

POJEM MRAVNÍHO NAHLÉDNUTÍ A KANTOVA NAUKA O FAKTU ROZUMU^a

Dieter Henrich

I. Ontologie a etika

Na otázku po původu metafyziky lze v současnosti dát dvě odpovědi. Podle první z nich vznikají metafyzické základní pojmy z myšlenky bytí celku jsoucího, kterou jako první pojali před Sokratovští filosofové. Tato myšlenka vedla důsledným vývojem k platonsko-aristotelské nauce o jsoucnu jako takovém. Podle té druhé stojí na počátku ontologické tradice metafyziky postava Sókrata. Otázka po bytí dobra, kterou kladl Platón v souvislosti s působením a smrtí svého učitele, přivedla metafyziku na její cestu.

Druhá odpověď přiznává důležitý význam při založení veškerého filosofického myšlení takovým fenoménům, které od rozdělení filosofie na disciplíny našly své podřízené místo v souvislosti s „etikou“. Když Xenokratés členil filosofickou vědu na logiku, fyziku a etiku, byla již platonská otázka po míře dobrého života zatlačena do řady zvláštních problémů obsaženější nauky o ἀρχαί. Toto místo měla v tradici, která trvala po dvě tisíciletí. Stále se zdálo, že ji lze řešit pouze tehdy, jestliže je pochopena jako otázka po základu a struktuře zvláštního, na logu se podílejícího jsoucna, člověka, který sám podléhá obecnějším strukturám jsoucna a je zformováním principů všeho bytostného: mravní dobro je entecheií toho snažení, které svůj cíl spatřuje pouze v rozumové úvaze (βούλευσις). Platonské spojení ontologie a etiky ve vnitřní jednotu bylo zrušeno. Samotný titul etika naznačuje, že dobro, které má před očima ctnostný člověk, nepochází ze samotného přemýšlení o bytí.

^a D. Henrich, *Der Begriff der 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, str. 77–115.

Podoba etiky, která byla přes všechny proměny svého obsahu co do formy pouze částí *ontologia specialis*, psychologie, se teprve ve filosofii osmnáctého století dostala do krize, jež se dotkla i jejich základů. Tato krize vedla k obnovení platonské situace indifferencie *prima filosofia* a etiky. V Kantově systému a v idealistické filosofii, která po něm následovala, se současně s bytím jsoucna v celku opět stává problémem mravní podstaty člověka. O ontologii, která klade teoretické základy etiky, mohlo být nyní právě tak málo řeči jako o etice, která přenechává ontologii myšlení, jež se neorientuje podle otázky po dobru příslušející etice. Od Kanta se opět stala možnou i ve *filosofia prima* ona konstelace problémů, jejichž zákonu bylo poprvé podřízeno platonské myšlení.

Na počátku a na konci metafyzické tradice byl nově určován samotný pojem vědění. Platonská otázka, zda ἀρετή je ἐπιστήμη, nechce podřazovat vědění o dobru pod takový pojem poznání, který je zajištěný sám o sobě. Tato otázka vede k pokusu, pojmut nejprve smysl vědění přiměřeně, totiž tak, že v sobě může zahrnovat nahlédnutí dobra. Idealistický pojem rozumu splňuje tentýž úkol: vědění musí být něčím více než souzením o skutečnostech, jestliže na základě jeho pojmu chceme učinit pochopitelným, co to znamená nahlédnout to, co je správné. Jednota etiky a ontologie je tedy zprostředkována problémem bytostného určení poznání. Je to tedy pojem mravního nahlédnutí, který z etiky činí jeden z prvků základů filosofie.

Pojem mravního nahlédnutí má však tento význam, jenž vede za hranice etiky, pouze tehdy, jestliže není zatemněna *zvláštní* struktura vědění o dobru. Musí být zřejmé, že mravní nahlédnutí je fenoménem, jehož jedinečnost a možnost můžeme pochopit jen stěží, nestane-li se motivem k revizi teorie veškerého vědění.

Tři odpovědi na otázku po tom, co je vlastně mravní nahlédnutí, stojí takovéto problematice v cestě: 1) Lze říci, že dobro je přítomno tak, jako je přítomno pocitu jeho podnět, jako je přítomno smyslu to, co je vnímáno, nebo jako je přítomno touze uspokojení v cíli jejího toužení. V mravním životě by pak nahlédnutí nepřináležel žádný původní význam. Nahlédnout dobro by pak pouze znamenalo zjistit to, co již stejně určuje tento život s menší či větší naléhavostí. Toto zjištění by se nedalo odlišit od pozorování jiných skutečností. Vědění o dobru by pak také nemodifikovalo pojem vědění. 2) Bylo řečeno, že mravní nahlédnutí má co do činění s volbou správné cesty k životnímu cíli. Ani tato formulace se nehodí k tomu, aby vědění jako takové učinila problémem. Neboť ať již tato volba následuje po chytrém propočtu

(jako po bilanci slasti Platónova Prótagory), nebo po zkušené poradě se sebou samým, má v obou případech za úkol stanovit prostředky k danému záměru. Tento druh uvážlivého jednání lze snadno vysvětlit z běžných forem rozumových postupů. 3) I když mravnost ve svém původu není chápána ani jako pocit, ani jako volba nějakého prostředku, nemůže fenomén mravního nahlédnutí rozvinout svůj význam pro *filosofia prima* tehdy, není-li sám o sobě vůbec tematizován. To se děje všude tam, kde je mravnost prostřednictvím zajištěných pojmů předpokládané ontologie zařazována do teleologie rozumových bytostí. Scholastická tradice tak zrušila samostatnost aristotelské etiky tím, že ji interpretovala jako aplikační případ své metafyziky.

Etika jako *filosofická* věda se proto musí zaměřit na fenomén mravního nahlédnutí. Musí se postavit na stanovisko subjektivity mravní bytosti a pokusit se z něj dospět k pojmu zvláštního způsobu svého vědění. Nesmí se omezovat na rozvíjení kritérií mravního soudu. Ještě méně smí pouze dávat návody ke správnému chování. Byla by tak mravní naukou a znalostí světa, nikoli však disciplínou v souvislosti základů ontologie. Pouze v přemýšlení o zvláštnosti mravního nahlédnutí může a musí etika vystoupit z těch hranic, které jí byly stanoveny metafyzickou tradicí.

Mravní nahlédnutí je vědění o dobru. Ale nikoli obsah, nýbrž skutečnost dobra tvoří problém etiky v souvislosti s první filosofii. Základní podoby a pravidla dobra a zvláštní druhy mravních dober mohou být rozvinuty i v mravní nauce. Filosofická etika klade pouze otázku, co to znamená, že dobro vůbec jest. Neboť ono zvláštní v epistemickém charakteru mravního nahlédnutí, který je vědění o dobru, je také specifícností samotné myšlenky dobra. Podstatné rysy, které odlišují mravní vědění od vědeckého poznání, musí být současně momenty formální struktury toho, co má mravní nahlédnutí před očima. Jestliže je toto nahlédnutí vědění, najdou se v něm momenty, které přináležejí všemu, co je věděno. Odlišuje-li se ale mravní vědění od teoretického poznání pouze svými vlastními určeními, musí filosofie klást otázku po základu a možnosti tohoto rozdílu. Protože i to, co je v mravním vědění věděno, má takové formální momenty, které odpovídají zvláštní struktuře tohoto nahlédnutí, je filosofická otázka po dobru identická s otázkou po základu a možnosti tohoto význačného druhu našeho vědění. Jeho struktura se stává filosofickým problémem jen tehdy, je-li důsledkem zvláštního druhu své přítomnosti.

Otázku po jednotě a rozdílnosti ontologie a etiky lze tedy převést na otázku po původu mravního nahlédnutí. Tomu, kdo neztrácí z ohledu

zvláštní charakter tohoto nahlédnutí, se ukazují nejprve tři možnosti, mezi nimiž rozhoduje odpověď na otázku po jeho původu. 1) Existuje vícero vzájemně nezávislých druhů vědění, z nichž jedním je mravní nahlédnutí, druhým ontologické poznání principů. Mají společné bytostné rysy, které ale samy o sobě nezdůvodňují žádnou vlastní formu vědění. 2) Mravní vědění je původem a předpokladem veškerého poznání, které z něj může být odvozeno. Je v něm zdůvodněna jistota spojená s veškerým věděním, že je platným poznáním. 3) Existují sice dva druhy poznání, ale to druhé lze jako jeho derivát převést na ono první. Ontologické poznání, v němž má mravní nahlédnutí své místo, je předpokladem matematického a zkušenostního druhu vědění, v nichž se ale již nenachází specifická ontologického a etického vědění. Formalizace a aplikace ontologického nahlédnutí vede také k tomu, že tento ztrácí svou původní významnost. První odpověď ohledně vztahu ontologie a etiky dal Aristotelés. Druhá vyplývá z Fichtova stanoviska. Příkladem třetí je Hegelovo rozlišení spekulativního a abstraktního vědění.

Dějiny etiky, které nejsou psány jen kvůli sebepochopení mravního vědomí, nýbrž z filosofických důvodů, se musí zaměřit právě na tuto otázku. Nejprve musí zkoumat, kde byl problém mravního nahlédnutí uchopen ve svém samotném významu a z jakých důvodů se tak nestalo v jiných souvislostech. Proto budou především dějinami etiky od Sókrata po Aristotela a od anglického empirismu po Hegela, tedy dvou období – na počátku a na konci metafyzické tradice –, v nichž se nerozlišovala ontologie a etika. Dějiny etiky nemají předvést proměny mravní nauky, nýbrž zdůvodnění fenoménu mravního nahlédnutí. Musí zkoumat, jaké místo právě nyní zaujímá mravní nahlédnutí v celku poznání a na základě jaké teorie vztahu ontologie a etiky mu toto místo bylo přiřknuto. Potom musí přezkoumat, zda se tato teorie shoduje se strukturou a seberealizací mravního vědomí. Na konci takového dějin etiky by se mohlo prokázat, že disjunkce tří odpovědí na otázku po původu mravního nahlédnutí, a tím po poměru ontologie a etiky, není úplná.

Tyto odpovědi mají společný předpoklad: vycházejí z toho, že mravní a ontologické vědění buď existují vedle sebe bez vzájemného vztahu, nebo v jednostranné závislosti. Pro Aristotela je dualita forem vědění posledním slovem, Fichte odvozuje teoretické poznání z mravního a Hegel mravní ze spekulativního. Jestliže je ale nepřipustné zcela oddělovat mravní nahlédnutí od ontologického, a jestliže se ani nezdaří převést jedno na druhé, stojí před filosofií úkol nalézt cestu k je-

jich zprostředkování, která nebyla dosud podniknuta. V takové situaci se ukazuje důležitost metody, s níž problém mravního nahlédnutí a vztahu ontologie a etiky pojednali Platón a Kant. Od tzv. středního období trval Platón na jednotě etiky a ontologie. Ale způsob, jímž myslí jednotu obou, není způsobem odvozování jednoho z druhého. I Kantovo racionální zdůvodnění mravnosti se zakládá na principu jednoty rozumu teoretického s praktickým. Je to jeden a týž rozum, který se v obou dimenzích vyjadřuje. Ale teoretické vědění lze odvodit z praktického právě tak málo jako praktické z teoretického. Rovněž neexistuje žádný předem určený smysl rozumu, z něž by se daly pochopit obě jeho formy. Tuto okolnost vnímali kritikové platonské a kantovské filosofie neustále jako nedostatek. Systematická souvislost celku jejich teorií se zdá být nedostatečně promyšlená. Sice se uznává, že v antické filosofii to byl Platón a v moderní Kant, kteří jako první nechali přesvědčivě vyniknout charakter mravní jistoty, totiž být nahlédnutím. Ale ukázalo se, že princip jimi zdůvodněné jednoty nenalezl ani jeden ani druhý. Touto námitkou zdůvodnil svůj odvrát od Platónovy etiky Aristotelés. Ta byla rovněž pro idealismus od Reinholda a Fichta ospravedlněním jejich pokusu „jít“ za Kanta.

Aristotelés a idealisté nevznášejí tuto námitku se stejným záměrem. Aristotelés se chtěl vzdát jednoty etiky a ontologie, kterou Platón pouze tvrdil, ale neprokázal, a trvat pouze na epistemickém charakteru mravního nahlédnutí (φρονησις). Spekulativní idealismus chtěl především zkonstruovat jednotu, která u Kanta zůstala předpokladem. Aristotelés a spekulativní idealismus tedy sice představují protikladné řešení problému, jsou ale jednotni v oné alternativní formulaci možnosti řešení, podle níž etika a ontologie buď existují nezprostředkovatelně vedle sebe, nebo jedno závisí jednostranně na druhém. Proto se také shodují v názoru, že Platónovo a Kantovo stanovisko je buď neuspokojivé, nebo že má pouze přípravný význam.

Kantova filosofie, stejně jako filosofie Platónova, se tedy rozvíjela ve směru, který je protikladný stanovisku jejich nejvýznamnějších kritiků. Když Aristotelés kritizoval Platónovo nerozlišování ontologie a etiky, měl před očima především pozdní filosofii svého učitele. V nauce o *ιδεα του αγαθου* jakožto základu *μεις ειδη* došlo toto nerozlišování svého vyjádření. Od tázání, které bylo zaměřeno na existenci Sókratovu a na problém mravního života v rozpadlém společenství *polis*, postoupil Platón k ontologii, jejímž nejvyšším pojmem se stal pojem dobra. Kantův vývoj se ubíral opačným směrem než vývoj Platónův: když Kant objevil (inspirován platonismem) racionální charakter

jistoty dobra, domníval se nejprve, že může možnost tohoto mravního nahlédnutí pochopit z teoretického rozumu. Jeho teorie nepochopitelné fakticity rozumového „mravního zákona“ je pozdním výsledkem takových dedukčních pokusů, o jejichž bezvýslednosti se vpsled musel přesvědčit. Idealistická kritika je tedy nasměrována proti zralé a nikoli proti předchůdné podobě jeho nauky.

Od té doby, co jsme Platónovy dialogy začali chápat jako svědectví filosofického vývoje, je patrný průběh, kterým se Platónovo myšlení ubíralo v otázce po jednotě etiky a ontologie. Kantova cesta k nauce o faktu rozumu se ale uskutečnila během jedenácti let mlčení, a to v době mezi uveřejněním disertace¹ a *Kritiky čistého rozumu*. Musí být tedy rekonstruována z pozůstalosti. Tento pokus, který chceme dále podniknout, bude ale smysluplný pouze tehdy, bude-li možné jej považovat za příspěvek k věcnému problému vztahu ontologie a etiky, jehož řešení je ještě před námi, přestože byl formulován již v řecké filosofii a přestože významným způsobem přispěl k založení metafyzické tradice.

II. Struktura mravního nahlédnutí

Každé zkoumání souvislosti ontologie a etiky se musí zaměřit na charakteristické rysy mravního nahlédnutí, jimiž se ono odlišuje od jiných forem poznání. Neboť pouze prostřednictvím těch momentů, které jsou pro něj charakteristické, zavádí mravní nahlédnutí otázku po původním smyslu pojmu vědění a činí ze vztahu ontologie a etiky problém první filosofie. Z dosavadních dějin etiky vzešly tyto rysy jako zajištěné vlastnictví.² Nejsou sice zohledňovány v požadovaném rozsahu, ale můžeme počítat se souhlasem, odvoláme-li se na ně. Vyjmenujme zde čtyři nejdůležitější.

¹ Mínen je spis *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* z r. 1770, na jehož základě se Kant stal profesorem logiky a metafyziky na univerzitě v Königsbergu. – Pozn. překl.

² Klasická díla Platónova, Aristotelova a Kantova jsou pro analýzu mravního nahlédnutí stále ještě zdaleka nejdůležitějšími. V poslední době se takové analýzy nacházejí u Diltheye (*Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins*, 1864, WW, sv. VI, str. 1–56) a ve fenomenologické škole u Brentana, Schelera, Hartmanna a v. Hildebranda. Málo je zohledňována práce von Hildebrandova, *Sittlichkeit und ethische Welterkenntnis*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, V, 1922, str. 462 nn.

1. Mravní nahlédnutí nepohlíží na dobro jako na nějakou libovolnou skutečnost. Nekonstatuje pouze, co je „dobré“. Bez aktu souhlasu není žádné poznání dobra. Kdo říká, „toto je dobré“, vždy současně míní, že to, co se mu ukazuje jako dobré, je jím potvrzeno v jeho bytí. To, co je správné, chápeme, ale to, co je dobré, uznáváme původně. Bez této odpovědi toho, kdo poznává dobro, je mravní nahlédnutí nemožné.³

Souhlasit lze pouze s tím, co splňuje podmínky možného porozumění. Ačkoli je dobro zjevné pouze v souhlasu, není přesto dobré jeho *prostřednictvím*. Uznání musí předcházet nároku dobra být uznáváno. Legitimita tohoto nároku je pochopitelná bezprostředně. Je základem uznání (*complacentia*), bez něž nelze dobro nahlédnout. Tento nárok je tedy základním fenoménem obsahu mravního nahlédnutí. Je tomu tak i tam, kde není uskutečňován výslovně: v situacích bezprostřední mravnosti, kterou Hegel nazýval „substanciální“, např. v rodinném společenství. I zde je dobro uznáváno původně, a to znamená: potvrzováno v legitimitě svého bytí.

Dobro není uznáváno kvůli něčemu jinému. Nesouhlasíme s ním jako s prostředkem k cíli, který jsme si již předsevzali. Touto analogií kalkulace s ohledem na úspěch se zatemňuje zvláštnost mravního nahlédnutí. Dobro ale není dobrem pouze proto, že bychom jeho dobrot a smysl onoho „být dobrý“ mohli odvodit jednoznačnými logickými operacemi z daných principů. Pro mravní nahlédnutí je dobro, které uznává, legitimní „v evidenci“. Nevyžaduje zdůvodnění. A ten, kdo chce mít zodpovězenou otázku po základu dobra dříve, než s ním souhlasí, ztratil je již z očí. To nevyklučuje, že obsah a formu mravního nahlédnutí lze vysvětlit z důvodů, které mu předcházejí. Ale otázku, která vede na tuto cestu, nečiní mravní vědomí podmínkou svého souhlasu.⁴

Protože momenty nároku a souhlasu konstituují smysl dobra, je vztah vědomí ke svému aktu v mravním nahlédnutí jiný než v teoretickém vědění. Původně legitimovaným nárokem a již vždy odehrávám se souhlasem je vědomí v mravním nahlédnutí jakoby zjištěno. Ve svém nahlédnutí je „vázáno“ na dobro.

Nejjasněji to lze vyjádřit porovnáním s problematikou reflexe, která je jedním z nejdůležitějších témat novověkého idealismu: každou

³ Srv. D. v. Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, III, 1916, str. 126 nn.

⁴ Tato otázka je sice kladena samotným mravním vědomím, ale nikoli jako podmínka jeho *complacentia*.

pravdu lze překročit v otázce, jež se vrací zpět k podmínkám její možnosti. „Nepodmíněnou“ jistotu lze získat pouze v nejvyšším principu, o němž je již jasné, že je rovněž předpokladem reflexe (Fichte), nebo v celku reflexivního procesu (Hegel). Souhlas s dobrem je v mravním nahlédnutí nezávislý na tomto reflexním procesu. Může do něj být sice vtažen, ale jistota legitimacy dobra není teprve jím zdůvodněna. V mravním nahlédnutí nelze legitimitu dobra překročit nebo překonat otázkou.

Jeho struktura vyjevuje proto mravní nahlédnutí jako vhodné k zaujetí nejvyššího místa v souvislosti vědění, které mělo u Platóna, Fichta a v jistém smyslu také u Kanta. Ale rozdíl, který existuje mezi ním a teoretickým poznáním, a to i tím, které je zdůvodněno z nejvyššího principu, činí z nepetržitě souvislosti mezi ideou dobra a principy vědění opět metodický problém.

2. Vztah, který v mravním nahlédnutí existuje mezi nárokem a souhlasem, vedl v dějinách etiky často k tomu, že byl popírán charakter mravního vědomí jako nahlédnutí. Protože k dobru nelze zaujmout teoretickou distanci zdůvodňování a vyvozování, zdá se, že není vůbec přítomno po způsobu vědění. Nárok by potom mohl být naléhavostí vjemu a souhlas reakcí pocitu. S tím se shoduje to, že pojem dobra nelze definovat, aniž bychom do něj nepřibrali významový prvek, který poukazuje na pasivitu mravního vědomí při výkonu dobra, a sice ve smyslu odlišném od přijímání pravdy. U Aristotela je to skryto v mimochodem zmíněné formulaci, která vyplývá z tradice *polis*, že dobrý jedná „ὡς δεῖ“.⁵ Tentýž moment se opět vrací ve stoické řeči o zákonu (*lex*) a závaznosti (*obligatio*). Velmi důrazně se tento moment projevil v Kantově formulaci kategorického imperativu.

Přesto nelze pochybovat o tom, že mravní vědomí lze popsat pouze jako nahlédnutí. Nárok není žádnou faktickou zasažeností. Jeho legitimitu chápeme. Pouze v chápání lze provést afirmaci dobra, které uznáváme a s nímž souhlasíme. Uznání není závislé na intenzitě pocitu. Motivy, které mně brání učinit to, s čím musím souhlasit, mohou být mnohem silnější než samotné uznání. Uznání může vyplynout, aniž by se dala zpozorovat emocionální reakce nápadné intenzity. Afirmace souhlasu je zcela nezávislá na intenzitě, s níž se odehrává. Kdyby byla pouze pocitem, pak by tomu bylo naopak.

⁵ Srv. Aristotelés, *Etika Nikomachova*, 1115b12.

Chápeme smysl dobra, s nímž na základě nahlédnutí souhlasíme. Potud je Platónova věta, že ἀρετή je vědění, nespornou pravdou.

3. Jestliže se ale to, co je v mravní jistotě nahlédnutelné, netýká vědomí v modu citění, pak se zdá, že – z moci své konstatující afirmace – pro něj přece jen zůstává něčím cizím. Zdá se, že pro vědomí nemůže být vlastní stejným způsobem jako to, co se vědomí v reflexi sebe samého ukazuje jakožto základ této reflexe.

Ale i tento pokus omezit charakter mravního vědomí jako nahlédnutí troskotá na fenoménu tohoto nahlédnutí. Dobro se sice nevyjevuje skrze reflexi „já“ (Selbst) sebe sama, ale přesto je druhem sebeporozumění, a to dokonce význačným. Souhlas, bez něhož dobro neexistuje, je výrazem závaznosti dobra bytí „já“. Když mravní nahlédnutí ví, co je dobro, ví také, že si „já“ již rozumí vzhledem k dobru, anebo že si vzhledem k němu musí rozumět, aby bylo „já“. První případ nastává v substanciálních mravních vztazích, druhý v mravním konfliktu.

V důsledku toho je souhlas spontánním výkonem „já“. Lze říci, že se v něm jakožto „já“ teprve konstituuje.⁶ Neboť Já (Ich) teoretické reflexe je neschopno provést akt souhlasu, stejně jako voůs, který se v názor „dotýká“ nejvyšších důvodů. Vědění může pouze „nechat platit“. Ve svém nahlédnutí, v čisté přítomnosti věci nebo v procesu pohybu svých myšlenek toto „já“ jakožto „já“ ustoupilo, aby myšlenka o sobě dala její právo. Mravní nahlédnutí má přesto charakter „já“. Bez souhlasu „já“ se nemůže uskutečnit. A naopak „já“ je v tomto souhlasu založeno.

⁶ Toto je mínění Kierkegaardovo. Estetické stadium existence je překonáváno a pozvedáváno na etické tím, že existence volí sebe samu. Vlastně teprve v této volbě se stává duchem (nekonečným vztahem k sobě). Seberealizace konkrétní existence se nemůže uskutečnit v abstraktním poznání ideality (dobra), nýbrž pouze ve faktické volbě. U Kierkegarda předchází volba konstituci protikladu dobra a zla. Ale je pravdou nepopřenu ani Kierkegardem, že rozhodnutí k mravnímu „já“ již předpokládá požadavek dobra. Jakým způsobem tak činí a jak se uskutečňuje protiklad dobra a zla co do svého obsahu, o tom Kierkegard nikdy neuvažoval. Tento problém je jednou z moderních podob, v níž se vrací platónska paradoxnost, podle níž ten, kdo chce opravdu poznat dobro, musí pro ně být již rozhodnut. Pokus o řešení se skrývá v Platónově mýtu o Erótovi. Kierkegard se nedostane nad souslednost stadií: zoufalství – sebevolba – poznání dobra a zla – mravní existence. Pokud na ní ustrneme (v protikladu ke Kierkegaardovu záměru), nejsme daleko od Sartrova Götze v *Le diable et le bon dieu*.

Teze, že mravní nahlédnutí je pocitem, vyjmula z této skutečnosti jednu část a izolovala ji. Tato vlastnost, že je částečnou pravdou, je její silou a mezi zároveň: „já“, (Selbst) které se konstituuje v souhlasu mravního nahlédnutí, je skutečně více než *voûs* nebo teoretické Já (Ich). Tradiční psychologie, která byla poprvé rozvedena v Platónově *Ústavě*, rozlišovala různé mohutnosti duše, z nichž jedna má schopnost nahlédnutí (je *λόγον ἔχον*). Mravní nahlédnutí nemůže být ale chápáno jako „výkon“ pouze této mohutnosti. V uznání (*complacencia*) jsou implikovány jiné akty. Uznání je sice původně nahlédnutím, ale je také více než poznáním skutečnosti. „Já“ je tak v aktu sebe-identifikace vztaženo k dobru ve formě, kterou tradice nazývala „pocit“. Legitimita nároku není sice zdůvodněna pocitem a souhlas jím není motivován, ale přesto jsou s ním spojené. Původní jednota poznání a pocitu ve fenoménu mravního nahlédnutí činí z tradiční psychologie filosofický problém.

Nejzřejmější se stane role „já“ v mravním poznání, jestliže v mravním vědomí rozlišíme stanovisko toho, kdo soudí, a stanovisko toho, kdo je povolán k jednání. Pro něj je nahlédnutí dobra současně podnětem k jednání a důvodem jistoty, že dokáže dostát nároku, s nímž souhlasí. Podnět a jistota nejsou druhy poznání, ale přesto jsou to momenty související s tím, co v mravním životě nahlédnutí znamená. Celé „já“ jakožto mravní je určeno svým nahlédnutím dobra.

4. Z těchto tří momentů můžeme pochopit charakter mravního vědomí, že původně je ontologicky: mravní nahlédnutí sice neplyne z myšlenky struktury bytí jsoucna, ale bez takové myšlenky je nemožné.

Tuto větu lze ozřejmit následujícím způsobem: mravní nahlédnutí zakládá „já“. Bez celého „já“ by byly nemožné ony zvláštní rysy, které odlišují mravní nahlédnutí od teoretického poznání. Proto nemůže být poznání dobra izolované od skutečnosti „já“. Pomyslíme-li si, že „já“ vůbec není, ztrácí svůj určitý smysl rovněž pojem mravního nahlédnutí. Bez souhlasu, popudu a jistoty možnosti odpovídání neznám dobro jakožto dobro. Bez nich zacházím pouze s prázdnými, nesrozumitelnými formulami, používám-li základní pojmy etiky.

Vyprázdnění dobra je ale mocnou skutečností samotného mravního života. Neboť souhlas mravního nahlédnutí negarantuje ještě uskutečnění dobra. Častějším je v mravním životě vina a selhání. Skutečnost těchto deficientních modů mravnosti není dostatečně pochopena, domníváme-li se, že se uskutečňují v plné jasnosti mravního nahlédnutí. Kdo nedostává nároku, který uznal, tomu se mate a zatemňuje pohled

na dobro. Platónova paradoxní věta, že zlo nekoná nikdo dobrovolně, postihuje nepochybně něco správného: nikdo nejedná proti dobru, aniž by přinejmenším v momentu jednání nerušil nebo nepřehlušoval mravní nahlédnutí. Nemusí sice, jak se domnívá Platón, to, co koná, považovat také za dobro. Ale musí se vzepřít dobru, proti němuž stojí jeho konání. Může se tak stát nejrůznějším způsobem: svůj nárok může před sebou vydávat za iluzorní. Nebo jej sice může uznávat, ale nepodřizovat mu zvláštní případ svého konání, když tento případ prohlásí za nezvyklý, za omluvitelnou výjimku, nebo za vynucený zvláštními důvody. I tím je překrývána a zatemňována jasnost mravního nahlédnutí. Žádný čin se nemůže odehrát s plným věděním: „toto není dobro“. Neboť mravní nahlédnutí zahrnuje momenty nároku, souhlasu a jistoty, že dokáže odpovídat dobru. Přinejmenším tento třetí moment musí být zrušen námitkou zlé vůle proti mravnímu nahlédnutí.

Všichni významní teoretikové mravního vědomí se v této analýze shodují. Platónova teorie mravní výchovy vychází z toho, že každý, kdo zná dobro, je také přítelem dobra. Ale vědění dobra nemůže vzniknout, v opačném případě se opět vytrácí, není-li podřazeno celou duší. Zlo není vědomé konání toho, co je nepřípustné. Dochází k němu tam, kde byl zamlžen pohled na dobro. Mravnímu vědění proto také nejvíce záleží na tom, aby se duše naučila těšit se správným způsobem z mravního jednání, tedy aby ustupovaly ty síly, které mohou zatemňovat její nahlédnutí.⁷ Také teorie *Etiky Nikomachovy* je v tomto smyslu veskrze platonská: „Neboť libost a nelibost neničí a nepřevrací každého soudu, například soudu, zda úhly trojúhelníku se rovnají dvěma pravým, či nikoli, nýbrž jenom soudy o tom, co máme konati. Neboť počátky praktického jednání jsou účely, jichž má býti dosaženo; tomu však, kdo se dá svěsti libostí nebo nelibostí, není počátek hned zjevný, ani to, že ten účel jest jeho povinností a že pro něj má všechno voliti a konati. Špatnost totiž jest ničitelkou počátku.“⁸ Tyto čtyři věty obsahují Platónovu myšlenku v plné jasnosti. Aristotelés jimi chce ukázat, že ctnost mravního nahlédnutí nemůže existovat bez ctnosti uvážlivého charakteru. Rovněž Kantova morální filosofie vidí konkrétní fenomén zla jako zkaženost principů. Kategorický imperativ klade požadavek dobra proti veškeré žádostivosti, která je určena slastí. Aby se tedy mohla potvrdit, musí slast podnítit rozum k prokázání toho, že tento

⁷ Platón, *Nom.* 653 nn.

⁸ *EN VI*, 5 1140b13-20 (přel. A. Kříž, Praha 1996 – pozn. překl.).

požadavek je neoprávněný a že je pouhou iluzí. „Člověk v sobě cítí mocnou protiváhu vůči všem příkazům povinnosti... ve svých potřebách a tíhnutích... Odtud pochází ale přirozená dialektika, tj. tendence mudrovat proti oněm přísným zákonům povinnosti a zpochybňovat jejich platnost, přinejmenším jejich čistotu a přisnost.“⁹ Člověk chytá tak dlouho s morálním zákonem, dokud jej nepřizpůsobí svým tíhnutím a svému způsobu života,¹⁰ ať už kvůli tomu, aby se od něj osvobodil, nebo aby dobro samo použil k ospravedlnění své vlastní špatnosti. Kant chápe celou svou filosofii jako pokus vyvrátit sofistiku rozumu, který je ve službách slasti, a dát tím nahlédnutí dobra pevnou půdu proti dialektickému umění rozumu. Od Platóna a Aristotela se Kant odlišuje pouze přesvědčením, že výchova k dobrému charakteru nesmí používat žádné jiné prostředky než „představu“ ideje dobra samého, která sama o sobě má sílu být základem a popudem jednání.

Z toho, že skutečnost zla je destrukcí mravního nahlédnutí, vyplývá ontologický charakter této formy vědění. V souhlasu s dobrem potvrzuje „já“ bytí dobra. Tam, kde jednání neodpovídá tomuto souhlasu, ruší se i nahlédnutí. Souhlas je tedy identický s afirmací, že dobro jest. Účelné odmítnutí jeho požadavku popírá jeho existenci. Proto je v mravním nahlédnutí všechno bytí kladeno pod podmínku, že je v něm dobro možné. Kdo zcela propadne své žádosti, chápe jsoucno tak, že mravní dobrost v něm není ničím skutečným. Mravní nahlédnutí tedy neobsahuje žádnou zdokonalenou ontologii, ale svou podstatou je ontologické. Platónova nauka o idejích stejně jako Kantovo omezení kauzality na pouhé jevy je teorií o možnosti dobra. Slouží k tomu, aby zdůvodnila ontologickou hypotézu mravního nahlédnutí a ospravedlnila ji před sofistickou rozvažováním, jež je podřízeno nadvládě „slasti“.

Zkušenost mravního života potvrzuje ontologický charakter afirmace dobra. Nejzřejmější je to tehdy, kdy člověk při jasném nahlédnutí dobra a v situaci, v níž „přirozená“ mravnost osobního závazku ztratila svou orientující sílu, pojme rozhodnutí, že bude následovat dobro. UVědomuje si tedy, že rozumí tomu, co vůbec jest, tomu, co se podle

⁹ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, 405. (Kantovy spisy jsou citovány podle akademického vydání: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, sv. I nn., Berlin 1900 nn. Římská číslice udává číslo svazku, arabská číslice číslo stránky. – Pozn. překl.)

¹⁰ P. Menzer, *Eine Vorlesung Kants über Ethik (= Menzer)*, Berlin 1924, str. 310.

okolností podstatně odlišuje od jeho filosofie ke každodennímu užívání. Tato „filosofie“ je určena zájmy a vnější zkušeností pomíjivosti běhu světa. V rozhodnutí člověka se otevírá jiná dimenze rozumění: nyní se mu všechno zdá být organizováno tak, že to, vůči čemu se cítí zavázán, není ničím, nýbrž samo je to základem v celku jsoucna. Platón a Kant pouze uchopují tuto zkušenost pojmově, když říkají, že ctnostný člověk může vést svůj život pouze vzhledem k ideji dobra o sobě (Platón), a že dobrá vůle může jednat pouze za předpokladu reality svobody (Kant).

Tyto čtyři momenty tvoří celek. Ozřejmují, jakým zvláštním způsobem je mravní nahlédnutí vědění. Je úkolem ontologie určit smysl a základ této formy vědění. Na konci rozvoje těchto čtyř momentů se ale ukázalo, že s touto otázkou si ontologie klade úkol, který je jí dán i ze strany samotného mravního vědomí. Realita dobra, a to znamená charakter tohoto nahlédnutí, být platným poznáním, musí být zajištěna, aby se dalo uchovat sebeporozumění dobra oproti dialektické námitce „smyslovosti“. Byť je tedy jednota etiky a ontologie původně problematikou první filosofie, vzhází přesto z etického tázání se stejnou nutností.

III. Dějinné předpoklady Kantovy etiky

Vývoj etiky v 17. a 18. století je určen především překonáváním scholastické teleologie. V její systematice měla etika své pevně určené místo v souvislosti teleologie konečných nemateriálních bytostí. První útok proti ní, který jí od základů otrásl, vedl Thomas Hobbes. Jeho nauka o státě, do jejíž souvislosti patří i etika, je vystavěna podle vzoru geometrie. Komplikované státní těleso má být konstruováno z jednoduchých prvků a tímto způsobem vysvětleno. Těmito prvky jsou základní lidské pudy, z nichž nejdůležitějším je požadavek zachovávat vlastní existenci. Pud sebezáchovy je extrémní protikladnou instancí vůči veškeré antropologické teleologii. Je totiž jediným subjektivním impulsem pohybu, který díky své definici nesměřuje k žádnému cíli. V psychologii je pak předchůdcem Newtonovy setrvačnosti (*vis inertiae*), oné síly, která fyziku s definitivní platností osvobodila od aristoteléské teleologie „přirozených míst“.

Pokusy o založení etiky, které následovaly po Hobbesovi, se všechny vztahují k němu. I když zavrhuje jeho antropologickou konstrukci na základě principu sebezáchovy, přesto byla jejich vlastní metoda proměněna způsobem, jak postupoval Hobbes. Od Hobbese tak pochá-

zejí dvě myšlenky k založení etiky: racionální etika Clarkova,¹¹ Wollastonova¹² a Wolffova,¹³ a filosofie morálního smyslu od Shaftesburyho,¹⁴ Hutchesona¹⁵ a Butlera.¹⁶

První z nich zůstala v podstatě teleologická. Podle Clarka existují „určité nutné a věčné vztahy, v nichž se vůči sobě navzájem nacházejí různé věci“. Špatné jednání se nezačleňuje do těchto vztahů, nýbrž je ruší. Wollastonův princip pravdy říká, že zlý člověk tím, co koná, popírá pravdu o souvislosti věcí. Vrah tedy ruší nutný vzájemný vztah lidí (Clarke) a popírá pravdu, že nikdo neobdržel život z lidských rukou (Wollaston). Tyto principy nelze aplikovat, pokud není k dispozici teleologie, která vypovídá o věčné souvislosti věcí. Je ale přesto zřejmé, že oba myslitelé hledají čistě formální kritérium dobra, které určuje obsah zvláštních povinností pouze aplikací logické soudnosti.

Proti této ideji se obrací Shaftesburyho škola: fenomén mravního nahlédnutí vylučuje, aby se etika zakládala na logice. Zrovna tak mluví tento fenomén proti Hobbesově teorii, která chce vysvětlovat mravní nahlédnutí z vypočítavé sebelásky. Musíme se tedy domnívat, že lidské povaze je původně vlastní morální pocit, počitek, který je v základu všech pojmů dobra.

Kantova morální filosofie sjednotila vzájemně oba tyto momenty. Z racionální etiky převzala formální kritérium dobra a nauku o epistemickém charakteru mravního nahlédnutí. S filosofií morálního smyslu má společné rozlišení mravního a teoretického nahlédnutí. Spojení obou elementů je pro ni problémem, který jí v době jejího vývoje udržoval v pohybu. Teprve několik let po uveřejnění *Kritiky čistého rozumu* se Kantovi povedlo nalézt řešení, na němž následně trval.

Kant si neustále přičítal zvláštní zásluhu, že mravní nahlédnutí zdůvodnil jako rozumové poznání. Je přesvědčen o tom, že jeho etika je první, která pojmově objasnila nepodmíněný požadavek jednání

¹¹ S. Clarke, *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*, London 1706.

¹² W. Wollaston, *The Religion of Nature Delineated*, London 1722.

¹³ Chr. Wolff, *Philosophia practica universalis*, 2. sv., Frankfurt 1736–1739.

¹⁴ Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtue*, London 1699.

¹⁵ F. Hutcheson (zejm.), *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, London 1728. Od aut. srv. také *Hutcheson und Kant*, in: *Kant-Studien*, 49, 1957/58 (sborník pro H. J. Patona), str. 49–69.

¹⁶ J. Butler, *Fifteen Sermons upon Human Nature, or Man Considered as a Moral Agent*, London 1726.

a upuštění od jednání [Tun und Unterlassen] založeného v mravním vědomí. Činí tak ve formulaci kategorického imperativu, která přezkoumává mravní charakter nějakého jednání pomocí kritéria, zda toto jednání dokáže realizovat rozumovou obecnost. Pravidlo, podle nějž mravní nahlédnutí dospívá k soudu, pojímá Kant analogicky k zákonu teoretického rozumu. Kant několikrát zdůraznil, že je to jeden a tentýž rozum, který se vyjadřuje v teoretickém a mravním vědění.

S tímto významovým rysem kantovské etiky kontrastuje nápadně teze *Kritiky praktického rozumu*, že vědomí kategorického imperativu je *faktum* rozumu. Takový pojem v sobě zdánlivě obsahuje spor. Jestliže je rozum definován jako mohutnost poznatků a priori, nelze pochopit, jak má moci obsahovat něco faktického. Fakticita se zdá náležet do oblasti zkušenosti, zatímco rozum musí požadovat průhlednost nahlédnutí. Zdá se, že Kantova teorie nedostačuje v etice svému vlastnímu nároku a vykazuje nedostatek v rozvoji své myšlenky.

Proto nejvýznamnější z Kantových nástupců pocítovali jako obzvláště neuspokojivé, že se Kant při zdůvodňování etiky odvolával na *faktum* rozumu. *Hegel* vystupuje proti oné: „chladné povinnosti, proti poslednímu nestravitelnému chuchvalci v žaludku, proti zjevení, které je dáno rozumu“.¹⁷ Jeho antipod *Schopenhauer* tuto kousavou kritiku ještě překonal. Předhodil Kantovi, že svou kapitulací před otázkou po odvození etiky z rozumu otevřel bránu iracionalismu filosofické romantiky: „Stále více se v kantovské škole jeví praktický rozum se svým kategorickým imperativem jako hyperfyzická skutečnost, jako delfský chrám v mysli, jehož temná svatyně neomylně vynáší výroky orákula, sice nikoli o tom, co se stane, ale přece jenom 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 filosofastři a fantasti s atheistickým denunciantem Friedrichem Heinrichem Jacobim v čele 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.“¹⁸

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, sv. III, str. 593.

¹⁸ A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, in: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, WW, Frauenstädt (vyd.), sv. IV, str. 146–147.

Obě formulace, jež mají posměváčky na své straně, ignorují ale myšlenkový pohyb, který Kanta vedl k jeho nauce o faktu rozumu. Kant neztrácel ze zřetele zvláštní charakter mravního nahlédnutí a svou morálně filosofickou teorii orientoval zcela podle něj. Naukou o faktu rozumu dospěla podle Kanta tato teorie ke svému závěru. V této nauce je mravnímu nahlédnutí ponechána jak vlastnost, že je poznáním, tak i ony momenty, které je odlišují od veškerého ostatního vědění. Může tomu být tak proto, že tato teorie vyzývá k pokusům o revizi, a že problém, kterého se nikdy nevzdala, nezvládla zcela přesvědčivě a jednou provždy. Ale převyšuje zcela jistě Schopenhauerovu etiku soucitu, která je úplným následnictvím školy morálního smyslu. A oproti dialektické dedukci mravnosti v Hegelově filosofii ducha je přinejmenším instancí, která nemá menší váhu než Aristotelova námitka proti monismu Akademie.

Kantův systém je prvním systémem, jehož genezi můžeme sledovat až do podrobností. Dějiny tohoto systému sahají ještě dostatečně hluboko do doby dějinného vědomí, aby nám zůstaly zachovány důležité části jeho písemné pozůstalosti. V nich máme uchovány dokumenty mnohostranných pokusů, které spíše odpovídají Hegelovým a Schopenhauerovým požadavkům než konečné podobě Kantovy etiky. Na rozdíl od záměru dedukce, který Kant sledoval přes deset let, byla mu tato podoba etiky vnucena fenoménem mravního nahlédnutí.

Obecná situace etiky v polovině 18. stol. se Kantovi stala zřejmou na pozadí protikladu Wolffovy *philosophia practica universalis* a Hutchesonova systému morální filosofie. První samostatná forma Kantovy etiky vzešla z kritiky těchto dvou filosofů.

Wolffova etika je stejně jako scholastická etika vystavěna na základech ontologie samé a racionální psychologie. Pojem dokonalého a pojem vůle, která uskutečňuje ono dokonalé, jsou v ní dedukovány z podstaty duše. Mravnost je pouze jednou z forem, v nichž se uskutečňuje základní schopnost duše. Touto základní schopností je „vis repraesentativa universi“, která v neustálé střídě produkuje nové představy. Mezi těmito představami jsou dokonalými nazývány ty, které shrnují v jeden celek mnohé jiné představy. Dokonalost je tedy původně předmětem myšlení, které jasně a zřetelně poznává jednotu v rozmanitosti. Dokonalost může být ale představována i v názoru. Momenty, které v sobě dokonalost sjednocuje, nejsou potom jasně a zřetelně odlišeny. Wolff definuje *slast* jako názorovou představu dokonalosti. Tato definice mu slouží jako střední pojem při pokusu ukázat, že základní schopnost duše se musí vyjadřovat i ve formě vůle.

„Protože máme slast jenom z dobra, které si představujeme, je duše determinována k tomu, aby se snažila o něm vytvořit počitek.“

Kdyby byl tento přechod přesvědčivý, pak by byl Wolff ukázal, jak z teoretického rozumu s nutností vzhází vztah ke slasti a vůli. Oba tyto pojmy, které v tradiční terminologii označují zvláštnost mravního života, by byl odvodil z představové podstaty duše. Mravní nahlédnutí by bylo společně se všemi jejími momenty modem poznání a ničím více. Avšak lze snadno nahlédnout, že Wolff užívá pojem slasti dvojnásobně, a tak předstírá dedukci, o kterou se ve skutečnosti nepokoušel. I když připustíme, že slast je názorovým poznáním předmětně myšlené dokonalosti, tedy pouze teoretickým aktem, pak z toho ještě stále neplyne, že musí také existovat slast (v jiném smyslu), která směřuje k tomu, aby uskutečnila to, co je příjemné. Zalíbení ve „slasti z něčeho“ není totéž jako praktická slast z „žádosti něčeho“. Chceme-li ukázat, jakým způsobem jsou navzájem spojené, pak je nestačí pojmenovat společným jménem.¹⁹

Že Wolffova redukce morality na teoretické poznání nevysvětluje mravní nahlédnutí, bylo Kantovi jasné již záhy. K tomu mu dopomohla i *Crusiova* kritika Wolffa.²⁰ Již v teoretické filosofii se Crusius obracel s přesvědčivými důvody proti Wolffovu monismu schopností. Ukázal totiž, že nesmíme myslet duši jako schopnost, nýbrž jako „systém základních schopností“. V etice proti Wolffovi konkrétně prokazuje, proč není možné převádět vůli na výkony rozvažování. Nejprve ukazuje, že volní způsob jednání nelze pochopit ze střídy imaginativních představ *vis repraesentativa*. Poté Wolffovu teorii kritizuje ještě zásadněji: vysvětluje, že pojem dokonalého, který je významný pro etiku, může být definován pouze ve vztahu k vůli. Dobrost „je relací nějaké věci k vůli, s níž je srovnávána“. Pojem dobra již předpokládá, že předmětem touhy je účel, jehož prostřednictvím je myšleno nějaké jednání nebo věc jako bezprostředně nebo zprostředkovaně dobré k tomu, aby bylo dosaženo účelu.

¹⁹ Hlubším důvodem tohoto sofismatu je, že již *vis repraesentativa universi* je sama dvojitá podstata. Jako *vis repraesentativa* je souhrnným pojmem všech myšlenek. Zahrnuje celý obsah všech možných světů již v temných představách. Jako *vis* je ale stálým úsilím po změně toho, co je v daném případě reprezentováno, je *nisus* po změně představ. Je *repraesentatio* a *appetitus* v jednom.

²⁰ Ch. A. Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, Leipzig 1745, zejm. §§ 70 n. a §§ 449 nn.

Kant převzal od Crusia obě tyto námitky: „Wolff chtěl všechno odvozovat z poznávací mohutnosti a definoval slast a strážení [Lust und Unlust] jako actus poznávací mohutnosti. I žádající mohutnost nazval hrou představ, tedy právě modifikací poznávací mohutnosti. Domníváme se, že zde máme jednotu principů, která je ale nemožná.“²¹ A v reflexi č. 746²² určuje poměr dokonalosti a slasti stejně jako Crusius: „Lze pozorovat, že slast a strážení nejsou představami dokonalosti, nýbrž že tato je předpokládá. Proto když máme ze shody slast, je pro nás dokonalostí.“ Moment toužení předchází tedy teoretické myšlenky dobra. Proto není možné odvozovat mravnost z teoretického rozumu.

Ještě více než Crusius všípil Kantovi skepsi vůči deduktivní morální filosofii Francis Huteson. Jeho morální filosofie je již výsledkem poznání, že teoretický rozum není s to sám ze sebe vysvětlit fenomény souhlasu, uznání a popudu k jednání, bez nichž je pojem mravního nahlédnutí určen neúplně.²³ Huteson se domnívá, že mravní nahlédnutí lze vysvětlit ze zvláštního smyslu, který se zalíbením doprovází „laskavé“ (kind) jednání lidí vůči sobě navzájem. Ani Huteson nepopírá vážnost výhrad, které Kant později vznesl vůči jeho stanovisku. I on připouští, že základem mravnosti nemůže být smysl v běžném významu toho slova. Pouze z nouze a s velkou sympatií pro pokus pochopit mravnost z rozumu zavádí morální smysl jako jedinou odpověď na problém mravního nahlédnutí. Byl přesvědčen o tom, že rozum, který Clarke, Wollaston a Wolff pojmenovali jako *ratio essendi* dobra, ve skutečnosti nevysvětluje zvláštní podstatu mravního vědomí. Jeho argumentace zní takto: každé jednání lze zdůvodnit dvojným způsobem, buď je použitelným prostředkem k některému z našich záměrů, nebo v sobě obsahuje konečný záměr našeho konání. Ani jedno z nich se ale nemůže odvolávat jenom na rozum, nýbrž předpokládá nějaká tíhnutí. Bezprostřední souhlas, který platí pro mravně dobré jednání, nelze odvodit ze žádného

²¹ I. Kant, *Die philosophischen Hauptvorlesungen*, A. Kowalewski (vyd.), München 1924, *Metaphysik*, str. 144. Reflexe z pozůstalosti dále citujeme s jejich číslicemi v závorkách.

²² Reflexe jsou Kantovy poznámky dochované v pozůstalosti, které uspořádal, datoval a vydal ve sv. XIV–XIX akademického vydání Kantových spisů Erich Adickes. – Pozn. překl.

²³ Když Huteson provádí toto rozlišení, odvolává se výslovně na „staré myslitele“, kteří v λογικόν μέρος duše odlišovali dvě síly. „Na vůli se ale v novější době pozapomnělo“ (*Abhandlung über die Leidenschaften*, něm. překl., Leipzig 1760, str. 230).

soudu vytvářejícího pouze vztah mezi pojmy. „Může být upřednostňováno či voleno něco, u čeho není přítomno žádné tíhnutí? Nepochybně nikoli, neboť by muselo existovat tíhnutí a volba, která by předcházela veškerému tíhnutí.“²⁴ V této větě zformuloval Huteson pojem „čistého praktického rozumu“, který nemíní nic jiného než „volbu, která předchází veškerému tíhnutí“. Ale jeho pojem rozumu, který převzal z tradice a v němž je myšlena pouze logická schopnost vyvozování, mu nedával žádnou možnost myslet rozumový požadavek, který předchází veškerému tíhnutí. Vývoj od Hutesona ke Kantovi měl sice za následek rovněž proměnu v obsahu mravní nauky, ale především měl za následek revizi tohoto pojmu rozumu.

V rámci předpokladů, jež byly dány Wolffem, Crusiem a Hutesonem, započala cesta Kantovy etiky. Již v roce 1765 vedla k objevení formulace kategorického imperativu.²⁵ Idea kritiky praktického rozumu není v žádném případě identická s tímto principem posuzování určitých povinností. Ještě v roce 1769 hledal Kant základy mravního vědomí v *sensus moralis*. Teprve když byl v roce 1770 s dostatečnou určitostí zajištěn jeho nový pojem rozumu, ukázala se Kantovi možnost nalezení původu mravnosti v rozumu samém. V této době začaly pokusy o dedukci mravního nahlédnutí z teoretického rozumu. Až do roku 1785 lze zřetelně zaznamenat jejich působení.²⁶ Teprve potom Kant pochopil, že všechny takové pokusy jsou marné, a osvobodil se od metodického východiska této (své druhé) morální filosofie, aniž by se vzdal stanoviska rozumu v základu etiky. Tento výsledek je původem Kantovy nauky o mravním nahlédnutí jakožto faktu rozumu. Pro problematiku, která je založena v pojmu mravního nahlédnutí, lze nejvíce získat ze zkoumání tohoto předstupně *Kritiky praktického rozumu*, který je ukryt ještě v reflexích z pozůstalosti a v záznamech přednášek.

²⁴ V německém překladu *Abhandlung über die Leidenschaften*, str. 261.

²⁵ Nejdůležitější prameny k doložení této překvapivé skutečnosti jsou latinské reflexe v příručním exempláři Kantova spisu *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, vtištěné ve XX. sv. Akad. vyd. (K tomu srv. od aut. *Selbstbewußtsein und Moralität*, Heidelberg phil. Habil.-Schrift 1956, str. 130–172.)

²⁶ H. J. Paton ve svém komentáři k *Základům metafyziky mravů* (*The Categorical Imperative*, 1958³) jako první ukázal, že v tomto spisu z r. 1785 lze ještě nalézt stopy deduktivní morální filosofie (srv. str. 226, 242 nn.). Věcně je nauka o faktu rozumu obsažena již v *Základech*. Ale není ještě rozvedena s veškerou jasností. (Srv. D. Henrich, *Das Prinzip der Kantischen Ethik*, in: *Philosophische Rundschau*, II, 1954/55, str. 36 pozn.)

IV. Kantův pokus o dedukci mravního nahlédnutí

Mravní nahlédnutí, stejně jako teoretické nahlédnutí, není žádnou nahodilou zasažeností, která by mohla kolísat ve stupni své naléhavosti. Jako rozumové poznání je vztaženo k tomu, co je „pravdivé“ a „platné“, totiž k „dobru“ a „spravedlnosti“. Jako mravnímu nahlédnutí mu ale přináležejí momenty, které v teoretickém nahlédnutí nelze nalézt. Nárokem dobra je mravní nahlédnutí bezprostředně vztaženo k jednání. Jsme si ho vědomi s nutností, že máme, nezávisle na daném faktickém cítění, v každém případě, v každé době a za všech podmínek dostát nároku. A tento nárok má náš souhlas a naše uznání. V mravním životě hrají neodmyslitelnou roli takové akty, které nejsou čistě teoretické: zalíbení v dobrém jednání, výtka vůči selhání a vědomí síly, že můžeme být pány všech do cesty se stavějících překážek. Jednota racionálního a emocionálního aktu je záhadou v podstatě mravnosti a mravního nahlédnutí.

Řešení této záhady Kant kdysi nazval kamenem mudrců. „Když soudím prostřednictvím rozvažování, že je jednání mravně dobré, schází toho ještě mnoho, abych vykonal jednání, o němž jsem takto soudil. Jestliže mě ale pohne tento soud k tomu, abych jednání vykonal, pak je tím soudem morální pocit. Samozřejmě, že může rozvažování soudit, ale dát rozvažovacímu soudu sílu, aby se stal popudem k pohybu vůle, k provedení jednání, *to je kámen mudrců*.“²⁷ V jednom dopise Marku Herzovi z r. 1773 zformuloval tentýž úkol takto: „Nejvyšší základ morality nesmí jenom dovolit vyvozovat zalíbení, musí být sám v nejvyšší míře předmětem zalíbení. Neboť není pouhou spekulativní představou, nýbrž musí mít hybnou sílu. A ačkoli je pouze intelektuální, přesto musí mít přímý vztah k prvním popudům vůle.“²⁸ Ještě dlouho po vydání své první *Kritiky* Kant věřil, že jej jeho nový subjektivní pojem rozumu uvede do vlastnictví onoho *lapis philosophicus*, že mu umožní ukázat, jak to, že racionální idea s sebou nese právě tak původně zalíbení a vědomí popudu k jednání. Pojem rozumu, který Hutscheson vykázal z etiky, byl ještě pojmem formální logiky. Rozum byl pro něj schopností vytvářet vzájemné vztahy mezi pojmy a soudy, myslet obecné ontologické základní pojmy bytí. Nová idea transcendentální subjektivity, v níž je implikován vztah k dané rozmanitosti, kterou má uspořádat a intelektualizovat, se ale zdá eti-

²⁷ Menzer (1924), str. 54; kurz. autor.

²⁸ *Korespondence*, I, 145.

ce nabízet metodické možnosti, které jí byly až dosud uzavřeny. Je-li teoretický rozum funkcí uspořádávání daných počitků v předmětné poznání, pak může být také jako mravní rozum uspořádáním předem dané rozmanitosti pudů a tužeb. Co nedokáže vykonal rozum, který pouze myslí logická pravidla a ontologické základní pojmy, to by mohl realizovat rozum jako subjektivní funkce. Tak by se dostal ve filosofické etice na světlo světa kámen mudrců. Tato myšlenka ovládala kantovskou morální filosofii v sedmém desetiletí 18. století.

Z reflexí v Kantově pozůstalosti můžeme rekonstruovat více pokusů dedukovat moralitu z teoretického rozumu.²⁹ Rozčleníme je do dvou skupin: do skupiny přímých a do skupiny nepřímých dedukcí. V první chce Kant ukázat, jak teoretická funkce rozumu, aplikovaná na materii jednání, nutně vytváří popudy vůle a uznání charakteristické pro mravní nahlédnutí. Ve druhé se pokouší odvodit podstatné momenty mravního nahlédnutí z předpokladu, který musí etika učinit, jehož nutnost a oprávněnost je evidentní z pojmu teoretického rozumu. Klíčovým pojmem takové nepřímé dedukce je pojem svobody.

Tři z těchto dedukcí chceme nyní představit.

1. Mezi Kantovou koncepcí funkcí rozvažování a jeho formulací kategorického imperativu existuje nápadná analogie. Kategorie jsou základními pojmy k určování předmětů. Vnější pojmovou jednotu do rozmanitosti toho, co je dáno v prostoru a času. V této danosti konstituují souvislost podle pravidel, kterou je umožněna předmětnost jako taková. Ale i kategorický imperativ je funkcí jednoty, jednoty vůle. Všechna mravní jednání jsou co do své formy obecná. Zlo lze poznat z toho, že vylučuje rozumovou obecnost v jednání a uvádí vůli do rozporu se sebou. Zdá se, že dijudikační pravidlo kategorického imperativu z r. 1765 dochází svého transcendentálního zdůvodnění v pojmu sebevědomí jakožto apercepce, jež Kant poprvé promyslel v r. 1769. Neplyne analyticky z pojmu rozumu jako obecné funkce uspořádávání, že když rozumová bytost má vůli, platí ve vztahu k ní postulát rozumu jako jednoty pravidla? Kategorický imperativ se zdá být pouze zvláštním způsobem, jak se realizuje obecný rozumový požadavek jednoty.

²⁹ První zkoumání těchto pokusů se nachází v disertaci Riehlova žáka F. W. Foerstera, *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1893. K dispozici měl pouze neúplnou edici pozůstalosti od B. Erdmanna. Přesto dospěl k některým i ještě dnes použitelným výsledkům.

První skupinu pokusů o deduktivní etiku lze chápat jako důsledek této myšlenky. „Čistý, tj. ode všech smyslových popudů oddělený rozum má vzhledem ke svobodě vůbec zákonodárnou moc, kterou musí poznat každá rozumová bytost proto, že bez podmínek obecného souhlasu se sebou samým vzhledem k sobě samému a jiným by se neuskutečnilo žádné užití rozumu vzhledem k ní. Jestliže si odporuje, je to přirozený a nutný předmět odporu, čímž nejvyšší síla popírá sebe samu, stejně jako v logické oblasti.“ (R 6853) A na jiném místě Kant říká: „Rozvažování přijímá všechny předměty, které se shodují s používáním jeho pravidel. Vzpírá se ale všemu, co je proti pravidlu. Protože jsou ale nemravná jednání proti pravidlu, když totiž nemohou být učiněna obecnými pravidly, rozvažování se jim vzpírá, neboť jdou proti používání jeho pravidel. Tedy v rozvažování se díky jeho přirozenosti skrývá hybná síla.“³⁰ Tato myšlenka se zdá být na první pohled pochopitelná: nedržitelnost zla je toutéž vnitřní nemožností, která dělá smysluprázdnou i spornou výpověď.

Ale lze si snadno objasnit, že to není nic víc než analogie, co zde působí, a že taková dedukce nechává stranou zvláštnost mravního nahlédnutí. Rozvažování požaduje ve všech výpovědích jednotu pravidla. Tam, kde vládne nepravdivost, je rozvažování bez předmětu. *Ratio* jakožto schopnost uspořádávání má horror vacui, strach z nepravdivosti. Ten se vyjadřuje v odporu vůči takovým hypotézám objasňování přírody, při jejichž přijetí nemůže být rozum již více používán. (Např. osud jako určující základ běhu světa.) Ale tento horror není odporem v mravním smyslu. Odpor myšlenky proti bezmyšlenkovitosti vytváří rovněž v emocionální oblasti pocit znelibění. A tak může být chaotický charakter a jeho nerozhodné jednání důvodem k nelibosti nad neuspořádaností jeho života. To má za následek, že subjektivita „já“ se snaží vyhnout rozporu. A odtud vzniká chování, které by mohlo být ve smyslu kategorického imperativu nazváno mravním.

Ve skutečnosti ale odpovídá kategorickému imperativu jen formálně. Nepochází ze žádných mravních důvodů a motivů. Motivem jeho jednání by zde bylo pouze odstranění nespokojenosti v souvislosti s rozporem. Jednotné jednání by v něm samém nebylo účelem a nebylo by uznáváno kvůli sobě samému. Jednání by se sice odehrálo mravně legálně, nikoli však z povinnosti. Kategorický imperativ by byl následován pouze jako formule, nikoli jako nepodmíněný příkaz.

³⁰ Menzer (1924), str. 54.

Nárok závazku, aby jednání bylo jednotné, nelze tedy pochopit z horror vacui rozumu. Aby jsoucno mělo jednotu pravidla, není požadavkem rozumu vzhledem k vůli. Přání odstranit znelibění, strážení z neuspořádaného jednání, by mohlo překonávat jistou omezenou míru odporu, který jiné mravní zájmy kladou uspořádanému jednání. Nikdy ale nebude dostačovat ke zdůvodnění přesvědčení založeném v mravním vědomí, že za všech okolností a v každém případě musím překonat každou míru odporu právě proto, že se chápu jako podřízený kategorickému nároku dobra, jemuž jsem již dal svůj souhlas, kvůli němuž jsem „já“.

O podobné zdůvodnění se Kant pokusil ve vztahu k pojmu svobody: svoboda, pokud je používána bez zákona, nemusí v nejvyšší míře uspokojovat, neboť v tom případě je schopna zničit také každý přirozený řád. „Zákonitost svobody je ale nejvyšší podmínkou dobra a bezzákonost je tím pravým a absolutním zlem, tvořením zla. Toto se musí také naprosto a bez omezení nelíbit rozumu, a toto znelibění musí být větší než znelibění zlého jednání nebo opomíjení.“ (R 7196) I zde se Kant domnívá, že znelibění, pocházející z teorie, může vysvětlit mravní soud a mravní emoci.

Přesto ale ani prostřednictvím pojmu svobody nelze nalézt přechod od vědění k mravnímu nahlédnutí, které určuje vůli. Pravděpodobně bude svoboda bez jakékoli vazby co možná nejnebezpečnější silou v přírodě. Existuje dostatečný podnět k tomu podrobovat ji pravidlu. Ale jestliže nás má k její regulaci přimět pouze nebezpečí, jehož se musíme obávat od nevázané svobody, není pravidlo svobody *příkazem* rozumu, nýbrž technickým zařízením ze strachu o naši bezpečnost. Kategorický požadavek „ty máš“ je i v této interpretaci chápán jen jako hypotetický.

Jak nedostatečná je tato dedukce, je nejzřejmější z reflexe č. 6621: „Neboť spoléhat se na to, že se bez pravidla řídíme vždy podle největšího zisku, je příliš bojácné a zanechává to mysl v neustálém neklidu.“ Že se platnost jednání poměřuje podle nějakého vnitřního měřítka, rozhodně není výrazem touhy po vykalkulovaném životě. Je spíše imperativem, nepodmíněným nárokem i tam, kde zmizela veškerá naděje na vykalkulované štěstí. Při záměru nalézt dedukci mravního nahlédnutí, se Kant jen zřídka nechá dohnat tak daleko motivy, které jsou od samého začátku v základu jeho nového založení etiky, nauky o mravech a pedagogiky.

2. Dokumenty z pozůstalosti nám umožňují sledovat některé další Kantovy dedukční pokusy. Jeden z nich chce vysvětlit emocionální prvek v mravním nahlédnutí, ono mravní uznání, které je bytostně odlišné od veškerého smyslového zalíbení, zobecněním mravní slasti. Obecná forma vůle umožňuje našemu jednání největší možné rozšíření bez rozporu. Dovoluje tedy největší stupeň činnosti. Kant se domnívá, že toto optimum seberealizace jakoby rozšiřuje veškerou omezenou slast v radost, která má převahu nad veškerou jinou radostí. V této teorii je mravnost vysvětlena velmi zajímavým způsobem tak, jak je později v *Kritice soudnosti* vysvětleno zalíbení v krásnu.

Zde musí dostačovat, jestliže v několika tazích načrtne jinou teorii: teorii mravnosti jako „býti hoden štěstí“. Jsou v ní rozvedeny myšlenky, které chtěly z odporu rozumu vůči neuspořádanosti dedukovat emocionální akt mravního nahlédnutí.

Kant je první kritik *pojmu* blaženosti. Odlišuje blaženost od pouhého mítí štěstí. Štěstí je nedisponovatelným úspěchem v jednání a vytváření. Blaženost je ale vědomím jistoty, že vše jde pořád podle „přání a vůle“, že je sebestjotou toho, kdo si splňuje všechna přání a kdo vidí veškeré snažení dosahovat cíle. Blažený je ale pouze ten, kdo má před očima celek svého života jako zdařilý. V pojmu blaženosti je tedy předpokládáno, že je možné shrnout veškeré přání a toužení v takovém souhrnném pojmu. Kant popírá tuto možnost. Ukazuje, že toužení je v sobě rozporné, že každý stupeň uspokojení poukazuje nad sebe, vytváří nová přání a že smyslové popudy našeho jednání jsou ve vzájemném rozporu, neboť naplnění jednoho nutně omezuje druhý. „Blaženost je vykupitelským slovem celého světa, ale nenachází se nikde v přírodě, která se nikdy nespokojuje s jeho stavem.“ (R 612)

Tak je tedy blaženost „ideálem obrazotvornosti“, tedy souhrnným pojmem celku, jehož možnost nelze rozumově pochopit. Ale přesto je ideálem, a potud může být rozvržena pouze rozumovými bytostmi. Vzniká z požadavku rozumu na nepodmíněnou jednotu i v jednání. Protože ale této jednoty nelze po obsahové stránce dosáhnout, musí rozum, aby dostal jejímu principu, klást blaženost pod podmínku, která nebere ohled na nahodilé rozdílení dobra a na rozpor v tužbách. Touto podmínkou je: štěstí má být udíleno pouze ve formě rozumové obecnosti. Kvůli ideji obecnosti dělá rozum touhu po štěstí závislou na podmínce, že má odpovídat formě rozumového uspořádání. Toto je teoretický důvod teze, která se v pozůstalosti neustále vrací, že mravnost je pouze oním být hoden štěstí.³¹ „Vůbec se zdá, že nás příroda kvůli všem našim jednáním vposled podřídila smyslovým potřebám.

Bylo ovšem nutné, aby současně naše rozvažování rozvrhlo obecná pravidla, podle nichž bychom měli uspořádat, omezovat a dělat souladnou veškerou touhu po blaženosti, aby nás naše slepé touhy po pouhém štěstí nehaly hned sem a hned zase tam. Protože si tyto touhy obvykle odporují, byl nutný soud, který vzhledem k nim všem nestranně a tedy odděleně od veškerého tíhnutí pouze čistou vůlí rozvrhnu pravidla; která by, platná pro veškerá jednání a všechny lidi, vytvářela největší harmonii člověka se sebou samým a s jinými.“ (R 6621)

I toto je jedna dedukce mravnosti z teoretického rozumu. Je v ní užita subjektivní uspořádací funkce rozvažování na ideál obrazotvornosti. Emocionální stránka mravního nahlédnutí se má stát pochopitelnou ze souvislosti touhy po štěstí v teoretickém Já (Ich). „Proto nám nemůže být dobro podle těchto zákonů lhostejné, jako třeba krásno. Musíme mít také zalíbení v jeho existenci, neboť se obecně shoduje s blažeností, a tedy také s mými zájmy.“ (R 7202)

Ale tímto způsobem je mravní nárok zvrácen opět ve svůj protiklad, v hypotetický požadavek. Je to výhled na souhrnný pojem štěstí, který mě má k tomu, abych ve svém jednání uskutečňoval onen řád. Hybnou silou jednání není řád jako takový, ale zájem na tom, co má tento řád uspořádat.

Že tato myšlenka nevysvětluje mravní vědomí z hlediska nároku dobra, plyne již z toho, že rozumově uspořádaná touha po štěstí vzbuzuje ve správně pochopeném zájmu smyslovosti zalíbení tehdy, je-li zde naděje, že všichni ostatní se budou chovat také tak, a že škody, které mně způsobí zlomyslní bližní, budou vyváženy božským rozhodnutím. Mravnost se tedy stává závislou na vnějším úspěchu. Tento úspěch nemá vůle ve své moci. Tak vzniká následující situace: rozum požaduje nezávisle na empirických pohnutkách, aby byla vůle v sobě uspořádaná. Aby se tento řád uskutečnil, musí na něm mít vůle zájem. Zájem o pravidlo má ale převahu nad zájmem o určitou touhu pouze tehdy, jestliže pravidlo slibuje zobecněné blaženosti větší štěstí. Tento slib nám ale nedává ani pravidlo jako takové ani naše zkušenost s během světa. Mravní vůle tedy musí brát své hybné síly z jistoty, kterou jsou pravidlo i zkušenost zprostředkovány. Proto mravnost ve smyslu být hoden štěstí získává sílu v jednání lidí pouze tehdy, je-li doplněna

³¹ I podle teorie *Kritiky praktického rozumu* je naše zalíbení v našem štěstí a ve štěstí druhých kladeno pod podmínku dobré vůle. Tato podmínka zde ale již více netvoří podstatu dobra. Kdo má dobrou vůli, je hoden blaženosti, ale není dobrý kvůli tomu, že je hoden blaženosti.

o víru v božské uspořádání světa. Bez ní by zůstal závazek k jednání prázdou představou. „Morální zákony musím uznávat, musím tedy jako nezbytnou hypotézu předpokládat to, bez čeho by morální zákony neměly pro rozumové bytosti žádnou závaznou sílu.“ (R 6110) Bez domněnky vlády nad světem podle ideje „by neměla morální idea žádnou realitu v očekávání a byla by pouhým vybášeným pojmem“ (R 6958). „Morální zákony nemají o sobě žádnou *vim obligatoriam*, nýbrž obsahují pouze normu. Obsahují objektivní podmínky posuzování, ale nikoli subjektivní podmínky provádění. Tyto poslední spočívají ve shodě s naším požadavkem blaženosti.“ (R 7097)

S tímto posledním krokem se stává zjevné, že druhý pokus o transcendentální zdůvodnění Kantovy etiky je nejenom nedostatečný, ale že je takřka v sobě rozporný. Teprve v morální víře má rozumový zákon získávat závaznou sílu pro vůli. Tato víra je ale naopak důsledkem již zdůvodněné morální úvahy, má-li být přesvědčením a nikoli pouze sebezpřemlouváním. Vzniká pouze tam, kde se člověk podřídil nároku dobra. Je výrazem jeho rozhodnutí dívat se na svět tak, že v něm mravní jednání nezaniká, anebo není zneužíváno ve prospěch zla. Akt víry tedy předpokládá vědomí závaznosti, které údajně má on sám umožňovat. Kant tento rozpor později upozoroval. Vyřadit jej ale současně znamenalo nalézt zcela nové zdůvodnění mravního vědomí, v němž již není teoretická potřeba pravidla dedukčním principem mravního nahlédnutí. Dochovala se nám jedna reflexe jako svědectví této sebekritiky: „Kdyby morální zákon potřeboval k tomu, aby nás zavazoval, Boha a posmrtný život, bylo by nepřipustné zakládat na takové potřebě víru ve skutečnost toho, co má tato potřeba uspokojovat“ (R 6432). Zákon, který není závazný sám o sobě, nýbrž závaznou sílu získává teprve tehdy, jsem-li přesvědčen o existenci inteligibilní prabytosti, neobsahuje v sobě žádné motivy k přijetí takové existence. Závaznost, kterou musím teprve vytvářet aktem víry, se právě proto nikdy neuskuteční. Mravní nárok je skutečný pouze tam, kde se přímo dotýká ‚já‘ a centra jeho subjektivity a pokud jej tato nemusí teprve vyčarovávat manipulacemi a smyšlenkami. Pouze tam, kde je závaznost již skutečná, může být mravní nárok díky své ontologické podstatě pohnut praktickými důvody k teoretické domněnce. Ve svých pozdních, vydaných spisech Kant vícekrát varoval před tím, aby byl v morální víře spatřován fundament mravního zákona. „Také tím zde nerozumíme to, že by domněnka boží existence byla nutná jako základ veškeré závaznosti.“ Všechna místa, v nichž se nachází toto ujišťování, nesou jasné rysy Kantovy seberevize.³²

3. Vedle těchto přímých dedukcí mravnosti z teoretického rozumu se Kant až do r. 1785 pokoušel dokázat realitu závaznosti také nepřímou. Jako střední pojem mezi rozvažováním a ideou dobra mu slouží idea svobody. Zdá se, že ani teoretický rozum nelze definovat tehdy, jestliže jej nemyslíme jako naprostou spontaneitu a tedy jako transcendentální svobodu. *Kritika praktického rozumu* ale ukazuje, že z existence svobody analyticky plyne pro vůli platnost mravního požadavku.

V protikladu k Wolffově *vis repraesentativa* chápal Kant rozum jako čistou *aktualitu*. V představě „Já myslím“ je již založen předpoklad, že Já sám jsem základem svých představ. Já – to právě znamená být základem sebe sama. Já je jednotou všech svých myšlenek, není nahodilým produktem společného výskytu vícera vjemů. „Já myslím“, které musí moci doprovázet všechny mé představy, sjednocuje tyto představy z vlastní spontaneity. Nyní je „svoboda vlastně pouze sebečinností, kterou si uvědomujeme. Jestliže nás něco napadne, je to pouze akt sebečinnosti. Ale nejsme si přitom vědomi své činnosti, nýbrž důsledku. Výraz „Já myslím“ již naznačuje, že s ohledem na představu nejsem trpný, že ji lze připsat mně samému, že pouze na mně samém závisí protiklad“ (R 4220). „To, že prvním jednáním musí být jednání, které je v základu všeho nahodilého, spočívá již v rozumu...; neboť Já je důkazem konečného bodu důvodů jednání.“ (R 4338) „Ptáme se ale: vychází jednání duše, její myšlenky, z vnitřního principu, který není determinován žádnou příčinou...? ... Mohu jakožto duše myslet? Mám *spontaneitatem transcendentalem* nebo *libertatem absolutam*? Zde musí opět vypomoci Já... Já dokazuje, že já sám jednám, že jsem principem, nikoli principiátem... Když říkám: já myslím, já jednám atd., pak je slovo Já buď nesprávně použito, nebo jsem svobodný... Všechny praktické objektivní věty by neměly žádný smysl, kdyby člověk nebyl svobodný.“³³

³² V deduktivní fázi kantovské etiky je morální teologie konstitutivním momentem mravního vědomí. V nauce o faktu rozumu je pouze komplementem dobré vůle proti zoufalství nad svou nicotností. V důsledku toho se snižuje význam morální teologie již v *Kritice praktického rozumu* a ještě více ve spisu *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (srv. Ak. VI, 6-7 pozn.) V *Kritice čistého rozumu* trval Kant ještě na nauce o mravnosti jako „býti hoden štěstí“ (B 837 nn. !). Ve svých spisech k morální filosofii (od *Základů*) již ale nikdy více neuplatňoval víru v Boha jako motiv pro dobrou vůli. Námitky vůči Kantovi, že s morální teologií opět zavedl heteronomii, nechtějí sice umlknout, ale jsou neodůvodněné. Ve zralých spisech je morální víra *důsledkem* a nikoli podmínkou dobré vůle.

V tomto argumentu je proveden přechod od teoretické sebejistoty svobody do sféry praktického. Že je mravní nárok něčím skutečným, je jisté proto, že již sebevědomí myšlení, které jediné by mohlo tento nárok zpochybnit, může sebe sama myslet pouze jako svobodu. V principu teoretického rozumu je založena i možnost mravního bytí. Ještě v Kantově recenzi Schulzovy nauky o mravech a ve třetím oddíle *Základů metafyziky mravů* lze jasně zaslechnout dozvuky této nepřímé dedukce.³⁴ Rozdíl ve výstavbě *Základů a Kritiky praktického rozumu* lze pochopit pouze tak, že se v prvním spise ještě neprosadilo nahlédnutí, že deduktivní zdůvodnění etiky končí nutně neuspokojivě a rozporně. Pozdější spis je i metodicky určen tímto novým poznáním.³⁵

V reflexi č. 5441 je analogie mezi Já (Ich) a morálním „já“ (Selbst) dovedena k vrcholu. Na této reflexi lze proto obzvláště snadno ukázat, nakolik ani zmíněná analogie nedostačuje ke zdůvodnění mravního nahlédnutí: „Všechna naše jednání a jednání jiných bytostí jsou nutná, pouze samotné rozvažování a vůle, pokud může být určena rozvažováním, jsou svobodné a jsou čistou sebečinností, která není určena ničím jiným než sebou samou. Bez této původní a neproměnné spontaneity bychom nepoznávali nic a priori, neboť bychom byli ke všemu určeni a samotné naše myšlenky by byly podřízeny empirickým zákonům. Schopnost jednat a myslet a priori je jedinou podmínkou možnosti všech jiných jevů. Povinnování by také nemělo vůbec žádný význam.“ Zde se Kant ještě domnívá, že fenomén požadavku a nároku lze právě tak vykázat v teoretické oblasti jako v mravní, – že naznačuje nutnost jak myšlenky tak také jednání.

Mezi oběma musíme ale vést rozdíl, jež Kant ani po vydání *Kritiky čistého rozumu* ne vždy zohledňoval. Věcně to nutně vyplývá z

³³ I. Kant, *Vorlesung über Metaphysik*, K. H. L. Pöhlitz (vyd.), Erfurt 1821, str. 205–207.

³⁴ Srv. Paton, cit. d. V posledním odstavci své recenze Schulze chce Kant poukazem na reflexivní svobodu myšlení donutit autora, aby připustil svobodu vůle.

³⁵ Kritice „praktického rozumu“ dal Kant její název uváženě. Nejmenuje se „Kritika čistého praktického rozumu“, neboť čistý praktický rozum (tj. mravní nahlédnutí a jeho síla k jednání) „nevyžaduje žádnou kritiku, protože se nezaplétá do antinomie rozporů (*Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, 16). *Kritika praktického rozumu* kritizuje onen rozum, který se dal do služeb slasti a stal se jejím sofistou. Tento praktický rozum je „empiricky podmíněný“. A jeho nároky musí být odmítnuty v zájmu mravnosti a neomylné jasnosti mravního nahlédnutí.

zvláštnosti mravního nahlédnutí. Myšlenka a její zákon nevyžadují souhlas „já“, aby byly nahlédnutelnými pravdami. Souhlas je odpovědí na požadavek, s nímž vůči „já“ vystupuje dobro. V tomto souhlasu s nahlédnutelným dobrem se zakládá jistota, že mu také můžu odpovídat v konkrétním konání, a tím vědomí svobody. Čistá myšlenka, ačkoli je myšlenkou Já (Ich), nemá ale v tomto smyslu charakter Já. Víím, že je pravdivá a že se Já může kdykoli o této pravdivosti ujistit. Protože ale tato možnost nemá charakter „já“, nemůže sama zdůvodnit vědomí svobody „já“. Pravdivost myšlenky, ačkoli provedená mnou, se nejvíce jako požadavek kladený na mě.

Proto je také s emocionálním aktem původně spojeno pouze mravní nahlédnutí dobra. Pouze v něm jsou uznání, zalíbení a úcta neodmyslitelnými prvky. Fikci čistého ducha lze důsledně provést pouze v případě myšlení, ale ne v případě mravního nahlédnutí.

Rozdíl mezi „svobodou“ myšlenek a svobodou mravního života vzhází i ze srovnání privativních modů vědění pravdy a dobra. Kdo porušuje zákony myšlení, odporuje si. Ale tento rozpor není zakoušen jako vina, ba dokonce ani jako pochybení. Snadno může být odstraněn korekturou. Ale pochybení dobra ze strany „já“ zjišťuje subjektivita právě tak jako dobro, které zahlédá mravní nahlédnutí, jež zastavuje reflexi dotazování. Kvůli zmateným myšlenkám nemá člověk špatné svědomí, ledaže by zakoušel důsledek poznání jako mravní povinnost. (Tak činí žák, který „se má něčím stát“, politik, který má jednat cílevědomě, vědec, jemuž se poznání stalo úkolem.) Člověk ví pouze o mravním požadavku, nikoli o teoretické zákonitosti, že jej má poslouchat. Proto také nemůže být přiknuta teoretickému subjektu ona svoboda, kterou pro sebe musí předpokládat „já“ mravního nahlédnutí ve své ontologické jistotě.

Reflexe č. 5442 ukazuje, že Kant i toto nakonec uznal: „Logická svoboda se zřetelem na vše to, čím jsou nahodilě pradikáty. Veškerá nahodilost na subjektu je objektivní svobodou myslet protiklad. Jestliže tato myšlenka dostačuje i k činu, je i subjektivní svobodou. Transcendentální svoboda je úplná nahodilost jednání. V rozumových jednáních je logická, nikoli však transcendentální svoboda.“ Pouze tam, kde myšlenka dokáže realizovat sebe samu, působí ona svoboda, z níž analyticky vyplývá mravní zákon. Myšlení Já se sice děje ze spontaneity, ale nevznikne žádný spor, jestliže přijmeme, že transcendentálním základem tohoto jednání není svoboda. V kapitole o paralogismech v první *Kritice* Kant ukázal, že by bylo možné, aby myšlení pocházelo z inteligibilního substrátu matérie. Tak jako nemohu z jed-

noty Já vyvozovat jeho substancialitu, tak ani jeho spontaneita nedokazuje *libertas transcendentalis*. Pak je ale pro nás nemožné dosáhnout v teoretickém myšlení oné svobody, kterou si Já nutně připisuje v mravním konání. Tedy i nepřímá dedukce mravnosti z jednoty apercepce ztroskotala.

V. Nauka o faktu rozumu

V poznání, že naznačená dedukce musela neuspět právě tak, jako všechny jiné dedukční pokusy mravního nahlédnutí, má svůj původ Kantova teorie, která se jeho nástupcům jevila jako rozporná a neúplná. Jestliže není možné pochopit mravní požadavek z první jistoty veškerého myšlení, ze sebevědomí, pak musí být přijat jako čistá fakticita. Nemůže být faktický v běžném smyslu, který se shoduje se smyslem termínu „empirický“. Neboť základní fenomén mravnosti, závaznost nároku, jež si právě vynutila zaujmout odstup ode všech dedukcí, je přítomen pouze v mravním *nahlédnutí*. Kant říká, že nahlédnutí obsahuje nutnost. Proto může být připsáno pouze rozumu. Nárok dobra je tedy jediným faktem rozumu, současně jediným myslitelným. V něm přechází rozumová obecnost jako požadavek na nahlížející 'já'. Teoretický rozum si sice dokáže vytvořit a priori ideu závaznosti; její obsah dokáže určit hypoteticky; neboť za předpokladu, že svoboda jest, platí zákon kategorického imperativu. Avšak nedokáže vytvořit vědomí závaznosti k mravnímu jednání. „Kdyby tento zákon nebyl dán v nás, nevykouzlili bychom jej jako takový (kurz. aut.) žádným rozumem.“³⁶ Faktum tohoto zákona vede ale sebevědomí k domněnce, že je svobodné v transcendentálním smyslu. Teoretické Já (Ich) se zmiňuje 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 (Ich) vztah k inteligibilnímu základu svého bytí. Tento vztah je pochopitelně sám pouze praktický. Mravní subjekt může být tím, čím je, pouze když věří

³⁶ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*, Ak. VI, 26 pozn.

v možnost, že odpovídá nahlédnutému nároku. Tato jistota je vyslovena ve známé formuli: „můžeš, neboť máš“. Nemůže platit jako teoretické vyvození. Pak by v ní bylo získáno poznání jsoucna. Vědomí svobody by pak nemohlo být pouze předpokladem, který platí jenom pro mravní vědomí. Toto vyvození není žádným teoretickým důsledkem, nýbrž explikací mravního nahlédnutí skrze sebe sama.

Tak se Kantova etika po dlouhých letech, kdy v principu deduktivní etiky doufala nalézt kámen mudrců, opět přiblížila té pozici, z níž vyšla. Je to Hutchesonovo stanovisko, skepse ve vztahu k teoretickému založení etiky, které Kantova etika nyní opakuje na vyšším stupni. Faktum rozumu nelze nazývat *sensus moralis*. Ale poměr teorie k mravnímu nahlédnutí je v něm určen zcela podobně, jak jej určoval již Kant nadšený Rousseauem v r. 1765. „Zaslepené upřednostňování“ vědy opět zmizelo.³⁷ Badatel Kant chápe svou vlastní hodnotu již jen z té služby, kterou dokáže vykonat filosofie pro mravní určení člověka. Ať už je praktický význam jakkoli velký a ať již je jakkoli čisté potěšení, které pokrok poznání poskytuje, věda není nezbytně něčím hodnocení hodným. A nedosahuje základu toho, z čeho člověk žije a v čem teprve rozum získává jistotu, že skutečně *jest*. Kant sice nikdy neskrýval své tihnutí a svou radost z toho, že je badatelem. A správně hodnotil to, co věda znamená pro vyjasnění mravního porozumění. Přesto ale řekl dostatečně jasně, že se svého „kritického podniku“ podjal pouze proto, aby zdůvodnil možnost mravního nahlédnutí a realitu svobody. Po ztroskotání všech pokusů o dedukci morality je tento význam pouze negativní. Odstraňuje překážky, které klade mravnímu nahlédnutí rozum překračující své hranice. Nemůže ale s rozumovými důvody vynutit uznání a rozhodnutí 'já'. Nemůže ukázat, že sebevědomí je bytostně svobodou, a *ad oculos* mu demonstrovat, že se má podřídit požadavku, který byl vědecky zdůvodněn deduktivní metodou. Otázku, zda je člověk tím, čím být může, nebo zda se mýlí se svou vlastní možností, bude muset zodpovědět bez pomoci teoretického myšlení. Teoreticky je pochybnost nad realitou mravního zákona právě tak možná, jako přesvědčení o jeho skutečnosti. Neboť nárok dobra je právě tak málo dokazatelný, jako je neplatná sofistická námitka proti němu. Tak se kritická filosofie po dlouhém bloudění konečně přiznala k tomu, že sokratovská otázka $\tau\iota\ \beta\iota\omega\sigma\tau\epsilon\omicron\nu$ nemůže teoretickou odpověď ani očekávat, ani si ji přát.

³⁷ Ak. XX, 44.

Kantova nová teorie o faktu rozumu měla za následek důležitou změnu v jeho nauce o emocionálním prvku v mravním nahlédnutí: vedla k nauce o „úctě před zákonem“ jako jediném legitimním popudu mravní vůle. Může se zdát překvapující, že tento pojem, který je pro Kantovu etiku právě tak charakteristický jako pro jeho osobnost, byl pozdním výsledkem jeho filosofického vývoje. Jestliže ale sledujeme vývoj této etiky až ke *Kritice praktického rozumu*, stává se zřejmým, proč nemohl být dříve rozvinut a nemohl tak zaujmout místo, které má v tomto díle. Dokud se Kant domníval, že zobecněním smyslové slasti a teorií mravnosti jako „býti hoden štěstí“ může vysvětlit fenomén mravního nahlédnutí, nemohl pro něj jako emocionální moment tohoto nahlédnutí a popud vůle platit žádný pocit, který odmítá veškeré tíhnutí a potlačuje veškerý „nárok smyslovosti“. A dokud mínil, že spontaneita myšlení a svoboda vůle jsou též podstaty, nemohl vidět, že jsme si v úctě vědomi oné svobody, která může překonat jakoukoli míru smyslového odporu, tedy takové svobody, která nemá tu teoretickou aktualitu, o níž se nedá říci, že si *činí nárok* na to být účinnou. Pojmy „faktum rozumu“ a „úcta před zákonem“ jsou centrálními pojmy druhé *Kritiky*. Jeden nemůže být koncipován bez druhého. Každý z nich poukazuje na ten druhý a nemá bez něj smysl.

Idealistická filosofie, která následovala po Kantovi, se pokusila kantovskou etiku „autonomie vůle“ od těchto pojmů osvobodit. Spatřovala rozpor mezi svobodnou rozumovostí dobré vůle a řečí o fakticitě a úctě, které se zdají patřit do souvislosti morálky pána a raba. Jestliže ve druhé *Kritice* spatřuje něco správného, týká se to Kantovy nauky o mravech, ale nikoli těch teoretických motivů, které vedly k terminologii nauky o faktu rozumu. Tato terminologie není ničím jiným než „dogmatickým zbytkem“ neboli svědectvím ještě příliš malé důvěry rozumu v sebe sama, který se právě (v ideji autonomie) kladl jako absolutno. Je výrazem pozdní a zralé odpovědi na problém nepodmíněnosti dobra a struktury specifické pro mravní nahlédnutí.

Metodická podoba Kantova zdůvodnění etiky není tedy ani aristotelským zdvojením teoretického a mravního vědění, ani idealistickým odvozením jednoho z druhého. Od Aristotela se Kant odlišuje tím, že faktum, předmět mravního nahlédnutí, je „skutečností“ rozumu, téhož rozumu, který myslí i teoretický pojem nepodmíněného. Od idealistického stanoviska je Kant odlišný naukou o fakticitě ideje dobra. Je zvláštností kantovské systematiky, že se pohybuje ve zdvojení, které nemůže být zrušeno. Nezůstává ale nezprostředkováno jako u Aristotela, pro nějž je mravní život vedle teoretického života „druhým živo-

tem“. V jednom smyslu je Kantova teoretická filosofie zkoumáním obecných struktur rozumu, které jsou také strukturami racionálního momentu mravního nahlédnutí. V jiném smyslu je oprávněním ontologické hypotézy tohoto nahlédnutí, která musí materiálnímu světu upírat, že by byl něčím více než jen pouhým jevem. Tuto metodu kritické filosofie, která vytváří odkazy mezi jejími jednotlivými disciplínami, lze nejlépe pochopit v úvodu ke *Kritice soudnosti*. Musíme říci, že Kant o ní téměř neuvažoval, jistě nikoli v té míře, která by odpovídala rozsahu, v jakém ji používá. Proto byl kantianismus, který se odvolával jen na Kantovy texty, bezbranný vůči útokům spekulativního idealismu, který si vynucoval systematicky konstruktivní jednotu principů.

Kantova teorie mravního nahlédnutí určila do značné míry výstavbu celého kritického systému. Je jisté, že etika na základě teorie mravnosti jako „býti hoden štěstí“ by rozhodujícím způsobem změnila souvislost jejich disciplín. Nacházely by se potom v systematickém chodu dedukce a nikoli v nám známém propojení odkazů.

Právě v této podobě by mohla být kantovská teorie mravního nahlédnutí alternativou vůči řešení Aristotelovu a řešení idealistickému. Indiference etiky a ontologie, která vyžaduje jak ontologickou relevanci fenoménu mravního nahlédnutí, tak také ontologickou podstatu tohoto nahlédnutí samého, nemusí být vytvořena redukcí jednoho na druhý.

Jde ale o uchování této indiference jako problému. Z toho, že se nedaří zdůvodnit mravní nahlédnutí teoreticky, lze nejenom vyvozovat, že v něm naše zpředměťující poznání naráží na své hranice. To je sice pravda, ale nikoli konec teorie. Toto zjištění se musí stát začátkem jiné formy pokusu o vytvoření jednoty etiky a ontologie. *Facticita dobra se sama musí stát předpokladem teorie této fakticity*.

Fichtovu vědosloví lze rozumět ve smyslu takové teorie. Ale je plodnější si v této souvislosti připomenout Platónovu nauku o idejích. Platón nikdy, ani ve svých posledních dialozích, nezabavil čisté poznání idejí problému mravního nahlédnutí. A mlčící přítomnost Sókrata i v dialektických rozhovorech tzv. pozdního období dokládá trvalost tohoto spojení. Pro Platóna mělo toto spojení i ten význam, který od Aristotelova založení logiky již více nemá: sofistickému umění zdání a pansofii se lze podle jeho mínění přibližovat jen se Sókratovou věcnou vážností, která požaduje správné porozumění a která je ve svém původu mravná. Ani Platónův Sókratés se nestydí používat podle sofistické chytáky, když jde o přivedení partnera v rozhovoru k pravdě. Ale Platónův problém jednoty ontologie a etiky sahá dál než k odhale-

ní logiky, která byla z počátku uměním přesvědčovat ve sporu na základě vynucujících důvodů.³⁸

Tento významový rys platonské filosofie upadl totiž v zapomenutí. Aristotelés ještě podržoval zvláštní smysl mravního nahlédnutí, ale dospěl k rozhodnutí, že problém, který mravní nahlédnutí obsahuje, zcela oddělí od problému *prima philosophia*. Postup čisté teorie se mu zdál být zajištěn novým katalogem logických pravidel, φρόνησις (nahlédnutí dobra) se mu ale zdála být jiné povahy. A jednota principů pro něj nebyla žádným smysluplným cílem filosofie. Pozdní řecká etika už téměř nekladla základní otázku po podstatě mravního nahlédnutí. V křesťanské filosofii byla tato otázka rovněž suspendována. V ní je předem jasné, že Bůh, kterého chápe jako bytí samo (*actus purus*), je také základem dobra a vědění o něm.³⁹ Etika se tak stává součástí ontologie zdůvodněné nezávisle na ní. Teprve v sedmáctém století, s koncem křesťanské teleologie, se mohla stát otázka po pojmu mravního nahlédnutí a jeho zdůvodnění opět motivem ve vývoji filosofické problematiky jako celku. Zůstala jím až do konce spekulativního idealismu. Dnes má opět smysl upozorňovat výslovně na tento problém. Neboť jej sice nelze klást bez jasnosti o fenomenální zvláštnosti mravního nahlédnutí, ale fenomenologické deskripci, která se omezí na sebe, vyklouzne brzy zase z ruky. Tento postup ovládá stále ještě etiku současnosti, zatímco ontologie současnosti začíná předávat čistému myšlení opět jeho práva.

Odpověď na otázku po významu zvláštní podstaty mravního nahlédnutí nazval Kant kamenem mudrců. Tento kámen leží zjevně zakopán v hluboké studni. Filosofie jej až dosud nedokázala nalézt. Kdyby se měla opět vydat jej hledat, musí si připomenout cesty těch, kteří šli před ní.

Přeložil Jindřich Karásek

³⁸ Srv. E. Kapp, *The Greek Foundations of Traditional Logic*, New York 1942, a článek „Syllogistik“, in: Pauly – Wissowa.

³⁹ Srv. R. P. Sertillanges, *La morale ancienne et la morale moderne*, in: *Review of Philosophy*, LI, 1901, str. 280 nn.; E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932, něm. překl. Wien 1950, str. 104 n., 347 nn.

ROZMANITOST NÁZORU A PŘEDMĚTY ZKUŠENOSTI¹

Jindřich Karásek

Kantovým nejdůležitějším objevem na poli teorie poznání je zjištění funkce čistých pojmů rozvažování, kategorií, ve vztahu k jednotě a identitě sebevědomí. Tento objev byl umožněn základní úvahou, kterou lze ve stručnosti shrnout následovně: nejvlastnějším výkonem sebevědomí je myšlení a tím, co je myšleno, je daná rozmanitost. Rozmanitost tedy musí sebevědomí dokázat myslet tak, aby se realizací myšlenkových aktů nestávalo *eo ipso* samo rozmanitostí. Že tomu tak není, je fenomenálně konstatovatelnou skutečností našeho vědomého života. Podle této úvahy bude proto úkolem teorie poznání zjistit podmínky existence tohoto fenoménu.

Že se sebevědomí v aktech myšlení rozmanitosti samo nestává rozmanitostí, dokáže teorie poznání vyložit právě tehdy, dokáže-li explikovat vnitřní strukturu zmiňovaných podmínek. Pro Kanta tvoří tato explikace podstatnou součást důkazu objektivní platnosti čistých pojmů rozvažování, protože nám současně umožňuje pochopit, jak je možná zkušenost jakožto poznání objektů. Za základ tohoto důkazu vzal Kant jím zjištěnou souvislost čistých pojmů rozvažování a syntetické jednoty sebevědomí a nazval jej „Transcendentální dedukce čistých pojmů rozvažování“. Učinil z něj klíčovou kapitolu své první *Kritiky*, v níž se rozhoduje nejenom o tom, zda budou možné syntetické soudy a priori, nýbrž i o tom, zda bude možno provést kritiku metafyziky.

V našem příspěvku se chceme věnovat té podobě tohoto důkazu, kterou Kant podal ve druhém vydání *Kritiky čistého rozumu*. Vstupujeme tím do diskuse o Kantově strategii v tomto důkazu, podněcenou článkem Dietera Henricha, *The Proof-Structure of Kant's Transcendent*

¹ Za podnětné připomínky k tomuto článku vděčí autor profesorovi Konradu Cramerovi.