

Oponentský posudek disertační práce.

Název: *Praktická metafyzika. Ke vztahu etiky a metafyziky v Kantově Kritice praktického rozumu.*

Autor: *Mgr. Ondřej Sikora*

Již název práce dokládá, že autor správně postihnul jeden ze základních momentů či podnětů Kantova myšlení. Kant totiž na jedné straně v *Kritice čistého rozumu* odhaluje důvody, pro které již nadále nebude možné „provozovat“ metafyziku způsobem, který viděl ztělesněn v díle Christiana Wolffa a jeho žáka Alexandra Gottlieba Baumgartena. V tomto typu metafyziky šlo o to odhalit nejprve v obecné ontologii základní pojmy jsoucna, pokud má být možné, a následně s jejich pomocí a s pomocí odpovídajících definic rozvinout axiomaticky-deduktivním, tj. apriorním způsobem, známým jako *mos geometricus*, základní určení tří typů předmětností, totiž světa, boha a lidské duše.

V transcendentální dialektice první Kritiky Kant doloží, že postupy, jichž metafyzika užívala k odhalení zmíněných určení, jsou chybné, a nevedou tudíž ke konstituci poznání těchto určení. V tom spočívá její destruktivní smysl. Tato kritika byla historicko-filosoficky velmi vlivná. Po Kantovi se totiž již nikdo nepokusil koncipovat metafyziku tímto způsobem. Metafyzika přesto nezanikla, nýbrž rozvíjela se ve zcela nových formách, ať už jako Fichtova ontologie subjektivity, Schellingova metafyzika přírody a absolutna či Hegelova metafyzika ducha. Ještě Husserl chápe transcendentální fenomenologii jako metafyziku *sui generis* a Heidegger koncipuje analytiku pobytu jako fundamentální ontologii s explicitně položenou otázkou po bytí. Na nejrůznějších úrovních by bylo možné ukázat, že tyto nové formy metafyziky vznikly nikoliv přes Kantovu destrukci její racionalistické podoby, nýbrž právě díky ní. Oponent souhlasí s autorem v tom, že neměl pravdu Moses Mendelssohn, když Kanta označil jako „všedrtiče“, a to nejen z hlediska zmíněného historického vlivu, ale především z hlediska samotné Kantovy intence. Kantovi skutečně nešlo o to zprovodit metafyziku jednou pro vždy ze světa. Když klade otázku po možnostech metafyziky, nejedná se o autostylizaci, zakrývající ryze destruktivní záměry, nýbrž o vážně míněnou snahu.

Poté, co se Kantovi ukázalo, že metafyziku není možné založit jako apriorní poznávání možností jsoucna a zmíněných tří typů předmětností, pokusil se o její nové založení v rámci praktické intencionality či racionality. Vzniká tak metafyzika svobody, kterou dále rozvíjeli

zejména Fichte a Schelling. Rozhodující krok k tomuto novému založení metafyziky učiní Kant ovšem již v první Kritice, a to jednak staronovou, totiž platónskou interpretací pojmu ideje jakožto pojmu o tom, co principiálně překračuje smyslovost, a jednak tím, že ukáže, že existuje jistý typ kauzality, který bytostně překračuje meze přírodně-kauzálního mechanismu, jemuž podléhá i člověk jakožto bytost s hmotným tělem. Kant jej označuje jako „kauzalitu ze svobody“. Tato kauzalita je vlastností lidské vůle, kterou Kant ztotožňuje s čistým praktickým rozumem. A tak odpověď na otázku, kterou Kant sám klade, totiž co je člověk, musí nutně dostát oběma aspektům lidské bytosti. Velkou předností předložené práce je, že ukazuje, že Kantova teze o člověku jako bytosti obývající „dva světy“ nevede k nějakému ontologickému rozdělení, a to ani této bytosti jako celku, ani její racionality. V tomto kontextu lze za zcela originální badatelský příspěvek považovat autorovu interpretaci Kantovy nauky o postulátech čistého praktického rozumu. Autor přesvědčivě dokládá, že tato nauka není nějakým Kantovým *ad hoc* pokusem, jak zachránit alespoň „kousíček“ staré metafyziky, nýbrž právě výrazem snahy dostát základní *conditio humana*, totiž lidské vrženosti do hmotného světa.

Tato část představuje jakési vyvrcholení celé práce, neboť právě v ní se ukazuje, že a v jakém smyslu lze mluvit o Kantově praktické metafyzice. Zde lze spatřovat autorův samostatný badatelský příspěvek, neboť to, že Kantova analýza mravního vědomí má tento bytostně metafyzický rozměr, je v bádání spíše přehlíženo. Lze to ovšem považovat i za příspěvek k obecné problematice etiky, neboť autor ukazuje, na základě jakých argumentů by Kant musel generelně odmítnout všechny snahy o její nemetafyzické založení (např. u Güntera Patziga). Ve vztahu k závěrečné kapitole se ukazuje, že autor rozvíjí zkoumaný problém nejen v systematické perspektivě, ale navíc i synteticky: nejprve zkoumá Kantovu kritiku metafyziky v transcendentální dialektice první Kritiky, poté rekonstruuje Kantovu praktickou filosofii, jak ji Kant předkládá nejprve v Základech metafyziky mravů a poté ve vyzrálé podobě ve druhé Kritice, aby nakonec obě tato zkoumání spojil ve třetí části. Práce má tedy důkladně promyšlenou celkovou stavbu.

Kromě již zmíněných vykazuje práce ještě další přednosti. Autor dokládá, že velmi důkladně promyslel zmiňované souvislosti Kantovy filosofie, prokazuje jak argumentačně analytickou schopnost tak také interpretační schopnost. Velkou předností je, že se nesnaží obcházet ani ty nejkomplikovanější Kantovy myšlenky, dovede ukázat jejich výstavbu a srozumitelně je v rámci interpretace vyložit. Autor dále prokazuje schopnost velmi kvalifikovaně komentovat sekundární literaturu, které zpracoval poměrně velké množství, a vést s ní systematicky podnětný dialog v poznámkovém aparátu. Za velmi výraznou přednost práce považují okolnost, že se autorovi daří velmi přesvědčivě vyvracet nejrůznější předsudky

a nedorozumění, které ve vztahu ke Kantově filosofii převládají dodnes. Kromě již zmíněné analýzy postulátů čistého praktického rozumu, což je jedna z nejzdařilejších částí práce, obsahuje práce větší množství kapitol, které jsou jak formulačně a argumentačně, tak i interpretačně na velmi vysoké úrovni a snesly by bez problémů i mezinárodní srovnání. Další předností práce je, že si uvědomuje rozdíly v koncepci praktické filosofie v Základech metafyziky mravů a v Kritice praktického rozumu, a oprávněně klade důraz na druhý zmíněný spis. Zejména v anglosaské literatuře, pokud se vůbec vztahuje k druhé Kritice, bývá tento rozdíl stírán.

Nyní však k problematičtějším momentům práce. Za prvé je patrné, že autor přece jen o něco důkladněji promyslel Kantovu praktickou filosofii. Projevuje se to v nejasnosti při používání pojmu poznání. Autor na jedné straně ví, že Kantův pojem poznání je omezen na obor smyslově daného. (Kant pracuje sice i s pojmem transcendentálního poznání, tím je ale míněno poznání podmínek možnosti poznání.) Na druhé straně se však zdá, že autor chce Kantovi podsunout tezi (např. str. 21), že čistého rozumového poznání nadsmyslových předmětů, o němž první Kritika ukázala, že není možné, je dosaženo v oboru praktického jednání. Kant sám hovoří ve druhé Kritice o tom, že ideje čistého rozumu nabývají v oblasti praktického jednání nový typ platnosti, který nelze v teoretické oblasti zdůvodnit. To z nich ale nedělá poznatky nadsmyslových předmětů! Jde jen o to, že ideje jsou pojmy o nadsmyslovém, k němuž teoretická racionalita nemá platný epistemický přístup, k němuž se však otevírá přístup prakticky jednajícím. Pojem svobody vůle je sám z epistemického hlediska ideou, tj. tento pojem nezakládá možnost svobodu vůle poznat, avšak z praktického hlediska ji přece jen můžeme spojit s tím typem evidence, který je teoreticky nezdůvodnitelný. Na jednom důležitém místě, které autor nesprávně přeložil a vyložil, Kant říká, že svoboda je jediná idea spekulativního rozumu, o jejíž možnosti apriori víme (wissen), aniž bychom ji chápali (einsehen). Autor si nevšiml, že Kant zde nepoužívá termín ‚erkennen‘, nýbrž termín ‚wissen‘. Je ale přece rozdíl o něčem vědět a něco poznávat, a zdá se, že tento rozdíl má na mysli i Kant. O možnosti svobody víme, ale nechápeme ji, tj. právě: nedokážeme ji artikulovat jako poznatek. Je prostě faktem rozumu. Autor navíc nesprávně přeložil slovo ‚einsehen‘, jež znamená nahlížet ve smyslu ‚chápat‘. Autor je nesprávně pochopil jako nahlížení ve smyslu ‚anschauen‘. Naplno se tato nejasnost projeví, když autor v jedné poznámce (str. 120, pozn. 328) řekne, že chce pojímat poznání ‚volněji‘ jako každý akt tvrzení. To ovšem není ‚volnější‘ pojem poznání, nýbrž nesprávný pojem poznání, a to nejen u Kanta, ale obecně gnozeologicky. V propozicích vznášíme pouze pravdivostní nárok,

který se však může prokázat jako mylný. Jednodušeji: ne každá propozice je *eo ipso* pravdivá, a tudíž poznatkem.

S tím se pojí interpretační problém: zdá se, že autor interpretuje teoretickou racionalitu u Kanta jako latentně pasivní, což má být odstraněno zavedením praktické racionality. Rozdíl však není v pojmu spontaneity, nýbrž v opačném smyslu intencionality: teoretická racionalita je spontánním spojováním rozmanitosti, kterou nedokáže vytvářet, ale musí jí být dána, jak říká Kant, „odjinud“, totiž ze smyslovosti. Naproti tomu je praktická racionalita schopností spontánního sebeurčování k vytváření či přetváření objektů. Zde má svůj původ i Kantova teze, že v rámci praktické racionality nabývají ideje čistého rozumu nový, teoreticky nezdůvodnitelný typ platnosti. To ale neznamená, že by teoretická racionalita byla méně spontánní. Po mém soudu autor dostatečně neukázal, že jistá místa v první Kritice, v nichž používá Kant termín „Handlung“ (např. B 574), nelze interpretovat zpětně ve vztahu k § 15, kde Kant vychází z toho, že syntéza (Verbindung) rozmanitosti je spontánním výkonem rozvažování („Actus der Selbstthätigkeit des Verstandes“), a nenáleží ke smyslovosti. Lze nabýt dojmu, že autor se nechává zavést pojmem „Handlung“ – „jednání“ k tomu, aby jej úspěšně interpretoval jako výlučný poukaz k praktické racionalitě. Blíží se tak tomu kroku, který realizoval Fichte, když praktickou mohutnost označil za nejniternější kořen Já (Die innigste Wurzel des Ich) a hovořil o primátu praktična. (Mimochodem, Kant a Fichte mají na mysli zcela odlišný pojem intelektuálního názoru. První lze označit jako metafyzický, druhý jako transcendentální.)

Další nejasnost se týká pojmu dedukce. V první Kritice Kant rozlišil odvození kategorií z forem soudů, a toto odvození označil jako metafyzickou dedukci, a transcendentální dedukci, kterou chápal výlučně jako důkaz oprávněnosti vztahovat kategorie – čisté pojmy rozvažování – na smyslové danosti – jevy. Přestože je patrné, že tento rozdíl je autorovi zřejmý, zdá se, že místy zaměňuje transcendentální dedukci, o které Kant mluví i v souvislosti s mravním zákonem, za genetické odvození. Autor nedostatečně rozlišuje mezi těmito dvěma typy dedukcí, když na str. 89 říká, že dedukce mravního zákona se neliší od vykazání jeho apriority. V tom je ale u Kanta velký rozdíl: i když se podaří ukázat, že *x* je apriorní povahy, stále to ještě neimplikuje oprávněnost *x* aplikovat. Navíc, když Kant říká, že mravní zákon nelze nijak teoreticky dedukovat, má na mysli výlučně nemožnost odvodit jej z teoretické racionality, jak se o to pokoušel Wolff. V tomto bodě je Henrichův článek v Reflexi docela instruktivní.

Výhradu mám k interpretaci kategorického imperativu jako principium diiudicationis. Tato funkce kategorického imperativu neznamená možnost odvozovat z něj konkrétní mravní

normativy, ale jen to, že kategorický imperativ umožňuje rozhodnout, která vůle je dobrá. Je principem posuzování bonity vůle. Nerozumím tomu, proč se autor nevztahuje k článku J. Ebbinghause ve sborníku Kantův kategorický imperativ, s nímž jinak pracuje. Ebbinghaus v něm totiž řeší právě problém odvoditelnosti mravních normativů z kategorického imperativu, a prokazuje tak neoprávněnost formalistické námitky.

Výhradu mám i k autorově interpretaci slavné Kantovy věty, že svou kritikou metafyziky chtěl uvolnit místo víře. Domnívám se, že Kant má na mysli skutečně víru v boha, kterou se přirozená theologie snažila převést na vědění, např. ontologickým důkazem boží existence, a tím ji vlastně jako víru zrušit. Takže důkaz nemožnosti důkazů boží existence umožňuje, aby se víra opět stala tím, čím má být, tj. neotřesitelným, byť racionálně nezdůvodněným přesvědčením o boží existenci. Tím se mj. otevřel prostor pro úvahy, s nimiž přišel F. H. Jacobi či později S. Kierkegaard. Je chybou, že autor tuto možnost vůbec nevzal v úvahu.

Chybou dále je, že autor zcela nechává stranou následující systematicko-etický problém: lze si myslet vůli, která bude bezrozporná, bude ve svém jednání velmi konsekventní, a přesto z toho nebude bez dalšího plynout, že je dobrá. Možná, že je tomu tak, že zlá vůle se nakonec v nějakém delším horizontu vždy usvědčí tím, že musí podstupovat jednání, která nemůže chtít. Nicméně, k tomuto obecně etickému problému se měl autor vyjádřit. Zejména druhá Kritika poskytuje možnost zaujmout postoj k tomuto problému.

Nakonec mám ještě dvě výhrady argumentačně-technického charakteru:

1. Autor na více místech postupuje tak, jako by bral zpět a rušil předchozí výsledky svých detailních analýz. Např. na str. 158 mluví o paradoxu Kantova pojetí svobody jako autonomie, o němž ale již předtím přesvědčivě ukázal, že se o žádný paradox nejedná. Nebo: autor ukáže, že Kantovo rozlišení dvou světů nemá ontologický smysl (možná lépe řečeno s Heideggerem: ontický smysl), že jde jen o různé aspekty, následně však sám o něm jako o ontologickém hovoří.
2. Některé teze, či tvrzení jsou neuváženě silné. Např. teze (str. 100), že mravní vědomí lze pojmout nezávisle na Kantově nauce o transcendentálním idealismu. Kant přece ukazuje ve III. Antinomii, že pokud bychom měli ve své zkušenosti co dělat s věcmi o sobě, a nikoliv s jevy, kauzalita ze svobody by nebyla možná. Další příklad: ještě na str. 100 autor neuváženě používá termín ‚absolutní nutnost‘ ve vztahu k morálnímu zákonu. Kdyby měl tento typ nutnosti, nebyl by přece imperativem!

Shrnuto: práci považuji za mimořádně zdařilý a původní badatelský příspěvek a prostudoval jsem ji s velkým zaujetím. I přes uvedené výhrady, které necht' jsou považovány za podněty k diskusi v rámci obhajoby, doporučuji práci k obhajobě. Navíc se domnívám, že po navrhovaných upřesněních, po odstranění některých drobnějších chyb v citacích apod., by práce měla být publikována, a to již proto, že, jak jsem již zmínil, autorovi se velmi přesvědčivě daří vyvracet zažitá nedorozumění a omyly ve vztahu ke Kantově praktické filosofii.

PD Jindřich Karásek, Dr.

