

Praktická evidencia dobra verzus morálny indiferentizmus

Ku Kantovej teórii

MARTIN MURÁNSKY

MURÁNSKY, M.: Practical Certainty of Good versus Moral Indifferentism. On Kant's Theory

The proposed study about the concept of freedom of self-determination in the context of Kant's practical philosophy is methodologically based on the following differentiations: Firstly on the one between theoretically indifferent and practically obligatory evidence of norms; then between the intentionality of human action and the causal determination of the course of events and lastly, between understanding freedom in the sense of *libertas indifferentiae* – as arbitrariness of choice – and freedom in the sense of practically binding self-determination with the nihilistic consequences of lack of such freedom. By the help of Kant's postulates of practical reason and his later theory of radical evil the paper tries to develop a doctrine of self-knowledge, which would be incompatible with any theoretical-causal prediction of human destiny. The absence of such a calculable perspective has to be understood as the result of presupposed first choice about human character, which opens free possibility of self-determination. This idea transcends the historical context of Kant's philosophy and is effectively present in the 20th century philosophy.

Keywords: Affirmative will – Radical evil – Supreme good – Self-determination – Belief of the reason

1. AKT URČENIA SLOBODY A NEPRIAME VEDENIE O SLOBODE

Najdôležitejší výsledok *Kritiky čistého rozumu* o možnosti neempirického poznania je tento: cieľ metafyziky, dôkaz existencie slobody, nesmrteľnosti a Boha je cestou teoretickej filozofie nedosiahnuteľný. Ďalším výsledkom Kantovej *Kritiky čistého rozumu* je konštatovanie, že metafyzické idey nekonečnosti sa teoretickou cestou nedajú ani vyvrátiť, ani potvrdiť, ale musia sa myslieť. Ale Kant sa nezastavuje pri tomto tvrdení. Zmysel neempirického poznania sa nevyčerpáva konštatovaním chýbajúcej evidencie na poli teoretickej filozofie. Podľa Kanta praktická filozofia môže poskytnúť to, čo zostáva teoretickej evidencii nedostupné – nový spôsob zdôvodnenia poznania. Tento nový spôsob spočíva v tvrdení, že ontológia skutočného bytia sveta sa môže tematizovať len na základe idey mravnosti,

čo znamená súčasne prevratnú zmenu v chápaní vzťahu mravnosti a bytia v tej miere, v akej si doterajšia tradícia predstavovala tento vzťah zdôvodnenia opačne: podstatu mravnosti vyvodzovala z nemenného základu bytia.

Filozofická závažnosť Kantovej koncepcie vystupuje na povrch, hneď ako si uvedomíme, že prechod od teoretickej k praktickej filozofii je predovšetkým základom otázky rozdielnej závažnosti praktických a teoretických úsudkov. Táto od Kanta vedome reflektovaná otázka zaväzujúcej platnosti sveta noriem vedie k evidencii (*Gewißheit*) svojho druhu, ktorá, po prvé, sa principiálne líši od teoretickej evidencie špecifickým spôsobom vzťahovania sa na svoj predmet, po druhé, vykazuje principiálne inú, od teoretickej evidencie odlišnú štruktúru poznania a jeho závažnosti.

Na základe uvedeného a s odvolaním sa na práve naznačenú problematiku formálneho charakteru rôznej závažnosti teoretických a praktických súdov by som sa chcel pokúsiť ukázať, ako sa prostredníctvom Kantovho pojmu praktického rozumu tematizuje nový rozmer praktickej závažnosti noriem, ktorý vychádza, heglovsky povedané, z „identity identického a neidentického“: z praktickej diferenciacie „dobra“ a „zla“ – ako nového východiska tematizácie sebaurčenia. *Náboženstvo v medziach číreho rozumu* je jediným Kantovým dielom, v ktorého prvej časti *O ukotvení princípu zla popri princípe dobra; t. j. o radikálnom zle v ľudskej podstate* sa špecificky a komplexne reflektuje otázka morálneho zla.

Súčasne Kantovo dielo *Náboženstvo v medziach číreho rozumu* nie je jediným spisom, v ktorom je tematizovaná identifikácia slobodného sebaurčenia a morálnej autonómie vzťahujúcej sa na morálnu diferenciu dobra a zla. Paradox metódy, náuka o postulátoch a viera rozumu sú tými termínmi v *Kritike praktického rozumu*, ktorých analýza spätne pomáha pochopiť principiálnu novosť Kantovej tematizácie dobra a zla na základe imperatívu bezpodmienečnej zodpovednosti ako východiska ľudskej slobody.

Základným tvrdením Kantovej filozofie praktického rozumu je poznatok, že sloboda nie je iba podmienkou možnosti mravnosti – čo je pomerne triviálne konštatovanie, pretože nemôžem mať povinnosti a nasledovať ich, ak nie som slobodný –, ale že sloboda je aj *pôvodným dôvodom mravnosti*, to znamená, že mravný zákon má svoj predpoklad, svoj dôvod v slobode. V súvislosti s pojmom praktickej slobody sa Kant pokúša ďalej zamýšľať nad novým vzťahom medzi rozumom a vôľou, ktorý sa formálne predstavuje ako praktický zákon. Forma rozumného vôľového určenia sa nazýva kategorický imperatív, ktorý podľa jednej Kantovej formulácie „spája *pojmem povinnosti* s pojmom účelu vôbec“, to znamená: vypovedá o tom, čo je závažnosť. Prvým krokom k osvojeniu si problematiky slobody bude Kantovo rozlíšenie medzi ontologickou evidenciou slobody a teoreticko-poznávacou alebo logickou rovinou reflexie: „Sloboda je síce

ratio essendi morálneho zákona, ale morálny zákon je *ratio cognoscendi* slobody. Keby sme si totiž morálny zákon nemysleli jasne v rozume skôr, nikdy by sme sa nepokladali za oprávnených prijať čosi také, ako je sloboda (hoci si sloboda neprotirečí). Keby však nebolo slobody, s morálnym zákonom by sme sa v sebe vôbec nestretli“ ([3], A5/6). Na základe slobody možná evidencia konania s nárokom na jeho zdôvodnenie je pôvodnejšou štruktúrou ako reflektujúce vedomie.¹ Zároveň je prakticky nevyhnutným pojmom, keďže vo všetkých mravných úsudkoch, pokiaľ sa budú reflektovať v ňom obsiahnuté praktické maximy, bude zastihnuteľný z empirického poznania neodvoditeľný fakt „platnosti morálneho zákona“. Kant ho nazýva „faktom rozumu“. Ako sa ohlasuje tento fakt?

Podľa Kantovho názoru ako (nevyhnutne) pociťované „sebaprinútenie“ (*Selbstzwang*) pri porušení mravného zákona, pretože „neexistuje žiadny taký ohavný človek, ktorý by v sebe pri tomto porušení morálneho zákona nepociťoval odpor a sprotivenie si seba samého, pri ktorom si sám musí spôsobiť nátlak“ ([5], A3). „Sebaprinútenie“, mať povinnosť konať inak, by bolo absurdnosťou bez pociťovanej možnosti môcť konať inak. Prostredníctvom „faktu rozumu“ je *de facto* uznaná sloboda sebaurčenia. *Differentia specifica* tejto evidencie spočíva *de iure* v štruktúre, ktorá nemôže byť nikdy spoznaná ako objekt teoretickej reflexie: „vedomie tohto základného zákona možno nazývať faktom rozumu, lebo ho nemožno vyšpekulovať z predchádzajúcich rozumových dát, napríklad z vedomia slobody (pretože nám nie je vopred dané), ale aj preto, lebo sa nám sám vnucuje [...]. Ak však máme tento zákon bez nesprávneho výkladu pokladať za daný, musíme poznamenať, že nie je empirickým, ale jediným faktom čistého rozumu, ktorý sa takto ohlasuje ako pôvodne zákonodarný (*sic volo, sic jubeo*)“ ([3], A55/56).

Sloboda sa ohlasuje vo vedomí bezpodmienečného záväzku „mať povinnosť“ (*Sollen*), a to mať povedomie povinnosti (zodpovednosti) nielen pred niečím a k niečomu, ale vôbec pred každým a ku každému. Vedenie o bezpodmienečnom *mať povinnosť* je bezprostredné,² ale dostaví sa bezprostredne zakaždým aj vtedy, keď človek rozvrhuje maximy konania, a teda keď morálne súdi, veď ináč ako v moduse zodpovednosti nemôže mať morálny súd zmysel. Uvedomenie si morálnej záväznosti predpokladá slobodu. Bez predpokladu slobody (mohol som konať ináč) by bol navždy spochybnený východiskový bod Kantovho konceptu: bezpodmienečná zodpovednosť človeka za seba a svoje skutky. Tvrdenie nemožnosti priameho poznania slobody nie je teda výsledkom skeptického postoja, takáto principiálna „nepoznatelnosť“ toho, čo je dôvodom slobody, je ontologicky ukotveným – pozitívnym – spôsobom jej danosti.

¹ V tomto odseku sledujem interpretáciu H. Kringsa, por.: [9].

² Por. ([3], A 53).

Tento „fakt rozumu“ naznačuje, že kedykoľvek ide o morálne hodnotenie, praktický rozum *bol už pri tom*,³ keďže tematické hodnotenie je možné len za predpokladu horizontu, v ktorom dáva zmysel: záväznej zodpovednosti. Skúmať pôvod praktického určenia je teda v princípe nemožné, keďže každé morálne vedomie, aj vedomie slobody, je už samo produktom určenia. Toto určenie, ktoré mi ozrejmuje moju vlastnú slobodu, sa nazýva *praktická záväznosť*. To, že otázka po prvom dôvode vedomia slobody nemôže byť znovu objektom poznania, vyplýva z pôvodnosti uskutočnenia slobody, ktoré by potom muselo mať inú príčinu ako slobodu samu. No predovšetkým vedenie o slobode si vyžaduje inú seba-evidenciu. Nemenej dôležité je to, že táto seba-evidencia sa dá nanajvýš zakryť, ale nedá sa vyjadriť prostredníctvom teoretickej subjekt-objektovej schémy poznania. Stručne povedané, Kantova téza ontologickej slobody nespočíva v tom, že vedenie vyviera zo slobody, ale že „ako vedenie slobodne vyviera“ ([9], 129). Kľúčový pojem v uvedenej súvislosti sa nazýva *slobodná záväznosť*.

V tomto bode je Kant bezpochyby reprezentantom osvietenstva. Kant prostredníctvom *Kritiky čistého rozumu* rúca vieru v metafyzicky poznávajúci rozum. Dosahuje tým však vrhnutie človeka späť do jeho empirického sveta. Tak sa predovšetkým uzatvára prístup k metafyzickému svetu. Tým, že obmedzuje človeka na jeho vlastný empirický svet, posúva ho do centra pozornosti a končí tak osvietenstvo.⁴ Východiskový bod osvietenstva súčasne prekonáva pomocou

³ Hermann Krings o neskorých stredovekých a moderných teóriách vôle tvrdí: „Principiálne by sa mal každý cieľ vo svete chápať ako cieľ chcenia. Svet bude otvorený a neprehľadný, je bez cieľa a poriadku, iba vôľa mu môže stanoviť cieľ a dať poriadok. Vôľa ako a priori poriadku – tento akoby kopernikovský obrat v teórii konania je tým, čo ustanovuje problém slobody ako taký“ ([9], 69). Táto spojitosť kladie ďalšiu otázku: Ako sa človek správa k svojmu konaniu a bytiu vôbec? Podľa toho potom „Odhalenie (večného) poriadku predpokladá uznanie určitej poriadok ustanovujúcej (večnej) vôle. Toto rozhodnutie pre vieru zaujíma transcendentálnu pozíciu. Pokiaľ človek „predtým“ neuzná absolútnu slobodu Boha, sú poriadok bytia, ako aj poriadok konania neodôvodnené“ ([9], 71). Ak sa nová teória konania úplne vracia k človeku, znamená to, že „predtým, než vzniknú otázky o *liberum arbitrium*, stojí v rade transcendentálna otázka rozhodnutia, či je absolútna sloboda a vznik svetového poriadku uznaný, alebo ako realizujúci sa – človekom utvárajúci – svetový poriadok zostáva skrytý.“ Z toho vyplýva, že pojem slobody, ktorý je zamýšľaný ako a priori poriadku, bude ďalším určením terminologicky zachytený ako praktická sloboda ([9], 69 – 73).

⁴ Ako sa môže taký akt slobody stať slobodne uvedeným? Táto otázka si vyžaduje inú reflexiu než tú, ktorá je už v predloženej poznanej predmetu známa ako transcendentálna analytika. Zatiaľ čo Kant v sfére teoretického rozumu vychádza z danej existencie javov a naráža na hranice teoretickým spôsobom nepostihnuteľnej neempirickej skutočnosti, sa práve ukázalo, že sféra praktického rozumu pozná neempirické dané bytie – vedomie slobody. Vedomie slobody je „skúsenosť“ morálneho zákona – k jeho

celkom nového spôsobu „rozumovej viery“. Tu nachádza téma protikladnosti teoretickej a praktickej evidencie najzrozumiteľnejšie vyjadrenie.

2. NÁUKA O POSTULÁTOCH A PRAKTICKÁ EVIDENCIA

Náuke o postulátoch *Kritiky praktického rozumu* vychádza z tohto tvrdenia: „Čistý rozum pri svojej potrebe špekulatívneho používania vedie len k *hypotézam*, zatiaľ čo praktický čistý rozum k *postulátom*“ ([3], A236/237).

Z toho dôvodu postuláty nie sú záležitosťami viery: neuskutočňujú sa *per hypothesin*, ale *per thesin*. Praktické postuláty nie sú uznávané „kvôli nejakému ľubovoľnému špekulatívnemu zámeru, ale kvôli prakticky nevyhnutnému účelu čistej rozumovej vôle“ ([3], A258). Morálny zákon je podľa Kanta stanovený iba formálne a vyžaduje iba formu maximy, ktorá je „všeobecne zákonodarná“ tým, že ako „pohnútku“ abstrahuje od všetkej matérie, t. j. od všetkých objektov chcenia. Na druhej strane platí, že práve ten istý rozum, ktorý núti ľudí zlúčiť morálne určenie svojho chcenia s jeho uskutočnením, s jeho blaženosťou. Ak by bolo toto vzťahovanie sa na „predmet“ ako nevyhnutné uskutočnenie „apriórne nevyhnutného objektu našej vôle“ nemožné, museli by sme sa zriecť pojmu vôle.

Požadovaná jednota formy a matérie rozumného chcenia vedie k apórii, ktorá je apóriou normatívnej požiadavky a fakticity stavu sveta: konajúca rozumná bytosť vo svete nie je zároveň príčinou sveta i samej prírody. To základné, čo človek napriek svojej vlastnej slobode nemá vo svojej moci, je zosúladenie prírody „pokiaľ ide o jeho blaženosť [...] so svojimi praktickými zásadami“ ([3], A224).

osobitosti patrí, že človek má v sebe „zvláštny druh citu“, ktorý „sa vzpiera“ ([3], 164) všetkým nariadeniam vôle pochádzajúcim zo zmyslového inštinktu pôžitku alebo bolesti. Tento akejkolvek zmyslovej náklonnosti „priečiaci sa“ cit, zákonodarstvo praktického rozumu nepredchádza, ani neprichádza potom, ale „ho, naopak, vyvoláva, a to ako nátlak, totiž citom úcty“ ([3], 164). V súlade s uvedeným musí byť tento afekt ukotvený v predpokladanej slobode. Inými slovami, sloboda ako mňa sa týkajúci fakt nemôže byť podľa Kanta poznaná ako taká, nie je teoreticky evidovateľným faktom, ale stáva sa uvedenou až tým, že afektívne zažívaný stav, vzpierajúci sa proti určaniu mojej vôle prostredníctvom zmyslovej náklonnosti, núti prijať slobodné sebaurčenie, t. j. schopnosť, ktorá nepodlieha náklonnosti k objektom, ale ktorá sa sama môže proti týmto náklonnostiam rozhodnúť. Kant výstižne charakterizuje svojráznosť tejto pohnútky: vyžaduje si podrobenie vôle, bez hrozenia, bez vzbudenia odporu alebo desenia. Povinnosť uvádza do pohybu vôľu jednoducho tým, že utvorí zákon, „ktorý sám od seba vstupuje do mysle, a predsa si proti vôli získava úctu (hoci nie vždy poslušnosť), pred ktorým tichnu všetky náklonnosti, aj keď potajomky proti nemu povstávajú“ ([3], 154). Kant teda na jednej strane vidí v povinnosti pohnútku, ktorá nevzbudzuje v myslí žiadny odpor, na druhej strane však nesmie pochádzať z náklonnosti. Por. H. Heimsoeth [10].

A predsa, ak platí kategorický imperatív, človek sa má usilovať o najvyššie dobro. To však znamená, že musí dokázať zosúladiť blaženosť s mravnosťou. Tento dokonalý pomer cnosti a blaženosti („najvyššie dobro“) nemôže byť očakávaný z behu sveta, keďže z indiferencie fyzického a mravného sveta navzájom nevyplýva žiadna perspektíva alebo istota, na základe ktorej by mohla byť cnosť predstavená ako príčina blaženosti. Ak by sa však táto antinómia nedala odstrániť, bola by realizácia „apriórne nevyhnutného objektu našej vôle“ nemožná a morálny zákon sám, s ktorým je posledný objekt alebo konečný cieľ neoddeliteľne spojený, „fantazijný a [zameraný] na prázdne, iba vymyslené účely“ ([3], A224). Podľa Kanta musí existovať od prírody odlišná príčina celej prírody, ktorá spája úsilie o blaženosť s požiadavkou najvyššej mravnosti a priori.

Postulát možnosti realizácie najvyššieho dobra nemá charakter objektívnej teoretickej nevyhnutnosti: z uznania morálneho zákona nevyplýva nevyhnutne, že s týmto aktom morálneho rozhodnutia sa naplní i konečný cieľ. Najvyššie pôvodné dobro nie je nastavené ako hodnota prostredníctvom morálneho zákona praktického rozumu, ako predmet nezávislý od ľudskej vôle, ktorý existuje pre nás, či chceme alebo nie, ale je sprostredkované, to znamená, prostredníctvom teoretického rozumu nepoznatelné.

Existuje tu istota, no toto presvedčenie sa nezakladá na teoretickej evidencii; „nie je logickou, ale morálnou istotou, a keďže spočíva na subjektívnych dôvodoch (mravného zmyšľania), tak nemusím vravieť: je morálne isté, že jestvuje Boh atď., ale som si morálne istý atď.“ ([4], A828).

Požiadavka realizácia najvyššieho dobra nevyplýva teda z logického záveru, ale je ustanovená z čistej „rozumovej viery“. Táto daná skutočnosť vo fyzikálnom zmysle neexistujúceho predmetu je tou štruktúrou, ktorou sa budem ďalej zaoberať a budem pri tom sledovať dve línie. Obe sa dajú vydedukovať pomocou dvoch otázok. Prvá znie: Čím sa vyznačuje morálna evidencia? Tento rozdiel možno najlepšie demonštrovať porovnaním učenia o postulátoch v *Kritike praktického rozumu* a *Kritike čistého rozumu*. Druhou otázkou je: V ktorom bode sa vylučuje praktická evidencia s teoretickou istotou asertorických súdov? Spor o teoreticko-konštatujúcu a prakticko-autentickú evidenciu pojmu bytia sa v dejinách začína chápať od Kanta.⁵

Venujme sa najprv učeniu o postulátoch. Výraz „postulát“ preberá Kant z matematiky.⁶ V *Kritike čistého rozumu* pod ním chápe tvrdenie, „ktoré nezahŕňa nič než syntézu, čím najprv udáme predmet a tým vytvoríme pojem, napr. zadanou líniou zo zadaného bodu v rovine opíšeme kružnicu a veta tohto druhu

⁵ Presnejšie k tomu: Ernst Tugendhat ([6], 98 – 131), 6. prednáška.

⁶ Por. Walter Brückner ([12], 143 – 154) 16. kapitola *Metaphysik der Postulate*.

nemôže byť dokázaná, pretože postup, ktorý vyžaduje, je práve tým, čím najskôr vytvárame pojem takéhoto obrazca“ ([4], A234). Podľa tohto vzoru sa nazývajú postuláty a) teoretickými princípmi modality, ktoré o pojme neudávajú nič iné, „ako akt poznávacej schopnosti, cez ktorú je vytváraný“ ([4], A235). Práve preto sú zároveň b) praktickými pravidlami, „ktoré však neobsahujú nič iné iba predpoklad, že niečo môžeme urobiť, keby sa azda žiadalo, aby sme to urobili“ ([4], A235); sú teda aj c) technickými pravidlami. Tým sa ponúka prvá paralela s praktickou filozofiou. V *Základoch metafyziky mravov* nazýva Kant technickými pravidlami imperatívy šikovnosti a rozumnosti ako hypotetickými, pretože neprikazujú bezpodmienečne, ale určujú vôľu s ohľadom na požadovaný účinok⁷: Dávajú iba empirické rady, napr. rozvážnej životosprávy, šetrnosti, zdvorilosti atď., sú praktickými pravidlami rozumu vo vzťahu k vôli: sú opakom svojvôle, keďže vyjadrujú a navrhujú istý spôsob nevyhnutnosti priradenia prostriedkov na dosiahnutie ľubovoľne stanovených účelov.

Podobnosť s postulátom matematiky tu spočíva v nútení ku konaniu, ktoré jestvuje v dôsledku apodiktickej istoty predmetu ako vopred stanovovaného cieľa. Čím sa vyznačuje konanie podľa ľubovoľne stanovených cieľov („účelov“)? Rozhodujúca súvislosť vyplýva zo vzťahu praktických pravidiel, ako ich nazýva Kant, k osobe konajúceho. Za predpokladu možnosti konštrukcie, ktorá vyplýva z technických pravidiel, je vnútorný postoj ku konštituovaniu predmetu nepodstatný a rovnako ako súbor pravidiel konštrukcie vo vzťahu k osobnosti konštruktéra náhodný. Z hľadiska činnosti, ktorú vykonáva, je zastupiteľný každým iným matematikom.

„Záväznosť“ matematickej konštrukcie spočíva v indiferentnej norme, ktorá má pre Kanta objektívnu platnosť, ale ktorá zároveň, ako technicky nevyhnutné konanie, predurčuje efektívne pridelenie prostriedkov k účelu konštrukcie bez toho, aby pri tom zaujatie súhlasného či nesúhlasného stanoviska k spôsobu činnosti jednotlivého človeka mohlo hrať konštitutívnu rolu. Inak povedané, hypotetické imperatívy sú typickými príkladmi asertorických súdov, pri ktorých, povedané Tugendhatovými slovami, po prvé, sa už predpokladá „stav vecí“ ako daný; po druhé, tieto tvrdenia – keďže sú tvrdeniami ľudského rozumu – zahŕňajú možnosť zaujatia stanoviska k danému konštruktčnému postupu, pričom „stav vecí“ nemôžu ani zmeniť, ani multiplikovať

Ako príklad na také „asertorické súdy“ môžu slúžiť „princípy modality“ v *Kritike čistého rozumu*. Tieto princípy nevytvádzajú o pojme nič iné, iba to, že je aktom poznávacej schopnosti, cez ktorú sa vytvára⁸. Podľa Kanta tak môžu

⁷ Porovnaj ([1], BA 44 – 46).

⁸ Túto modalitu rôznorodnej danosti *realitas* pre poznávací subjekt vyjadruje Kant

byť princípy modalít v *Kritike čistého rozumu* požadované iba za predpokladu, že „ich pojem o veciach vôbec nemultiplikujú, ale iba ukazujú spôsob, akým je všeobecne spojený s poznávacou silou“ ([4], B286; A235).

V *Kritike praktického rozumu* naproti tomu platí, že postuláty sú „existenčné vety“, prostredníctvom ktorých sa získava „prírastok“ poznania, pretože na základe praktického záujmu sa nimi postuluje existencia v teoretickej filozofii len problematicky mysliteľných objektov. Postuláty „nie sú teoretické dogmy, ale *predpoklady* v nevyhnutne praktickom ohľade, rozširujú teda špekulatívne poznanie a dávajú ideám špekulatívneho rozumu *vo všeobecnosti* objektívnu realitu“ ([4], A238/239). Čo sa tým odhaľuje? Idey špekulatívneho rozumu sú samy osebe iba myšlienkami, v ktorých sa netvrdí nič nemožné. Apodiktickým praktickým zákonom sa nám naznačuje, že idey majú svoje objekty alebo, lepšie povedané, „objektívnu realitu“. Ani to ešte neznamená poznanie týchto objektov. Prečo? Špekulatívne poznanie v náuke o postulátoch v *Kritike praktického rozumu* nebude rozšírené tým, že bude vypovedané niečo určité „o daných nadzmyslových predmetoch“, ale tým, že idey vo všeobecnosti nadobudnú objekty – objektívny význam. Isté je iba to, že im zodpovedá „predmet“ (význam), nie však to, že sa ním dá objektívne – fyzikalisticky – niečo o objekte vypovedať, tradične povedané, spoznať.

V tomto bode sa zdá situácia podobná ako situácia v *Kritike čistého rozumu*: „postuláty empirického myslenia všeobecne“ sú princípmi, ktorých prostredníctvom sa vysvetľuje bytie v možnosti, skutočné bytie a nevyhnutné bytie. Ani tu nevypovedajú tieto tri spôsoby bytia nič o tom, čo je predmet, ale opisujú iba modalitu bytia skutočným („ako“) vo vzťahu objektu k subjektu. So zreteľom na subjekt sa vzťahujúce „ako“ sa rozhoduje otázka, ako „niečo“ existuje: či ako „možnosť“, či ako „skutočnosť“ alebo ako „nevyhnutnosť“, to znamená, že „niečo“ existuje v „takom a takom“ spôsobe danosti. Aj v *Kritike čistého rozumu* je reč o „niečom vo všeobecnosti“, čo ako „vec osebe“ nemôže byť spoznané. To, čím sa postuláty *Kritiky praktického rozumu* odlišujú od Kantovej teoretickej pozície, možno vyjadriť jednou vetou. Prostredníctvom praktických postulátov idey odkazujú na to, „[...] že majú objekty, bez toho, aby sa dalo ukázať, ako

pojmom „stanovenie“ (*Setzung*) „prostredníctvom skutočnosti veci ustanovujeme zaiste viac ako možnosť, lenže nie vo veci; pretože tá nemôže v skutočnosti nikdy zahrňať viac ako to, čo bolo zahrnuté v jej úplnej možnosti,“ pretože „pojem pozície alebo stanovenia je úplne jednoduchý a totožný s pojmom bytia vôbec. Niečo môže byť kladené iba spôsobom vzťahovania sa niečoho ako vlastnosti k nejakej veci alebo, lepšie povedané, toto môže byť myslené len ako vzťah (*respectus logicus*) niečoho, ako vlastnosti nejakej veci. Bytie, t. j. stanovenie tohto vzťahu, nie je nič iné než pojem spojenia v logickom súde“ ([4], B286, A 235).

sa ich pojem vzťahuje na objekt“ ([3], A243). V čom spočíva podstatný rozdiel „vedomia o niečom“ v Kantovej praktickej filozofii?

V praktickej filozofii je pojem postulátu najprv modifikovaný v tom zmysle, že ľudský rozum sa neriadi daným „stavom vecí“. Predovšetkým sa tu všeobecne nehladá možnosť predmetu. Apodikticky istým nie je predmet, ani konanie, ktoré slúži ako prostriedok na jeho uskutočnenie, ale iba platnosť morálneho zákona ako kategorického imperatívu: „nech už je najvyššie dobro vždy jediným *predmetom* čistého praktického rozumu, t. j. čistej vôle, zato ho ešte predsa nesmieme pokladať za jej dôvod určenia, a len morálny zákon treba pokladať za dôvod, aby sme si urobili objektom toto dobro a jeho vytváranie alebo podporovanie“ ([3], A197). S predstavou praktického objektu sa mení aj povaha vzťahovania sa k takémuto objektu. Takýto vzťah má podobu afektívne-žiadaného objektu k vôľovo-žiaducemu subjektu. Na rozdiel od teoretického sa praktický rozum nevzťahuje na nezávisle daný objekt, ale na uskutočňujúci sa objekt, t. j. spôsob vzťahovania sa objektu vôle má určovať vôľu subjektu po jeho uskutočnení: najvyššie dobro. Na nadobudnutie poznania v praktickom zmysle podľa Kanta, „musí byť daný apriórny úmysel, t. j. účel ako objekt (vôle), ktorý si nezávisle od všetkých teologických zásad predstavujeme ako prakticky nevyhnutný, a to na základe (kategorického) imperatívu bezprostredne určujúceho vôľu“ ([3], A241). Posledným účelom ako apriórneho zámeru, na ktorý sa vzťahujem, keď chcem morálne konať, je povinnosť urobiť najvyššie možné dobro predmetom môjho chcenia.

Skutočnosť, že táto danosť posledného predmetu chcenia nie je mysliteľná bez výkonu činnej subjektivity, bez záväzne uznávajúceho postoja k mravného zákona, bude témou v neskoršie objasnenej súvislosti. Už teraz však možno povedať, že predmet morálne určeného chcenia má podmienku svojej danosti v uskutočnení slobody, pričom jej *ratio cognoscendi* je zaväzujúce vedomie morálneho zákona, ktoré sa nedá vyjadriť vo forme subjekt-objektovej schémy, keďže predpokladá vôľovo závislý vzťah k predmetu chcenia. Tento vzťah sa nedá vyjadriť konštatujúcim vedomím nezávisle usudzujúceho subjektu o nezávisle danom a pre seba existujúcom objekte. Podľa Kanta „sa rozumie samo od seba, že ak v pojme najvyššieho dobra je už zahrnutý morálny zákon ako najvyššia podmienka, potom najvyššie dobro nie je iba objektom, ale jeho pojem a predstava jeho existencie, umožnenej našim praktickým rozumom, sú zároveň aj určujúcimi dôvodmi čistej vôle“ ([3], A197).

Výrazne sa tu prejavuje, že rozumové určenie vôle je uchopené ako princíp, ktorý mravnosť najskôr odôvodňuje a ktorý ako princíp novej kauzality prostredníctvom slobody – slobodná identifikácia s niečím – najskôr vytvára dobro. Ale ak bude s týmto rozumovo určeným chcením, totiž chcením zovšeobecne-

nia schopných maxím, zároveň chcená rozumná prirodzenosť človeka ako „účel sám osebe“ ([3], A237)⁹, potom padá forma tohto chcenia s funkciou onoho „ja“ v človeku, ktoré je hájené a pokladané za posledný účel hodný snaženia, v ktorom človek vlastní svoju sebaúctu ako mravná bytosť, ktorá ukladá sama sebe morálny zákon .

Inak povedané, ak podľa Kanta ľudské konanie nie je dôsledkom len jednoduchého vôľového úsilia, ale vždy pramení zo schopnosti zaujatia stanoviska („ako“) k vlastným úsiliam a cieľom konania, a toto „ako“ sa nedeje ľubovoľne, keďže v ňom súčasne ide o vlastné ja, je takéto konanie nevyhnutným spôsobom – aj keď často netematicky – sprevádzané vedomím o vlastných možnostiach sebaurčenia, a tým implicitným alebo explicitným vedomím samého seba ako predmetu praktickej reflexie. Až tento vzťah k sebe samému robí bezpodmienečne chcený účel môjho chcenia, alebo povedané s Kantom, „najvyššie možné dobro“, zaväzujúcou úlohou.

Náuka o postulátoch v *Kritike praktického rozumu* si vyžaduje ako realizovateľný objekt praktickej reflexie najvyššie dobro. Danosť posledného objektu vôle, ako konečného cieľa praktickej existencie, je mysliteľná iba za predpokladu, že jej predchádza uznanie morálneho zákona, ktoré sa nedá tematizovať inak ako slobodné rozhodnutie. Len ten, kto slobodne uznáva platnosť morálneho zákona, môže chcieť od seba „požadovať“ uskutočňovanie posledného účelu chcenia. Evidencia posledného účelu chcenia, ako podmienky toho, že sa morálne záväzným spôsobom „vzťahujem“ k všetkým jednotlivým zámerom môjho konania, je súčasne evidenciou utvárania „seba samého“ ako „účelu o sebe samom.“

Kantov praktický rozum a sloboda predpokladajú teda onen základný akt uznania, ktorý sa deje ako „uznanie slobody prostredníctvom slobody“ ([9], 64) ako základ všetkých praktických vzťahov. Najvyššie dobro je uznané ako niečo hodné úsilia, pokiaľ má bezpodmienečný súhlas, a tým nadobudne záväznosť pre vlastné konanie. Uznanie v zmysle takéhoto pôvodného súhlasu potom, ako tvrdí Hermann Krings, znamená „seba-pritakanie slobody prostredníctvom slobody“ ([9], 64), pretože až prostredníctvom neho – ako praktického sebaurčenia – nadobúda „predmet“ praktického rozumu svoju špecifickú realitu ako praktické dobro, t. j. vôľová predstava, ktorá zaväzuje k jej uskutočňovaniu.

Ako chápe sám Kant toto súčasné bytie dobra a zla, ktoré berie jednotlivcovi onú nahraditeľnosť (náhodnosť) a existencii onú lahostajnosť, ktorá vyplýva z vlastností reflexie usilujúcej sa o objektívnu pravdu?

⁹ Por. ([1], BA 64).

3. PROBLÉM PRAKTICKÉHO SEBAURČENIA BEZPODMIENEČNE DOBRÁ VÔĽA A RADIKÁLNE ZLO

Základný problém, ktorý sa v súvislosti s koncepciou náuky o postulátoch ukazuje, spočíva v novom druhu vykazovania ich platnosti. Ten sa opiera o nepísaný predpoklad aktu „uznania“ platnosti morálneho zákona, ktorý ako akt ľudskej vôle vedie k výčitke jeho arbitrárnosti. Kant síce pokladá danosť morálneho zákona za „fakt rozumu“, no už toto prepojenie „faktu“ s apriórne daným rozumom naznačuje hĺbku problému. Táto väzba platnosti zákona na pojem jeho „uznania“ zneisťuje podozrením, či nejde o „ľubovольný“ akt. A práve toto nebezpečenstvo chápať Kantov pojem slobody v zmysle *liberum arbitrium indifferentiae* sa, počnúc Reinholdovými *Listami o Kantovej filozofii*, stáva zásadným problémom. Vzájomný vzťah slobodného konania a morálneho dobra vzhľadom na fakticitu morálne zlého konania vedie k absurdnej dileme: ak je praktický rozum čistou vôľou, potom je morálne zlé konanie nerozumným aktom voľby, ktorá ako neslobodná (nerozumná) voľba stojí v protiklade k zodpovednosti za toto konanie. Pretože „dôvod záväznosti [konania nespočíva] v prirodzenosti človeka, ani v pomeroch sveta, ale len v apriórnych pojmoch čistého rozumu“ ([1], BA VIII). Otázka slobody a zodpovednosti za morálne zlé konanie nie je náhodným, ale kľúčovým problémom Kantovej praktickej filozofie.

Všeobecne povedané, podľa Kanta, je konaním dosiahnuteľné morálne dobro vždy možné iba v spojení s morálnym zákonom tak, že morálny zákon je identický s pojmom bezpodmienečne dobrej vôle, ako to dokladá slávny prvý odsek v úvode *Základov metafyziky mravov*: „Vo svete, ba ani vôbec mimo neho, nemožno myslieť nič ako možné, čo by sa bez obmedzenia mohlo považovať za dobré, okrem dobrej vôle. Rozvažovanie, dôvtip, súdnosť a ako sa ešte inak nazývajú všetky talenty ducha, alebo odvaha, rozhodnosť, vytrvalosť v zámere ako vlastnosti temperamentu, sú bezpochyby v mnohom dobré a žiaduce, ale môžu byť i krajne zlé a škodlivé, ak vôľa, ktorá má používať tieto dary prírody a ktorej špecifická povaha sa preto nazýva charakterom, nie je dobrá. [...] Dobrá vôľa nie je dobrá tým, čo spôsobuje alebo vykonáva, nie je dobrá pre svoju spôsobilosť uskutočniť dopredu vytýčený zámer, ale iba a jedine pre chcenie, t. j. osebe“ ([1], BA 1,2).

Kant teda vôbec nepopiera to, že mnohé z toho, čo zvyčajne pokladáme v každodennosti za „dobré“, si zaslúži toto označenie, ale pod jednou zásadnou podmienkou: takéto označenie našich schopností a vlastností sa deje až na základe ich vzťahovania sa k dobrej vôli. Bez tohto vzťahu k dobrej vôli sa všetky pozitívne vyznievajúce vlastnosti dajú inštrumentalizovať, využiť v prospech zlého úmyslu konať: šikovnosť, talent, odvaha, úprimnosť nestačia samy osebe na to, aby sa nestali prostriedkami presadzovania zlej vôle: dobro a zlo sú podľa

Kanta výsledkami rozhodnutia ľudskej vôle, a preto aj dôvodom bezpodmienečnej zodpovednosti človeka vo svete. Ak je to tak, potom ani zlo nemôže byť pochopené ako iracionálny fenomén, musí sa nechať rozumovo pochopiť ako skutok ľudskej vôle, ktorú sprevádza implicitná možnosť praktickej reflexie: uvedomenie si konania podľa zásad dobrej alebo zlej vôle.

Je to práve stanovisko bezpodmienečnej zodpovednosti človeka za každé svoje konanie, ktoré sa stáva leitmotívom Kantovej rozpravy o radikálnom zle v človeku. Práve tu sa Kant pokúša znovu premyslieť spomínanú dilemu stotožnenia praktického rozumu s morálne zákonodarnou vôľou tak, aby sa aj o morálne zlom konaní dalo povedať, že je morálne determinovaným správaním, a nie prírodne kauzálnou determinovanou udalosťou. Vďaka tomuto východiskovému primátu zodpovednosti Kant naráža na zásadne nový a filozoficky aj dnes aktuálny konflikt rozumnosti človeka ako prvotného zdroja dobra a zla vo svete a s ňou úzko spätú otázku, ako vymedziť dôvod radikálneho zla v ľudskej podstate. Kantova generálna téza znie: dôvod zla treba hľadať výlučne v „akte slobody“ ([2], BA 5,6). Len ľudská vôľa môže byť zdrojom bezpodmienečného dobra aj zla.

Kant začína svoju analýzu zla v ľudskej podstate negáciou toho, čo sa tradične pokladá za dôvod zla, „zmyslovosti“. Radikálne zlo nie je vecou zmyslovosti a z nej pochádzajúcich sklonov a vášní. Základný fenomén morálneho zla sa nedá odhaliť cestou stoikov a „morálny zápas človeka [pochopiť] ako spor s jeho (o sebe nevinnými) sklonmi“ ([2], BA 5,6). To, že uskutočňovanie ľudskej slobody predpokladá nielen možnosť dobrého konania, ale aj zla, je dané samotným spôsobom evidencie morálnych záväzkov v podobe tvrdení vyjadrujúcich nárok „mal by si“. Toto napätie medzi tým, čo platí (*Sollen*), ale fakticky ešte nie je (*Sein*), a skúsenosťou zla, ktorá „je“, ale nepochybne by nemala byť, vytvára základný horizont Kantových úvah o zodpovednosti za zlo ako morálnom fenoméne. A predsa sú „zmyslové sklony“ nevyhnutnými ingredienciami vôľového života pri tematizácii zla v ľudskej podstate. Ľudským problémom je však to, že „niekto, koho tieto sklony navádzajú na porušenie morálneho zákona, sa tomu *nechce brániť* a toto zmýšľanie je vlastne skutočným nepriateľom“ ([3], B69, A63). Práve táto prítomnosť dnes by sme povedali propozično-vôľového postoja, ktorú Kant raz nazýva „maximou“, inokedy „zmýšľaním“ (*Gesinnung*), sprevádza všetky vôľové intencie a privádza nás do centra problému: po prvé, „zlo“ sa podľa tohto osvietenského opisu konštituuje ako *vôľa nechať sa určovať* zmyslovým pohnútkami, pričom pointa tohto výkladu vrhá nečakané svetlo práve na Kantovo rozlíšenie medzi morálnou „autonómiou“ a „heteronómiou“.

Vďaka tomuto rozlíšeniu je zrejmé, že morálne „dobro a zlo“ nemôžu byť postavené do jednoduchej opozície dvoch rovnocenných aktov: afirmácie dobrej vôle alebo jej negácie: ak je „zlo“ výsledkom ľudskej vôle nechať sa určovať

zmyslovými pohnútkami, potom bezpochyby možno súhlasiť so záverom Jozefa Bohateca, že „zlo nemôže byť chcené kvôli sebe samému, ako dobro“ ([8], 159). To znamená, že zlo sa v Kantovej dikcii deje – ako princíp heteronómie – v určovaní vôle „kvôli niečomu inému“, napríklad kvôli slabosti vôle nechať sa určovať zmyslovým pohnútkami. Zlo, a to je rozhodujúci predpoklad Kantovej osvietenskej moralizácie tohto fenoménu, nemôže byť chcené osebe. Ontologicky pôvodným a osvietencky optimistickým fenoménom tu zostáva primát dobrej vôle, ktorá sa ako vôľa „chce“ primárne kvôli sebe samej. Na to, aby *Sollen* („mať povinnosť“) mohlo uplatniť nárok na človeka, ako úlohu v čase, ktorú treba stále realizovať, nemôže platiť jednoducho a samozrejme, ako príkaz bez možnosti chcieť ináč. Bez tohto napätia je podľa Kanta každá morálna skúsenosť ilúziou, ktorej chýba vôľa zvládnuť svoj život v celku.

Po druhé, popri téze o sekundárnosti morálneho zla paradoxne možno hovoriť aj o jeho pôvodnosti, veď výraz „radikálne zlo“ Kant odvodzuje z latinského *radiculus*, čiže ide o „pôvodné“ zlo. Podľa Kanta je neodmysliteľným dôvodom zla ľudská sloboda, ktorá v sebe nesie pôvodnú možnosť konať zlo. Takéto zlo sa nedeje kvôli sebe samému, ale nedeje sa v ľudskom svete ľubovoľne a ani náhodou. Argumentačný podklad poskytuje Kantovi odkaz na povahu našich morálnych hodnotení: zmysel morálneho hodnotenia spočíva v uvedomení si naliehavosti, aby sa takýto čin nezopakoval, ináč by sa skutok musel stať náhodou. Práve preto, že záleží na človeku, čo sa deje, každá nemorálna vôľa konať je dôsledkom „dobrovoľne prijatých zlých zásad“. Slobodný skutok treba pokladať za dôsledok celkovej ľudskej dispozície konať dobro a zlo, ktorú Kant nazýva charakterom. Je to ľudský charakter, tá celková súvislosť v ľudskom konaní, a nie jednotlivý čin, ktorý je predmetom morálneho hodnotenia. Základný problém slobody podľa toho nemožno definovať v protiklade k nevyhnutnosti, ale, ako uvádza Kant v rozprave o radikálnom zle, k „predurčenosti“ ľudského konania. Všimnime si osobitne onú dvojznačnosť slobody, ktorú predpokladá veta „mohol som konať ináč“. Po prvé, musel som byť v momente konania slobodným človekom, po druhé, slobodným nielen z hľadiska konkrétneho konania, ale predovšetkým z hľadiska nutnosti *môcť celkovo konať ináč: môcť byť*, byť iným človekom. Ako možno hovoriť o odvodenosti ľudského zla a súčasne ho zdôrazňovať ho ako pôvodnú zložku morálnej podstaty človeka? V Kantovom jazyku povedané: do akej miery je človek vo svojej podstate dobrým alebo zlým?

Kant rozvíja túto myšlienku o vymedzení ľudskej podstaty v troch samostatných krokoch: učením o troch formách „pôvodnej predispozície k dobru“ (*Anlage zum Guten*); ďalej ich odlíšenia od „sklonu k zlu“ (*Hang zum Bösen*) a nakoniec vlastným predvedením tézy „Človek je zlý vo svojej podstate“ (*Der Mensch ist von Natur böse*). Proti tradičnému ontologickému platónskemu dua-

lizmu zmyslovosti (časovosti) a rozumu (nečasovosti) kladie Kant svoju otázku o morálnej podstate človeka ináč: ako problém pôvodnej predispozície k dobru – na úrovni prírody, rozumu a zodpovednosti. Hneď na začiatku treba podčiarknuť, že pritom ide len o tie vlohy, ktoré sú relevantné pre praktický rozum, keďže „tu nie je reč o žiadnych iných predispozíciách ako tých, ktoré sa bezprostredne vzťahujú na schopnosť žiadostivosti a používanie našej svojvôle“ ([3], B19, A18). Tieto predispozície k dobru v človeku Kant identifikuje takto:

1. vlohá pre živočíšnosť (*Tierheit*) človeka ako žijúcej bytosti;
2. vlohá pre ľudstvo (*Menschheit*) ako žijúcej a zároveň rozumnej bytosti;
3. a treťou je vlohá pre osobnosť (*Persönlichkeit*), ktorá je vlastná človeku ako rozumnej a súčasne zodpovednej bytosti.

Kant zdôrazňuje opätovne prepojenosť prvých dvoch predispozícií na tretiu v tom zmysle, v akom sú tieto prvé dve vlohy k dobru možné len v prepojení s poslednou, treťou. Preto sú pud sebazáchovy alebo schopnosť rozmnožovania len podmienenečne morálne kvalifikované fenomény. Nie náhodou Kant uvádza aj príklady nerestí, ktoré sa paradoxne spájajú s prvými dvoma predispozíciami k dobru. Bez väzby na zodpovednosť sa z pudu sebazáchovy stáva obžerstvo a rozmnožovanie sa môže zvrátiť na bezbrehé rozkoše s dôležitým dodatkom, že táto premena potenciálne produktívnych vlôh pre dobro na neresti nevyplýva z nich samých. Až vzťahnutím slobody ako tretej a najvyššej inštancie k živočíšnosti sa ruší pôvodne inštinktívne prebiehajúca regulácia. Z prírody „mimo dobra a zla“ sa stáva morálne relevantný fenomén „hrubosti prírody“, ktorou sa slobodná vôľa *chce* alebo *nechce dať* určovať. V tomto zmysle treba štruktúrne odlišiť centrálnu funkciu a postavenie tretej predispozície od ostatných dvoch. Len v tej miere, v akej sa „živočíšnosť“ a „ľudstvo“ vzťahujú k „osobnosti“, platia ako predispozície k dobru. Tento vzťah však znamená väzbu na „vnímateľnosť úcty k morálnemu zákonu ako postačujúcej pohnútky vôle“ ([3], B18, A16).

Fenomén bezpodmienečnej „zodpovednosti“, danej prostredníctvom úcty k morálnemu zákonu, je tým praktickým hľadiskom – vzhľadom naň sa ustanovuje účelovosť, ako aj hierarchia rozmanitých účelov konania.

Kant týmto nárokom na novú „etikoteológiu“ zopakoval tézu *Kritiky praktického rozumu* o morálnom zákone ako fakte rozumu. Oproti *Kritike praktického rozumu* Kant postupuje ešte o krok ďalej, keď odmietnutím zmyslovosti ako dôvodu zla aktom slobody vymedzuje otázku dobra aj voči monopolu rozumnosti naň. Rozumnosť nemôže byť automaticky, aspoň nie bez kritiky praktického rozumu, garantom morálnosti. Naopak, rozum môže slúžiť celkom iným

pohnútkam ako morálnemu zákonu. Sú to už „neresti kultúry“ (závisť, nevďačnosť, škodoradosť), ktoré sa stávajú základným indexom ľudskej amorálnosti.¹⁰ Aj preto je podľa Kanta nevyhnutné odlišiť rovinu „zodpovednosti“ od „rozumnosti“ ako možného zdroja inštrumentálnej racionality.

Druhým krokom k vymedzeniu morálnej podstaty človeka je metodicky dôležité rozlíšenie „sklonu k zlu“ od „predispozícií k dobru“. Posledne menované sa nechápu ako objektívne pohnútky správania, „sklon k zlu“ áno. Kant analyzuje „vlohy k dobru“ a „sklon k zlu“ z hľadiska uskutočňovania princípu zodpovednosti ako praktickej slobody sebaurčenia. Na prvý pohľad sa zdá, že Kant analyzuje tento vzťah „vlohy“ a „sklonu“ ako otázku dvojakeho vymedzenia ľudskej podstaty: na jednej strane ako schopnosti afirmácie slobody dobrou vôľou („vlohy k dobru“), na druhej strane ako schopnosti negácie tej istej slobody v dôsledku podľahnutiu „sklonu k zlu“. Na prvý pohľad sa opäť zdá, že máme do činenia so zrkadlovým protikladom „morálneho“ a „nemorálneho“ určenia ľudskej vôle. Či sa vôľa afirmuje smerom k „dobru“ alebo zvráti k „zlu“, závisí teda od toho, ako jednotlivec využije svoju slobodu – s nepríjemným dôsledkom „zrovnocenenia“ dobra a zla pred aktom slobodnej vôle. Podľa Alberta Schweitzera sa Kantovi darí prekonať tento nihilistický príznak problematizovania pojmu ľudskej podstaty práve sofistikovaným – ontologickým – rozlíšením medzi „vlohou k dobru“ a „sklonom k zlu.“ V tomto vymedzení sú „vlohy k dobru“

¹⁰ Náuka o hypotetických imperatívoch nachádza osobitné použitie u Heinricha Rickerta, keď vo svojej knihe „Kant. Der Philosoph der modernen Kultur“ ([13]) predstavuje pojmy „účel“ a „prostriedok“ ako teoreticko-poznávaciú bázu pre svoju teóriu racionalizmu. Vyzdvihuje predovšetkým hypotetickú a súčasne racionálnu hodnotu imperatívov: sú to totiž pravidlá konania, ktoré umožňujú potrebným (racionálnym) spôsobom vyvodiť z ľubovoľne (iracionálne) stanovených účelov prostriedky na ich realizáciu a iracionálnym stanoveniam cieľa kultúry dávajú k dispozícii racionálne prostriedky. Racionalizmus je tu protikladný k intelektualizmu, ktorý všetky „skutočne platné“ hodnoty uznáva, iba pokiaľ „sú teoreticky odôvodnené“ ([13], 33), a vyžaduje, aby sa prispôbili požiadavkám teoretického rozumu. Kultúra, Rickertov hlavný pojem, spočíva vo vzniku od základu odlišných životných oblastí (ako veda, právo, umenie). Tieto sú, ako z jedného univerzálneho princípu neodvoditeľné hodnoty, prostredníctvom inštrumentalizovaného vzťahu účel/prostriedok racionalizované. V procese racionalizácie iracionálnych hodnotových oblastí môžu byť najvyšším hodnotám (ako pravde, kráse alebo spravodlivosti) racionálne pridelené logické prostriedky – základné pojmy a – úsudky, a tak budú potom podrobené pod kontrolou myslenia bez toho, aby otázka ich jednoty sama mala byť predmetom úsudku. ([13], 90 a nasl.) To, že si tento pojem metafyzickej jednoty u Rickerta dosiaľ zachováva implicitnú platnosť, je problém, ktorým sa v rámci krátkej poznámky pod čiarou nemožno zaoberať.

pôvodné, pretože patria k možnosti ľudskej podstaty. Človek môže „prvé dve vlohy nevhodne zneužiť, ale nikdy ich nemôže úplne vykynožiť“ ([3], B19, A20).

Naproti tomu o pár riadkov ďalej Kant zdôrazňuje: sklon k zlu sa „odlišuje od vlohy k dobru v tom, že hoci by mohol byť vrozený, predsa sa nesmie tak predstavovať: alebo je ho nevyhnutné myslieť (ak je dobrý) ako získaný, alebo (ak je zlý) ako človekom na seba privedený“ ([2], 21). Kým „vlohy k dobru“ sú tematizované ako nevyhnutné danosti, „sklon“ musí byť pochopený ako spôsob morálneho určovania, ako privedený, podmienený slobodným rozhodnutím, inak by musel byť vrozeným fyzickým sklonom.

Myšlienka bezpodmienečnej platnosti morálneho zákona a možnosti získania alebo zabudnutia morálnej sebaúcty je otázkou každého človeka, ktorú musí každý sám tak alebo inak rozhodnúť. S Kantovým pojmom morálnej podstaty človeka je spojená dvojaká dimenzia, dnes by sme povedali praktickej nevyhnutnosti a možnosti. Z hľadiska praktickej nevyhnutnosti predchádza každého jednotlivca pred-určená situácia voľby, ktorú si jednotliviec nevyberá. Na druhej strane má praktická nevyhnutnosť charakter možnosti, voľby. Tento rozmer je zároveň priestorom, v ktorom jedinec konštituuje sám seba. Morálna podstata človeka je v Kantovom predvedení syntézou pred-určených možností sebaurčenia, ktoré morálnu podstatu človeka predurčujú a zároveň umožňujú. „Sklon k zlu“ bola sloboda pochopená z hľadiska subjektívneho spôsobu uskutočňovania slobody sebaurčenia, v podstatnej možnosti sebaopotvrdzovania dobrej vôle alebo jej zabudnutí.

Je to fenomén pôvodnej „neurčitosti“ ľudskej prirodzenosti vzhľadom na možné zmeny ako *ratio essendi*, čím sa vyznačuje ontologická sloboda. Táto ontologická „neurčitosť“ umožňuje, že si človek v princípe môže vybrať, kým chce byť a akým chce byť. Predsa však nemôže všetko, čo chce. Kantovo učenie o ľudskom charaktere sa oproti duálnemu uchopeniu pojmu charakteru – ako inteligibilne nemennej a zmyslovo sa javiacej danosti – posúva o jeden podstatný krok ďalej: aj charakter človeka sa stáva otázkou slobody, voľby. Kant hovorí v tejto súvislosti o *prvom čine*: „termín čin vo všeobecnosti môže platiť nielen o takom užívaní slobody, ktorým sa do vôle prijíma najvyššia maxima (podľa alebo v rozpore so zákonom), ale aj o takom, kde sa uplatňuje konanie samo (podľa jeho matérie, t. j. týkajúc sa objektov svojvôle) podľa onej maximy“ ([2], A45). Prvý inteligibilný čin poukazuje na „rozhodnosť“ charakteru, ktorá sa ukazuje od skorej mladosti ako prirodzená súvislosť vo všetkých konaniach. Zmysel takéhoto rozhodnutia však musí zostať principiálne nespoznávaný.

Na tomto predpoklade, že výsledok „činu“, ktorým sa zakladá ľudský charakter, nesmie byť spoznaný a v princípe ani nemôže byť poznateľný, stojí a padá Kantova téza o radikálnom zle ako stálej a pôvodnej možnosti ľudskej slobody.

To, čo podľa Kanta nevieme a ani nemôžeme vedieť, je dôvod toho, prečo sa niekto vedome a zámerne rozhodne pre dobro alebo zlo. Prvé rozhodnutie prijať zlé alebo dobrú maximu konania je aktom slobody, ktorý sa dá iba predpokladať, ale nedá sa pojmovo alebo „vedome“ vyvodiť. Predsa sa toto rozhodnutie z etickej perspektívy predpokladá ako vždy už uskutočnené. Vyplýva z nutnosti morálneho hodnotenia vôbec. To, čo tu slúži ako predmet posúdenia, nie je jednotlivé konanie, ale celok konaní všeobecne, ľudský charakter:¹¹ „Aby sme sa nezarazili pri výraze „prirodzenosť“, ktorý, ak by mal ako zvyčajne znamenať protiklad dôvodu konaní zo slobody, bol by v priamom rozpore s predikátom morálne dobrý alebo zlý, je teda potrebné poznamenať, že pod prirodzenosťou človeka sa tu chápe iba subjektívny dôvod jeho užívania slobody všeobecne (pod objektívnymi morálnymi zákonmi), ktorý predovšetkým predchádza do zmyslu upadajúcemu činu: nuž tento dôvod môže spočívať, v čom chce“ ([2], A54).

Tento „inteligibilný čin“ užívania slobody predchádza javiacej sa sume jednotlivých činov ako ich umožňujúci dôvod. Subjektívnym dôvodom podstaty človeka musí však byť vždy opätovne sám akt slobody, pretože inak by sa mu nemohlo prisudzovať použitie alebo zneužitie vôle vzhľadom na morálny zákon, a dobro a zlo by sa nemohli takto pokladať za morálne kvalifikované javy. Tento prvý akt, ktorého posúdenie vzhľadom na slobodu možnosti morálneho úsudku „môže spočívať, v čom chce“, je však nevysvetliteľný, pretože sloboda tohto aktu je tvrdením, na ktorom spočíva možnosť morálneho úsudku vôbec. Ak by som nemohol konať slobodne, nebol by som slobodným človekom, nemohol by som nieť inak nepopierateľnú zodpovednosť za svoje skutky a za to, kto som. Ako slobodný sa dá tento akt charakterizovať iba vtedy, keď dôvod prijatia maxim nie je hľadaný v pohnútkach zmyslovej alebo nadzmyslovej povahy. Podľa toho zostáva prvotný dôvod opäť maximou, a tak to ide spätne od každého ľubovoľného bodu v rade pohnútok bez toho, aby ktosi mohol dúfať v to, že príde k prvému dôvodu: „zmýšľanie, t. j. prvý subjektívny dôvod prijatia maxim, môže

¹¹ Už v *Kritike praktického rozumu* si Kant poslúži príkladom „rodeného zločinca“, ktorý ozrejmuje tu opisovanú problematiku: „Sú ľudia, u ktorých [...] sa tak zavčas prejavovala zloba [...], že ich pokladajú za rodených zlosynov a ich zmýšľanie za celkom nepolepšiteľné.“ Sú považovaní za rodených zlosynov „za to, čo urobili alebo čoho sa zriekli“, a je im priznaný ich zločin ako vina aj v prípade detí, „akoby bez ohľadu na beznádejne prirodzené usposobenie ich mysle, ktoré sa im pripisuje, boli zodpovední takisto ako každý iný človek“. To by sa však nemohlo stať, podľa Kanta, a to je jeho pointa, keby sme nepredpokladali, že akékoľvek ľudské konanie je „úmyselne spáchané“, ale zároveň mu je základom „slobodná kauzalita, vyjadrujúca už od raného detstva jeho charakter javmi (konaním), prezrádzajúcimi v dôsledku rovnakého správania prírodnú súvislosť, ktorá však nerobí zlé usposobenie vôle nevyhnutným, ale je skôr následkom dobrovoľne prijatých zlých a nezmeniteľných zásad“ ([3], 110).

byť iba jediným a smeruje všeobecne na celé užívanie slobody. Ona sama však musí byť tiež prijatá prostredníctvom slobodnej vôle, pretože inak by nemohla byť priznaná“ ([2], A48)¹².

Ak vychádzame z toho, že tu tematizované ľudské bytie sa rozvrhuje vždy prostredníctvom vzťahovania sa k faktickosti svojich možností a že tento jav budúcej existencie zahŕňa, ako svoju pohnútku, pochopenie totality konaní vzťahujúcej sa k budúcnosti, potom Blumenbergovými slovami možno povedať, že „prijatie morálneho zákona do najvyššej maximy je – ak je skutočne týmto – absolútnym a jediným aktom slobody“ ([10], 568). Dôraz sa tu kladie na vedľajšiu vetu „ak je skutočne týmto“. Lebo ak je človek slobodný iba v jedinom akte, v ktorom sa uskutočňuje podrobenie jeho najvyššej maximy pod morálny zákon, potom každé konanie, ktoré tejto maxime protirečí, predpokladá práve praktickú neistotu v tom, či sa také prijatie naozaj uskutočnilo.

Tento akt slobody je vždy voľba seba samého, ktorá je spojená s charakterom „skúšky“, preto môže Kant stáť možnosť radikálneho zla v ľudskom konaní zdôvodniť odkazom na časovosť našej existencie: „o tom, že pojem slobody vôle nepredchádza vedomiu morálneho zákona v nás, ale iba sa usudzuje z určiteľnosti našej vôle prostredníctvom neho ako bezpodmienečný zákon, o tom sa dá presvedčiť hneď, keď sa pýtame: či sme si isto a bezvýhradne vedomí schopnosti, prostredníctvom pevného úmyslu dokázať premôcť každú takú veľkú pohnútku k porušeniu. Každý bude musieť priznať, že by nevedel, ak by taký prípad nastal, či by vo svojom úmysle neznešiel. Rovnako mu bezpodmienečne prikazuje povinnosť, že by mu mal zostať verným, a z toho právom usudzuje, že by to tiež musel dokázať a jeho vôľa je slobodná“ ([2], A50, pozn.).

¹² Práve tomuto aspektu zodpovedá dvojaké vymedzenie pojmu „činu“ v *Rozprave o radikálnom zle*. Na jednej strane je teda čin chápaný ako konkrétne jednotlivé konanie, ktoré je vykonávané podľa maximy konajúceho. Na druhej strane samotný čin ako „užívanie slobody“ sa nedeje náhodou, „ale je prejavom celkovej predispozície konať – charakterom pochopeným nie ako inteligibilná danosť, ale ako „zmýšľanie“ (*Gesinnung*). Toto dvojaké chápanie „činu“ teda vychádza z podstaty morálneho hodnotenia, ktoré tiež v Kantovom pochopení odhliada od dôsledkov konkrétneho činu a to, čo sa hodnotí, je celková predispozícia konať, „prirodzená súvislosť všetkých mojich konaní“. Čin v primárnom zmysle je potom pôvod tohto zmýšľania zo slobody, ktoré nemožno priamo spoznať, pretože by mu muselo predchádzať vedenie o celku všetkých mojich konaní v čase. Preto je *ratio essendi* mravnosti sloboda, ktorú človek uskutočňuje, hneď ako si uvedomí vlastnú zodpovednosť, že dobro možno právom konať a od zla možno právom upustiť. Napriek pre morálne konanie bezpodmienečnej, predvídatej nepoznatelnosti prvého rozhodnutia, musí byť toto uznané bez toho, aby bolo spoznané, ak bezpodmienečné vedomie prisúditelnosti zmýšľania, tento jediný *ratio cognoscendi* jej pôvodu, nie je preludom.

Inak povedané, každé nastávajúce rozhodnutie musí opakovane potvrdzovať, či sa morálny zákon umožňujúci sebaúctu stal najvyššou maximou môjho konania. Zároveň však očakávanie môjho konania vylučuje definitívnu istotu onej najvyššej maximy. Nedostatok teoretickej istoty a prognózy je východiskovým priestorom slobody, v ktorej sa najvyššie možné dobro stáva pôvodnou, permanentnou možnosťou ľudskej existencie. Tak človek môže a musí byť „pri čistých dobrých konaniach aj napriek tomu zlý“.

Kantova téza o radikálnom zle v človeku znie: „Veta: ‚Človek je zlý‘, podľa hore uvedeného nemôže hovoriť nič iné ako to, že si je vedomý morálneho zákona, a predsa do svojej maximy zahrnul príležitostnú odchýlku od neho. To, že je od prírody zlý, znamená toľko, že toto o ňom platí, charakterizujúc ho v jeho rode. [...] Keďže tento sklon sám [musí] byť teraz braný do úvahy ako morálne zlo, teda nie ako vrodená vloha, ale ako niečo, čo môže byť človeku prisúdené, tak tento prirodzený sklon k zlu, keďže predsa musí byť zavinený vždy človekom samým, môžeme pomenovať ako radikálne, vrodené (no aj napriek tomu nami privodené zlo v ľudskej prirodzenosti“ ([2], A27).

V dôsledku toho, podľa Kanta, pôvod zla nemožno nijakým spôsobom empiricky spoznať. Ani zmyslovosť (ako dedičný hriech), ani rozum (ktorý je vždy hypoteticky nemorálny) nemôžu ozrejmiť možnú skazenosť ľudského charakteru, inak by to malo za následok, že človek, či chce alebo nechce, by nevyhnutne musel mať „zlé srdce“.

Pôvodom zla je teda ono zásadné rozhodnutie, v ktorom niekto zásadne popiera dobro, a tým slobodu ako zmysel ľudského života. Toto rozhodnutie je pre Kanta časovo neurčiteľné, pretože sa nachádza mimo času, a tým súčasne mimo vypočítateľnej kauzálnej schémy ako vzťahu subjektu a objektu. Manifestuje sa „empiricky“ v morálne určených konaniach, za predpokladu uznania morálneho zákona, ktoré potom ako akt hodnotenia umožňuje usúdiť na dobrý alebo zlý charakter. Kant považuje toto rozhodnutie za inteligibilný čin, ktorý sa musí brať do úvahy ako nedokázateľný, vždy už uskutočnený akt slobody, kedykoľvek morálne posudzujeme seba a druhých ľudí.

Až prostredníctvom tohto základného rozhodnutia smeruje každé jednotlivé chcenie k porozumeniu, a to s otázkou, či a akým spôsobom v ňom človek uskutoční alebo premárni zmysel bytia ako celku. Priestor ľudského „umenia existovať“ sa stáva priestorom slobody chcenia, v ktorom sa človek rozhoduje, kto a čo za človeka vlastne chce byť¹³. Práve „svedomie“, vodidlo v povážlivých

¹³ Pod zobrazenou domnienkou postavenia teoretickej a praktickej istoty proti sebe znamená základné rozhodnutie fenomén „voľby voľby“, ktorý, povedané s Kierkegaardom, možno charakter „pôvodnej voľby“, totiž onej voľby slobody, slobodu voľby: „Moje

morálnych rozhodnutiach, ktorého predpokladom nie je žiadny iný dodatočný výkon, neznamená nič iné ako to, že človek má nasledovať svojím rozumom poznané dobro, a tak nasleduje ako „postulát svedomia“ zásada, že sa môže nasledovať iba také poznanie dobra, ktorého si je istý, a „nič (nemá) vystavovať riziku, že je nesprávny“. Potom, ak však svedomie riadi pôvodné chcenie, ide o ono médium, ktorého prostredníctvom sa najskôr vytvára morálna osobnosť.

Ak zhrnieme Kantove formulácie, smerodajné línie na určenie vzťahu sebaurčenia a vzťahovania sa k predmetu, morálneho konania a vzťahu k sebe samému, možno načrtnúť takto: iba konanie, ktoré je určené rozumom, ktoré nevyplýva z vonkajších príčin, ale nasleduje dôvody, je činom, ktorý sa deje zo slobody; iba ona je mojím činom, ktorý mi je zúčtovateľný, a za ktorý som zodpovedný. Sloboda sebaurčenia, určiť samého seba v slobode, neznamená práve určiť sa ľubovoľne alebo náhodne, ale určiť sa slobodne podľa dôvodov. Väzba, ktorá sa vyjadruje v akte uznania, si vyžaduje vzťahovanie sa k rozumu a k sebe samému. Práve tento vzťah je ako slobodný vzťah k sebe samému vytvoriteľný iba prostredníctvom subjektu samého.

LITERATÚRA

- [1] KANT, I.: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. In: *Werkausgabe*. Bd. VII. Frankfurt am Main. Surkamp 1998.
- [2] KANT, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. In: *Werkausgabe*. Bd. VIII. Frankfurt am Main. Surkamp 1997.
- [3] KANT, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: *Werkausgabe*. Bd. VII. Frankfurt am Main. Surkamp 1998.
- [4] KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Werkausgabe*. Bd. IV. Frankfurt am Main. Surkamp 1992.
- [5] KANT, I.: *Metaphysik der Sitten*. In: *Werkausgabe* Bd. VIII. Frankfurt am Main. Surkamp 1997.
- [6] TUGENDHAT, E.: *Vorlesungen über Ethik*. Suhrkamp 1984.
- [7] HENRICH, D. (1960): Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In: *Die Gegenwart der Griechen*. Festschrift für H.-G. Gadamer. Tübingen 1960, s.77 – 115.

bud/alebo neoznačuje voľbu medzi dobrom a zlom, ale označuje onú voľbu, s ktorou si volíme dobro alebo zlo, alebo dobro a zlo zanechávame [...] Preto ani nie je reč o tom, že si niečo volím, ale o realite, ktorú má voľba ako taká [...] Prostredníctvom tejto voľby si vlastne nevolím medzi dobrom a zlom, ale volím si dobro; no tým, že si volím dobro, práve tým si volím voľbu medzi dobrom a zlom, pôvodná voľba je stále prítomná v každej nasledujúcej voľbe“. Por. Kierkegaard, Entweder – oder, 2. zv., s. 180, 232 a nasl.) Por. k tomu A. Pieper, Die Wahl der Freiheit als die Freiheit der Wahl ([14], 75 a nasl.)

- [8] BOHATEC, J.: *Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“*. Hamburg 1938.
- [9] KRINGS, H.: Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit. In: *System und Freiheit*. Freiburg/Muenchen 1980, s. 58 – 68.
- [10] BLUMENBERG, H.: Kant und die Frage nach dem „gnädigen Gott“. In: *Studium Generale* VII, 9, s. 554 – 570.
- [11] HEIMSOETH, H.: Kants philosophische Entwicklung. Ein Beitrag zum Thema „Metaphysik“ und „Kritik“ im kantischen Lebenswerk. In: *Blätter fuer deutsche Philosophie* 14, 1940.
- [12] BRÜCKNER, W.: *Kant über Metaphysik der Erfahrung*. Frankfurt am Main 1970.
- [13] RICKERT, H.: *Kant. Der Philosoph der modernen Kultur*. Heidelberg 1924.
- [14] PIEPER, A.: Die Wahl der Freiheit als die Freiheit der Wahl. In: Baumgartner, H. M.: *Prinzip Freiheit*. Freiburg und München 1979.