikové „udělali svého *mudrce* u vědomí výtečnosti jeho osoby jako nějakého boha zcela

⁵¹⁵ Tamt.

⁵¹⁶ Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, s. 244 - 245.

nezávislým na přírodě (pokud jde o jeho spokojenost), když ho sice vystavili, avšak *nepodřídili* bědám života (zároveň ho také zpodobili jako osvobozeného od zla), a tak skutečně vypustili druhý prvek nejvyššího dobra, vlastní blaženost.⁵¹⁷ „Ctností tedy u nich byl určitý heroismus *mudrce* pozvedajícího se nad zvířecí přirozenost člověka, který *jemu samému stačí*.“⁵¹⁸ Porozumění člověku, které razí Kant, praví, že člověk je autonomní bytostí, současně však není *sibi ipsi sufficiens*,⁵¹⁹ nedisponuje onou až božskou nezávislou sobě-stačností, ani si ji neklade za cíl. Je přepjaté a iluzorní považovat člověka za „automat na plnění povinnosti“ a autonomii ztotožňovat s ryzí, sobě samému dostačující spontaneitou. V lidské spontánně-receptivní konstituci je základ normativně-eudaimonistického pojetí nejvyššího dobra jakožto cíle *lidského* jednání.

Teorie praktické existence, která by počítala pouze s myšlenkou povinnosti, s představou čisté vůle, která usiluje o to dostat nároku, by byla zajisté teorií mnohem hladší, jednodušší a prostou rozporů. Byla by to teorie, která by se nemusela zabývat fenoménem, který strhává praktickou filosofii do dialektických paradoxů, který nicméně Kant považoval za nutné zvýznamnit. Domnívám se, že bez tohoto zvýznamnění bychom dospěli k tomu, čemu se Kant chtěl vyhnout, totiž, že bychom „chápali sami sebe nesprávně“. Opomíjeli bychom fakt, který ve druhé *Kritice* postupně nabývá na významu, totiž, že ono „být šťastný“ je „problém vnucený [člověku] jeho konečnou přirozeností samou.“⁵²⁰

c) Epizodický charakter nejvyššího dobra

Třetí námitku jako by si kladl Kant sám, a to ve spise *O obecném rčení (Gemeinspruch)*, kde je nauce o nejvyšším dobru připisován pouze epizodický charakter:

„Nebť povinnost o sobě není nic jiného než *omezení* vůle na podmínku všeobecného zákonodárství, jež je možné na základě přijaté maximy, a jeho předmětem nebo účelem přitom může být cokoli (tedy i blaženost); od tohoto či jakéhokoli jiného účelu, který člověk může mít, je přitom zcela abstrahováno. Učení o *nejvyšším dobru* jako posledním účelu vůle tímto učením určené a jeho zákonům přiměřené lze v případě otázky *principu* morálky zcela přejít (jakožto epizodické) a pominout; nadále se také ukáže, že tam, kde jde o skutečný sporný bod, se na něco takového vůbec

⁵¹⁷ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 217-218 (Ak. V, s. 127; kurz O. S.).

⁵¹⁸ Tamt., pozn. (kurz. O. S.).

⁵¹⁹ „Predikát *sibi ipsi sufficiens* však člověku, jak Kant tvrdí, nepřísluší. [...] Toto hodnocení je ve dvojím ohledu mylné: zatajuje potřebnost člověka [...] a zatajuje křehkost člověka, která tak často maří shodu s vlastními morálními nároky“ (Himmelman, Beatrix, *Kants Begriff des Glücks*, Walter de Gruyter, Berlin 2003, s. 146).

⁵²⁰ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*, s. 40 (Ak. V, s. 25).

nebere ohled, nýbrž že se bere v úvahu pouze obecná morálka.⁵²¹

Kant tyto věty píše v rámci odpovědi na námitky Ch. Garveho, který Kantovi vytýká, že nauka o nejvyšším dobru je v rozporu s principem morálky, který tkví v povinnosti. Co vlastně Kantovy věty říkají? Kant netvrdí, že učení o nejvyšším dobru je epizodické pro jeho *praktickou filosofii*, ale tvrdí, že je epizodické vzhledem k otázce po *principu* morálky, tj. je epizodické vzhledem k cíli *Základů*, jímž je „vyhledání a stanovení nejvyššího principu morality“, i k prvnímu cíli *Kritiky praktického rozumu*, jímž je zodpovězení otázky, zda existuje čistý praktický rozum. Neříká tak nic jiného, než co lze číst v obou zmíněných spisech, kde dospívá k tomu, že otázku, co je pro lidskou vůli vlastně dobré, lze zodpovědět až poté, co je vyložen princip jednání, kterým je základní zákon čistého praktického rozumu jakožto zákon povinnosti. Jak jsme již ukázali, zvláště v *Kritice praktického rozumu* si Kant dává hodně záležet na tom, aby nezůstal nepochopen ohledně *pořadí pojmů* „povinnost“ a „nejvyšší dobro“. Není tomu tak, že by z pojmu dobra vyplýval pojem povinnost, ale právě naopak: pojem povinnosti a čisté vůle vede k určení pojmu účelu či cíle dobré vůle, kterým je nejvyšší dobro. Kantovu konzistentnost v těchto otázkách dokládá skutečnost, že v témže spise, v němž je nejvyššímu dobru přiznán epizodický charakter, Kant říká: „za základ tohoto pojmu povinnosti není třeba klást žádný zvláštní účel, spíše z něj jiný účel pro lidskou vůli *vyplývá*, totiž: usilovat ze všech sil o *nejvyšší* ve světě možné *dobro* (totiž o obecnou blaženost, která je v universu také spojena s nejčistší mravností a té je i přiměřená): což vzhledem k praktickým záměrům vyžaduje od rozumu víru v morálního vládce světa a v budoucí život.“⁵²² V poznámce pak dodává: „Bez jistého účelu nemůže být totiž žádná vůle; avšak pokud se týká pouze zákonného vynucení jednání, je třeba od něj abstrahovat, a základem určení takového jednání je pouze zákon.“⁵²³

⁵²¹ Kant, I., *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, přel. K. Novotný a P. Stehlíková, OIKOYMENH, Praha 1999 (Ak. VIII, s. 280).

⁵²² Kant, I., *O obecném rčení*, s. 59 (Ak. VIII, s. 279).

⁵²³ Tamt., pozn.

10. Možnost nejvyššího dobra I. Postulát nesmrtelnosti duše

Praktická metafyzika, tj. metafyzika, která zbývá poté, co byl lidský rozum očištěn transcendentální kritikou odlišující legitimní a poznatelné od nelegitimního a pouze myslitelného a kdy dospěl k pochopení své prakticky-nepodmíněné dimenze, kterou představuje jeho sebevědomí, je metafyzikou postulátů. Ideje a postuláty jsou dva typy vztahování se k nepodmíněnému ze dvou hledisek: z hlediska teoretického a z hlediska praktického. V první části této práce byl interpretován pojem ideje jako pojem nepodmíněného, jemuž nemůže být nikdy dán odpovídající předmět, který je však spojen s jistotním nárokem, vykazatelným v oslabené podobě dedukce. Tato dedukce vycházela jednak z typů rozumových úsudků rozdělených podle kategorií relace na kategorické, hypotetické a disjunktivní, jednak pak z nejobecnějších typů korelátů teoretického poznání (Já, ne-Já, základ obojího). Ideje a postuláty jsou tedy dvě formy, jimiž se lze vztahovat k metafyzické triádě svoboda – nesmrtelnost – Boží existence. Tyto dvě formy přitom nejsou ve vzájemně indiferentním vztahu; ideje jsou tím, co je současně předmětem postulátů a co je díky tomu spojeno s existenčním nárokem. Ideje a postuláty se k sobě mají podobně jako kategorie možnosti a skutečnosti, případně jako určení esence a existence. V této vzájemně se doplňující charakteristice dvou modů vztahování se k nepodmíněnému je současně vyjádřena jednota teoretického a praktického rozumu.

Pojem svobody byl pro svoji přímou vazbu na pojem praktického zákona již analyzován, a to jako jeho předpoklad, o němž můžeme vědět potud a natolik, pokud a nakolik uznáváme mravní zákon jako prakticky nepodmíněný princip toho, jak máme jednat. Dříve než se dostaneme k interpretaci postulátů nesmrtelnosti a Boží existence, které jsou bezprostředně svázány s antinomií čistého praktického rozumu vycházející z pojmu cíle dobré vůle, bude nutné představit Kantův pojem postulátu.

10.1 Dedukce postulátů a dedukce nejvyššího dobra

Negativně je postulát vymezen jako to, co není ani zákonem, ani žádným teoretickým dogmatem.⁵²⁴ Zákon je obecně a nutně platný princip, který se týká buď toho, co je, a nebo toho, co být má. Teoretické dogma je tvrzení ohledně toho, co je, které si pouze nárokuje obecnou a nutnou platnost, aniž by tato platnost mohla být vykázána. Znamená to tedy, že postulát je „něčím uprostřed“, co je tedy pouze částečně jisté a dokazatelné? Takto postulát vymezen v žádném případě není; v uvedeném negativním vymezení je důležité právě to, čím postulát není a co od něj nelze očekávat: není to ani apodiktický poznatek, ani

⁵²⁴ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 226 (Ak. V., s. 132).

zdánlivý poznatek – není to totiž vůbec žádný poznatek. Postulát není něčím, co by rozšiřovalo spekulativní rozum jako takový – totiž právě jako pouze teoreticky zaměřené pojmové určování toho, co jest. Technicky řečeno, postuláty neumožňují žádné syntetické věty, tj. věty, které by byly rozšiřující a současně platné. Specifičnost Kantovy pozice pak spočívá v tom, že přes toto negativní vymezení neplatí, že by postuláty byly co do významu a obsahu prázdné, což znamená, že s nemožností teoreticky-apodiktické metafyziky nepadá možnost metafyziky vůbec.

Pozitivně pak Kant fixuje postulát čistého praktického rozumu takto: „*teoretická*, jako taková však nedokazatelná věta, pokud neoddělitelně souvisí s nějakým a priori bezpodmínečně platným *praktickým* zákonem.“⁵²⁵ Podle druhé charakteristiky jsou to „*předpoklady* v nutně praktickém ohledu“.⁵²⁶ Postuláty jsou tedy na jedné straně teoretické věty, ovšem v teoretickém modu nedokazatelné. To, že to nejsou libovolné smyšlenky, je na druhé straně zajištěno tím, že neoddělitelně souvisí s praktickým zákonem. Jsou to tedy věty, které svoji platnost čerpají výhradně z praktického zákona. Pro teoretický rozum jsou to pouhé předpoklady nebo hypotézy, a nic víc. Ještě není zcela jasné, jak onu teoreticko-praktickou bipolarnost uchopit, jasné však je, že postulát není teoretický důkaz, ale že zůstává teoreticky nedokazatelný; vytýkat Kantovi, že svojí teorií postulátů překračuje kritikou stanovené hranice poznání, je nekorektní, postulát není teoretický poznatek a čistý teoretický rozum není jeho prostřednictvím o nic rozšířen.

Z výše řečeného je zřejmé, že postulát čerpá svůj jistotní nárok ze dvou momentů: a) z platnosti praktického zákona, a b) z prokázání korektnosti onoho přechodu od tohoto zákona k závěru postulátu, který je vyjádřen tak, že postulát „neoddělitelně souvisí“ s praktickým zákonem, že se tedy jedná o předpoklad, který „plyne z“ východiska Kantovy etiky. První moment byl tématem druhé části této práce, nyní stojíme před úkolem interpretovat ono „plyne z“. Postulát s sebou nese jistotní nárok, jehož argumentační podobu je možné označit jako dedukci. V této souvislosti je nutné vrátit se ke Kantově snaze vykázat pojem nejvyššího dobra jako pojem syntetické jednoty dvou vzájemně odlišných momentů. Zde Kant říká: „Protože však toto spojení poznáváme jako apriorní, tudíž prakticky nutné, a tedy nikoliv jako odvozené ze zkušenosti, a možnost nejvyššího dobra tedy nespočívá na žádných empirických principech, bude muset být *dedukce* tohoto pojmu *transcendentální*. Je a priori (morálně) nutné *vytvořit nejvyšší dobro pomocí*

⁵²⁵ „...ein Postulat der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, so fern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt)“ (tamt., s. 210; Ak. V, s. 122).

⁵²⁶ „*Voraussetzungen* in notwendig praktischer Rücksicht“ (tamt., s. 226; Ak. V., s. 132).

svobody vůle; musí tedy i podmínka jeho možnosti spočívat pouze v apriorních důvodech poznání.⁵²⁷ Vzhledem k tomu, jakou klíčovou roli hraje idea transcendentální dedukce v *Kritice čistého rozumu*, je bezpochyby nutné brát zmínku o transcendentální dedukci ve druhé *Kritice* vážně. Znovu připomeňme, že možnost dedukce praktického zákona je vyloučena, a to z toho důvodu, že tento zákon není možné odvozovat z nějaké jemu nadřazené instance – takový zákon by pak totiž nebyl výrazem autonomie lidské bytosti; tato skutečnost je vyjádřena spojením „faktum rozumu“. V souvislosti s nejvyšším dobrem pak Kant sám zdůrazňuje slova „transcendentální dedukce“, tzn. rezervuje pro jeho zdůvodnění stejný postup, kterým vysvětluje platnost čistých rozvažovacích pojmů. Platnost pojmu nejvyššího dobra vyžaduje transcendentální dedukci z toho důvodu, že se nejedná o pojem získaný ze zkušenosti či reflexe o ní. Vedle empirismu je pak současně třeba zajistit platnost tohoto pojmu také vůči iracionalismu a ukázat, že nejvyšší dobro není pouze zbožným přáním či fikcí mravního patosu.

To, že nejvyšší dobro není fikcí, je podle Kanta dáno tím, že „toto spojení poznáváme jako apriorní“, čímž míní, že jsme s to a priori nahlédnout, že „je a priori nutné vytvořit nejvyšší dobro pomocí svobody vůle“. To, že je a priori nutné vytvořit nejvyšší dobro, resp. to, že je nutné klást nejvyšší dobro jako cíl dobré vůle, vyplývá z interpretované úvahy ohledně cíle dobré vůle: nakolik je to dobrá vůle, tj. vůle sebeurčující se prostřednictvím myšlenky nepodmíněného zákona, natolik je realizace nároku formulovaného tímto zákonem cílem této vůle. Současně však platí, že nakolik tato dobrá vůle uznává a přiznává, že je vůlí, která nejen chce, ale také potřebuje, natolik musí připojit k myšlence cíle také představu naplnění této potřeby, neboť nestranný rozum nemůže nechtít naplnění pro vůli, která je ho hodna. Touto explikací obsahu pojmu nejvyššího dobra dospívá Kant k tvrzení, že „je nutné vytvořit nejvyšší dobro pomocí svobody vůle“. Tato explikace obsahu však není tím, co je označeno jako zamýšlená transcendentální dedukce, neboť zmínka o nutnosti této dedukce předchází; tato explikace je tím, co umožňuje ono tvrzení o nutnosti vytvořit nejvyšší dobro pomocí svobody vůle. Nejvyšší dobro je takto kladeno jako apriorní nutné, obdobně jako jsou kladeny kategorie jako apriorní pojmy v argumentu zpětně označeném jako metafyzická dedukce, v němž jsou odvozeny z typů soudů jakožto funkcí mohutnosti rozvažování, identifikované jako souzení. A podobně jako v případě kategorií po metafyzické dedukci přichází dedukce transcendentální, aby explikovanou fakticitu kategorií vykazala z jejich zdrojových podmínek, sbíhajících se v původní syntetické jednotě apercepce onoho „já myslím, které

⁵²⁷ Tamt., s. 194 (Ak. V, s. 113).

musí moci doprovázet všechny mé představy“, tak i po explikované fakticitě nejvyššího dobra jako cíle kladeného dobrou vůlí následuje transcendentální dedukce tohoto pojmu, která má za úkol prokázat, že „podmínka jeho možnosti [musí] spočívat pouze v apriorních důvodech poznání.“⁵²⁸ Oněmi podmínkami možnosti nejvyššího dobra, umožňujícími předpoklady jeho realizace, pak není nic jiného než postuláty. Proto můžeme shrnout, že transcendentální dedukce nejvyššího dobra je vykázáním jeho platnosti prostřednictvím deduktivního zdůvodnění podmínek jeho možnosti, kterými jsou postuláty nesmrtnosti a Boží existence. Proto lze tvrdit, že dedukce nejvyššího dobra se nevyčerpává konstatováním jeho (byť nutně kladeného) obsahu, ani konstatováním aporetičnosti tohoto obsahu a jejím vyřešením, ale tato dedukce se uzavírá až argumentačním zdůvodněním postulátů. Plausibilitnost této interpretace potvrzuje Kant sám, když na závěr argumentu pro postulát Boží existence říká: „Z této *dedukce* je už zřejmé, proč řecké školy nemohly nikdy dospět k vyřešení problému praktické možnosti nejvyššího dobra.“⁵²⁹ Slovy „tato dedukce“ je míněna dedukce postulátu Boží existence, přičemž tato dedukce je způsob, jímž je možné dospět k „vyřešení problému praktické možnosti nejvyššího dobra“.

Tímto předběžným vymezením statutu postulátů však nemohou být odstraněny všechny nejasnosti a otázky, které jsou s nimi nevyhnutelně spojeny. Ačkoliv některé odpovědi již byly naznačeny, dostatečné zodpovězení těchto otázek bude možné až po interpretaci Kantových argumentů. Tyto nejasnosti lze shrnout do tří paradoxů:

1. Postulát je na jedné straně nedokazatelná věta, na druhé straně je dedukovatelná.
2. Postulát nerozšiřuje teoretický rozum, avšak rozšiřuje praktický rozum. Jak tomu lze rozumět, když rozum je jen jeden? První dva paradoxy lze shrnout do otázky: jestliže je dedukce teoretický argumentační postup, jak může nerozšiřovat teoretické poznání?
3. Postuláty umožňují tvrzení, že jsou metafyzické objekty, avšak nemohou konstatovat, *jaké* jsou, příp. *co* jsou. Jak může být poznatelná existence „x“ bez znalosti vlastností tohoto „x“? Pokud o nějakém „x“ tvrdím, že existuje, musí mi být současně znám důvod, díky němuž existující označuji jako „x“ a nikoli jako „y“ nebo „z“.

10.2 „Psychologia rationalis practica“

Jak jsme viděli v první části této práce, hlavním záměrem kapitoly o paralogismech v *Kritice čistého rozumu* je ukázat, že na představu toho, co je v tradiční metafyzice označováno jako „duše“, nelze platně aplikovat kategorii substance, neboť podmínkou této

⁵²⁸ Tamt., s. 194 (Ak. V, s. 113).

⁵²⁹ Tamt., s. 216 (Ak. V, s. 126, kurz. O. S.).

aplikace je „trvalý názor“,⁵³⁰ který však „Já, které myslí“, o sobě samém nemá. Já je Kantovou kritikou tradiční racionální psychologie sesazeno z privilegovaného postavení substance, po této „desubstancializaci“ z něj zbývá funkční jednota spojování rozmanitosti představ. Já tedy již sice není substancí, ale stále zůstává jednotou, která je podmínkou všech dílčích předmětných jednot, jimiž toto Já může rozumět. To, že je takovou jednotou, je však možné právě jen díky jeho vztahu k těmto dílčím jednotám, vůči nimž se může teprve ve výkonu myšlení sjednocovat. Protože po této analýze provedené v první *Kritice* nelze již Já považovat za „substanci“, která by si mohla být jistá svojí stálou trvalostí, „závěr je takový, že žádným způsobem, ať je jakýkoli, nemůžeme poznat nic o povaze naší duše, jde-li vůbec o možnost její samostatné existence.“⁵³¹ Konečným stanoviskem teoretického postoje k této otázce tak není ani materialismus, ani spiritualismus, ale kritický skepticismus. Stanovisko kritického skepticismu však současně neznamená nekompromisní vymezení demarkační linie, za níž je napříště zapovězeno být jen vyhlížet. Abychom se vrátili k již citované větě:

„Racionální psychologie nás spíše napomíná, abychom toto zdráhání rozumu dát nám uspokojující odpověď na zvědavé otázky sahající za hranice života považovali za *pokyn*, abychom své sebepoznání obrátili od neplodně přepjaté spekulace k plodnému praktickému používání, které – i když je vždy zaměřeno jen na předměty zkušenosti – přece jen bere své principy z vyšší oblasti a určuje naše chování tak, jako by naše určení sahalo nekonečně daleko za zkušenost, a tedy za tento život.“⁵³²

V této větě je jednoznačně předznamenán alternativní přístup k metafyzice duše, který můžeme označit za „praktickou racionální psychologii“. Místem, kde si Já může zjednat poznání o sobě samém, není teoreticko-spekulativní postoj. Jeho neúspěch v případě palčivé otázky sebepoznání Já je třeba interpretovat jako „pokyn k plodnému praktickému používání“ – používání rozumu jako schopnosti principů určovat jednání. A ačkoliv je lidské jednání jedním ve fenomenálním světě, princip, podle kterého mravní subjekt jedná a který z tohoto světa nemůže být odvozen, podle Kanta poukazuje na omezenost

⁵³⁰ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 412.

⁵³¹ Tamt., B 420.

⁵³² Tamt., B 421 (kurz. O. S). Beck ke Kantovu přístupu k otázce nesmrtnosti dodává: „Kant bral vždy vážně nauku o nesmrtnosti duše. Ale nikdy moc nedůvěřoval teoretickým argumentům pro tuto nauku. Když byl stále ještě tradicionalistou ve svém racionalismu, premisu pro nesmrtnost shledával v „neúplné harmonii mezi morálitou a jejími následky na světě“; nezastával však hrubě eudaimonistickou teorii, protože tvrdil, že je lepší zakládat víru v nesmrtnost na morální dispozici, spíše než zakládat morální dispozici na naději v budoucí odměnu“ (Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, s. 265). Beck zde parafrázuje Kantův předkritický spis zkráceně označovaný *Sny duchovídcovy* (srov. Kant, I., *Träume eines Geistersehers*, Ak. II, s. 373).

tohoto světa. Toto poukazování se Kant snaží artikulovat ve svém postulátu nesmrtnosti duše, který představuje – spolu s postulátem svobody a Boží existence – podmínku možnosti nejvyššího dobra, a to „s ohledem na to, co je bezprostředně v naší moci“.⁵³³ Toto určení „být v naší moci“ znamená, že první postulát stanovuje podmínku možnosti prvního prvku nejvyššího dobra, tj. ctnosti, která je v souladu s principem autonomie výkonem sebeurčujícího se subjektu, o jehož možnost být „auto-nomně“ jej nemůže nikdo připravit. Z formálního hlediska má první postulát podobu polysyllogismu,⁵³⁴ tj. argumentu složeného z dílčích částí, z nichž každá má svůj závěr, který je následně východisko dalšího kroku. Tyto části jsou tři, přičemž celý argument lze schematicky popsat tímto způsobem:

1.1 Nutným objektem vůle určitelné morálním zákonem je uskutečnění nejvyššího dobra na světě.

1.2 Svrchovanou podmínkou nejvyššího dobra je *úplná přiměřenost* [völlige Angemessenheit] smýšlení s morálním zákonem.⁵³⁵

1.3 Ta musí být stejně tak možná jako její objekt, protože je obsažena v témže příkazu podporovat jej.

2.1 Úplná přiměřenost vůle morálnímu zákonu je dokonalost, neboli *svatost*.

2.2 Této svatosti není schopna žádná rozumná bytost smyslového světa v žádném časovém bodě své existence.

2.3 Proto jí lze dosáhnout pouze v *postupu* jdoucím do *nekonečna* k oné úplné přiměřenosti.

2.4 Podle principů čistého praktického rozumu je nutné přijmout takový praktický postup jako reálný objekt naší vůle.

⁵³³ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 205 (Ak. V, s. 119).

⁵³⁴ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 209–210 (Ak. V, s. 122).

⁵³⁵ Beck správně označuje tuto tezi za „nervus probandi“ celého argumentu. Kantovi zde vytýká, že nekorektně přechází od „proporcionální“ (blaženost v různých stupních je přidělována podle stupně ctnosti) k „maximální“ koncepci nejvyššího dobra (konjunkce dokonalé blaženosti a dokonalé ctnosti): „Pokud maximální koncepcí nahradí tu, kterou Kant formálně definoval [...], je tím poskytnuta premisa nezbytná pro argument. Jen proto, že v něm Kant myslel na maximální koncepci, může předpokládat, že z nezbytnosti nejvyššího dobra vyplývá nezbytnost svatosti, o níž je následně řečeno, že se rovná nesmrtnosti.“ Svoji klíčovou námitku pak shrnuje slovy: „Pouze díky nahrazení proporcionální koncepce nejvyššího dobra maximální koncepcí můžeme říct, že stav svatosti musí být dosažitelný, třeba i v nekonečném postupu. Avšak ani Kantův text, ani křesťanská nauka, kterou zde Kant racionalizuje, ani samotný hlas povinnosti nevyžaduje maximální koncepci“ (Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, s. 268, 270). K této námitce je třeba říci, že právě hlas povinnosti, formulovaný v praktickém zákonu, je výrazem nároku, vůči němuž je jednajícím vždy nedostatečný. Diference mezi nárokem a dispozicí, mezi ideou a její realizací nevyhnutelně vyplývá ze základního pojetí Kantovy apriorně-normativní etiky, která nemůže nebýt maximalistická. To, že má tato etika shodné rysy s křesťanskou naukou, ještě neznamená, že chce Kant *tuto nauku* v *Kritice praktického rozumu* racionalizovat. Jeho záměrem je vypracování takové praktické filosofie, která, jak trefně říká v *Základech*, nebude o nic opřena na nebi a na ničem zavěšena na nebi – vymezení vůči empirickému a teologickému zakotvení etiky zůstává základním východiskem etiky autonomie.

3.1 Tento nekonečný postup je ale možný pouze za předpokladu do *nekonečna* pokračující *existence* a osobnosti téže rozumné bytosti.

3.2 Do nekonečna pokračující existence a osobnost jedné rozumné bytosti je nesmrtelnost duše.

3.3 Proto je prakticky nejvyšší dobro možné jen za předpokladu nesmrtelnosti duše.

Závěr: Nesmrtelnost duše je jakožto nerozlučně spojena s morálním zákonem postulátem čistého praktického rozumu.

První část tohoto argumentu (1.1 – 1.3) artikuluje vztah mezi dobrou vůlí a jejím cílem, nejvyšším dobrem. Klíčový pojem první části je pak spojení „úplná přiměřenost“, kterým se míní skutečnost, že vůle je zcela a dostatečně určována praktickým zákonem. Tato vůle je vůlí, která zcela dostává nároku, který je v tomto zákonu vyjádřen. Tím, že tomuto nároku zcela dostává, uskutečňuje nejvyšší dobro co do jeho svrchované podmínky, jíž je právě ctnost. Klíčové přitom je, že tato „úplná přiměřenost“ vůle a zákona je označena za možnou, což je zdůvodněno nejasnou poznámkou: „protože je obsažena v témže příkazu podporovat ho“. Onen „příkaz podporovat ho“ je právě praktický zákon, který příkazuje podporovat nejvyšší dobro. Kant pak vlastně říká: v příkazu podporovat nejvyšší dobro je obsažen příkaz po úplné přiměřenosti vůle zákonu, jinými slovy, jedná se o jeden a tentýž příkaz. Protože je pak úplná přiměřenost vůle zákonu přikazována, musí být také možná. V opačném případě by se jednalo o iracionální požadavek, jehož by racionální bytost byla nutně zproštěna. V tomto argumentu zaznívá ono již zlidovělé „můžeš, neboť máš“, tj. úsudek ze „Sollen“ na „Können“, mající zdroj ve známé větě z poznámky k § 6, uvádějící interpretovaný příklad se šibenicí: „Soudí tedy, že něco může udělat, protože si je vědom toho, že to udělat má“.⁵³⁶

Druhá část argumentu začíná definitivním a nutno říci že nesamozřejmým ztotožněním úplné přiměřenosti vůle zákonu a svatosti a konstatováním, že jí nemůže žádná konečná rozumná bytost v tomto světě a v tomto čase dosáhnout. Tím se samozřejmě nemíní, že této bytosti není možné jednat přiměřeně zákonu a dokonce z úcty k němu. Pokud by toto nebylo možné, byl by tento zákon nesmyslně přemrštěným požadavkem. Míní se tím však, že pokud jednám z úcty k zákonu, neplyne z toho, že tak budu jednat i příště a že ve mně úcta k zákonu vždy nabude vrchu nad vlivem sklonů – díky nim má v sobě člověk zakotvenu ustavičnou tendenci k sebeospravedlňujícím sofistikátním námitkám vůči nekompromisně kladenému nároku. Protože tato tendence není

⁵³⁶ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 50 (Ak. V., s. 30).

akcidentální, ale bytostnou charakteristikou člověka jako konečné rozumné bytosti, je pro něj svatost vždy jen „praktickou ideou, která musí nutně představovat *pravzor*, jemuž se do nekonečna přibližovat je to jediné, co přísluší všem konečným rozumným bytostem. Být si jist tímto do nekonečna jdoucím pokrokem svých maxim a jejich nezviklatelností v neustálém postupu, tj. ctností, je to nejvyšší, čeho může dosáhnout konečný praktický rozum, který opět nemůže být jako přirozeně získaná mohutnost nikdy dovršený, protože jistota se v takovém případě nikdy nestane apodiktickou jistotou a namlouvat si to je velmi nebezpečné.“⁵³⁷ Takto Kant již v poznámce k § 7 v analytické části *Kritiky* formuluje to, co je v dialektické části opět tematizováno jako postulát. Člověku jako konečné rozumné bytosti nezbyvá než do nekonečna se přibližovat ideji ctnosti.

Třetí krok argumentu pak formuluje ontologickou podmínku tohoto etického požadavku. Odpovídá na otázku, za jakého předpokladu je možné něco takového jako nekonečný postup k ideji svatosti. Tímto předpokladem je do nekonečna pokračující existence a osobnost (*Persönlichkeit*) rozumné bytosti, která je tradičně označována jako nesmrtnost duše. Celý argument tedy říká, že uskutečnění nejvyššího dobra je možné za předpokladu nesmrtnosti duše a jeho závěr lze reformulovat následovně: Protože je nesmrtnost duše nerozlučitelně spojena s morálním zákonem, je *postulátem* čistého praktického rozumu. Jinými slovy, čistý praktický rozum požaduje, *aby* duše byla nesmrtelná.⁵³⁸

Oproti racionalistickým metafyzikám se Kant nesnaží nejprve ukázat, *co* je podstatou duše, aby poté z jejího privilegovaného ontologického statutu odvodil její trvalost, a tím i nesmrtnost. To, co vlastně duše je, se v tomto postulátu – v souladu se závěry první *Kritiky* – nedozvíme. Můžeme však poukázat na jednu paralelu: *trvalost názoru*, která představovala v první *Kritice* nutnou chybějící podmínku pro aplikovatelnost kategorie substance na představu Já, je nyní nahrazena požadavkem *trvalosti postupu* v realizaci nároku dobra, který je výkonem tohoto Já. Je to přitom pouze první moment nejvyššího dobra, který je v tomto postulátu využít, a sice právě onen nárok kladený mravním zákonem.⁵³⁹ Protože mezi ideálem a jeho realizací v tomto světě vždy zůstane diference, přičemž rozumná vůle současně nutně chce její zrušení, musí nutně předpokládat pokračování v této realizaci navzdory vědomí vlastní konečnosti. Přitom

⁵³⁷ Tamt., s. 55 (Ak. V, s. 32 n., překlad opraven – O. S.).

⁵³⁸ „Postulát“ lze označit jako „požadavek“ vzhledem k místu B 661 *Kritiky čistého rozumu*, kde Kant ztotožňuje výrazy „postulieren“ a „fordern“.

⁵³⁹ L. W. Beck naproti tomu ve svém komentáři nachází v tomto postulátu skrytý teologický motiv: tvrdí, že argument postulátu je závislý na předpokladu existence Boha, ovšem až poté, co jej v tomto smyslu sám reinterpretoval. Naše interpretace ukazuje, že tento postulát je striktně „atheologický“ (viz též, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, s. 269).

samozřejmě neví, kdy a *jak* bude požadované shody dosaženo. Neví ani, zda vůbec jí bude dosaženo. Nevypomáhá si představou Boží milosti, díky níž by této shody mohlo být dosaženo nějakým „metafyzickým skokem“ spojeným s proměnou duše. Rozumné vůli prostě nezbyvá než k oné shodě *směřovat*, bez ohledu na vědomí vlastní konečnosti.

Tento požadavek do nekonečna jdoucího pokroku k mravní dokonalosti současně vyjadřuje určité zdravé napětí nezbytné pro mravní existenci; pokud by byl odmítnut, ostatní varianty by ji devalvovaly. O jaké varianty by se jednalo? Buďto by došlo ke zmírnění mravního nároku, a tím k jeho nivelizaci, „protože bychom si ho upravili na shovívavý (indulgens) a odpovídající tak našemu pohodlí“,⁵⁴⁰ nebo bychom se oddali blouznivým nadějím na úplné dosažení mravní dokonalosti již v tomto konečném světě, a nebo by nezbývalo než považovat mravní zákon za naprosto nesplnitelný, což by vedlo k rezignaci na naše morální určení; z morálního zákona by se stal „nesplnitelný a tím pádem také nesmyslný zákon“,⁵⁴¹ tj. zákon, který by s konkrétním Já neměl již nic společného. Tyto tři varianty by znamenaly zrušení toho, oč jde Kantovi především, totiž „nepřetržitě *úsilí* o pečlivé a důsledné dodržování přísného a neshovívavého, přitom však nikoliv falešně idealistického, nýbrž opravdového příkazu rozumu.“⁵⁴² Znamenaly by nedbat na základní stav, v němž se nachází mravní existence v tomto světě, kterým je „*ctnost*, tj. morální smýšlení v *boji*, a ne *svatost* spočívající v domnělém *vlastnění* naprosté *čistoty* smýšlení vůle“.⁵⁴³ Postulát nesmrtelnosti je proto třeba vnímat jako artikulaci podmínky určujícího charakteru mravní existence, kterým je dynamika plynoucí z bytostného napětí, v němž je tomuto Já dáno svádět své zápasy o ctnost; tento charakter je vymezen proti takovému pojetí praktické existence, které se vyznačuje skeptickou rezignací na straně jedné, a nebo morálním triumfalismem na straně druhé, což jsou pozice, které oslabují zodpovědné – a tím i plné – prožívání praktické každodennosti. Postulát nesmrtelnosti tu tedy není od toho, aby umožnil odložit pravý a plný život do zásvěetí, ani od toho, aby odlehčil těžké přítomnosti ve jménu absolutní budoucnosti.⁵⁴⁴ Je tomu spíše naopak, tento postulát se rodí z přítomnosti prožívané s plným vědomím nároku, jehož přesažnost není důvodem skepse, ale činí z přítomnosti trvalou a intenzivní výzvu.

Mravní fenomén, braný ve své vážnosti, v sobě nese požadavek postupné osobní

⁵⁴⁰ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 210 (Ak. V, s. 122).

⁵⁴¹ Ricken, F., „Die Postulate der reinen praktischen Vernunft“, in: Höffe, O. (Hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 2003, s. 199.

⁵⁴² Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 210 n. (Ak. V, s. 123).

⁵⁴³ Tamt., s. 144 (Ak. V, s. 84).

⁵⁴⁴ Skutečnost, že postulát nesmrtelnosti není žádným sladkým příslibem slibujícím ulehčení přítomných těžkostí, si lze lépe uvědomit, když uvážíme, že není v rozporu s představami východních nauk o koloběhu znovuzrození, na nichž lze stěžii nalézt něco přitažlivého.

transformace jeho nositele, což je požadavek *kontinuity* překrývající i zdánlivě finální diskontinuitu vlastní smrti. Je zřejmé, že přesvědčivost této kontinuity je přímo úměrná vážnosti, s níž mravní subjekt odpovídá nároku dobra, formulovanému v mravním zákonu. Proto nelze o postulátu osobní nesmrtnosti hovořit jako o „důkazu nesmrtnosti duše“, který by ústil v objektivizovatelný a tím přenositelný poznatek. Právě kvůli specifické nepřenositelnosti hovoří Kant o postulátu jako o výrazu „Vernunftglaube“ – rozumové víry, což je vlastní charakter náhledu *čistého*, tj. na smyslově daných podmínkách nezainteresovaného, a současně *praktického*, tj. pouze vztahem k nároku dobra vázaného *rozumu*, jakožto schopnosti *vydat počet* ze svých poznatků.⁵⁴⁵

Postulát nesmrtnosti je zde od toho, aby učinil možným nekonečné přibližování k ideálu mravní dokonalosti, a ne od toho, aby umožnil posmrtnou odměnu v podobě blaženosti přiměřené mravní bonitě subjektu. Tento postulát je vynucen vahou nároku, vůči němuž Já stojí. Ve světle váhy tohoto nároku je lidský život – vzhledem ke své konečnosti – nedostatečný.

⁵⁴⁵ Srov. tuto charakteristiku rozumu: „Rozum totiž spočívá právě v tom, že jsme u všech svých pojmů, mínění a tvrzení s to vydat počet z jejich objektivních, nebo – jsou-li pouhým zdáním – subjektivních důvodů“ (Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 642).

11. Možnost nejvyššího dobra II. Postulát Boží existence

Heinricha Heineho nejvíce fascinovaly na Kantově kritické filosofii jeho argumenty vyvracející přirozenou teologii jako jednu z disciplín tradičních speciálních metafyzik. Byl si současně jasně vědom toho, že tím drama metafyziky nekončí, ale že po tragédii, kterou představuje *Kritika čistého rozumu*, následuje další výstup – tím je podle něj „fraška“ *Kritiky praktického rozumu*. V ní Kant narychlo vymýšlí nový důkaz, aby poskytl útěchu pro svého domácího sluhu Lampa:

„Tak vy si myslíte, že můžete jít domů? Kdepak! Teď přijde ještě jeden kus: po tragédii fraška. Immanuel Kant až dosud řádil jako neúprosný filosof: vzal samo nebe útokem, a celé jeho osazenstvo rozsekal šavlí na maděru. Všemocný vládce světa se topí ve vlastní krvi: jeho existenci nelze dokázat. Veta je po veškerém slitování, po otcovské lásce, na nikoho, kdo se zřikal vezdejšího světa, nečeká již odměna ve světě budoucím. Nesmrtelnost duše leží v posledním tažení – jak chroptí, jak sténá! – a starý Lampe tu stojí, svůj deštník třímá v podpaží, na všechno hledí zasmušile, úzkostný pot se mu řine z tváří a slzy tečou proudem. A tu se Immanuel Kant smiluje – přece jen to není jenom velký filosof, ale také dobrý člověk – a tak se zamyslí, napůl dobrácky, napůl ironicky: „Můj starý Lampe musí Boha mít, jinak ten ubohý člověk nebude šťastný – a člověk by přece měl být na světě šťastný – to dá rozum, to dá praktický rozum – a tak pro mě za mě – ať se tedy za Boží existenci zaručí rozum praktický.“⁵⁴⁶

Heine tím s precizností a ostrou ironií vystihl stanovisko nejen své, ale i mnoha dalších současníků, podle nichž morální metafyzika *Kritiky praktického rozumu* představuje jakýsi nepodstatný appendix, který nejen že nepředstavuje nutnou součást hlavního argumentu etiky autonomie, ale je jí dokonce na škodu. Vždyť má-li být člověk ve svém praktickém sebeurčení odkázán na božskou skutečnost, musí-li se opět poohlížet jinde, musí-li dokonce vzhlížet nad sebe, aby měl na čem zavěsit své praktické bytí na světě, je tím opět narušen s úsilím budovaný projekt „založit myšlenkově čistě lidský svět – tj. svět, kde je člověk pánem, a který nic vnějšího, co nemá základ v jeho vlastní přirozenosti, nepřichází rušit“, neboli projekt, který je vlastním výrazem epochy osvícenství.⁵⁴⁷ Odpověď na otázku, zda tomu tak skutečně je, zda představuje postulát Boží existence redundantní „transcendentní náhradu“,⁵⁴⁸ zda je to úlitba racionalizované teologii jako nutná daň za nedostatek odvahy převzít plně všechny důsledky etiky autonomie, nebo zda se jedná o

⁵⁴⁶ Heine, Heinrich.: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in: *Sämtliche Werke*, Band IX, Kindler Taschenbücher, München 1964, s. 250.

⁵⁴⁷ Patočka, Jan, „Doslov ke Kantově Kritice praktického rozumu“, in: Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 282.

organickou součástí „metafyzického řetězce“ zákon-svoboda-nesmrtelnost-Bůh, tato odpověď se neobejde bez pečlivého pohledu na Kantův myšlenkový postup.

11.1 Dedukce postulátu

Ukázalo se, že ačkoliv postulát nesmrtelnosti duše vychází pouze z prvního momentu nejvyššího dobra, jímž je idea ctnosti, neznamena to, že by byl na nauce o nejvyšším dobru nezávislý. Tím, že je stanoven morální zákon, který je výrazem svobody, není ještě stanoven cíl, k němuž má mravní subjekt směřovat. Postulát nesmrtelnosti tak vystupuje v rámci morální *teleologie*, přičemž jeho funkcí je artikulace požadavku na překlenutí diference mezi cílem a konkrétní dispozicí k jeho uskutečnění. Postulát nesmrtelnosti duše vyplývá z jasného vědomí etického nároku, jehož fakticita a neredukovatelnost, vyjádřená slovy „nicht anders können“, je základem pro to, aby čistý praktický rozum rozuměl sobě samému jako „do nekonečna přetrvávající existenci a osobnosti“, pro niž má vědomí nároku větší valenci než vědomí vlastní konečnosti.

Postulát Boží existence se vrací k antinomii v pojmu nejvyššího dobra a jeho funkcí je zajistit rozřešení již zmíněné praktické aporie mezi jeho oběma momenty, ctností a blažeností, která ohrožuje soudržnost vlastního cíle morální vůle.⁵⁴⁹ Ve svém řešení antinomie Kant říká, že „není nemožné, že mravnost smýšlení má jako příčina – ne-li bezprostřední, pak zprostředkovanou (prostřednictvím inteligibilního stvořitele přírody), a sice nutnou – souvislost s blažeností.“⁵⁵⁰ Kantův argument se pak snaží explikovat obsah závorky této věty, tj. „přesvědčivě představit tuto souvislost“,⁵⁵¹ totiž souvislost mezi zákonem a blažeností jakožto druhou součástí nejvyššího dobra. První postulát tematizuje souvislost mezi zákonem a ctností, která vede k požadavku nesmrtelnosti. Druhý postulát tematizuje souvislost mezi zákonem a blažeností a vede k požadavku existence příčiny adekvátní tomuto účinku, totiž existence Boha. Tento postulát postupuje opět v jednotlivých krocích, které vytvářejí jeden polysyllogismus, který lze schematicky popsat následovně:⁵⁵²

1.1 *Blaženost* je stav rozumné bytosti, které se vše daří podle jejího přání a vůle, spočívá na souladu přírody s celým účelem rozumné bytosti.

⁵⁴⁸ S pojmem „transcendentní náhrady“ pracuje K. Bort ve svém textu „Svoboda a vztah. Východiska fenomenologické etiky“ (přel. J. Čapek, in: *Reflexe*, 18, 1998), kde na s. 8 říká: „Kant zastával – vzdor své základní myšlence o autonomii rozumu – takovou tezi o náhradě jakožto zásvětní odměně za uposlechnutí povinnosti na tomto světě, a sice tím, že chtěl garantovat blaženost postulátem existence Boha.“ S tímto značně rozšířeným názorem náš výklad – s oporou v Kantově textu – polemizuje.

⁵⁴⁹ Srov. Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, s. 274.

⁵⁵⁰ Kant, I. *Kritika praktického rozumu*, s. 197 (Ak. V, s. 114).

⁵⁵¹ Tamt., s. 213 (Ak. V, s. 124).

⁵⁵² Tatm., s. 213, 214 (Ak. V, s. 124, 125).

- 1.2 Morální zákon přikazuje nezávisle na přírodě a její shodě s naší mohutností žádosti.
- 1.3 V morálním zákonu není důvod nutné souvislosti mezi mravností a blažeností.
- 1.4 Čistý rozum ukládá uskutečňovat nejvyšší dobro.
- 1.5 Čistý rozum postuluje nutnou souvislost mezi ctností a blažeností.
- 1.6 Nejvyšší dobro musí být možné.
- 1.7 Postuluje se existence příčiny přírody, která obsahuje důvod souladu blaženosti s mravností.
- 2.1 Tato příčina musí obsahovat důvod souladu přírody s morálním smýšlením rozumných bytostí.
- 2.2 Tato příčina je příčinou přírody, která má kauzalitu odpovídající morálnímu smýšlení.
- 2.3 Bytost, která je schopna jednat podle představ zákonů, je inteligence spojená s vůlí.
- 2.4 Kvůli nejvyššímu dobru musí být předpokládána bytost nadaná rozvažováním a vůlí, která je příčinou přírody.
- 2.5 Inteligence spojená s vůlí, která je příčinou přírody, je označována jako Bůh.
- Závěr: Je morálně nutné uznat Boží existenci.

Tato dedukce postulátu Boží existence má dvě části: první část dospívá k nutnosti předpokladu zprostředkovatele „X“, který garantuje soulad mezi ctností a blažeností jakožto dvou nutných komponent cíle dobré vůle. Druhá část této dedukce pak dospívá k identifikaci tohoto „X“ s tím, co je tradičně označováno jako Bůh. Z této dedukce pak vyplývá, že předpokládáme-li, že cílem dobré vůle je nejvyšší dobro – či přesněji práce na jeho uskutečňování – pak je nutné předpokládat existenci Boha, neboť jen díky němu je nejvyšší dobro racionálně uchopitelným, a tedy i uskutečnitelným cílem.

11.2 „Theologia naturalis practica“

Postulát Boží existence se snaží ukázat, že nejvyšší dobro jakožto nutný cíl mravní vůle by bylo nemyslitelné, kdyby neexistoval Bůh, který jediný může zaručit konečnou syntézu jeho konstitutivních momentů, ctnosti a blaženosti. Tento postulát tedy vychází z rozporu mezi ctností a štěstím a klade jako prakticky nutnou podmínku jeho zrušení. Může se zdát zarážející, že tento rozpor představuje fakt, který může být snadno chápán jako důvod pro opačný úsudek, a sice pro popření Boží existence – a Kant z něj činí paradoxně premisu

svého postulujícího argumentu. Není tak samozřejmé přitakat Boží existenci a současně si být plně vědom paradoxu, kdy člověk, který celý život usiluje o splnění nároku mravního zákona, je stíhán utrpením, nemocí, aby se nakonec veškeré jeho snaze o dobro vysmála smrt. Tento rozpor asi nemůže nevzbudit otázku po smysluplnosti takové existence, doprovázenou otázkou nad existencí Boha, doposud možná bezproblémově předpokládanou. Tento rozpor však současně hrozí znehodnotit samu myšlenku apriorně-normativního založení lidské praxe, neboť je-li nejvyšší dobro nepřekonatelně rozporuplné, přenáší se tato rozporuplnost i na samu dobrou vůli. Jak je možné, že Kant v tomtéž rozporu naopak vidí potvrzení existence korelátu teologické ideje? Znamená to, že jeden a tentýž fenomén může být předmětem protichůdných interpretací, z nichž je možno libovolně zvolit jednu, nebo druhou?

Domnívám se, že k adekvátní odpovědi na tyto otázky se můžeme přiblížit, pokud argument postulátu nečteme pouze jako reakci na řešení praktické antinomie, ale pokud jej čteme v kontextu *Kritiky*, tzn. pokud se přidržíme myšlenkového směru „metafyzického řetězce“ od jeho východiska k jeho závěru. Východiskem tohoto argumentu není až zakoušený paradox, ale etika zákona se svým apriorním charakterem. Tento postulát je rozvinutím myšlenky nejvyššího dobra, jehož uskutečňování je vytyčeno mravním zákonem jako cíl. Teologický postulát tu není od toho, aby přinesl požadovanou útěchu strádajícím pro dobro, ale aby umožnil překlenout rozpor v *pojmu* cíle rozumné vůle – v pojmu nejvyššího dobra. Není dodatečně a ad hoc vyspekulovanou myšlenkou zásvětní odměny, která má přidat na přitažlivosti oné suché a radikální myšlenky apriorně-autonomní etiky povinnosti, jíž lze dostát jen za cenu značného sebezapření, ale je vnitřně nutným, nestranným rozumem kladeným důsledkem této etiky, která není etikou čistého praktického rozumu, ale etikou konečného praktického rozumu, neboli důsledkem, který doplňuje myšlenku jejího cíle o jeho ontologický předpoklad.⁵⁵³ Tento důsledek ve spojení s předchozím postulátem říká, že etika nepodmíněného nároku dobra je racionálně

⁵⁵³ Naproti tomu Beck ve svém komentáři říká, že se nejedná o „morální argument“, ale o skrytý „teleologický argument“: „Údajný příkaz usilovat o uskutečnění nejvyššího dobra nyní ničím nepřispívá ke koncepci distribuce štěstí ve shodě s jeho zasloužeností. Argument založený na této koncepci *summum bonum* jakožto něčeho racionálního je revizí teleologického argumentu, který je čistě teoretický. Je to teleologický argument, založený nikoliv na jmenovaném morálním příkazu, ale na morálním fenoménu, který vyžaduje designéra pro vzájemné vyrovnání dvou disparátních věcí.“ Dále doplňuje, že teleologický argument je „skrytým smyslem morálního argumentu, protože praktická premisa morálního argumentu – příkaz usilovat o celé *summum bonum* – pouze upozorňuje na vnitřní heterogenitu tohoto pojmu, aniž by nám ukládal povinnost usilovat o tu druhou z jeho složek“ (Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, s. 275n.). Já se naproti tomu domnívám, že blaženost je legitimní součástí pojmu nejvyššího dobra a jako taková je i legitimní cíl dobré vůle. To je podpořeno i tím, že v *Metafyzice mravů* formuluje Kant dva imperativy (vlastní dokonalost a blaženost druhých). Z toho, že blaženost je pro rozumnou vůli příkazem vzhledem ke druhé osobě, a nikoliv k první osobě, vyplývá, že jestliže je v interakci s jinými osobami druhou osobou, pak je vzhledem k těmto osobám legitimně cílem imperativu blaženosti.

uchopitelnou etikou pouze v horizontu nekonečna.⁵⁵⁴ Současně tento důsledek říká, že tento „horizont nekonečna“ je nutně spojen s popřením osamocení mravního Já. Je to etika, která vzdor vši nutně zakoušené omezenosti, slabosti a diskontinuitě sama ze sebe poukazuje ke zrušení této omezenosti a k bytostné, smyslově nepostižitelné kontinuitě a současně k bytostnému, smyslově nepostižitelnému spolu-bytí.

Opět je tedy třeba zdůraznit, že postuláty nejsou nějakými o sobě dostačujícími důkazy mimosvětských skutečností,⁵⁵⁵ z nichž by mravní Já mělo čerpat sílu k boji o realizaci svého smýšlení, ale že jsou to formule vyjadřující kritéria rozumnosti, a tedy smysluplnosti mravní existence.⁵⁵⁶ Nejsou a nemohou být příčinami či pohnutkami dobré

⁵⁵⁴ Ve vztahu k esteticky-teleologické perspektivě *Kritiky soudnosti* je možné tvrdit, že „Kant nepotřebuje postulovat Boha, aby vyloučil, že je svět nesmyslný. Má se to přesně opačně: to, že jsme schopni zakoušet v přírodě estetické štěstí, odkazuje na určitý ‚základ‘ přírody, k němuž se vztahuje tato vůbec ne samozřejmá ‚zákonná shoda jejich produktů s naším zalíbením nezávislým na veškerém zájmu‘ (*Kritika Soudnosti*, Ak. V, s. 300). Nic nám nebrání vidět v této konstelaci ‚Boží stopu‘ a tak obsadit místo určitého původu, který ji umožňuje a nese. Ze zkušenosti krásna na světě, z bezvýhradného zalíbení, které v něm máme, není tedy žádná daleká cesta k myšlence na nějakého boha. Pojímáme ji ale právě proto, že v estetické zkušenosti zakoušíme, že je nám k našemu štěstí dopřáno něco, co nám v okamžiku svého jevení se neponechává již absolutně nic, co bychom si snad ještě mohli přát. A tak nehovoří nic proti a vše pro to, pojímat exemplárně zkušenost vždy možného štěstí z krásna na světě, která nenuceně zahrnuje morálně přikázanou úctu k druhému, a spojovat ji s určitou nadějí. Je to naděje na to, že také dále a stále jako doposud budeme moci stavět na jejím nevyzpytatelném ‚základě‘.“ Himmelmann, Beatrix, *Kants Begriff des Glücks*, Walter de Gruyter, Berlin 2003, s. 220.

⁵⁵⁵ Tato skutečnost bývá i v novější literatuře často přehlížena. Tak např. P. L. Coriando ve svém článku „Ich und Seele“ (in: N. Fischer, ed., *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, s. 38) píše: „Protože postuláty praktického rozumu předpokládají víru ve smysluplné a řízené směřování universa a s tím onu poslední metafyzickou důvěru, kterou učinily nejistou a pochybnou námitky postracionálního myšlení od minulého století, muselo by vyrovnání se s Kantovou praktickou filosofií, které zůstává pamětlivé dějinně-přítomného myšlenkového horizontu, zahrnovat zásadní otázky, zda Kantovo řešení může být přivedeno k rozhovoru s tímto myšlenkovým horizontem a jeho zostřenou ‚postmetafyzickou‘ skepsí, a, pokud ano, za jakých podmínek a – především – v jakém ohledu.“ Domnívám se, že se zde jedná o předčasnou rezignaci ve vztahu k možnostem Kantovy praktické metafyziky vycházející z neadekvátního porozumění tomu, co Kant míní slovem „postulát“. Ve své interpretaci se snažím ukázat, že myšlenka postulátů se rozhodně neopírá o „smysluplné a řízené směřování universa“, ale naopak, že myšlenka postulátů onu důvěru ve smysluplnost universa teprve klade, a tím i zakládá. L. Coriando tak svou interpretaci zaměňuje pořadí etiky a metafyziky. Kant neopírá svoji etiku o platónskou metafyzickou představu uspořádaného kosmu, resp. o středověkou představu inteligibilně strukturovaného „ordo“, ale právě naopak: tato etika sama ze sebe klade vůči celku skutečnosti tento požadavek smyslu a řádu – nikoliv jako hotový poznatek konkrétních jsoucín ohledně toho, co jsou a že jsou, ale právě jen jako požadavek ukládající celku skutečnosti odpověď na otázku, kterou si rozumná vůle musí klást. Na otázku, jak toto „ze sebe kladení požadavku smysluplnosti“ konkrétně vypadá, se snažím dát ve své interpretaci odpověď, která se však příliš neliší od té, k níž nakonec dospívá i L. Coriando: „Z tohoto sebeporozumění metafyziky teoreticky myšlený a prakticky žitý postulát by nebyl nějakým kladením založeným na předpokladu posledního metafyzického řádu, ale ontologicko-etický rozvrh, který se umí otevřít nároku osmyslňování vepsanému do lidské přirozenosti, aniž by chtěl tento nárok s konečnou platností rozřešit nebo uspokojit v nějakém absolutním kladení. [...] Vzhledem k tomu by víra a naděje nebyly žádnými absolutními požadavky, ale existenciální (hraniční) zkušenost, která člověka vytrhuje z imanence jeho konečnosti a přivádí jej před nekonečné a smysluplné“ (tam., s. 40).

⁵⁵⁶ Heinrich F. Klemme komentuje racionalitu postulátů následovně: „Pokud by byl, jak míní Nietzsche, ‚Bůh mrtev‘, pak by to sice nezrušilo závaznost čistého morálního zákona; ale museli bychom se podle Kanta vzdát veškeré naděje na budoucí svět, v němž vládne spravedlnost. Byli bychom autonomními obskuranty [Finsterlinge], kteří z úcty k morálnímu zákonu nesmyslně chtějí dobro a nerozumně poslouchají rozum“ (Klemme, Heiner F., „Einleitung zur Kritik der praktischen Vernunft“, in: Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg 2003, s. LXIII).

vůle; postulátem Boží existence Kant rozhodně nemyslí, že by „přijetí Boží existence bylo nutné jako důvod veškeré závaznosti vůbec“;⁵⁵⁷ Právě v tom můžeme vidět Kantův nikoli teoretický, ale eticky-metafyzický kopernikánský obrat, že totiž tradiční theo-nomie jako základ etické závaznosti je nahrazena auto-nomií svobodné vůle, která však, má-li zůstat rozumnou vůlí, je vedena k vykročení z vlastního „auto“ k otevřenosti vůči tomu, čím sama není. Oba postuláty představují důsledky, které jsou stejně nutné jako mravní zákon, jen ze vztahu k němuž mohou čerpat svoji platnost.⁵⁵⁸ Proto platí, že tak jako si nelze argumentačně vynutit uznání Já vůči nároku dobra, tak ani nelze teoreticky vynutit souhlas se závěry této dedukce postulátů. Pokud se však mravní Já tomuto nároku snaží dostat, dospívá k takovému sebeporozumění, které je odkazuje za vlastní omezenost, partikularitu a konečnost.

⁵⁵⁷ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 215 (Ak. V, s. 125).

⁵⁵⁸ „Je povinností uskutečňovat nejvyšší dobro, jak nejvíc to naše mohutnost dovoluje; proto musí být nejvyšší dobro také možné. Pro každou rozumnou bytost na světě je tudíž nevyhnutelné předpokládat to, co je pro objektivní možnost nejvyššího dobra nutné. Tento předpoklad je stejně nutný jako mravní zákon, *vzhledem k němuž je také jen platný*“ (Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 246; Ak. V, s. 144, kurz. O. S).

12. Poznání čistého praktického rozumu

12.1 Čistá rozumová víra

Jaký epistemický statut tedy mají explikované předpoklady nejvyššího dobra, nesmrtelnost duše a Boží existence? Kant říká, že jsou výrazem „čisté rozumové víry“ („reiner Vernunftglaube“).⁵⁵⁹ Spojení „Vernunftglaube“ může být vykládáno víceznačně, na jeho vysvětlenou proto Kant doplňuje: „protože pouze čistý rozum (jak v teoretickém, tak praktickém užití) je tím zdrojem, z něž vychází.“⁵⁶⁰ Spojení „Vernunftglaube“ tedy označuje takový vztah k určitému poznatku, který je na jedné straně nedostatečný, neboť v něj pouze věřím, na druhé straně je však dostatečný, neboť důvodem toho, že v něj věřím, je právě rozum – intelekt ve svojí dvojí funkci myslet nepodmíněné (tj. teoretické) a vzhledem k tomuto nepodmíněnému být určujícím důvodem vůle (tj. praktické). S pokusem odpovědět na otázku, jak blíže specifikovat tuto nedostatečnou dostatečnost, se zároveň mohou vyjasnit ony aporie Kantovy konce postulátů, s nimiž jsme toto téma otevírali.

V *Kritice čistého rozumu* se Kant zabývá otázkou, v čem se liší trojí vztah k určitému poznatku: mínění, vědění a víra. Víra je charakterizována následovně: „Je-li domnění dostačující jen subjektivně a je-li zároveň považováno za objektivně nedostatečné, nazývá se *vírou*. A konečně domnění dostačující jak subjektivně, tak objektivně, se nazývá *vědění*.“⁵⁶¹ Rozumová víra se tedy neliší od vědění tím, že by si byl její nositel v jejím případě *méně* jistý, ale tím, že tato jistota je objektivně nedostatečná, jiným slovem, že tato přesvědčenost je nepřenosná. I když závěry praktické metafyziky jsou v modu „rozumové víry“ a nedisponují descartovsko-scientistickým modem „clare et distincte“, v němž by byly bezezbytku objektivně přenosné, stále zůstávají svého druhu poznatky – poznatky pro první osobu, pro niž platí: „Nesmím říci ani: *Je* morálně jisté, že Bůh jest“, nýbrž: *Já jsem* si morálně jistý.“⁵⁶² Toto oslabení objektivity však nemá rozhodně znamenat nějakou privatizaci či subjektivistické zniternění nejvyšších metafyzických témat, ale je spíše poukazem k tomu, že vlastním těžištěm praktické metafyziky je konkrétní reflektovaná lidská praxe, ve které stojí každý člověk nenahraditelně a nezastupitelně sám za sebe. Tato nepřenosnost rozumové víry vychází z toho, že se jedná o víru, jejímž zdrojem (Quelle) je „rozum jak ve svém teoretickém, tak i

⁵⁵⁹ Tamt., s. 216 (Ak. V, s. 126).

⁵⁶⁰ Tamt.

⁵⁶¹ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 850.

⁵⁶² Tamt., B 857.

praktickém užití“.⁵⁶³ Rozum v teoretickém užití je schopností myslet nepodmíněné ve vztahu k Já i ve vztahu k podmínce všech jevů vůbec. Tak může pracovat s hypotézou jednoduchosti a trvalosti subjektu i s hypotézou Boha, ovšem pouze za účelem systematizace a rozšíření dílčích předmětných poznatků určité oblasti. Rozum ve svém teoretickém užití znamená také schopnost úsudků, která se uplatňuje v argumentu dedukce obou postulátů. Ovšem pokud by zdrojem víry rozumu byl pouze teoretický rozum, postuláty by nevyhnutelně nebyly ničím více než pouhými hypotézami, tj. zkusmo položenými předpoklady bez jistotního nároku, které by měly pouze instrumentální funkci být vhodnými vysvětlujícím základem, jehož vhodnost by byla poměřována výhradně jeho explikačním potenciálem. Zdrojem rozumové víry je však také a zdá se že především rozum ve své praktické funkci, která znamená „být určujícím důvodem vůle“. Protože toto „být určujícím důvodem vůle“ označuje vztah konkrétní vůle k nároku dobra, který je touto vůlí uznáván, je rozumová víra čistého praktického rozumu „objektivně nedostatečná“.⁵⁶⁴

12.2 Aporie postulátů

Nyní se můžeme vrátit ke třem paradoxům Kantovy teorie postulátů, které vypadaly následovně:

1. Postulát je na jedné straně nedokazatelná věta, na druhé straně je dedukovatelná.
2. Postulát nerozšiřuje teoretický rozum, avšak rozšiřuje praktický rozum. Jak tomu lze rozumět, když rozum je jen jeden?
3. Postulát umožňuje tvrzení, že jsou metafyzické objekty, avšak nemohou konstatovat, *jaké* jsou, příp. *co* jsou. Jak může být poznatelná existence „x“ bez znalosti esence tohoto „x“?

K prvnímu paradoxu lze říci, že nedokazatelnost a dedukovatelnost postulátů nejsou v rozporu. Kant totiž říká, že postuláty jsou „teoretické, jako takové však nedokazatelné věty, pokud bezpodmínečně souvisejí s bezpodmínečně platným praktickým zákonem“.⁵⁶⁵ Postulát je výsledkem dedukce, jejíž základní premisou je „bezpodmínečně platný praktický zákon“, přičemž ona bezpodmínečná platnost je prokazována pouze v konkrétní

⁵⁶³ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 216 (Ak. V, s. 126).

⁵⁶⁴ F. Ricken k nedostatečné objektivitě postulátů říká: „Ono mít-za-pravdu postulátu nemůže být žádným věděním, neboť postulát nemůže být teoreticky dokázán; jedná se tedy o objektivně nedostatečné mít-za-pravdu.[...] Subjektivní důvod onoho mít-za-pravdu vychází z povinnosti učinit nejvyšší dobro předmětem mé vůle, abych ho všemi silami podporoval.“ Svůj výklad uzavírá: „Mít-za-pravdu postulátů je proto jen u toho subjektivně dostačující, kdo si stanovil nejvyšší dobro jako cíl.“ Ricken, F., „Die Postulate der reinen praktischen Vernunft“, in: O. Höffe (vyd.), *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 191.

⁵⁶⁵ Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, s. 210 (Ak. V, s. 122).

praktické vztáženosti, která není teoretickým aktem, ale výkonem subjektu, který kromě poznání zahrnuje také uznání a realizaci daného nároku. Postulát proto není žádný objektivistický důkaz, ale je výrazem syntetického užití obojí funkce rozumu.

Co se týče rozšíření poznání, Kant sám si klade otázku: „Je však takto naše poznání čistým praktickým rozumem skutečně rozšiřováno a je to, co bylo pro spekulativní rozum *transcendentní*, v praktickém *imanentní*?“ Kantovu vlastní odpověď někteří interpreti shledávají provokativně nedostatečnou: „Zajisté, avšak *jen v praktickém ohledu*“.⁵⁶⁶ Domnívám se, že naše interpretace ukazuje, že slova „nur in praktischer Absicht“, Kantem tak často opakovaná, nejsou laciným únikem z aporie teoreticko-praktického poznání, ale že představují klíčové spojení *Kritiky praktického rozumu* a v ní realizovaného projektu praktické metafyziky. Jeho význam byl v předcházejícím výkladu již předestřen. Kant tímto spojením vlastně popírá výlučnost novověkého jednoznačného pojmu poznání, který je od Descarta spjat s neoddiskutovatelnými přívlasky „clare et distincte“ podle modelu matematické přírodovědy. Ono „rozšíření poznání v praktickém ohledu“ znamená, že Já může vznášet jistotní nárok na některé své poznatky pouze díky jejich vztahu k praktickému výkonu, který je jeho vlastním nesamozřejmým aktem. Bez tohoto aktu zůstávají pro toto Já některé oblasti uzamčeny:

„Tak je pojmu objektu morálně určené vůle (totiž pojmu nejvyššího dobra) a s ním podmínkám jeho možnosti, ideám Boha, svobody a nesmrtelnosti, dána také realita, ale vždy jen ve *vztahu k uskutečňování morálního zákona* (k žádnému spekulativnímu účelu).“⁵⁶⁷

V tomto úryvku je jasně specifikováno ono „nur in praktischer Absicht“, v němž je rozumové poznání rozšířeno pomocí praktického zákona. Toto „nur in praktischer Absicht“ znamená právě „in Beziehung auf die Ausübung des moralischen Gesetzes“. To dosvědčuje i citát z konce předchozího odstavce *Kritiky*, hovořící o predikátech, jejichž pomocí by bylo možno určovat předměty idejí: „dostává se nám tak poučení, že nesmějí být nikdy použity k teorii o nadsmyslových bytostech, a nemohou na této straně tedy vůbec zakládat nějaké spekulativní poznání, nýbrž omezují své užívání pouze *na uskutečňování*

⁵⁶⁶ „Allerdings, aber *nur in praktischer Absicht*“ (tamt., s. 228; Ak. V, s. 133). Podobně na s. 226 (Ak. V, s. 132): „Tyto postuláty nejsou žádná teoretická dogmata, nýbrž *předpoklady* v nutném praktickém ohledu, nerozšiřují tedy sice spekulativní poznání, dávají však ideám spekulativního rozumu *všeobecně* (prostřednictvím svého vztahu k praktickému) objektivní realitu a opravňují je k pojmům, jejichž možnost by si jinak sotva mohl dovolit i jen obhajovat.“

⁵⁶⁷ Tamt., s. 236 (Ak. V, s. 138). „So wird dem Begriffe des Objekts eines moralisch bestimmten Willens (dem des höchsten Guts) und mit ihm den Bedingungen seiner Möglichkeit, den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, auch Realität, aber immer nur in Beziehung auf die Ausübung des moralischen Gesetzes (zu keinem spekulativen Behuf) gegeben.“

morálního zákona“.⁵⁶⁸ Lapidárně řečeno – vzhledem k ideji svobody – Já poznává svoji svobodu natolik, nakolik ji samo vytváří, nakolik ji samo jako svoji vlastní možnost uskutečňuje. O této svobodě pak toto Já bezpochyby ví, byť třeba jen jako o nerealizované možnosti. To, že o této svobodě ví, však nemusí nutně implikovat, že stejně tak ví o její konkrétní vztaženosti ke kauzálnímu mechanicismu: „jak si máme tento druh kauzality teoreticky a pozitivně představovat, to tím nenahlížíme, nýbrž pomocí morálního zákona a *kvůli němu* je pouze postulováno, že taková svoboda má být. Tak se to má i s ostatními idejemi, které co do jejich možnosti žádné lidské rozvažování nikdy neprobádá, avšak žádná sofistika také nikdy nevyrvě z přesvědčení i toho nejprostšího člověka, že to nejsou pravdivé pojmy.“⁵⁶⁹

Co se týče třetí aporie postulátů, totiž že postulát umožňuje tvrzení, že jsou metafyzické objekty, avšak nemohou konstatovat, *jaké* jsou, příp. *co* jsou, zde lze vyjít z poslední citované věty, která klade vedle sebe obsažný (jaká je) a existenční ohled (že je) svobody, přičemž první ohled je spojen se skeptickým omezením, zatímco onen druhý ohled je spojen se specifickým jistotním nárokem. Zároveň je v této větě vyjádřeno, že zdrojem tohoto specifického jistotního nároku ohledně existenčního ohledu idejí je praktický zákon – *kvůli* morálnímu zákonu požadujeme, aby byla svoboda, nesmrtelnost a Bůh. Není tomu současně tak, že bychom kvůli morálnímu zákonu poznávali, *co* přesně je svoboda, nesmrtelnost a Bůh. „Poznávat“ totiž vždy znamená uskutečňovat syntézu názoru a pojmu, tj. poskytovat názorovou výplň myšlenkové formě. Praktický zákon však neposkytuje žádná nová věcně-obsažná data, která by bylo možno určováním učinit metafyzickými poznatky. My kvůli němu, kvůli jím artikulovanému nároku, před nímž jako před faktem vždy již stojíme, požadujeme vzhledem k metafyzické ideji ono „aby byla“. Toto existenční „aby byla“ je přitom spojeno s idejí, o níž již ono Já ví díky své teoretické racionalitě a která je v teoretickém rámci pouze imanentně-regulativní. Díky tomuto spojení se pak tatáž idea stává transcendentně-konstitutivní, neboť již není pouhým pravidlem pro usměrňování a maximalizaci poznatků o sobě samém a o světě, ale je tím, co umožňuje (konstituuje) objekt dobré vůle.

Poznávající Já tak dospívá ke specifickému „přírůstku“ („Zuwachs“), ovšem tento

⁵⁶⁸ Tamt., s. 235 (Ak. V, s. 137). „Wir werden belehrt, [...] dass sie ihren Gebrauch lediglich auf die Ausübung des moralischen Gesetzes einschränken.“

⁵⁶⁹ Tamt., s. 228 (Ak. V, s. 133; kurz. O. S.). Co se týče i dalších idejí, vyjadřuje Kant víru čistého praktického rozumu jasně v tomto úryvku: „Připustíme-li, že čistý morální zákon každého neprominutelně zavazuje jako příkaz (nikoli jako pravidlo chytrosti), smí poctivý člověk jistě říci: *chci*, aby byl Bůh, aby moje bytí v tomto světě bylo vně přírodní souvislosti ještě také bytím v čistém světě rozvažování, konečně také, aby moje trvání bylo nekonečné; trvám na tom a nenechám si tuto víru vzít, neboť to je to jediné, kde můj zájem [Interesse], poněvadž z něho *nesmím* nic slevit, nevyhnutelně určuje můj soud, a nebudu brát ohled na sofismata, ať bych byl sebemeně s to odpovědět na ně, nebo proti nim postavit přijatelnější“ (tamt., s. 245; Ak. V, s. 143).

přírůstek je neopravňuje k syntetickým výrookům. Není to totiž teoretický poznatek, který by doplňoval „esenci“ idejí nějakou další kvalitou, ale je výsledkem spojení teoretické a praktické funkce rozumu. Metaforicky vyjádřeno, rozum si vypůjčuje spekulativní ideje pro to, aby doplnil chybějící kostky do stavby praktického rozvrhu nejvyššího dobra a jeho umožňujících podmínek. Teoretická idea je díky své způsobnosti tím, čemu praktický rozum připisuje realitu, aniž by ji nahlížel, připisuje realitu, neboť – jako čistý praktický rozum – nemůže jinak.

Můžeme proto opět konstatovat, že Kant neopouští v *Kritice praktického rozumu* svůj jednoznačný pojem poznání jakožto syntézy názoru a pojmu. Nedostává se tedy do rozporu se svojí *Kritikou čistého rozumu*, která by měla být díky praktické spontaneitě nějak přehodnocena či relativizována. Je tomu spíše tak, že tento jednoznačně vymezený pojem poznání je rozšířen o další, prakticko-epistemický postoj, který dovoluje jednomu a témuž Já legitimně předpokládat to, co v přísném slova smyslu poznatelné není.

Tento prakticko-epistemický postoj je označen „ještě tak neobvyklým pojmem“ „čistá praktická rozumová víra“,⁵⁷⁰ nebo také jako „mít-za-pravdu (Fürwahrhalten) z potřeby čistého rozumu“.⁵⁷¹ V tomto druhém označení nalézáme překvapující spojení „potřeba čistého rozumu“. „Potřeba“ je obvykle spojována se sklony, s receptivní stránkou lidské bytosti, na níž se zakládá mohutnost žádosti. Rozum je naproti tomu spojován se spontaneitou, s autonomním a ryzím aktem, který je sobě samému dostačující. Pokud Kant hovoří o potřebě čistého rozumu, znamená to, že čistý rozum není sobě samému dostačující, ale že se vyznačuje určitou nedostatečností.

Tato nedostatečnost se projevuje jak v teoretickém, tak v praktickém postoji. V teoretickém postoji je to právě neschopnost náležitě uchopení nepodmíněného jako posledního vysvětlujícího principu toho, co je. Rozum je v teoretickém kontextu právě *jen* tendencí či tíhnutím k nepodmíněnému, a nikoliv dosahováním či nazíráním nepodmíněného. Touto distinkcí lze také dobře označit hlavní výtěžek dialektické části *Kritiky čistého rozumu*. Zatímco potřebnost čistého rozumu ve spekulativním užívání vede ke kladení hypotéz jako vysvětlujících principů, potřebnost čistého praktického rozumu vede k postulátům, které se od hypotéz liší charakterem nutnosti. Jak blíže tuto potřebu čistého praktického rozumu uchopit? Co vlastně čistý praktický rozum potřebuje? Není to nic jiného než uskutečňování nároku nejvyššího dobra. Z toho vyplývá, že čistý praktický rozum není ve stavu plného dosažení nároku nejvyššího dobra, ale že mezi čistým praktickým rozumem a nárokem dobra je distance, která je podmínkou možnosti jeho

⁵⁷⁰ Tamt., s. 249 („ein reiner praktischer Vernunftglaube“, Ak. V, s. 146).

⁵⁷¹ Tamt., s. 242 („das Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft“, Ak. V, s. 142).

prakticky-etického pohybu. Avšak k tomu, aby tento pohyb mohl dojít svého cíle, je pro racionální bytost nutné předpokládat takové podmínky, bez kterých je tento cíl nemyslitelný. Těmito podmínkami jsou svoboda, Bůh a nesmrtelnost. Tyto tři metafyzické veličiny mají statut „mít-za-pravdu“, který čerpají právě z potřeby čistého praktického rozumu. Není tomu tedy tak, že bychom postulovali existenci něčeho, co je předmětem pouhé *náklonnosti*, neboť ta „nemůže postulovat existenci svého objektu ani pro toho, kdo je jí postižen, tím méně obsahuje požadavek platný pro každého, a je tudíž pouhým *subjektivním* důvodem přání. Zde však je to *potřeba rozumu* vycházející z *objektivního* určujícího důvodu vůle, totiž z morálního zákona, který nutně zavazuje každou rozumovou bytost, a opravňuje tedy k předpokládání odpovídajících mu podmínek v přírodě a priori, a ty neoddělitelně spojuje s úplným praktickým používáním rozumu.“⁵⁷²

Čistá praktická rozumová víra není poznáním automaticky přenositelným prostřednictvím řeči, není to ani pouhá domněnka, na níž by byl její nositel nezaujatý a kterou by byl připraven změnit podle nově se vyskytнувších faktů. Čistá praktická rozumová víra totiž nemůže ex definitione být falzifikována na základě faktů. Tato víra není ani osobním religiózním vzepětím založeným na nadpřirozené milosti. Čím tato víra je? Metafyzickým postojem, k němuž jeho nositele nevede žádná smyslová pohnutka, který je neoddělitelný od náležitého jednání snažícího se dostat poznanému nároku a z něhož je jeho nositel schopen „vydat počet“. Protože je to „jenom víra“, může „dočasně zakolísat“⁵⁷³ a do říše nadsmyslna nám dovoluje nahlédnout „jen slabým zrakem“.⁵⁷⁴ Protože je to však víra rozumu, nemůže se u těch, kteří svému rozumu dovolují, aby se „stal činným a vládnoucím“⁵⁷⁵ „změnit v nevíru“.⁵⁷⁶

12.3 Dostatečná nedostatečnost

Čistá praktická rozumová víra je výrazem toho, co lze označit jako „dostatečnou nedostatečnost“. Rodí se z distance či difference mezi nárokem a jeho realizací, mezi úsilím o splnění povinnosti a potřebou naplnění, mezi myšlením a poznáním. Kant poukazuje k tomu, že tato nedostatečnost, která je lidské bytosti s její vždy omezenou racionalitou tak vlastní, může být – na první pohled paradoxně – dostatečná, neboť je tím, co zaručuje, že lidský život je svobodným životem.

O tom, že lidské poznání je ve vztahu ke svým posledním zájmům „krajně

⁵⁷² Tamt., s. 246 pozn. (Ak. V, s. 144).

⁵⁷³ Tamt., s. 250 (Ak. V, s. 146).

⁵⁷⁴ Tamt., s. 252 (Ak. V, s. 147).

⁵⁷⁵ Tamt.

⁵⁷⁶ Tamt., s. 250 (Ak. V, s. 146).

nedostatečné“⁵⁷⁷ svědčí kritika čistého spekulativního rozumu. Ta potvrzuje, že i při nejzazším intelektuálním vzepětí máme pouze „velmi temnou a dvojznačnou vyhlídku do budoucnosti“⁵⁷⁸ Pro adekvátní zhodnocení této „krajní nedostatečnosti“ je užitečné podívat se na ni z opačné strany, tzn. představit si situaci, kdy by člověk disponoval schopností intelektuálního náhledu nebo osvícení, schopností, „o níž se někteří dokonce bludně domnívají, že ji skutečně mají“⁵⁷⁹ Co by tedy s člověkem učinilo hypotetické dokonalé poznání tří metafyzických idejí? Ona „velmi temná a dvojznačná vyhlídka do budoucnosti“ by byla vystřídána jasnou evidencí „*Boha a věčnosti s jejich strašným majestátem*“⁵⁸⁰ Díky tomu by člověk konal to, co praktický zákon ukládá, ale nekonal by to proto, že to ukládá. Díky dokonalému poznání by byl eliminován postoj dobré vůle konající dobro z povinnosti a tato vůle by konala náležitá jednání „většinou ze strachu, jen některá ojedinělá z naděje a vůbec žádná z povinnosti“⁵⁸¹ Přitom ona předložka „z“ vyjadřuje bonitu jednání, která nespočívá v prvé řadě – tak zní základní teze kantovské etiky – v tom, co a s jakým výsledkem je konáno, ale v „určujícím důvodu vůle“. Dokonalé poznání, které by nekompromisně nasvítlo konečný cíl lidského snažení, by tak proměnilo lidské jednání „v pouhý mechanismus, kde by jak na loutkovém divadle všechno dobře *gestikulovalo*, avšak ve figurách by nebylo možné zastihnout *žádný život*“⁵⁸² Jednání by již nebylo příležitostí k nahlédnutí, uznání, osvědčení a prohlubování vlastní svobody, ale bylo by loutkovým divadlem probíhajícím podle předem známého scénáře – tento scénář by měl zajisté dobrý konec, avšak nakonec by dobro tohoto konce zůstalo pouhým prázdným, neuskutečněným pojmem, neboť loutka bez života rozhodně není něčím, co může mít na nejvyšším dobru podíl. Lidská nedostatečnost je tedy dostatečná proto, že díky ní může být život svobodným, důstojným, a tedy i vpravdě lidským životem, který smí doufat v naplnění tím, oč přes veškeré překážky a porážky usiluje.

⁵⁷⁷ Tamt.

⁵⁷⁸ Tamt., s. 252 (Ak. V, s. 147; „Eine sehr dunkle und zweideutige Aussicht in die Zukunft“).

⁵⁷⁹ Tamt., s. 250 (Ak. V, s. 146).

⁵⁸⁰ Tamt., s. 251 (Ak. V, s. 147).

⁵⁸¹ Tamt., s. 252 (Ak. V, s. 147).

⁵⁸² Tamt.

13. Závěr: Kantův sókratismus

Kantova filosofie bývá často charakterizována jako filosofie kopernikánského obratu. Jak již bylo v této práci zdůrazňováno, tento obrat se netýká pouze teoretické filosofie, ale bezpochyby také filosofie praktické. Slovo „obrat“ vyjadřuje překvapivost a novost, s níž Kantovo myšlení působilo vzhledem k filosofiím jeho současníků a předchůdců. Nepřekvapí proto, že nenajdeme mnoho myslitelů, které by Kant v pozitivním duchu citoval, či na ně dokonce vědomě navazoval. Co však překvapit může, je fakt, že jediným veskrze pozitivně vnímaným filosofem ve spisech interpretovaných v této studii je Sókratés (resp. Platónův Sókratés). Proto může být inspirativní pokusit se o shrnutí této studie právě prostřednictvím nastínění paralely mezi Kantovým projektem praktické metafyziky a sókratismem jakožto filosofickým postojem vyjádřeným hlavním mluvčím některých Platónových dialogů. Jedná se právě jen o nastínění, které však může být současně čteno jako úvod k dalšímu možnému rozpracování problematiky praktické metafyziky, problematiky interpretované v této studii jako vnitřní neoddělitelná souvislost pojmů *zákon – svoboda – nesmrtelnost – Boží existence*, jejíž začátek nutně tvoří *kritika čistého spekulativního rozumu*.

Pro tuto paralelu mezi oběma mysliteli můžeme nalézt oporu již v Předmluvě *Kritiky čistého rozumu*, v níž se Kant odvolává na sókratovskou metodu:

„díky ní [*Kritice*] můžeme pro všechny příští časy skoncovat sókratovským způsobem, totiž pomocí nejjasnějšího důkazu nevědomosti protivníků, s veškerými námitkami proti mravnosti a náboženství.“⁵⁸³

„Sókratovským způsobem“ je v této větě míněn „nejjasnější důkaz nevědomosti protivníků“, tj. taková vyvracející argumentace, která prokazuje, že oponentovo vědění je pouze zdánlivé, neboť ten není s to je ubránit před kritickým zkoumáním. Je zřejmé, že Kant aplikuje tento „sókratovský způsob“ právě ve své Dialektice spekulativní *Kritiky*, která prokazuje nutnost vést hranici mezi tím, co je poznáváno, a tím, co je pouze myšleno. Odvolání se na „sókratismus“ pak podtrhuje námi již zdůrazňovaný negativní ráz celé Dialektiky: ani empirický mechanicismus, ani spekulativní racionalismus si nemohou nárokovat platné poznání, které by se vztahovalo k nepodmíněnému. Přitom platí, že tato sókratovská negativní argumentace nemá svůj cíl v prostém neutrálně nezaujatém stanovení „demarkačních linií“ mezi poznatelným a nepoznatelným, ale že její účel je

⁵⁸³ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B XXXI.

povýtce praktický: obhájit prostor pro svobodu a tím i pro plně zodpovědnou lidskou existenci, která smí doufat v dostání nároku nejvyššího dobra. Ukázalo se, že spekulativní *Kritice* není vyhrazeno pouze toto obhájení prostoru, ale i vypracování poukazu k jeho zaplnění, které je pak tématem *Základů metafyziky mravů* a *Kritiky praktického rozumu*. Tento poukaz má svůj zdroj v distinkci mezi sférou „Sein“ a „Sollen“, mezi faktem a ideou, kterou Platón, jak Kant neváhá konstatovat, shledává především v oblasti praktického. *Kritika čistého rozumu* tak potvrzuje sókratovskou tezi, že je-li jaké metafyzické vědění, pak cesta k němu vede skrze do jisté míry pokořující nahlédnutí částečnosti vlastního stanoviska, které je výsledkem důsledné reflexe, která sama je ve věci metafyziky ve smyslu konečného účelu nedostatečná.

Pozitivní zaplnění prostoru obhájeného spekulativní kritikou je umožněno „vyhledáním a stanovením nejvyššího principu morality“⁵⁸⁴ realizovaným ve zmíněných prakticko-filosofických spisech. Vůdčí myšlenka Kantova založení etiky je myšlenka autonomie, kterou Kant opět spojuje se Sókratem:

„Tak jsme tedy v morálním poznání prostého lidského rozumu dospěli až k jeho principu, o němž ovšem prostý rozum neuvažuje takto abstraktně v obecné formě, ale vždy jej přece má skutečně před očima a potřebuje jej jako měřítko pro své posuzování. Dalo by se snadno ukázat, že s tímto kompasem v ruce si zcela dobře umí poradit při rozlišování, co je dobré nebo zlé [...], jestliže jen zaměříme jeho pozornost, aniž by se v nejmenším poučil o něčem novém, na *jeho vlastní princip*, jak to dělal Sókratés.“⁵⁸⁵

Myšlenka autonomie říká, že nejvyšší praktický zákon je pro každé Já jeho bytostně vlastním principem. Člověk jej nemusí složitě vyhledávat, ani nepotřebuje, aby o něm byl teprve poučen jako o něčem zcela novém, ale potřebuje, aby tento jemu vlastní princip byl pročištěn a upevněn. To, že se u nepodmíněného praktického zákona jedná o každému vlastní princip, je – dovolíme-li si platónský výraz – anamnetická charakteristika tohoto zákona, kterou Kant vyjadřuje spojením „faktum rozumu“, které říká, že nepodmíněný nárok „Sollen“ je empiricky nevysvětlitelný a neodvoditelný a že k němu má přesto každá rozumná bytost bezprostřední přístup.

Vedle důrazu na fakticitu praktické ideje se argumentace *Kritiky praktického rozumu* zaměřuje na vyvrácení sofistiky rozumu ve službách slastí. Klíčovým bodem této argumentace je důkaz, že slast, blaženost nemůže být posledním cílem lidské existence.

⁵⁸⁴ Kant, I., *Základy*, s. 55 (Ak. IV, s. 392).

⁵⁸⁵ Kant, I., *Základy*, s. 67 (Ak. IV, s. 404; kurz. O. S.).

Tím může být pouze nejvyšší dobro, pojímané jako syntetická jednota ctnosti a blaženosti. Argumentace *Kritiky praktického rozumu* je primárně negativně-vyvracející: ukazuje, že lidský život nelze založit na žádném partikulárním empiricky zbadatelném cíli, ale jen na tom, co tento život přesahuje, čemu tento život nemůže bezezbytku dostat, k čemu mu však nezbyvá než směřovat. Takto vedený život ve vztahu k nároku je uskutečňováním vlastní svobody, s takto vedeným životem ve vztahu k nároku se rodí oprávněné přesvědčení o kontinuitě vlastního úsilí o dobro, která je silnější než diskontinuita vlastní smrti.

V myšlence praktické metafyziky tak můžeme spatřovat další „kopernikánský obrat“, a sice obrat od „ethica a metaphysica“, tj. od etické koncepce vybudované na teoreticko-metafyzických či teologických předpokladech, k „metaphysica ab ethica“. Tento „prakticko-metafyzický“ obrat přitom úzce souvisí s oním teoretickým obratem *Kritiky čistého rozumu*, který je vyjádřen tezí, že rozum nahlíží jen to, co podle svého plánu vytváří. Obdobně i v projektu praktické metafyziky platí, že Já nahlíží do oblasti nadmyslového jen natolik, nakolik svojí aktivitou uskutečňuje jím samým přivlastněný nárok dobra.

Neukazuje se však v tomto připomenutí myšlenky kopernikánského obratu zásadní odlišnost mezi Platónovým Sókratem a Kantem, odlišnost mezi dialogickou otevřeností a k sobě samému obrácenou autonomní uzavřeností? Není Kant filosofem radikální subjektivity, jež nehodlá připsat jistotní nárok ničemu vůči ní vnějšimu, která je pouze sama sobě zdrojem své sebejistoty? Není tak paralela mezi Platónovým Sókratem a Kantem přece jen poněkud zavádějící?

Předcházející stránky se snažily poukázat k tomu, že ačkoliv je celá šíře apriorní struktury pro doménu „Sein“ a „Sollen“ pro Kanta vždy svázána se subjektivitou, a že tedy zkoumání této struktury je v tomto smyslu i zkoumáním subjektivity, nejedná se o nějakou do sebe sama uzavřenou a sobě samé dostačující subjektivitu, ale že funkčnost oné apriorní struktury je podmíněna podstatnou otevřeností. Ačkoliv je Já zdrojem autonomní spontaneity, je mu rovněž tak vlastní výrazná nedostatečnost zakládající jeho otevřenost vůči tomu, čím samo není. Tato nedostatečnost prostupuje jeho teoretickou i praktickou dimenzi: v teoretické oblasti je to odkázanost na danost smyslového názoru, bez níž nemůže dojít k žádnému poznání, ve vztahu k nepodmíněnému je to následně neschopnost toto s vnitřní nutností myšlené nepodmíněné pozitivně uchopit a ujistit se o jeho nevyvrátitelnosti. Teoretické Já tak rozhodně není „sibi ipsi sufficiens“, ale bez otevřenosti vůči tomu, čím samo není, by ani o sobě samém nevědělo.

Analogicky v oblasti praktického je Já bytostí neustálého nedostatku, pro jehož

naplňování je bytostí potřeb rozmanitých podob. Jako podstatná se jeví skutečnost, že to nejsou pouze potřeby ohlašující se prostřednictvím sklonů. To dokládá skutečnost, že pojem blaženosti není diskvalifikován jako mravně nehodnotný, ale že je naopak povýšen na součást nejvyššího dobra, o něž má usilovat čistý praktický rozum. Ve třetí části této studie se ukázalo, že Já ve své autonomní spontaneitě je současně bytostně receptivní, přijímající. Není pouze tím, kdo má konat to, co je náležité (povinnost), není pouze aktivním subjektem konání dobra, ale i jeho „objektem“, je tím, pro kterého je v pojmu „dobro“ nutně zahrnuto jak dávání, tak i přijímání. Já je i ve své bytnosti jako čistý praktický rozum spontánně-receptivní, je mu tedy vlastní – dovolme si to tak říci – podstatná „dialogičnost“. Proto je i ve své bytostné struktuře otevřeností pro to, čím samo není, a nikoliv nějakým „sibi ipsi sufficiens“. Artikulace této otevřenosti je vnitřním tématem dedukce postulátů jako podmínek možnosti nejvyššího dobra. Tyto postuláty nejsou ani věděním, ani míněním, ale jsou výrazem sókratovského „vědoucího nevědění“, vycházejícího z „dostatečné nedostatečnosti“ tohoto Já. Jsou to předpoklady platné a legitimní pro takové Já, které bere vážně nárok dobra odhalený jako faktum rozumu. V těchto předpokladech se spojuje specifická nutnost a obsahová prázdnota podobná té, kterou formuluje ve své obhajobě athénský filosof jako „jedinou pravdivou myšlenku“, totiž „že pro dobrého muže není žádného zla ani za živa ani po smrti“,⁵⁸⁶ myšlenku vyjadřující nerozdělitelnou souvislost témat dobra a metafyziky, kterou jsme sledovali ve třetí části této práce. Ona Sókratova „jediná pravdivá myšlenka“ je dále Platónem rozpracována v dialogu *Faidón* zachycujícím Sókrata v rozhovoru se svými přáteli před svojí popravou. Sókratovým úkolem v tomto rozhovoru je „vydat počet“ ze své naděje:

„Mám dobrou naději, že jest něco pro ty, kdo skončí tento život, a že to je, jak se také již odedávna vypravuje, mnohem lepší pro lidi dobré nežli pro zlé.“⁵⁸⁷

Tato věta může být čtena jako výraz víry čistého praktického rozumu (Vernunftglaube), totiž přesvědčení o tom, že kontinuita vlastního úsilí o dobro je silnější než diskontinuita smrti, přesvědčení, které je spojeno s oběma svými podstatnými atributy jistoty – pramenící z osobního vztahu k nároku nejvyššího dobra, i nepřenositelnosti – tak se Sókratés v dialogu *Faidón* snaží dát svým posluchačům podíl na své naději a z ní pramenícím klidu, s nímž očekává svojí popravu. Ona nepřenositelnost je v tomto dialogu vyjádřena tím, že účastníci rozhovoru se Sókratem jsou po jeho skončení přemoženi

⁵⁸⁶ Platón, *Obrana Sókrata*, přel. F. Novotný, OIKOYMENH, Praha 1994, 41c,

⁵⁸⁷ Platón, *Faidón*, přel. F. Novotný, OIKOYMENH, Praha 2000, 63c.

emocemi lítosti a žalu.⁵⁸⁸ O rozumové víře však platí, že je to víra rozumu – že je to přesvědčení pojmově vykazatelné, že je možné z něj „vydat počet“, tj. vyjádřit je ve vnitřně koherentní a argumentačně zakotvené řeči. O to se pokouší Platón jako ten, který Sókratův rozhovor svěřuje psané podobě. Umožňuje tak jeho četbu a další promýšlení, a tím také ono osvojení, které se nezdařilo přímým Sókratovým posluchačům. Díky tomu se „čistá praktická rozumová víra“, která byla vlastní Sókratovi, může přece jen stát postojem, který se zrodí u těch, kteří čtou a promýšlejí jeho slova, stejně jako u těch, kteří čtou a promýšlejí Kantovu *Kritiku praktického rozumu* a kteří ji vnímají jako možnost, jak být.

⁵⁸⁸ Tamt., 117c-d.

Summary:

Practical Metaphysics.

On the Relationship between Ethics and Metaphysics in Kant's *Critique of Practical Reason*

The study is an attempt of a synthetic interpretation of Kant's idea of "practical metaphysics" as it is scattered in his mature ethical writings, mainly *Critique of Practical Reason*. This idea finds its expression in the specific relationship of Kant's ethical theory of the moral law and metaphysics, traditionally understood as the cognition of supersensuous. The thesis justifies the necessary connection of the inner components of this idea making up a kind of "metaphysical chain": *law – freedom – god – immortality*. The thesis is divided into three main parts, each trying to answer a set of questions dealing with various aspects of this chain, which are worked out in thirteen chapters.

The first part called "Critique and Metaphysics" focuses on Kant's *Critique of Pure Reason* with the leading question of its metaphysical importance: Is there any positive "metaphysical" meaning of Kant's major work in terms of traditional Leibniz-Wolffian disciplines of "special metaphysics" ("metaphysica specialis")? "Transcendental Dialectic" of Kant's first *Critique* is usually interpreted as its negative part refuting the claims of traditional rationalistic "special metaphysics" for justified knowledge, this refutation being enabled by the principles of theoretical knowledge discovered and justified in the first, positive part. The first part of the thesis shows that this reading of Kant's "Dialectic" incorrectly reduces its metaphysical capacity which Kant himself assigns to it. This positive metaphysical meaning, developed throughout the whole of "Dialectic", is found in two aspects: firstly, showing that there is no real knowledge transcending the empirical conditions theoretical reason opens and justifies the room for an alternative approach to the metaphysical questions. Secondly, "Dialectic" refers to the practical capacity of pure reason and its unconditioned principle of action in the form of "Sollen" as the only possible positive ground for that alternative approach. Thus the first part shows that metaphysics in the meaning of traditional disciplines dealing with the triad "god, freedom, immortality" – if there is to be one – turns out to be possible only as the synthesis of both theoretical and practical use of reason, i.e. as the *practical metaphysics*.

The second part of the study, called "The Law of Good Will", develops the

phenomenon “Sollen” mentioned above as the ground of the unconditioned principle of human practice – the moral law. It deals with two main questions, first, the question of justification of the moral law, second, the question of its use in moral practice, which is further divided in the problem of knowing what is right (“principium diiudicationis bonitatis”) and the problem of motivation for doing so (“principium executionis bonitatis”). The answer of the first question is being looked for in the last chapter of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and the introducing parts of *Critique of Practical Reason*. It turns out that there is no contradiction or sharp distinction between the two writings, but rather a continual development, finding its final expression in seemingly controversial connection “fact of reason”. It appears that this concept confirms the general idea of Kant’s practical philosophy, the idea of autonomy of reason, which itself, as a law-giving or self-legislating capacity, is the source of knowing what is right, and also doing so. The latter is connected with serious objections, raised for example by D. Henrich, concerning the executive force of pure practical reason. The final chapter of the second part tries to show – with reference to Kant’s theory of moral education in his “Doctrine of Method” of the second *Critique* – that these objections can be weakened by turning attention to the importance of others as an inevitable feature of Kant’s concept of autonomy.

With the concept of the moral law being established and justified, the third part of this study shows how the concepts of the triad freedom, god and immortality can be – and have to be – built upon it. Freedom, which (in the first *Critique* and the *Groundwork*) used to be treated as the hypothesis for establishing to moral law, is interpreted as a direct consequence of its consciousness, which is identical with the self-consciousness of pure practical reason. It is stressed that its knowledge is inseparable from its realizing. God and immortality are not bound to the practical law in the same direct way; they are postulated as the necessary criteria of the meaningfulness of the morally oriented existence, which is the existence of the good will, aiming at the highest good and trying to achieve it. In the concept of the highest good there is a practical antinomy threatening to undermine the very principle of autonomy and the idea of ethical existence. The interpretation of Kant’s arguments shows that this antinomy can be avoided only if the existence in this sensuous world is not considered as the only kind of existence of human being. If the moral law and the idea of the highest good are to be held as thinkable, rational, and practicable, immortality (as the condition of the first part of the highest good, which is virtue in its full degree) and god (as the condition of human happiness as its necessary second part) have to

be presupposed as the postulates of pure *practical* reason. These are no theoretical dogmas but rather practical requirements of pure practical reason, i.e. reason being aware of its unconditioned practical capacity *and* trying to realize it in its practical existence. Due to the necessarily subjective and personal character of realizing the unconditioned claim of the good, the metaphysical triad freedom – god – immortality is the object of “belief of reason” (“Vernunftglaube”), not that of objective knowledge, nor mere subjective opinion.

The study is concluded by drawing a parallel between the idea of practical metaphysics and some aspects of Socratic philosophy with reference to Kant’s own quotations of his Greek predecessor, a parallel which would deserve a much more detailed elaboration.

Literatura

A: Primární:

KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin od r. 1900.

KANT, Immanuel, *Werke in zehn Bänden*, herausg. von Wilhelm Weischedel, Sonderausgabe, Darmstadt 1983.

KANT, Immanuel, *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, přel. K. Novotný a P. Stehlíková, OIKOYMENH, Praha 1999.

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Philipp Reclam, Stuttgart 1966.

KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003.

KANT, Immanuel, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil et al., OIKOYMENH, Praha 2001.

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

KANT, Immanuel, *Kritika soudnosti*, přel. V. Špalek a W. Hansel, Odeon, Praha 1975.

KANT, Immanuel, *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, přel. J. Kohout a J. Navrátil, Svoboda, Praha 1992.

KANT, Immanuel, *Základy metafyziky mravů*, přel. L. Menzel, Svoboda, Praha 1990.

B: Ostatní:

ALLISON, Henry E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press 1990.

AMERIKS, Karl, „Pure Reason Alone Suffices to Determine the Will“, in: O. Höffe (vyd.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 2002.

BAUM, Manfred, „Kants theoretische Philosophie“, in: K. Barthlein (vyd.), *Zur Geschichte der Philosophie, 2. Band, Von Kant bis zur Gegenwart*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1983.

BECK, Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*,

- The University of Chicago Press, Chicago 1960.
- BITTNER, R., CRAMER, K. (vyd.), *Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*, Suhrkamp, Frankfurt 1975.
- BORT, Klaus, „Svoboda a vztah. Východiska fenomenologické etiky“, přel. J. Čapek, in: *Reflexe*, 18, 1998.
- BUBNER, Rudiger, „Co je syntéza?“, přel. J. Kuneš, in: *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Philosophica V – 2002*, Univerzita Palackého v Olomouci 2003.
- CORETH, Emerich, SCHÖNDORF, Harald, *Filosofie 17. a 18. století*, přel. David Mik, Nakladatelství Olomouc 2002.
- CORIANO, Paola L., „Ich und Seele. Zu Kants Paralogismen der reinen Vernunft“, in: N. Fischer (vyd.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner, Hamburg 2004.
- EBBINGHAUS, Julius, „Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten“, in: *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Darmstadt 1968, s. 140-160. Česky: „Formule kategorického imperativu a odvození obsahově určených povinností“, in: J. Chotaš et J. Karásek (vyd.), *Kantův kategorický imperativ*, přel. J. Kuneš, OIKOYMENH, Praha 2005.
- EBERT, Theodor, „Kants kategorischer Imperativ und die Kriterien gebotener, verbotener und freigestellter Handlungen, in: *Gesammelte Aufsätze*, II, Paderborn 2004, s. 275-290. Česky: „Kantův kategorický imperativ a kritéria příkázaných, zakázaných a volně uvážených jednání“, in: J. Chotaš et J. Karásek (vyd.), *Kantův kategorický imperativ*, OIKOYMENH, Praha 2005.
- FISCHER, Norbert, „Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft“, in: týž (vyd.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004.
- FÖRSTER, Eckart, „Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft“, in: O. Höffe (vyd.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 2002.
- HÁLA, Vlastimil, *Impulsy Kantovy etiky*, Filosofia, Praha 1994.
- HEIDEGGER, Martin, *Co je metafyzika?* Přel. I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha 1993.
- HEIDEGGER, Martin, *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, přel. J. Kuneš, OIKOYMENH, Praha 2004.

- HEIDEGGER, Martin, *Kant a problém metafyziky*, přel. J. Pechar et al., Filosofia, Praha 2004.
- HENRICH, Dieter, „Der Begriff des sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, in: D. Henrich, W. Schulz, K.-H. Volkman-Schluck (vyd.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1960, s. 77-115. Česky: „Pojem mravního nahlédnutí a Kantova nauka o faktu rozumu“, in: *Reflexe*, 20, přel. J. Karásek, Praha 1999.
- HENRICH, Dieter, „Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘“, in: A. Schwan (vyd.), *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel*, Darmstadt 1975.
- HENRICH, Dieter: „Ethik der Autonomie“, in: Henrich, D., *Selbstverhältnisse*, Philipp Reclam, Stuttgart 1982, s. 6–56. Česky: „Etika autonomie“, in: J. Chotaš et J. Karásek (vyd.), *Kantův kategorický imperativ*, přel. J. Karásek, OIKOYMENH, Praha 2005.
- HENRICH, Dieter, „Struktura důkazu transcendentální dedukce“. In: J. Karásek et J. Chotaš (vyd.), *Dedukce, kategorie, sebevědomí*, přel. J. Karásek, OIKOYMENH, Praha 2002.
- HERRMANN, Friedrich W., „Die Kritik der reinen Vernunft als transzendental-Metaphysik“, in: N. Fischer (vyd.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner, Berlin 2004.
- HIMMELMANN, Beatrix, *Kants Begriff des Glücks*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2003.
- HÖFFE, Otfried: „Die Form der Maximen als Bestimmungsgrund“, in: týž, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 2002.
- HÖFFE, Otfried: *Immanuel Kant*, 2., durchges. Aufl., Beck, München 1988.
- HÖFFE, Otfried, „Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 31, Heft 3, (1977) s. 354–384. Česky: „Kantův kategorický imperativ jako kritérium mravnosti“, in: J. Chotaš et J. Karásek (vyd.), *Kantův kategorický imperativ*, přel. M. Petříček, OIKOYMENH, Praha 2005.

- HORN, Christoph, „Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen“, in: O. Höffe (vyd.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 2002.
- CHOTAŠ, Jiří, „Kant v analytické a kontinentální filosofii“, in: M. Nitsche, P. Sousedík, M. Šimsa (vyd.), *Schisma filosofie 20. století*, Filosofía, Praha 2005.
- CHOTAŠ, Jiří, „Subjekt a objekt myšlení u Kanta“, in: *Hegelovskou stopou. K počtům Milana Sobotky*, Praha, Karolinum 2003
- IRRLITZ, Gerd, *Kant – Handbuch. Leben und Werk*, Weimar, Stuttgart 2002.
- KARÁSEK, Jindřich, „Filosofie jako přísná věda. I: K zdůvodnění metafyziky jako systému u Wolffa“, *Reflexe*, 27, Praha 2004.
- KARÁSEK, Jindřich, „Filosofie jako přísná věda. II: Kantův program sebepoznání čistého rozumu jako systém metafyziky“, *Reflexe*, 28, Praha 2005.
- KLEMME, Heiner F., „Einleitung zur Kritik der praktischen Vernunft“, in: Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2003.
- KOUBA, Pavel, *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Český spisovatel, Praha 1995.
- KUNEŠ, Jan, *Kant a otázka subjektu*, Karolinum, Praha 2008.
- KUNEŠ, Jan, „Kantova kritika čistého rozumu“, in: *Reflexe*, 26, Praha 2004.
- O'NEILL, Onora, „Autonomy and the Fact of Reason in the *Kritik der praktischen Vernunft*“, in: O. Höffe (vyd.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 2002.
- OBERER, Hariolf, „Kants praktische Philosophie“, in: K. Bärthlein (vyd.), *Zur Geschichte der Philosophie, 2. Band, Von Kant bis zur Gegenwart*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1983.
- PATOČKA, Jan, „Kantova Kritika praktického rozumu“, in: Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Svoboda, Praha 1996, s. 282–283.
- PATON, Herbert James, *The Categorical Imperative*, Hutchinson, London 1958.
- PATZIG, Günther, *Jak jsou možné syntetické soudy a priori?* Přel. J. Kuneš, Filosofía, Praha 2003.
- PECHAR, Jiří, „K jednotnosti filosofické terminologie“, *Filosofický časopis*, 4, 1998.
- PLATÓN, *Faidón*, přel. F. Novotný, OIKOYMENH, Praha 2000.

- PLATÓN, *Obrana Sókrata*, přel. F. Novotný, OIKOYMENH, Praha 1994.
- REATH, Andrew, „Kant's Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination“, in: *Kant Studien*, 80, 1989, s. 284-302. Česky: „Kantova teorie morální smyslovosti. Úcta k morálnímu zákonu a vliv sklonů“, in: J. Chotaš et J. Karásek (vyd.), *Kantův kategorický imperativ*, přel. J. Chotaš, OIKOYMENH, Praha 2005.
- REICH, Klaus, „Die Tugend in der Idee. Zur Genese von Kants Ideenlehre“, in: H. Delius et G. Patzig (vyd.), *Argumentationen. Festschrift für Josef König*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1964.
- RICKEN, F., „Die Postulate der reinen praktischen Vernunft“, in: O. Höffe (vyd.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 2002; dále in: N. Fischer (vyd.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner, Hamburg 2004.
- SCHÖNECKER, Dieter et WOOD, Allen W., *Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2002.
- SCHWARTZ, Maria, *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie*, LIT Verlag, Berlin 2006.
- SIKORA, Ondřej, „Faktum rozumu a zdůvodnění morálky“, in: B. Horyna (vyd.), *Kant redivivus. Průřezy dílem filosofa*, Masarykova univerzita v Brně 2004.
- SMITH, N. Kemp, *A Commentary on Kant's "Critique of Pure Reason"*, 2nd ed., Humanities, New York 1962
- TUGENDHAT, Ernst, „Pojem morálky a její zdůvodnění“, in: *Reflexe*, 10, přel. P. Rezek, Praha 1993.
- TUGENDHAT, Ernst, *Přednášky o etice*, přel. J. Mural, OIKOYMENH, Praha 2004.
- WAGNER, Hans, „Kants schwierige Bestimmung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Moralgesetz“, in: týž, *Zu Kants Kritischer Philosophie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2008.
- WAGNER, Hans, „Kants ergänzende Überlegung zur Möglichkeit von Freiheit“, in: týž, *Zu Kants Kritischer Philosophie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2008.
- WILLASCHEK, Marcus, *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. J. B. Metzler, Stuttgart 1992.

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, přel. J. Pechar, OIKOYMENH, Praha 1993.

WOLFF, Robert P., *The Autonomy of Reason. A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Harper and Row, New York 1973.

WOOD, Allen W., „Kant's Practical Philosophy“, in: K. Ameriks (vyd.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press 2000.

WOOD, Allen W., „Preface and Introduction“, in: O. Höffe (vyd.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 2002.