

Краткие заметки

Krátké dějiny novověké filosofie

10.

KANT I: KRITIKA ČISTÉHO ROZUMU

Sledovali jsme vývoj dvou protikladných filosofických směrů, racionalismu a empirismu, od jejich společného počátku v Descartově „cogito“ až po definitivní rozchod u Leibnize a Huma. V osmnáctém století, ve století osvícenství, si přemýšlející člověk musel vybrat mezi těmito dvěma filosofy. Kantovým zásadním přínosem bylo poznání, jak nereálná je volba mezi empirismem a racionalismem, že jedna i druhá filosofie se mýlí stejně a že jediná možná metafyzika, která by mohla být přijatelná pro rozumovou bytost, musí být empirická i racionalistická zároveň.

Immanuel Kant (1724–1804) žil a učil ve východopruském Königsbergu (dnešním Kaliningradu na území Ruska). Po jeho raných pracích (známých jako „předkritické“ spisy) následovalo období, ve kterém se odmlčel (1770–1781), a pak první ze tří velkých *Kritik* – *Kritika čistého rozumu* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781, druhé vydání 1787). Toto dílo se systematicky zabývalo celou oblastí epistemologie a metafyziky; následovala *Kritika praktického rozumu* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788), věnovaná etice, a *Kritika soudnosti* (*Kritik der Urteilskraft*, 1790), zabývající se převážně estetikou. Mezi jinými Kantovými díly jsou nejdůležitější *Prolegomena ke každé přísti metafyzice* (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, 1783) a *Základy metafyziky mravů* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785); první bylo populárním výkladem jeho zralé metafyziky, druhé zachycovalo jeho celoživotní postoje

k morálce. Jeho spisy o logice, právní vědě a filosofii měly už menší vliv, i když Hegelovo využití *Kritiky praktického rozumu* mělo nepředvídaný dopad na následující politické myšlení a praxi.

Kant měl drobnou postavu a strohé způsoby, nicméně byl společenský člověk, brilantní řečník a oblíbený a vážený člen společenských a intelektuálních kruhů. Byl zakladatelským duchem německého romantického hnutí, které proměnilo vědomí Evropy, i otcem idealismu devatenáctého století. Byl (a zůstává) největším filosofem od Aristotela a jeho nejvýznamnější kniha – *Kritika čistého rozumu* – se vyznačuje nepopsatelnou intelektuální hloubkou a velkolepostí. Paní de Stael o ní napsala:

Jeho pojednání o povaze lidského rozumu s názvem „Kritika čistého rozumu“ se objevilo bezmála před třiceti lety a jistý čas zůstalo neznámé; ale když se konečně zjistilo, jaké poklady ducha obsahuje, vyvolalo v Německu takovou senzací, že téměř všechno, čeho bylo dosaženo ať už v literatuře, nebo ve filosofii, vzešlo z tohoto podnětného počínu.

V této kapitole se budu věnovat zmiňovanému dílu a etiku, estetiku a zákruty Kantova bezprostředního vlivu ponechám do kapitoly následující.

Kantovou ranou filosofickou inspirací byl Leibnizův systém, jak jej vyložil Wolff (viz kapitola 6). Ale navzdory tomuto vlivu – který je v *Kritice čistého rozumu* všude patrný –, je Kantova filosofie jedinečná jak cíli, které si staví, tak metodou, kterou je dosahuje. Abychom tyto cíle pochopili, musíme si znovu připomenout dopad, který měl v sedmnáctém a osmnáctém století vznik vědy. Věda se prezentovala jako univerzální disciplína s nespornými premisami, o jejichž metodách se dalo diskutovat jen ze stanoviska filosofického skepticismu. Nikdo se nemohl zabývat vědou, aniž by přijal uznávané výsledky svých předchůdců, jakož i empirické metody vedoucí k jejich dosažení. Věda představovala obraz jednomyslnosti a objektivity, se kterým by nemohl soupeřit žádný metafyzický systém. Tento fakt

nutil filosofii k nepřirozeným rozpakům, neboť nepřinášela žádné výsledky, které by nabídla jako vlastní specifický příspěvek do fondu lidského poznání. Byla zpochybněna samotná možnost metafyziky a Humovým radikálním skepticismem byly tyto pochyby jen rozjitrěny. Kanta vyburcoval tento skepticismus, podle jeho vlastních slov, „z dogmatického spánku“ (čímž myslél Leibnizovu filosofii). Celá filosofie podle Kanta tedy musí začínat otázkou: „Jak je možná metafyzika?“

V odpovědi na tuto otázku se Kant pokusil o systematickou kritiku lidského myšlení a rozumu. Pokusil se zkoumat nejen vědecké přesvědčení, ale všechny druhy přesvědčení, aby přesně stanovil, co je předpokládáno v aktu víry jako takové. Chtěl popsat povahu a hranice poznání nejen ve vztahu k vědeckým objevům, ale absolutně: svoji metafyziku nekoncipoval jakoodatek k fyzice, ale jako samotný základ diskurzivního myšlení. Doufal, že ukáže tři věci:

1. Že existuje oprávněné používání rozvažování, jehož pravidla mohou být prostě vyložena, a že pro toto oprávněné používání mohou být stanoveny limity. (Překvapujícím závěrem Kantových úvah je to, že racionální teologie je nejen nepřijatelná, ale také nemyslitelná.)
2. Že humovský skepticismus je nemožný, protože pravidla rozvažování jsou dostatečná k tomu, aby ustanovila existenci objektivního světa podrobeného zákonu kauzálního spojení.
3. Že určité základní principy vědy – jako jsou například princip zachování substance, princip, že každá událost má příčinu, princip, že objekty existují v prostoru a čase – je možné ustanovit a priori.

Kantův důkaz těchto tvrzení začíná teorií „syntetického poznání a priori“. Podle Kanta je vědecké poznání aposteriorní: pochází z aktuální zkušenosti a je na ní založeno. Věda se proto nezabývá nutnými pravdami, ale nahodilými fakty. Spočívá však na určitých univerzálních axiomech a principech, které, protože se jejich pravdivost předpokládá na začátku každého empirického

zkoumání, nemohou být samy empiricky dokázány. Tyto axiomy jsou proto a priori, a zatímco některé z nich jsou „analytické“ (pravdivé na základě významu slov použitých k jejich formulování), jiné jsou „syntetické“ a vypovídají něco podstatného o empirickém světě. Tyto apriorní pravdy navíc nemohou být stanoveny empiricky a jsou (pokud vůbec) oprávněny reflexí. Reflexe jim propůjčí jediný druh pravdivosti, která je jejím prostřednictvím dána: nutnou pravdu. Musí být pravdivé ve všech myslitelných světech. (Kantova idea nutnosti je zde slabší než u Leibnize, pro kterého nutnost znamená pravdu ve všech *možných* světech; viz kap. 6.) Tyto pravdy pak tvoří vlastní předmět metafyziky; prvotní otázkou metafyziky se tak stala otázka: „Jak je možné syntetické poznání a priori?“

Kant přirovnal svoji odpověď (které dal doposud živý název „transcendentální idealismus“) na tuto otázku ke koperníkovské revoluci v astronomii, neboť se podobně jako Koperník odvrátil od úzkého pohledu, kterému se zdá být ústřední pouze jedna věc, k širšímu panoramatu, na jehož pozadí se tato jediná věc (v tomto případě schopnosti lidského rozumu) dá prozkoumat a kriticky zhodnotit. Kant si uvědomoval, že je tu jeden bezprostřední intelektuální problém, který vzniká při výkladu slova „transcendentální“ (což je odborný termín, který má stejně málo co do činění s „transcendentální meditací“ jako s Lisztovými *Transcendentálními etudami*). Uvažme otázku: „Jak je možná logika?“ Jaký argument by tu hovořil ve prospěch logických principů, který by nebyl už jejich předpokladem? Analogicky, jestliže jsou syntetické apriorní principy poznání pro myšlení tak fundamentální, jak tvrdí Kant, pak samotný pokus vymezit jejich validnost je musí zároveň předpokládat. Z tohoto důvodu nazval Kant svoji filosofickou metodu „transcendentální“, neboť obsahuje pokus pomocí argumentu transcendentovat to, co argument musí předpokládat. Není divu, že možnost takového „transcendentálního argumentu“ byla vystavena neustálým pochybnostem. Nicméně jednotlivé závěry *Kritiky čistého rozumu* jsou natolik zajímavé a mají často takovou vnitřní přesvědčivost, že Kantova vlastní teorie v souvislosti s povahou jeho metody

odradila pouze ty nejomezenější stoupence zdravého rozumu od pokusu rekonstruovat jeho argumentaci.

Kant byl přesvědčen, že ani empirik, ani racionalista nemůže nabídnout koherentní teorii poznání. Empirik, povyšující zkušenost nad rozum, se sám zbavuje pojmů, které mohou popsat zkušenost (protože žádný pojem nemůže být odvozen ze zkušenosti jako pouhá „abstrakce“); kdežto racionalista, který zdůrazňuje rozum na úkor zkušenosti, se zbavuje samotného předmětu poznání. Poznání je možno dosáhnout syntézou pojmu a zkušenosti a tuto syntézu nazval Kant „transcendentální“, čímž měl na mysli, že se nikdy nedá pozorovat jako proces, ale vždy se musí předpokládat jako výsledek. Syntetické apriorní poznání je možné, neboť můžeme stanovit, že zkušenost, jestliže má být předmětem této syntézy, se musí přizpůsobit „kategoriím“ rozvažování. Tyto kategorie jsou základními formami myšlení, neboli apriorními pojmy, pod které jsou zahrnuty všechny pojmy čistě empirické. (Například pojem „stůl“ je zahrnut v pojmu „artefakt“ a ten je subsumován pod „předmět“ a ten zase pod „substance“; pojem „zabíjení“ je podřazen pojmu „jednání“ a ten spadá pod pojem „příčina“. Kategorie jsou koncovými body těchto řetězců podřazování, za které se už dále nedá postoupit, neboť představují nezákladnější operace lidského myšlení.) Tak můžeme a priori vědět, že náš svět (pokud to má být *náš* svět) musí sledovat určité principy, implicitně obsažené v pojmech jako substance, objekt a příčina, a že musí spadat pod všeobecný řád prostoru a času.

Úhelny kámen tohoto antiskeptického důkazu je ve slavné, ale velmi nejasné pasáži *Kritiky čistého rozumu*, známé jako „Transcendentální dedukce kategorií“. Existuje ve dvou verzích odpovídajících dvěma vydáním *Kritiky čistého rozumu* a těžko říci, které z nich dát přednost, neboť ani jedna není plně srozumitelná. Můžeme však vytušit obrysy tohoto důkazu a poznat, že pokud platí, je to jeden z nejvýznamnějších důkazů celé filosofie.

Podobně jako Descartes začíná i Kant zkoumáním určitého aspektu sebeuvědomění. Avšak na rozdíl od Descarta se Kantova

argumentace zřká toho, co jsem nazval „prioritou první osoby“. Jinými slovy, zbavuje subjektivitu výsad, a přitom zamítá možnost empirické teorie mysli. Bezprostředním výsledkem je sekundární postavení epistemologie vzhledem k metafyzice, neboť bez metafyziky se nedá popsat to, co nám smysly vlastně poskytují.

Kantův blízký současník Lichtenberg poznamenal, že Descartes neměl říci „myslím“, ale „myslí to ve mně“. Kant si však uvědomil, že v pojmu myšlení, jako v každém mentálním obsahu, je představa subjektu už obsažena. Kromě toho si tento subjekt bezprostředně a intuitivně uvědomuje svou jednotu: okamžitě poznávám své přítomné mentální stavy, uvědomuji si, že jsou moje a v normálním případě se v tom nemohu mýlit. (Jinými slovy, v případě aktuálních obsahů myslí se ztrácí rozdíl mezi bytím a zdáním. To je míněno „subjektivitou“ první osoby.) Je nemožné, abych byl v postavení paní Gradgrindové (postavy z Dickensova románu *Zlé časy*, pozn. překl.), která na smrtelné posteli věděla jen to, že bolest je někde v pokoji, ale už ne to, že je to její bolest. Ani já nemusím *zjišťovat*, že má bolest a moje myšlení náleží jednomu vědomí. Fakt, že mám tyto stavy, předpokládá moji schopnost přisuzovat je jedině subjektivní jednotě Já.

Kant se odvolává na tuto jednotu jako na „transcendentální jednotu apercepce“. „Apercepce“ znamená sebeuvědomění a slovo „transcendentální“ indikuje, že „jednota“ Já se nepoznává jako závěr argumentu, ale jako předpoklad veškerého sebepoznání. Tato jednotu však není pouhou „svazující silou“ mezi jednotlivými duševními prvky; je to něco, co Kant nazývá „původní“ jednotou. Jinými slovy, spočívá v existenci věci (subjektu), která nenese své mentální stavy jako nahodilé průvodní akcidenty, ale jako podstatné vlastnosti. Sama idea sebepoznání nás proto vede k jednotě Já jako entity sahající nad totalitu jejich mentálních obsahů. Z toho vyplývá, že v Já je toho víc, než nám může poskytnout aktuální sebepoznání. Já má identitu (zejména identitu v čase), která je něčím víc než jen souhrnem přítomných myšlenek a citů. Proto i když mohu mít bezprostřední

poznání mých přítomných mentálních stavů, existují ještě jiné aspekty mne samotného, ve kterých se mohu mýlit a které mohu odhalit. Mohu zjišťovat pravdu o mé minulosti a budoucnosti. Z toho je jasné, že Já jako subjekt předpokládá Já jako objekt. Je-li zde oblast sebepoznání, které je subjektivní (kde se ztrácí rozdíl mezi bytím a zdáním), je to možné jen proto, že Já má trvání, objektivní identitu – jen proto, že může být jiné, než se zdá. Pokud subjekt zkušenosti má poznat sám sebe jako subjekt, musí obývat objektivní svět, na který je možné aplikovat všeobecný pojem objektu. Radikální skepticismus, který lze postavit pouze na základě premisy sebepoznání, tudíž předpokládá svou vlastní nepravdivost. Transcendentální dedukce podle Kanta ustavuje (v určitém smyslu) platnost všeobecného pojmu objektivnosti. Chceme-li zjistit, co tento pojem obsahuje, musíme se znovu obrátit k teorii kategorií. Kant tvrdí, že veškeré poznání zahrnuje aplikaci pojmů na zkušenost. Už jsme ukázali, že není možné žádné poznání, dokonce ani sebepoznání, bez všeobecného pojmu objektu, a z toho můžeme ihned vyvodit, že zkušenost se musí přizpůsobit omezením obsaženým v tomto pojmu. Jinak řečeno, zkušenost se musí přizpůsobit kategoriím; tyto kategorie totiž nejsou ničím jiným než podrobným rozpracováním všeho, co je již obsaženo v abstraktním pojmu objektivnosti. Nemůžeme něco myslet ve vztahu k objektům, aniž bychom mysleli na entity, které přetrvávají ve změnách; to si vyžaduje, abychom na svou zkušenost aplikovali pojem substance. Ale substance zahrnuje zase ideu něčeho, co v bytí zůstává identické, a tato idea zahrnuje představu kauzality (nebo kauzálního vysvětlení). Kauzalita zase vyžaduje ideu přírodního zákona, a tedy i pojmy nutnosti, možnosti a skutečnosti. A tak dále. Tak vidíme, že z předpokladu zkušenosti spadající pod pojem objektu dospíváme k závěru, že musí spadat i pod všechny kategorie.

Kant ve svém uvažování postupuje o další krok. Když se ukázalo (jak se domnívá), že zkušenost se přizpůsobuje kategoriím, cítí nutnost také ukázat, že se kategorie přizpůsobují zkušenosti. Nemohou totiž označovat pouhé abstrakce, ale musí být primárně aplikovatelné na zkušenost, to znamená (jak dovozuje hned

na začátku *Kritiky* v prostoru a čase. (Kantova teze v první části – Transcendentální estetiky – zní, že prostor je „formou vnějšího smyslu“ a čas je „formou vnitřního smyslu“. To zhruba znamená, že idea zkušenosti se nedá oddělit od ideje času a idea zakoušeného světa je neoddělitelná od ideje prostoru.) Tímto způsobem chce ukázat, že racionalistický pohled na poznání je stejně mylný jako empirický. Racionalismus předpokládá pochopení takových kategorií jako příčina a substance nezávisle na jakékoli skutečné nebo možné zkušenosti, na kterou by se mohly aplikovat. Kant prohlašuje, že procesem „přizpůsobování se“ pojmu a zkušenosti se vytváří celé vědecké poznání. Zkoumáním tohoto „přizpůsobování se“ můžeme vyložit a oprávnit syntetické apriorní principy. Když máme například pochopit, že kategorie příčiny je dána uplatněním ve zkušenosti, musíme už zkušenost samu omezit všeobecným principem kauzality, principem, že každá událost má svoji příčinu. Rozpracováním systému „principů“ doufal Kant ustavit základní axiomy vědy jako syntetické apriorní pravdy. I když ho částečně ovlivnily omezené koncepty newtonovské fyziky a euklidovské geometrie, byl schopen oprostit se ve svém uvažování od těchto věd a dospět k takovým výsledkům, které jsou přijatelné i pro mnohé současné vědce. Kant se například pokusil podat důkaz o jednotě vědy (teorii všech událostí jako spadajících pod zákon vzájemné působnosti), o nevyhnutelnosti principu zachování „substance“ (například hmoty nebo energie), o potřebě intenzivních i extenzivních veličin při formulování vědeckých zákonů. Všechny tyto důkazy svou závažností přesvědčivě překonávají omezení vlastní vědeckému myšlení osmnáctého století.

Co měl Kant na mysli, když prezentoval svoji filosofii jako určitou formu „idealismu“ (třebaže „transcendentální“)? To je jeden z nezapeklitějších problémů výkladu, zvláště když Kant výslovně odmítá Berkeleyho filosofii (kterou označuje za „empirický idealismus“), když tvrdí, že „transcendentální idealismus“ je formou „empirického realismu“ a druhé vydání *Kritiky* rozšiřuje o kapitolu nazvanou „Odmítnutí idealismu“. K této nelhké otázce se vrátím později. Nejprve je třeba pochopit významný

rozdíl mezi „fenomenálním“ a „noumenálním“. Kantova teorie syntetického a priori v rozhodující míře závisí na empirickém prvku jeho filosofie – na názoru, že k poznání dospíváme syntézou pojmu a „intuice“. Realitu můžeme apriorně poznávat pouze jako „fenomén“ – jako možný objekt empirického pozorování. Fenomény jsou věci, o kterých můžeme objevit, že jsou takové a takové; jinými slovy, věci, které vstupují do kauzálního vztahu s námi a s naší zkušeností. Filozofové jako Leibniz se pokoušeli popsat realitu jako „noumenon“ – jako objekt čistě intelektuálního chápání. Kantova teorie syntetického a priori a jeho odmítnutí skepticismu mají stanovit reálnost fenomenálního světa („světa jevů“). Pokus stanovit realitu noumenálního světa je pokusem dospět k poznání výlučně čistými pojmy; znamená to pokus překonat hranice lidského chápání, a tak dospět k poznání světa, který není možné objevit empiricky. Tento pokus zahrnuje přeměnu chápání na „čistý rozum“, a Kant ho pokládal za marný. Význam výrazu „transcendentální idealismus“ je tedy zčásti obsažen v tomto obrovském důrazu na empirické jako na legitimní sféru poznání a na nemožnost poznat „noumenon“ neboli „věc o sobě“.

Je však v Kantově „transcendentálním idealismu“ opravdu obsaženo vyvrácení skepticismu? Ve skutečné teorii transcendentálního idealismu je určitá systematická dvojznačnost, která odpoví na tuto otázku značně ztěžuje. Dvojznačnost je obsažena v obratu použitím v posledním odstavci: „svět jevů“. Vzali jsem vážně Kantovo tvrzení, že transcendentální idealismus je určitou formou realismu. Předpokládali jsem, že chce konstatovat skutečně *nezávislou existenci* světa, o kterém máme určité poznání. Svět je „světem jevů“ pouze v tom smyslu, že existuje v čase, sestává z objektů a procesů, které buďto vnímáme, nebo jsou k našemu vnímání v jiném kauzálním vztahu. Mohli bychom to nazvat „objektivní“ interpretací Kantovy teorie. Při dané interpretaci je tato teorie neslučitelná s Humovým skepticismem.

Těto interpretaci však konkuruje jiná, kterou bychom mohli nazvat „subjektivní“. Až donedávna byla přijímána v daleko

širší míře navzdory tomu, že byla slučitelná přinejmenším se záměry, které stály v pozadí Humova hlediska. Tato protikladná interpretace nezdůrazňuje „empirický realismus“, ale „transcendentální idealismus“. Transcendentální dedukci interpretuje jako výklad teze o povaze lidského ducha. Ta popisuje naše omezené schopnosti a útok na empirismus není naměřen proti skepticizmu, ale proti okleštěnému pojmání lidského ducha (a zejména proti neudržitelnému pojetí „zkušenosti“), ze kterého empirismus vychází. Když Kant říká, že nepoznáváme svět, jaký je „o sobě“, ale jen svět, jak se jeví („svět jevů“), mohli bychom si to vysvětlit jako komplikovaný způsob souhlasu s empirickými závěry. Svět jevů vyznačuje hranici, kterou nemůžeme z povahy věci překročit. Poznání je popis v subjektivních pojmech – jako něco, co vzniklo z rozumu skrze syntézu pojmu a intuice. V žádném smyslu, podle této interpretace, nesáhá za tuto syntézu, nepostihuje nezávislý svět (svět věcí „o sobě“). Tato soupeřící psychologická interpretace Kanta má oporu v textu a měla hluboký vliv. V retrospektivě se však zdá, že jen objektivní interpretace první *Kritiky* nám dovoluje pokládat Kantův počin za hodnotný či významný.

V druhé části *Kritiky čistého rozumu* Kant vysvětluje selhání „čistého rozumu“, přičemž chce ukázat, že pokus využívat pojmy mimo hranice dané jejich empirickou aplikovatelností nevyhnutelně vede k omylům – ve formě paradoxů, inkoherecí a přímých kontradikcí. Neodvratný sklon lidského rozumu překračovat tyto hranice pochopitelnosti nazval Kant „dialektikou“ rozumu (a tento pojem Hegelovým prostřednictvím hluboce ovlivnil následující filosofii, i když byl v protikladu ke Kantovým záměrům). Kant se pokusil ukázat, že všechny tradiční (zejména racionalistické) metafyzické argumenty – důvody pro substancialitu a nesmrtnost duše, nekonečnost Vesmíru, nevyhnutelnou existenci Boha a realitu svobody vůle – se nevyhnutelně zakládají na protřečení a paradoxu. Brilantnost, s níž vyložil tyto omyly, ani jejich fascinující diagnóza jako nikoli náhodných, ale nutných neduhů rozumu, nebyly v dějinách filosofie překonány. Zde však máme místo pouze pro zmínku o nej-

důležitějších Kantových závěrech týkajících se duše a Boha. Výklad svobodné vůle ponecháme do následující kapitoly.

Kantův názor na duši je mimořádně subtilní. Opět se začíná odvíjet od pojmu „apercepce“. Je jasné, že neexistuje myšlenka bez subjektu. A protože subjekt musí mít privilegovaný přístup ke svým přítomným duševním stavům, je lákavé myslet si s Descartem, že jeho čistá „subjektivita“ poskytuje určité náznaky o podstatě jeho přirozenosti; že odstranění rozdílu mezi bytím a zdáním umožní dospět k závěru, že já má čistě „subjektivní“ bytí, a tedy není podřízeno objektivním zákonům, neboť je nezničitelné a nedělitelné. Kant upozorňuje, že tento úsudek je chybný. Od privilegia sebepoznání je nemožné přejít k podstatě poznaného. Privilegium první osoby předpokládá existenci Já jako objektu, proto nemůže sebepoznání určit, co zná. Podstata zůstává skryta, i když její akcidenty jsou bezprostředně „dány“ ve vědomí. Kant tento názor dále spojuje s teorií praktického poznání a mravního bytí Já, kterou rozvedeme v další kapitole.

Právě tak jako rozvažování má své kategorie, má i „čistý rozum“ své „ideje“. Jsou to kategorie, které jako by se vymykaly možnosti kognitivní aplikace – permanentní klam rozumu, který jsme nuceni stále sledovat, ale nikdy pochopit. K těmto ideám patří idea nekonečnosti, konstruovaná nikoli jako neurčitost (tak jako trvalá neukončenost matematické řady), ale jako uzavřená nekonečnost (jako v platónském a boethiovském pojmu času). Zásadním a nejzávažnějším ztělesněním této ideje je Bůh a Kant v oddíle „Transcendentální“ dialektika zaměřil svoji pozornost na odmítnutí tradičních argumentů ve prospěch existence Boha. Zejména zde předložil slavné vyvrácení ontologického důkazu, které je podle mnohých definitivní a podlamuje veškeré úsilí racionální teologie. Jeho argumentace se odvíjí od konstatování, že existence není predikátem; proto z pojmu Boha není možné odvodit jeho existenci. Z žádného pojmu nevyplývá oprávnění reálně stanovit to, čeho se týká, a v každém pokusu vydávat existenci za část pojmu věci je mylně pochopen její logický charakter. Kantova premisa obsahovala anticipaci jednoho

z nejdůležitějších výsledků moderní logiky. Tento výsledek ještě jednou změnil pohled na celý průběh filosofického vývoje.

Kantovo zpochybnění nároků „čistého rozumu“ narazilo na určité vážné výhrady. Jednak pokládal Kant „ideje“ rozumu za nástroje s důležitou „regulativní“ funkcí. Jestliže se v těchto idejích nespátřují autonomní nástroje poznání, ale vodítka pro rozum, jejich teoretické využití nevede k omylu, ale trvalému podněcování nových objevů. V některých částech „Transcendentální dialektiky“ byly již načrtnuty možnosti ještě významnějšího použití „čistého rozumu“, ale plně je rozvedl až v *Kritice praktického rozumu*. Rozum oprávněně nachází uplatnění i v praktické sféře a například požadavky teologie můžeme pochopit, když je neposuzujeme jako jednu provždy stanovené a dokázané intelektuální pravdy, ale takřkajíc jako „pokyny“, které se zjevují našemu vědomí, když jednáme ve shodě s mravním zákonem.

KANT II: ETIKA A ESTETIKA

Kritika čistého rozumu měla přibrzdit aspirace spekulativní metafyziky tím, že stanovila jako apriorní principy, které je třeba přijmout, máme-li mít poznání objektivního řádu. Tyto principy nám umožňují, abychom provedli – systematicky a autoritativně – základní rozlišení mezi jevem a realitou. Tutěž snahu o objektivitu můžeme pozorovat i v Kantových spisech o etice a estetice, jejichž předměty zkoumání Kant zcela změnil. Těmito filosofickými oblastmi se zabývají další dvě *Kritiky* (1788 a 1790) spolu s ranější a v mnohém ohledu podnětější prací *Základy metafyziky mravů* (1785). Tyto práce rozvíjejí hodnotové systémy, jejichž cílem je nejen definitivně prozkoumat celou otázku objektivitv morálních a estetických soudů, ale i dovršit metafyzické spekulace započaté v první *Kritice*. Kant se pokouší rehabilitovat na základě teorie „praktického rozumu“ některá klíčová metafyzická dogmata, která nemohl ustavit teoretický rozum samotný.

Kant se ve své etice a estetice nezabýval ani tolik odmítnutím spekulativních nároků, a raději se soustředil na hledání pozitivní opory pro hodnotové soudy. Chtěl ospravedlnit základní články víry a podložit myšlenky, které jsou ohroženy filosofickým skepticismem, ale jsou zároveň základem našeho pojmání sebe sama. Kant se opět domníval, že reaguje na výzvu Humova skepticismu, a to ve sféře, kde existuje všeobecná motivace – protože z morálních a estetických principů vyplývají překážky

jak naplnění přirozených sklonů, tak i vlastní volby – k přijetí skepticismu. Navíc, jak se zdá, je tento motiv dobře zdůvodněný. Neboť co jiného jsou morální a estetické principy, ne-li výrazy individuálních preferencí, pravděpodobně velmi silných v tom, jak ovládají mysl, která je pojímá, ale bez opory v jakémkoli nezávislém řádu? Tyto principy stojí – pokud vůbec na něčem – na sankcích stejně svévolných jako zákony, které se o tyto sankce opírají.

Hume formuloval základní předpoklady tohoto skepticismu ve dvou stručných, ale hutných myšlenkách. Za prvé, nemůžeme odvodit „mělo by“ z „je“, což znamená, že morální soudy, protože nepopisují jak věci jsou, nenacházejí žádnou oporu v přírodní vědě. Za druhé, protože jediným motivem činu je touha a samotný rozum není motivem, je jediným racionálním ospravedlněním činu to, že je možné ukázat, že tento čin přispívá k uspokojení přání jednatelce. Veškeré uvažování je uvažováním o prostředcích a jeho jedinou autoritou je touha, která ho podněcuje. Rozum nemá žádnou vrozenou schopnost objektivně vymezit jednání.

Prvním velkým náhledem, který obsahuje Kantova morální filosofie, bylo poznání, že Humův první zdroj skepticismu nemá žádný reálný význam. Předpokládejme, že problém vztahu „je – mělo by“ je vyřešen, takže morální soudy by bylo možné stanovit s objektivností přírodních věd. Tím bychom však skepticismus nevyvrátili. Na to, abychom skepticismus vyvrátili, musíme také ukázat, jak z takových soudů vyplývají důvody jednání. Jinými slovy, Humova druhá námitka by stále ještě stačila na odmítnutí objektivnosti morálky. Na druhé straně, jestliže můžeme ukázat, že jednání má objektivní důvody, pak problém „je – mělo by“ ztrácí význam. Už nezáleží na tom, zda můžeme či nemůžeme odvodit „mělo by“ z „je“, neboť morálka získá svůj racionální základ nezávisle. Proto se Kantovi zdálo, že by se měl oživit staré rozlišení mezi teoretickým a praktickým rozumem a že by se základy praktického rozumu měly zkoumat se stejnou přísností, s jakou zkoumal rozum teoretického. Znovuzavedení a rozvinutí pojmu praktického rozumu patří k těm Kantovým

přínosům, které měly největší vliv, a poskytlo základ nejen jeho vlastnímu částečnému zamítnutí metafyziky první *Kritiky*, ale i názorům pozdějších německých idealistů.

Teoretický rozum vede přesvědčení, praktický rozum vede jednání; teoretický rozum směřuje proto za pravdou, praktický za správností. Legitimně užitý teoretický rozum nazývá Kant rozvažováním, nelegitimně užitým čistým rozumem. I ten však může být užit oprávněně, podřídí-li se těm určením, která ho přetvoří na praktický rozum. Rozvažování vyúsťuje do soudů (intelektuálních aktů, které mohou být pravdivé nebo nepravdivé); praktický rozum vede k imperativům, na jejichž základě můžeme jednat, ale nemůžeme je nazvat pravdivými. (Proto – Kant ovšem tento závěr sám nevyvozuje – neexistuje *logický* důvod přechodu od nějakého „je“ k nějakému „mělo by“, postupující v shodě s principy, které jediné rozhodují o pravdě.) Smyslem praktického rozumu je tedy ospravedlnování imperativů, a jeho problémem je definice a validace pojmu objektivnosti, který bude možné aplikovat na tyto imperativy, a který zároveň umožní vytvořit poznatelný systém morálky.

KATEGORICKÝ IMPERATIV

Kant si všiml, že jsou dva druhy imperativů, hypotetický a kategorický. Prvý druh je charakterizován přítomností nějakého antecedentu v kondicionálu, nějakým „jestliže...“, který odkazuje k nějaké potřebě nebo touze. „Jestliže se chceš napít, pak jdi do jídelny.“ Konsekvence takových imperativů stanoví (jestliže platí jako celek) přiměřené prostředky k uspokojení potřeby nebo touhy zmíněné v antecedentu. Takové imperativy mohou být objektivně oprávněny, aniž by se předpokládala nějaká speciální funkce praktického rozumu. Stačí ukázat, že prostředky, na které odkazuje, jsou fakticky přiměřené předpokládanému cíli. Ale v určitém důležitém smyslu hypotetické imperativy nemají ani nevyžadují objektivitu: důvody k činu dávají jen člověku, který má touhu zmíněnou v jejich antecedentu. Jejich váha nebo motivační síla závisí na aktuálních tužbách subjektu, kterému

jsou adresovány, a je odvozena jen z motivační síly těchto tužeb. Podle Huma nemá rozum žádné jiné praktické využití než ve vytváření imperativů toho druhu, to znamená ve specifické a omezené aplikaci teoretického rozumu při promyšlení prostředků k dosažení našich cílů.

Existuje však ještě jiný druh imperativu – kategorický –, který nemá vztah ke specifickým tužbám či potřebám, a jehož platnost (lze-li u něj vůbec mluvit o platnosti) proto nezávisí, jak zdůrazňuje Kant, na žádných „empirických podmínkách“. Takové imperativy neobsahují žádné „jestliže...“, žádný ústupek předcházejícím zájmům subjektu. Mají formu „Udělej toto!“ nebo „Měl bys udělat toto!“ Přítomnost „měl bys“ naznačuje, že i když je případně nepovažujeme za platné, rozhodně se platnosti dožadují. Nárokují si ryzi objektivitu nezávisle na teoretickém rozumu. Je to nárok vázat subjekt bez ohledu na jeho aktuální touhy, stanovit jako diktát rozumu příkaz, který musí být vyplněn.

Ale jak takový příkaz oprávnit? V této souvislosti Kant rozlišuje mezi jednoznačným úkolem a strukturou praktického rozumu. Kategorické imperativy jsou oprávněny odvoláním na určité principy praktického rozumu, které mohou být vesměs buď odvozeny z jediného nadřazeného principu, nebo jsou mu ekvivalentní. Tento nadřazený princip nazval Kant kategorickým imperativem jako takovým. Vyjádřil ho několika způsoby, z nichž první zněl: „Jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měla na základě tvé vůle stát obecným přírodním zákonem.“ Tento imperativ je formulován tak, aby v pregnantní filosofické tezi zachytil přesvědčivost mravní otázky, na kterou odpovídají všechny rozumové bytosti, totiž otázky: „Co kdyby ostatní konali stejně?“ Kategorickému imperativu přisoudil Kant apriorní platnost. V praktickém rozumu má stejné mezní postavení, jaké Kant připisuje principům čistého rozumu: jeho jakékoli další oprávnění musí být filosofické. Je předběžnou podmínkou praktického myšlení právě tak, jako je zákon kauzality předpokladem vědy.

Kategorický imperativ byl znovu formulován v různých podobách a Kant tvrdil, že všechny tyto podoby jsou rovnocenné,

jsou jen různými formulacemi stejného filosofického názoru. Dvě, které jsou zvláště důležité, jsou tyto: „Jednej jen podle té maximy, o níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.“ „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“ První názor znamená asi tolik, že při formulování nějakého principu chování je rozumová bytost nucena postulovat nějaký ideál. V tomto ideálu, v říší cílů, to, co je, by mělo být, a to, co by mělo být, je. Postulujeme-li takovou říši a sebe jako její část, jednajícím člověkem v ní vidí sám sebe ve vztahu k jiným rozumovým bytostem, jako jednoho mezi mnoha stejně důležitými lidmi, kteří si zasluhují a prokazují úctu pouze na základě rozumu a ne podle empirických podmínek vytvářejících rozdíly mezi lidmi.

Z druhého principu vyplývá, že rozumová bytost je rozumem nucena, aby si nepřizpůsobovala druhé ke svým vlastním účelům, nezotročovala je, nezneužívala a nevykořisťovala je, ale aby vždy respektovala, že mají vnitřní, v sobě dané oprávnění své vlastní existence a právo na autonomii. Tyto principy konstituují živoucí Kantovu ideu, že mravní zákon se zakládá na „respektu vůči osobnosti druhého“ a je jeho vyjádřením.

Stěží lze pochopit Kantovo tvrzení, že tři uvedené principy jsou jednoduše jednotlivé verze principu jediného. Nezdá se, že by byly totožné, a skutečně ve svých formulacích zahrnují rozdílné pojmy. Avšak Kant si určitě myslel, že každé filosofické oprávnění jednoho z nich přiměřeně zdůvodňuje také ostatní, snad proto, že každý z nich zahrnuje nějaký fundamentální aspekt jediné struktury pojmů: rozumovou činnost, autonomii, vůli, cíl. Tyto pojmy by mohly hodnověrně představovat základní ideje praktického rozumu. Je jasné, že tyto tři principy (a jejich rozmanité modifikace, které Kant občas uvádí) obsahují zárodek silného a zdravého morálního názoru. Vyžadují úctu k druhým, zakazují otroctví, podvod, krádež, násilí a sexuální zneužití; poskytují systematický a hodnověrný test, jímž je možno poměřovat každou konkrétní morálku. Kant si proto nárokují zásluhu o objev základních předpokladů morálky z velké části oprávněně.

OBJEKTIVNÍ NUTNOST KATEGORICKÉHO IMPERATIVU

Objektivita kategorického imperativu spočívá ve třech oddělených vlastnostech, které na něm lze požadovat. Za prvé, nevztahuje se na individuální touhy a potřeby, neodvolává se vskutku na nic, kromě pojmu racionality jako takové. Proto nedělá žádné rozdíly mezi jednotlivými racionálními bytostmi, ale pokud je uplatňován, je uplatňován univerzálně, na všechny, kdo mohou pochopit důvody jednání. (Proto převládá v uvažování o účelech a ne o prostředcích.) Za druhé, racionálně jednající člověk je rozumem nucen kategorický imperativ přijmout: tento imperativ je právě tak základním zákonem praktického rozumu, jako je zákon sporu zákonem myšlení. Nepřijmout ho znamená neuvažovat prakticky. Stejně jako zákon sporu nemůže být proto ani on racionálně odmítnut. Za třetí, přijímat takový princip znamená osvojit si motiv jednání – což je totéž, jako být doveden k *poslušnosti*. Když tedy imperativ neodkazuje na žádnou touhu, ale pouze na schopnost uvažovat, vyplývá z toho, že pokud jsou všechny tři požadavky dodrženy, motivaci k jednání nám může poskytnout samotný rozum. Humův skepticismus – podle něhož je rozum k motivům nevšímavý a všechno praktické uvažování je podřízeno touze – tím ztrácí půdu pod nohama. Morální zákon se stává nejenom univerzálním, ale nutným, neboť neexistuje způsob, jak myslet prakticky, který by neobsahoval jeho výslovné nebo skryté potvrzení. Kategorický imperativ má „objektivní nutnost“, ke které dospívá abstrahováním od všech potřeb a tužeb, od všech „empirických určení“. Reprezentuje činitele vázaného jen svou rozumovou přirozeností samotnou.

Jak je možné tento požadavek objektivnosti potvrdit? Právě v tomto bodě se Kantova filosofie stává těžká a nejasná. Ačkoli tvrdí, že poznáváme platnost kategorického imperativu a priori, přiznává, že takové tvrzení je v případě praktického uvažování stejně nedostatečné jako v případě vědeckého myšlení. Také ono vyžaduje důkaz – takový druh důkazu, který měla poskytnout

transcendentální dedukce v případě předpokladů vědeckého myšlení. Ale Kant neprovedl transcendentální dedukci a místo toho věnoval druhou kritiku zkoumání metafyzických otázek, které bylo sice mimořádně podnětné, ale zanechalo mezeru mezi jeho metafyzikou a morálkou neuzavřenu. Toto zkoumání, které snad mělo být jakousi náhradou za transcendentální dedukci, se týkalo pojmů svobody, rozumu a autonomie.

SVOBODA A ROZUM

Kant tvrdil, že žádný mravní zákon a naprosto žádné praktické uvažování nelze pochopit bez postulování svobody; dokazoval také, že jen rozumová bytost může být svobodná v tom smyslu, jaký vyžaduje mravnost. V čem tedy svoboda spočívá? Není, jak shodně dokazovali Spinoza, Hume a mnozí další, v pouhé nahodilosti, ani v nezávislosti na zákonech, které vládnu Vesmíru. Hned jak začneme zkoumat tuto otázku, zjistíme, že svobodně jednající jedinec se nevyznačuje ztrátou omezení, ale zvláštní povahou omezení, která mu vládnu. Omezuje ho rozum tím, že vnímá morální zákon. Svoboda je podřízení se morálnímu zákonu a není nikdy životnější, než když poznává nutnost tohoto zákona a jeho absolutní autoritu nad jednáním mravního jedince.

Abychom si ujasnili tuto myšlenku, musíme rozlišit jednání ve *shodě se zákonem* od jednání vyplývajícího *ze* zákona. Člověk může jednat ve shodě se zákonem ze strachu před násilím a přinucením nebo v naději na odměnu. V těchto případech není zákon motivem a zásada určující jeho chování je fakticky hypotetická, i když se může jevit jako kategorická. Jednat *ze* zákona znamená při jednání vycházet z přijetí samotného kategorického imperativu a být jím motivován. Protože tato motivace je sama vnitřně obsažena v kategorickém imperativu, vychází z používání samotného rozumu; při jednání *ze* zákona tedy rozumově jednající člověk vyjadřuje to, co Kant nazval „autonomií vůle“. Jeho jednání vychází z vlastní rozumové úvahy, která je dostatečným motivem jeho jednání. Jeho jednání je v určitém

hlubokém smyslu jeho vlastním jednáním a rozhodnutí, ze kterého pramení, odráží celou jeho existenci jako rozumové bytosti, nikoli libovolné (empirické) určení té či oné touhy.

V opozici proti této autonomii stojí „heteronomie“ činného individua, které nejedná z poslušnosti příkazů rozumu, ale například z vášně, strachu nebo z naděje na odměnu. „Heteronomně“ jednající člověk zanechal vynucování čisté morálky a uchýlil se k otroctví. Jedná v područí buď přírodních, nebo nějakých nadřazených sil. Svoji nemravnost může maskovat náboženskými zábranami, které ho vedou k jednání v soulase s morálním zákonem ze strachu nebo naděje. Ale sám v sobě, neúspěšný při získání autonomie, která jediná vzbuzuje úctu rozumových bytostí, stojí vně morálního řádu, nesvobodný, podrobený, zhanobený v samotné své osobnosti a bez úcty k sobě samému.

ANTINOMIE SVOBODY

Když určil provázanost mezi svobodou, rozumem a autonomií, přistupuje Kant k problému svobodné vůle. Během této práce začíná částečně upouštět od svých výhrad proti spekulativní metafyzice: V „Antinomiích čistého rozumu“, zahrnutých do „Transcendentální dialektiky“ první *Kritiky*, chtěl Kant ukázat různé způsoby, jak se čistý rozum pokouší dosáhnout nad omezený, „podmíněný“, časový svět empirického pozorování, aby pochopil nepodmíněný, věčný noumenální svět. Kant se snažil dokázat, že všechny tyto způsoby sledování „nepodmíněného“, „inteligibilního“ řádu plodí protimluvy.

Zdálo se mu však, že jedna z „kosmologických“ antinomií si žádá řešení. Šlo o protiklad mezi svobodnou vůlí a determinismem. Kategorie příčiny a s ní spjatý princip, že každá událost musí mít příčinu, uspořádává empirický svět tak, že neponechává žádný prostor pro nějakou nepodmíněnou událost. A přece se zdá, že lidská svoboda vyžaduje, abychom o sobě uvažovali jako o v jistém smyslu „původcích“ našeho jednání, stojících vně přírodního procesu. Tato svoboda je něco, o čem máme nepochybnou intuici. Antinomie způsobila Kantovi těžkosti. Nemohl

přijmout Humův názor, že zde není žádný skutečný protiklad. Nemohl akceptovat ani vlastní oficiálně zastávanou teorii, že takové antinomie jsou nevyhnutelným důsledkem pokusů lidského rozumu myslet přes hranice své přirozenosti, usilovat o absolutní a nepodmíněné, místo aby se omezil na svět fenoménů. Proto chtěl jak zde, tak i v druhé *Kritice* problém svobodné vůle vyřešit. Řešení má následující podobu:

Intuitivní poznání naší svobody je prvotní a původní. Je předpokladem každého praktického problému a jakéhokoliv praktického uvažování, které by mohlo vést k jeho řešení. K praktickému rozumu se má jako transcendentální jednota apercepce k teoretickému chápání: tvoří nezpochybnitelný předpoklad, bez kterého by nebyl žádný problém ani řešení. Praktické poznání však není stejné jako teoretické poznání. Nejde mu o pochopení přírody, ani o vysvětlování a předpovědi, ale o to nalézt důvody k činům a podložit zákony racionální chování. V myšlení o sobě jako o svobodném myslím o sobě takřkajíc „z hlediska jednání“. To znamená, že sám sebe nevidím jako objekt ve světě objektů, které jsou poslušny kauzálních zákonů, ale jako subjekt, tvůrce mého světa, jehož postoj je aktivní a jehož zákony jsou zákony svobody, poznatelné jen rozumem. (Do určité míry se tento rozdíl dá pochopit pomocí jiného rozdílu, který všichni intuitivně chápeme, totiž mezi předpovídáním a rozhodováním. Jedna věc je, když předpovídám, že se dnes večer opiji, jiná věc je, že se opravdu rozhodnu tak učinit. V prvním případě vidím sám sebe zvenku, v kontextu přírodních zákonů, kterým jsem podřízen, a pozoruji se, jako bych pozoroval jiného, přičemž se pokouším dospět k předpovědi mého pravděpodobného chování. V druhém případě reaguji jako určující činitel a jsem odpovědný za to, zda budoucí událost nastane. V jednom případě uvádím sám sobě důvody, abych věřil něčemu, co se týká mého budoucího chování [teoretické důvody], v druhém si určuji důvody jednání [praktické důvody].)

Zdá se tak, říká Kant, že sám sebe poznávám dvěma způsoby: teoreticky, jako část přírody, a prakticky, jako jednajícího jednotlivce. S těmito dvěma formami poznání jsou spojeny dvě

formy zákona, které jejich prostřednictvím objevují: zákony přírody a zákony svobody; ty druhé jsou, jak bychom očekávali, verzemi kategorického imperativu. Kant pak udělal další krok, kterým jednak překonal závěry první *Kritiky*, jednak inspiroval následující generace německých filosofů, aby je překonaly také. Prohlásil, že v první formě poznání poznáváme sami sebe jako jev, fenomenon, v druhém, praktickém poznání, se poznáváme jako noumenon. Navzdory zdánlivě definitivní teorii, že noumena jsou v podstatě rozumem nepoznatelná, přece jen nastínil, s oživením staré ideje „praktického“ poznání, jak mohou být poznány:

...vůle rozumové bytosti, jako bytosti náležející ke smyslovému světu, poznává, že je, tak jako všechny jiné účinné příčiny, nevyhnutelně podřízena zákonu kauzality, zatímco v praktických záležitostech, ve svých dalších aspektech jako bytosti o sobě, je si vědoma své zkušenosti jakožto vymezené v nějakém inteligibilním řádu věcí.

Jinými slovy, noumenální svět je nakonec rozumu otevřen, avšak nikoli rozumu v jeho teoretickém použití, ale v jiné jeho legitimní formě, ve formě praktického rozumu. Kant pokračuje v argumentaci, že i v této formě nám rozum poskytuje poznání. Zda postulování Já jako věci o sobě – noumenonu – řeší problém svobodné vůle či nikoli, ponechávám k posouzení čtenáři. Nyní musíme uvažovat o tom, jaký je status a obsah poznání, které je plodem praktického rozumu.

POSTULÁTY ROZUMU

Skutečně vidíme, že praktický rozum nás vede přesně k těm klíčovým metafyzickým teoriím, které první *Kritika* chtěla vyvrátit: k existenci noumenální říše, k nesmrtnosti duše, k potvrzení pozitivní svobody a k existenci Boha (poslední tři chápal Kant jako „postuláty rozumu“). Pozitivní svoboda racionálně jednajících člověka spočívá ve faktu, že si je

...vědom sebe sama také jako věci o sobě, nazírá svou existenci až tam, kde nepodléhá podmínkám času, sebe sama jen jako určitého zákony, které si sám ukládá prostřednictvím rozumu. V této existenci nic nepředchází určením jeho vůle...

Nesmrtnost duše se předpokládá jako nevyhnutelný důsledek myšlenky (jistým způsobem odvoditelné z kategorického imperativu), že lidské bytosti jsou nekonečně zdokonalovatelné, a proto jsou schopny přetrvat tak dlouho, jak to nekonečná dokonalost vyžaduje. O existenci Boha nám dává vědět zase tentýž kategorický imperativ, kde je určitým druhem záruky, bez níž by nutná idea říše účelů byla logicky nemyslitelná.

Myslím, že nikdo nemůže uspokojivě vyložit tento aspekt Kantovy filosofie, a není těžké najít důvod. Když je teoretický rozum oddělen od praktického takovým způsobem, že oblastí prvního je soud a oblastí druhého čin, je patrně nevyhnutelné, že první si může nárokovat pravdu, zatímco druhý se musí spokojit jen s nárokem na správnost, závaznost a povinnost. Praktický rozum proto nemůže jako teoretický závěr postulovat existenci Boha nebo nesmrtnost duše. Nemůže nás vést k výpovědi, jak věci *jsou*. To nejlepší, co se dá říci (a to je, samozřejmě, málo), je, jak by věci *měly být*.

Jednou z cest, jíž je však možno zpřístupnit Kantovo myšlení, je tato: Existence Boha a nesmrtnost duše se nedají dokázat jako teoretický soud, neboť je mimo schopnosti lidského chápání tyto věci vnímat nebo domýšlet. Nicméně, když je naše jednání v souladu s morálním zákonem, poznáváme je nikoli jako pravdy, ale určitým jiným způsobem. „Známe Boha“ jako noumenální přítomnost; něco nám naznačuje (ve Wordsworthově smyslu) naši nesmrtnost. Ale tyto pocity důvěrnosti, které se nám vnucují skutečným vnímáním mravního řádu, nemůžeme přeložit do jazyka vědeckého usuzování, a tak ani nemůžeme uvádět nějakou hodnotu jako věcnou pravdu.

ESTETIKA

Nebylo filosofa, který by ve prospěch objektivit, racionality a univerzální závaznosti morálních soudů argumentoval neústupněji než Kant, a jeho výklad morálky byl výchozím bodem, který musel překonávat každý pozdější skepticismus. Ale i on, pro kterého byla objektivita racionálního zkoumání základním filosofickým problémem ve všech oblastech lidského ducha, cítil, že musí při probírání estetiky učinit určité ústupky subjektivismu.

Estetický soud, tvrdil Kant, se týká konkrétních objektů a je „nezajímavý“ (nesouvisí s požadavky praktického myšlení) a „neomezený pojmy“ (vymyká se pravidlům uvažování). Jeho cílem není ani vědecké poznání, ani správné jednání, ale spíše rozjímání o individuální věci pro ni samu, jaká je sama v sobě a ve světle konkrétní smyslové zkušenosti, kterou navozuje. Navzdory tomu není estetická kontemplace totéž co animální požitek. Je racionálním hledáním a ústí do soudů, které si nárokují objektivitu, i když se nikdy neopírají o objektivní nebo univerzální principy. Požadavek objektivit je nevyhnutelný. Do té míry, do jaké se náš požitek z něčeho setkává s naší racionální přirozeností, cítíme, že podobně uzpůsobené bytosti by na něm měly mít podíl, a proto v objektu hledáme důvody, které by je přesvědčily, aby i ony pocítovaly stejné potěšení. Tato snaha po objektivitě je sice beznadějná, ale zároveň nevyhnutelná. Je s estetickým požitkem, který se zakládá na kritickém porozumění a nikdy jej není možno redukovat na pouhé smyslové uspokojení, neodmyslitelně spojena.

Kantova teorie estetického soudu byla komplexní, ale nejasně vypracovaná. I když je třetí *Kritika* nepochybně nejdůležitější prací o estetice napsanou po Aristotelovi, byla výtvozem ducha vyčerpaného prací, stále překypujícího neztvárnými myšlenkami, ale neschopného je plně rozpracovat. Kant například v jedné známé tezi naznačuje, že estetický soud hledá v přírodě a v umění „účelnost bez účelu“. Zde vytyčuje směr nejen k teorii estetiky, ale také směrem k širšímu horizontu, na kterém se

rýsuje úloha estetického soudu v intelektuálním zkoumání jako celku. Estetický soud získává nezastupitelné místo při vytváření představy vztahu mezi lidským duchem a světem zkušenosti. Zůstalo na jiných myslitelích, zejména na Schillerovi, aby tuto myšlenku rozvedli, a položili tak základy té filosofie umění, která v intelektuálních dějinách měla mít největší vliv.

TRANSCENDENTÁLNÍ IDEALISMUS

Kritika soudnosti tak nepřináší důvody ve prospěch objektivní platnosti estetických soudů, ale tvrdí, že je musíme *myslet* jako objektivně platné. To nás přímo vede k otázce, jak může Kant obecně rozlišovat mezi skutečnou objektivitou nějakého způsobu myšlení a vrozenou potřebou utvářet ho tak, *jako by bylo* objektivní. Uvažme morální soudy (chápané kantovským způsobem tak, že náznak existence Boha a nesmrtelnosti je neoddelitelnou částí morálního uvažování). Je to tak, že Kant obhájí jejich objektivitu? Nebo pouze dokazuje, že musíme morální soudy *traktovat* tak, jako by byly objektivní? Mnozí filosofové přijímají druhou tezi (ve víře, že rozlišujícím znakem morálního hlediska je právě „tlak rozumu“) a současně odmítají první: tezi o objektivitě morálky.

Jak jsem již naznačil, tato pochybnost o povaze a dosahu Kantova usilování se může rozšířit i na první *Kritiku*. Dokazoval skutečnou objektivitu vědy a existenci objektů, které mohou být jiné, než se zdají? Nebo pouze podpořil tezi o duševních schopnostech člověka, tezi, že jsme nuceni myslet tak, jako by to byla pravda? Vyjádřeno pojmy idealismu bližšími: snášel prostě jen důvody pro to, že vnášíme (pomocí organizovaných principů uvažování) do naší zkušenosti určitý řád, který pak interpretujeme dobře známými pojmy objektu, příčiny, prostoru a času? Moderní filosofové se kloní k výkladu, že Kant hlásá skutečnou objektivitu vědy. Svět je takový, jak jej popisuje věda. Sami nejsme ničím víc než jeho pozorovateli, jejichž osobitost se neodhaluje v introspekci, ale spíše přijetím stanoviska objektivního světa, jehož část tvoříme i my. Kantovi bezprostřední

stoupenci ho však interpretovali jinak. Podle nich nepokládal ani tak základy skutečné objektivní, jako zkoumal dosah subjektivní. Ani zdaleka nechtěl první osobu svrhnout z privilegiovaného postavení, jaké do té doby zaujímal v epistemologii, naopak ji povýšil na jediný princip nejen epistemologie, ale samotné metafyziky.

Pro tuto interpretaci Kantovy filosofie mluví tři její rysy. Za prvé, jeho vlastní charakteristika filosofie první *Kritiky* jako „transcendentálního idealismu“. Za druhé, Kant při poukazech na schopnosti lidského ducha hovoří vždy o „naší“ zkušenosti, o „našem“ chápání, „našich“ pojmech, „naší“ vůli atd., přičemž zůstává otevřená klíčová otázka, zda toto „naše“ je bráno v obecném smyslu. Znamená to všechny lidi pojímané bez rozdílu? Nebo je to zapotřebí interpretovat ve specificky idealistickém smyslu, ve kterém se to vztahuje na abstraktní subjekt, na „Já“, které je zúčastněno na intelektuálním konstruování „světa“? Tato dvojznačnost má rozhodující význam, neboť v závislosti na její interpretaci se přikláníme k neosobní metafyzice, nebo ke krajně solipsistické epistemologii. Konečně nacházíme i nejasnost pocházející z druhé *Kritiky*, která názor, že „fenomenální“ svět je skutečným světem, v němž je třeba rozlišovat mezi jevem a realitou, zřejmě zavrhuje a na jeho místo dosazuje jiný, totiž že všechny „fenomény“ jsou pouhým jevením se a skutečnost spočívá ve věci o sobě, která je za jevy skryta. Zároveň však nabízí možnost věc o sobě konec konců poznat skrze postuláty praktického rozumu.

FICHTE, SCHILLER A SCHELLING

Kantovi bezprostřední následovníci přijali rámec a jazyk transcendentálního idealismu, jehož základním výtěžkem, jak věřili, bylo to, že zbavil věc o sobě jejího metafyzického významu a na její místo vyzdvihl subjekt s jeho duchovními schopnostmi. Napříště měly být prvním zájmem filosofie „mohutnosti“ rozumu – známé pod svými kantovskými jmény jako intuice, chápání, rozum, soudnost a tak dále –, s jejichž pomocí pořádá

subjekt svět jeví a skrze poznání sama sebe poznává zároveň i svět. Základ všeho, co existuje, je v subjektu vědomí – nepoznatelném rozvažováním, ale odkrývajícím se v praktickém rozumu jako svoboda a vůle.

Je-li však Já zdrojem poznání, zůstává něco nevysvětleno. Jak může pouhá subjektivní entita mimo dosah pojmů konstruovat objektivní svět a obdařit jej řádem prostoru, času a kauzality? To je otázka, která stála u zrodu tradice, známé na kontinentě jako „německá klasická filosofie“, jež by však mohla být přesněji popsána jako „německá romantická filosofie“ nejen pro své spojení s romantickou literaturou, ale také kvůli svému neskrývanému upřednostnění exaltovaných vizí před platnými argumenty. Tuto tradici založili Fichte a Schelling a já bych rád uzavřel kapitolu krátkým shrnutím vůdčích idejí těchto filosofů, abych ukázal, jak hluboký dopad měla kantovská problematika na německou filosofii.

Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) byl dosazen (díky přimluvě Goetha a Schillera) na katedru filosofie v Jeně ve věku pouhých třiceti dvou let. Jeho přednášky měly ohromný úspěch a Fichte je v roce 1794 publikoval. Jsou známy jako *Vědosloví* (*Wissenschaftslehre*) a byly pro pozdější edice ještě několikrát přepracovány. Fichte je opatřil předmluvou, ve které vystoupil s tvrzením, že „můj systém není nic jiného než systém kantovský“. Podle Fichte Kant ukázal, že mohou existovat jen dvě filosofie: idealismus a dogmatismus. Idealista hledá vysvětlení zkušenosti v inteligenci, dogmatik ve „věci o sobě“. Kant předvedl, že idealismus může vysvětlit vše, co vysvětluje dogmatismus, aniž by předpokládal něco, co se nachází mimo dosah pozorování. Spor mezi těmito dvěma přístupy se týká toho, zda „nezávislost věci by měla být obětována nezávislosti Já, nebo naopak, nezávislost Já nezávislosti věci“. Výchozím bodem idealistické filosofie je proto Já (*das Ich*).

Úkolem takové filosofie je objevit „absolutně nepodmíněný první princip lidského poznání“. Logikové podávají příklad nutné a neodiskutovatelné pravdy v zákonu identity: $A = A$. Ale dokonce i v tomto zákonu je předpokládáno něco, co musíme

teprve kázat, totiž existence A. Mohu postoupit k pravdě $A = A$, jakmile A bylo „kladeno“ jako objekt poznání. Ale co mě opravňuje, abych kladl A? Na to neexistuje odpověď. Pouze jestliže můžeme najít něco, co je kladeno v aktu samotného myšlení, dospějeme k sebeopravňujícímu základu pro naše nároky na poznání. Tou věcí, která je kladena absolutně, je Já; neboť když je subjekt objektem myšlení, to, co je „kladeno“, je identické s tím, kdo „klade“. Ve výroku $Já = Já$ jsme proto dosáhli základu. Zde je nutná pravda, která nic nepředpokládá. Sebekladení subjektu je skutečným základem zákona totožnosti, a tedy samotné logiky.

K tomuto prvnímu principu poznání, který nazval principem identity, přidává Fichte druhý. Kladení Já je také kladením ne-Já. Neboť co kladu, je vždy nějakým *objektem* poznání, a objekt není subjekt. To, co předchází mou intuici v aktu sebepoznání, je intuitivně chápáno jako ne-Já. To je princip protikladu (opozice). Z tohoto principu ve spojení s prvním principem může být odvozen princip třetí, totiž že ne-Já je dělitelné v myšlení a v protikladu k „dělitelnému subjektu“. Tento třetí princip („zakládající princip“) je podmíněně odvozen „syntézou“ předchozích dvou. Je základem transcendentální filosofie, která zkoumá dělení subjektu pojmy, jimiž je svět konstituován jako objekt poznání.

Subjektivní Já je „určeno“ nebo „omezeno“ kladením ne-Já, které je zase omezeno subjektem. Je to jako kdyby sebevědomí procházelo pohyblivou bariérou: cokoli leží v ne-Já, dostalo se tam proměnou z Já. Ale protože původ jak Já, tak ne-Já je v aktu sebekladení, všechno na obou stranách bariéry není v konečném důsledku nic jiného než Já. V ne-Já je však Já pasivní, jako objekt. Tento pasivní objekt může být bez kontradikce podřazen takovým pojmům jako prostor, čas a kauzalita, a tak situován v přírodním řádu. Na druhé straně je Já jako subjekt aktivní, spontánně kladoucí objekty poznání. Subjekt je proto svobodný, neboť pojmy přírodního světa (včetně kauzality) se týkají pouze toho, co je kladeno jako objekt, nikoli kladoucího subjektu.

Veškerá aktivita v ne-Já (včetně toho, co můžeme popsat jako působení) je tam přenesena z Já. Ale přenos aktivity je také „odcizením“ (*Entfremdung*) Já v ne-Já a determinací Já *prostřednictvím* ne-Já. Tato sebedeterminace (*Selbstbestimmung*) je realizací svobody, které mne determinuje, je pouze Já objektivizované v aktu sebeuvědomění.

Fichtova filosofie nespolehá ani tak na argumenty, jako spíše na impulzivní exploze odborného žargonu, ve kterém se ono uměle zkonstruované sloveso „klást“ (*setzen*) jako v kaleidoskopu odráží v tisíci sebereflektujících představách. Schopenhauer popsal Fichta jako „otce *švindl* filosofie, *podvodné* metody, která pomocí nejednoznačnosti v používání slov, nepochopitelné mluvy a sofismat zkouší ...obalamutit ty, kteří jsou dychtiví se poučit“. Tento krutý odsudek (pro autora charakteristický) je snad zasloužený; ale nemůže Fichtemu upřít obrovský vliv, který můžeme rozpoznat i v pracích samotného Schopenhauera. Fichte konec konců neodkázal svým následovníkům nějakou argumentaci, ale drama, jež lze v hrubých obrysech shrnout takto:

Základem poznání je svobodný a sebeuvěřející subjekt. Údělem subjektu je poznávat sebe sama pomocí „určení“ sebe sama, a tak realizovat svou svobodu v objektivním světě. Toto velké dobrodružství je možné jen skrze *objekt*, který subjekt klade, ale ke kterému stojí v opozici jako jeho negace. Vztah mezi subjektem a objektem je dialektický – teze se setkává s antitezí, z čehož vyvstává syntéza (poznání). Každý výlet směrem ven je také odcizením Já, které dosahuje svobody a sebepoznání pouze po dlouhé a úmorné dřině seberoždělování. Já se nakonec vynořuje ve vlastnictví „realizovaného“ sebeuvědomění, které je také vědomím objektivního řádu. „Proces“ sebeurčování neprobíhá v čase, neboť čas je jedním z jeho produktů: řád událostí v čase je vlastně obrácením jejich řádu v „logice“.

Toto drama, plus minus několik detailů, zůstává nezměněno u Schellinga a Hegela a jeho dozvuky přezívají přes Schopenhauera, Feuerbacha a Marxe až k Heideggerovi. Co mu chybí na průkaznosti, bohatě nahrazuje kouzlem, a dokonce ještě dnes

jeho uhrančivá obraznost infikuje jazyk a program kontinentální filosofie.

Vedle Fichtova dramatu otiskla Kantova filosofie v pokantovském období ještě jinou význačnou stopu. Tou byla estetická teorie z Kantovy třetí *Kritiky* vytříbená a vybroušená básníkem Friedrichem von Schillerem (1759–1805). V řadě *Listů o estetické výchově* (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen in Reihe von Briefen*, 1794–1795) dal Schiller Kantovu názoru na „nezainteresovanost“ estetického smyslu nový rozměr. Zatímco Kant věnoval umění jen okrajovou pozornost, Schiller se pokusil umění vylíčit jako nejvyšší lidskou aktivitu. Umění je činnost, ve které je člověk jakožto „nezainteresovaný“ najednou zcela svobodný a neznepokojován. Umění je forma „hry“. Proto má výsadní postavení nejen v lidském sebepoznávání (jehož je nejvznešenějším příkladem), ale i v životě státu. Skrze „estetickou výchovu“ dosahují morální a kognitivní schopnosti člověka svého svobodného výrazu, a rozvíjejí se tedy v souladu s jejich vnitřním harmonickým principem. Dobrý stát musí proto podněcovat a ztělesňovat estetické vnímání, které přináší nejvyšší intuitivní pochopení jednoty mezi člověkem a člověkem a mezi člověkem a přírodou.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775–1854) následoval Schillera ve snaze vtělit do kritické filosofie vyčerpávající výklad podstaty a hodnoty umění. Schelling začínal jako Fichteho žák a ve svém *Systému transcendentálního idealismu* (*System des transzendentalen Idealismus*, 1800) zastával stejné pojetí světa jako sebetvořícího ega a stejné pojetí poznání jako vývoje od subjektu k objektu, ve kterém hraje subjekt aktivní a určující roli. Ale tak jako Schiller byl i on hluboce ovlivněn převládajícím romantickým postojem k umění a k tvořivé imaginační. Proto chtěl podat estetický způsob chápání jako nepostradatelnou součást lidského vědomí. Přitom vynalezl dějiny umění jako předmět, jak ho známe, a umístil estetickou zkušenost na vrchol lidského poznání.

Z hlediska estetiky je Schiller originálnější než Schelling a v současnosti vyvolává větší zájem. Schellinga dnes z hlediska

dějin filosofie zastihuje jeho kolega a rival Hegel, který by nicméně nebyl přemýšlel tak, jak přemýšlel, nebýt Schellinga, Fichta a Schillera, kteří mu připravili půdu. Všichni tři právě zmínění filosofové si zachovali čestné místo v historii idejí a jsou součástí velkého rozmachu literární aktivity známé jako Goetheho doba. Nebýt Hegela, studovali by se dnes Fichte a Schelling s takovým zaujetím, s jakým je četli jejich současníci. Hegel jako nejsilnější osobnost mezi německými idealisty se vztyčil nad těmito méně významnými postavami a rázem je odsunul do stínu, neboť vytvořil filosofii, která nebyla jen nevlivnější z těch, které poznal moderní svět, ale také ze všech nejvelkolepější svojí šíří a představivostí, nejjasněji chápající důsledky vyplývající z faktu, že filosofie postavila do středu svého zájmu praktické, nikoli teoretické poznání, a nejtroufalejší ve svém pohrdání každým způsobem myšlení, které není apriorní v metodě a neomezené v ambicích.