

Kantův sokratismus

Ondřej Sikora

Záměrem tohoto příspěvku je nastínit paralely mezi dvěma klíčovými postavami dějin evropského myšlení, respektive mezi filozofickými stanovisky s těmito postavami spojovanými – Kantem a Sókratem. V případě Kanta je zde míněna tzv. kritická filozofie, nacházející svůj výraz ve třech *Kritikách: Kritice čistého rozumu, Kritice praktického rozumu a Kritice soudnosti*, z nichž se tento příspěvek dále zabývá prvními dvěma. V případě Sókrata pracuji v tomto příspěvku s víceméně zavedeným pojmem „sokratismus“, vyjadřujícím typ filozofování spojený s athénským filozofem,¹ jak je zachycen především v tzv. raných Platónových dialogích. Přestože není dost dobře možné vést ostrou dělicí linii mezi filozofií Sókrata a Platóna – a to především proto, že to hlavní, co o Sókratovi víme, je čerpáno z Platónových dialogů, dále pak proto, že i když se víceméně ustálila periodizace těchto dialogů na rané (sokratovské), střední (metafyzicky-pozitivní) a pozdní (kritické a kosmologické),² i ty pozdní nesou povýtce sokratovské motivy.³ Přesto lze s pojmem „sokratismus“ pracovat, a to ve smyslu filozofického postoje orientovaného na otázku po dobře vedeném životě, po náležitě lidské praxi, postoje, který si – na rozdíl od „platonismu“ – nenárokují pozitivní vědění o tématech majících charakter posledního zdůvodnění, ale spíše se spokojuje s „vědoucím nevědáním“, tzn. s reflexivním nahlédnutím mezi vlastního poznání. Tedy ve smyslu postoje, pro nějž je klíčovou výrazovou formou dialog jakožto vážně míněná rozmluva, která vychází z otázky „Co je X?“ a která má charakter cesty vedoucí od falešné sebejistoty právě k onomu reflexivnímu sebeomezení. Pro sokratismus je klíčové bytostně prakticky-etické zaměření takového tázání, zaměření označované spojením „péče o duši“. Tázání po tom, „co je X“, má výchovný charakter, reflexe vlastní omezenosti, pokud jde o vědění, se totiž převážně týká otázek z okruhu „areté“, ctnosti. V případě postavy Sókrata je tomuto sebeomezení současně vlastní sebejistota a možno říci aristokratická hrdost a také – což je pro náš kontext zvláště významné – absence strachu tváří v tvář smrti.

Pokus srovnávat různé myslitele může často působit samoúčelně, takže nemusí být vždy zřejmé, co je vlastně smyslem takového srovnání. Tímto smyslem v našem případě není určení vítěze nějakého sporu, který bychom mezi nimi nejprve uměle vyvolali. Nejde o stanovení toho, který z obou filozofů je lepší, který z nich „má pravdu“, ani o stanovení toho, že jeden druhému rozuměl pouze omezeně, nedostatečně a jeho nauku zkreslil. Nejde tedy o interpretaci toho, jak jeden druhému rozumí, neboť to, zda jeden druhému rozumí, zda jeden druhého vůbec zná, je zcela irelevantní. Smyslem předkládaného srovnání dvou filozofií je jejich vzájemné osvětlení, v němž mohou vyniknout rysy a specifika nacházející se ve stínu běžně zdůrazňovaných motivů. Co tedy má společného Kantova kritická filozofie se sokratismem? V jakém smyslu lze hovořit o něčem takovém, jako je Kantův sokratismus? Do jaké míry vedou oba filozofové společnou řeč? Pokusme se hledat tuto odpověď v kontextu *Kritiky čistého rozumu*, dále v kontextu Kantovy etiky, a konečně v rámci tázání, které lze označit za „metafyziku“,⁴ přičemž vzhledem k vzájemnému prolínání těchto témat v Kantově díle je třeba brát toto dělení jen jako orientační.

Kritika čistého rozumu

Filozofie *Kritiky čistého rozumu* byla Kantem samotným charakterizována jako filozofie kopernikánského obratu. Kant vysvětluje toto přirovnání tak, že se pokouší – po Koperníkově vzoru – o „obrácený přístup“ či dokonce o „revoluci“ v problematice poznání předmětů: dosud se předpokládalo, že naše poznání se řídí předměty, které poznává. Nyní je na čase vyzkoušet opačný přístup, tedy předpokládat, že se předměty poznání řídí naším poznáním, že je takřikajíc musejí poslouchat. Člověk přestává být ve vztahu k „přírodě“ – úhrnu poznávaných jsoucen – nepoučeným žákem, ale stává se „povolaným soudcem“, který napříště bude brát za platné pouze takové poznatky, které budou v souladu s tím, co sám do přírody vkládá. Důležité přitom je, že tento „obrat“ ve filozofování – jak bude ještě zdůrazněno – se netýká pouze teoretické filozofie, ale bezpochyby také filozofie praktické. Kromě tohoto konkrétního významu se metafora „kopernikánského obratu“ vžíla také jako výstižné vyjádření toho, jak překvapivě a nově Kantovo myšlení působilo vzhledem k filozofiím jeho současníků a předchůdců. Nepřekvapí proto, že nenajdeme mnoho myslitelů, které by Kant v pozitivním duchu citoval, či na ně dokonce vědomě navazoval. Co však překvapit může, je fakt, že jediným veskrze pozitivně vnímaným filozofem v Kantových kritických spisech je právě Sókratés. Pro tuto paralelu mezi oběma mysliteli můžeme nalézt oporu již v „Předmluvě“ *Kritiky čistého rozumu*, bilancující celý spis. V ní se Kant odvolává na „sokratovskou metodu“. Když formuluje význam svého klíčového spisu, hovoří o neocenitelné přednosti své *Kritiky* spekulativního rozumu:

„[D]íky ní můžeme pro všechny příští časy skoncovat sokratovským způsobem, totiž pomocí nejjasnějšího důkazu nevědomosti protivníků, s veškerými námitkami proti mravnosti a náboženství.“⁵

„Sokratovským způsobem“ je v této větě míněn „nejjasnější důkaz nevědomosti protivníků“, tj. taková vyvracející argumentace, která prokazuje, že oponentovo vědění je pouze zdánlivé, neboť ten není s to je ubránit před kritickým vyvracejícím zkoumáním. Je zřejmé, že Kant aplikuje tento „sokratovský způsob“ především ve druhé, rozsáhlejší části *Kritiky*, v „Transcendentální dialektice“, která prokazuje nutnost vést hranici mezi tím, co je poznáváno, a tím, co je pouze myšleno. Odvolání se na „sokratismus“ pak podtrhuje celkový negativní ráz celé dialektiky: ani empiristický mechanicismus, ani spekulativní racionalismus si nemohou nárokovat platné poznání, které by se vztahovalo k nepodmíněnému. Přitom platí, že tato sokratovská negativní argumentace nemá svůj cíl v prostém neutrálně nezaujatém stanovení „demarkačních linií“ mezi poznatelným a nepoznatelným, ale že její účel je bytostně praktický: obhájit prostor pro svobodu, a tím i pro plně zodpovědnou lidskou existenci, která smí doufat v to, aby dostála nároku nejvyššího dobra. Spekulativní *Kritice* přitom není vyhrazeno pouze toto obhájení prostoru, ale i vypracování poukazu k jeho zaplnění, které je pak tématem *Základů metafyziky mravů* a *Kritiky praktického rozumu*. Tento poukaz má svůj zdroj v distinkci mezi sférou „Sein“ a „Sollen“, mezi faktem a ideou, kterou Platón, jak Kant neváhá konstatovat,⁶ shledává především v oblasti praktického. *Kritika čistého rozumu* tak potvrzuje sokratovskou tezi, že je-li jaké metafyzické poznání, pak cesta k němu vede skrze do jisté míry pokořující nahlédnutí částečnosti vlastního stanoviska, které je výsledkem důsledné reflexe, která sama je ve věci metafyziky ve smyslu konečného účelu nedostatečná.

Kantův klíčový spis, *Kritika čistého rozumu*, tak vyjadřuje specifickou negativně-pozitivní dialektiku; negativní, zamezující, zabraňující rys je vztažen k rysu pozitivnímu, otevírajícímu, umožňujícímu. V nejdelším odstavci „Předmluvy“ ke Kantovu opus magnum je čtenář ujišťován, že onen na první pohled negativní výsledek kritické filozofie, který znamená destrukci směrlých konstrukcí racionalistických metafyzik, je při bližším pohledu pozitivním výsledkem.⁷ Onen negativní význam spočívá ve známé proklamaci „nikdy se neopovažovat překračovat spekulativním rozumem hranice zkušenosti.“⁸ Tento imperativ, formulující negativní výsledek Kantova kriticko-teoretického zkoumání, znamená vědomé přihlášení se k radikálnímu empirismu, co se týče nároků lidské poznávací schopnosti na zdůvodněné poznání, což současně znamená odmítnutí čistě spekulativních poznatků, tj. poznatků nemajících oporu v možné zkušenosti, tedy i naprosté odmítnutí metafyziky v tradičním smyslu jakožto poznání nadsmyslového.

Radikálnost Kantova empirismu nespočívá v absolutizaci nevykázaného přesvědčení o tom, že jediným zdrojem poznání je zkušenost, ale spočívá v odhalení samotných kořenů – principů lidského poznání – a v důslednosti jejich aplikace. Nejhlubší důvod tohoto zamítnutí je třeba hledat v transcendentální dedukci kategorií, kterou se Kant snaží prokázat oprávněnost nároku čistých rozvažovacích pojmů na fundaci objektivního poznání *a současně* – takřka jedním dechem – prokázat omezení tohoto nároku na možnou zkušenost, tj. na přírodu.⁹ Důvodem popření možnosti racionalistické metafyziky tedy není to, že bychom poukázali na chyby v jejích argumentech, důvodem se stává fundamentální úvaha o možnosti lidského rozumu vůbec, který je nezpůsobitelný nikoli pro tu či onu konkrétní podobu metafyziky, nýbrž pro samu možnost spekulativní metafyziky, obecně určené jako spekulativní poznání vykračující nad oblast zkušenosti prostřednictvím pouhých pojmů. Neboť platné lidské poznání, aby bylo právo tohoto titulu, vždy vyžaduje názor, který může být u člověka vždy jen smyslový.¹⁰ Kritika je v tomto smyslu vědou o hranicích, je pomyslným soudním dvorem stanovujícím „demarkační linii“, za něž nelze s odůvodněným poznáním jít. Negativní ráz celé první *Kritiky* je dále zdůrazňován v samotném závěru spisu. Když Kant rekapituluje v „Transcendentální nauce o metodě“ výsledky své *Kritiky*, konstatuje:

„Ten největší a možná jediný užitek veškeré filosofie čistého rozumu je tedy patrně jen negativní. Tato filosofie totiž neslouží jako organon k rozšiřování, nýbrž jako disciplína k vytyčení hranic, a místo aby odhalovala pravdu, má jen tu tichou zásluhu, že zabraňuje omylům.“¹¹

Pokud jsme hovořili o něčem takovém jako o „negativně-pozitivní dialektice“, je nutné ještě podtrhnout onen *pozitivní* rys první *Kritiky*. Ten byl naznačen již v prvním citátu, kde Kant hovoří o tom, že díky jeho spisu je konečně možné „skoncovat se všemi námitkami proti mravnosti a náboženství“. Na tomto tvrzení je nutné zdůraznit především to, že „mravnost a náboženství“ jsou zde pojímány jako oblasti, kvůli kterým je uskutečněno zkoumání první *Kritiky*, tedy že spekulativní kritika má bytostně praktický, resp. prakticko-filozofický účel. Jejím účelem je totiž to, aby takřkajíc sebrala vítr z plachet argumentacím, které trvají na generální platnosti mechanistické kauzality a které se tak snaží o vyvrácení možnosti lidské svobody. Téma svobody se tak stává mostem spojujícím teoretickou a praktickou filozofii, s možností svobody stojí a padá možnost morální zodpovědnosti a pro Kanta také možnost vztahování se k tradičně náboženským tématům, jakými jsou nesmrtnost duše a boží existence. Aniž bychom zabíhali do obšírné diskuze týkající se tématu svobody, můžeme jen shrnout, že její možnost je zajištěna díky nauce o transcendentálním idealismu. Ta formuluje známou distinkci mezi jevem a věcí, jak je o sobě. Tím, že sféra poznatelného je důsledně omezena na sféru jevů, které dokážeme „slabikovat“ či „číst“ prostřednictvím kategoriální „gramatiky“, a tím dospívát k poznatkům, je zajištěn prostor pro to, aby svoboda, i když teoreticky nepoznatelná a nedokazatelná, byla alespoň myslitelná jakožto spontaneita „nacházející se“ ve sféře „věcí o sobě“. Omezení racionality v oblasti teorie je zároveň možností, jak působnost racionality rozšířit do oblasti praktického. Dokonce lze tvrdit, že toto omezení je vykonáno *kvůli* možnosti onoho rozšíření, že Kantův hlavní spis sleduje bytostně praktický účel.

Kritika čistého rozumu tak vyjadřuje pro lidský rozum určitý sebekořující akt, který ústí v přiznání naší nevyhnutelné nevědomosti, pokud jde o poslední otázky po nepodmíněném. Nicméně právě proto, že jde o sobě samému uložené pokoření, že je to rozum sám, který sobě samému nasazuje pomyslnou uzdu a ukážíme vlastní sklon překračovat prostřednictvím idejí hranice zkušenosti, je toto sebekořování zároveň sebevovněním rozšiřujícím sebedůvěru rozumu, kterou nemůže žádná jemu cizí a nadřazená instance zrušit.¹²

Kantova etika

Pozitivní zaplnění prostoru obhájeného spekulativní kritikou je umožněno „vyhledáním a stanovením nejvyššího principu morality“¹³ realizovaným v Kantových prakticko-filozofických spisech. Vůdčí myšlenka Kantova založení etiky je myšlenka autonomie, kterou Kant opět spojuje se Sókratem:

„Tak jsme tedy v morálním poznání prostého lidského rozumu dospěli až k jeho principu, o němž ovšem prostý rozum neuvažuje takto abstraktně v obecné formě, ale vždy jej přece má skutečně před očima a potřebuje jej jako měřítko pro své posuzování. Dalo by se snadno ukázat, že s tímto kompasem v ruce si zcela dobře umí poradit při rozlišování, co je dobré nebo zlé [...], jestliže jen zaměříme jeho pozornost, aniž by se v nejmenším poučil o něčem novém, na jeho vlastní princip, jak to dělal Sókratés.“¹⁴

Myšlenka autonomie říká, že nejvyšší praktický zákon je pro každé Já jeho bytostně vlastním principem. Člověk jej nemusí složitě vyhledávat ani nepotřebuje, aby o něm byl teprve poučen jako o něčem zcela novém, ale potřebuje, aby tento jemu vlastní princip byl pročištěn a upevněn. To, že se u nepodmíněného praktického zákona jedná o každému vlastní princip, je – dovolíme-li si platónský výraz – anamnetická charakteristika tohoto zákona, kterou Kant vyjadřuje spojením „faktum rozumu“,¹⁵ jež říká, že nepodmíněný nárok „Sollen“ je empiricky nevysvětlitelný a neodvoditelný a že k němu má přesto každá rozumná bytost bezprostřední přístup.

Vedle důrazu na fakticitu praktické ideje se argumentace *Kritiky praktického rozumu* zaměřuje – opět si lze vypůjčit sokratovský termín – na vyvrácení sofistiky rozumu ve službách slastí. Klíčovým bodem této argumentace je důkaz, že slast, blaženost nemůže být posledním cílem lidské existence. Tím může být pouze nejvyšší dobro, pojímané jako syntetická jednota ctnosti a blaženosti. Argumentace *Kritiky praktického rozumu* je primárně negativně-vyvracející: ukazuje, že lidský život nelze založit na žádném partikulárním empiricky zbadatelném cíli, ale jen na tom, co tento život přesahuje, čemu tento život nemůže bezezbytku dostát, k čemu mu však nezbyvá než směřovat. Důvodem je Kantovo hluboké přesvědčení, že náležitě žít znamená žít ve vědomém vztahu k etickému nároku, který není jedním z konkrétních, dílčích cílů lidské praxe, ale který tyto jednotlivé dílčí cíle legitimuje. Má-li totiž etický nárok být skutečným nárokem, musí zavazovat univerzálně, přičemž něco takového jako univerzální závaznost není nějakým empiricky registrovatelným fenoménem, není předmětem konkrétního tíhnutí konkrétní vůle, který by se ukazoval právě jako předmět mého tíhnutí. Etický nárok má apriorní charakter, a proto je jeho formulací etický zákon, a je to teprve etický zákon, co pozitivně otevírá pojem svobody. Teprve lidský život vedený ve vztahu k nároku je „důkazem“ existence svobody, dokazujícím ji právě jejím uskutečňováním; s takto vedeným životem ve vztahu k nároku se rodí oprávněné přesvědčení o kontinuitě vlastního úsilí o dobro, takové kontinuitě, která je silnější než diskontinuita vlastní smrti.

Metafyzika

Rozvedení této myšlenky dovoluje hovořit o něčem takovém jako „praktické metafyzice“ v Kantově filozofii, zejména v *Kritice praktického rozumu*. „Praktičnost“ zde znamená vztáženost k lidskému jednání ve světě, a to právě k jednání orientovanému nepodmíněným etickým nárokem, „metafyzika“ pak – v souladu s tradicí i Kantovým určením – označuje poznání překračující smyslovou zkušenost, ve speciálním smyslu pak překračující poznání, které se vztahuje ke třem „veličinám“, jimiž jsou svoboda, nesmrtelnost a boží existence.¹⁶ V myšlence „praktické metafyziky“ tak můžeme spatřovat další „kopernikánský obrat“, a sice obrat od „ethica a metaphysica“, tj. od etické koncepce vybudované na teoreticko-metafyzických či teologických předpokladech (kdy je napřed pozitivně-ontologicky určena bytnost „člověka“ či „boha“ a z tohoto určení jsou vyvozeny etické závěry), k „metaphysica ab ethica“. Tento „prakticko-metafyzický“ obrat přitom úzce souvisí s oním teoretickým obratem *Kritiky čistého rozumu*, který je vyjádřen tezí, že rozum nahlíží jen to, co podle svého plánu vytváří. Obdobně i v projektu praktické metafyziky platí, že Já nahlíží do oblasti nadmyslového jen natolik, nakolik svojí aktivitou uskutečňuje jím samým přivlastněný nárok dobra. Neukazuje se však v tomto připomenutí myšlenky kopernikánského obratu zásadní odlišnost mezi Platónovým Sókratem a Kantem, odlišnost mezi dialogickou otevřeností a k sobě samému obrácenou autonomní uzavřeností? Není Kant filozofem radikální subjektivity, jež nehodlá připsat jistotní nárok ničemu vůči ní vnějšímu, která je pouze sama sobě zdrojem své sebejistoty? Není tak paralela mezi Platónovým Sókratem a Kantem přece jen poněkud zavádějící?

K této důležité námitce lze říci tolik: ačkoliv je celá šíře apriorní struktury pro doménu „Sein“ a „Sollen“ pro Kanta vždy svázána se subjektivitou, a tedy zkoumání této struktury je v tomto smyslu i zkoumáním subjektivity, nejedná se o nějakou do sebe samé

uzavřenou a sobě samé dostačující subjektivitu, ale funkčnost oné apriorní struktury je podmíněna podstatnou *otevřeností*. Ačkoliv je Já zdrojem autonomní spontaneity, je mu rovněž tak vlastní výrazná nedostatečnost zakládající jeho otevřenost vůči tomu, čím samo není. Tato nedostatečnost prostupuje jeho teoretickou i praktickou dimenzi: v teoretické oblasti je to odkázanost na danost smyslového názoru, bez níž nemůže dojít k žádnému poznání, ve vztahu k nepodmíněnému je to následně neschopnost toto s vnitřní nutností myšlené nepodmíněné pozitivně uchopit a ujistit se o jeho nevyvrátitelnosti. Teoretické Já tak rozhodně není „sibi ipsi sufficiens“, ale bez otevřenosti vůči tomu, čím samo není, by ani o sobě samém nevědělo. Analogicky v oblasti praktického je Já bytostí neustálého nedostatku, pro jehož naplňování je bytostí potřeb rozmanitých podob. Podstatné je, že to nejsou pouze potřeby ohlašující se prostřednictvím sklonů. To dokládá skutečnost, že pojem blaženosti není v Kantově praktické filozofii diskvalifikován jako mravně nehodnotný, jak by mohl napovídat spis *Základy metafyziky mravů*, ale že je naopak povýšen na součást nejvyššího dobra, o nějž má usilovat čistý praktický rozum. V pojmu nejvyššího dobra je pro Kanta spojeno dvojí: je to syntetická jednota „ctnosti a blaženosti“, nároku a naplnění.¹⁷ Kant ve svém klíčovém etickém spise dochází k tomu, že náležité lidské chtění není pouze chtěním toho, co má být vykonáno jakožto to správné, ale že je současně chtěním chtějícím naplnění potřeb tohoto Já. Díky klíčovému zavedení pojmu nejvyššího dobra v *Kritice praktického rozumu* je zřejmé, že Já ve své autonomní spontaneitě je současně bytostně receptivní, přijímající. Není pouze tím, kdo má konat to, co je náležité (povinnost), není pouze aktivním subjektem konání dobra, ale i jeho „objektem“, je tím, pro kterého je v pojmu „dobro“ nutně zahrnuto jak dávání, tak i přijímání. Já je i ve své bytnosti jako čistý praktický rozum spontánně-receptivní, je mu tedy vlastní – dovolme si to tak říci – podstatná „dialogičnost“. Proto je i ve své bytostné struktuře otevřeností pro to, čím samo není, a nikoliv nějakým „sibi ipsi sufficiens“.

Artikulace této otevřenosti je vnitřním tématem dedukce postulátů čistého praktického rozumu jako podmínek možnosti nejvyššího dobra, postulátů nesmrtnosti a boží existence. Tyto postuláty jsou výrazem „čisté rozumové víry“ („reiner Vernunftglaube“).¹⁸ Spojení „Vernunftglaube“ může být vykládáno víceznačně, na jeho vysvětlenou proto Kant doplňuje: „protože pouze čistý rozum (jak v teoretickém, tak praktickém užití) je tím zdrojem, z nějž vychází.“¹⁹ Spojení „Vernunftglaube“ tedy označuje takový vztah k určitému poznatku, který je na jedné straně nedostatečný, neboť v něj pouze věřím, na druhé straně je však dostatečný, neboť důvodem toho, že v něj věřím, je právě rozum – intelekt ve svojí dvojí funkci myslet nepodmíněné (tj. teoretické) a vzhledem k tomuto nepodmíněnému být určujícím důvodem vůle (tj. praktické). V *Kritice čistého rozumu* se Kant zabývá otázkou, v čem se liší trojí vztah k určitému poznatku: mínění, vědění a víra. Víra je charakterizována následovně: „Je-li domnění dostačující jen subjektivně a je-li zároveň považováno za objektivně nedostatečné, nazývá se *vírou*. A konečně domnění dostačující jak subjektivně, tak objektivně, se nazývá *věděním*.“²⁰ Rozumová víra se tedy neliší od vědění tím, že by si byl její nositel v jejím případě *méně* jistý, ale tím, že tato jistota je objektivně nedostatečná, jiným slovem, že tato přesvědčenost je nepřenosná. I když závěry praktické metafyziky jsou v modu „rozumové víry“ a nedisponují descartovsko-scientistickým modem „clare et distincte“, v němž by byly bezezbytku objektivně přenosné, stále zůstávají svého druhu poznatky – poznatky pro první osobu, pro niž platí: „Nesmím říci ani: ‚Je morálně jisté, že Bůh jest‘, nýbrž: ‚Já jsem si morálně jistý‘.“²¹ Toto oslabení objektivity však nemá rozhodně znamenat nějakou privatizaci či subjektivistické zniternění nejvyšších metafyzických témat, ale je spíše poukazem k tomu, že vlastním těžištěm praktické metafyziky je konkrétní reflektovaná lidská praxe, ve které stojí každý člověk nenahraditelně a nezastupitelně sám za sebe. Tato nepřenosnost rozumové víry vychází z toho, že se jedná o víru, jejímž zdrojem (*Quelle*) je „rozum jak ve svém teoretickém, tak i praktickém užití“.²² Rozum v teoretickém užití je schopností myslet nepodmíněné ve vztahu k Já i ve vztahu k podmínce všech jevů vůbec. Tak může pracovat s hypotézou jednoduchosti a trvalosti subjektu i s hypotézou Boha, ovšem pouze za účelem systematizace a rozšíření dílčích předmětných poznatků určité oblasti. Rozum ve svém teoretickém užití znamená také schopnost úsudků, která se uplatňuje v argumentu dedukce obou postulátů. Ovšem pokud by zdrojem víry rozumu byl pouze teoretický rozum, postuláty by nevyhnutelně nebyly ničím více než pouhými hypotézami, tj. zkusmo položenými předpoklady bez jistotního nároku, které by měly pouze instrumentální funkci být vhodným vysvětlujícím

základem, jehož vhodnost by byla poměřována výhradně jeho explikačním potenciálem. Zdrojem rozumové víry je však také – a zdá se že především – rozum ve své praktické funkci, která znamená „být určujícím důvodem vůle“. Protože toto „být určujícím důvodem vůle“ označuje vztah konkrétní vůle k nároku dobra, který je touto vůlí uznáván, je rozumová víra čistého praktického rozumu „objektivně nedostatečná“. ²³ Tyto postuláty – postulát nesmrtelnosti a postulát boží existence – nejsou ani pozitivním metafyzickým věděním, ani pouhou domněnkou či přáním, ale jsou výrazem sokratovského „vědoucího nevěděním“, vycházejícího z „dostatečné nedostatečnosti“ tohoto Já. Jsou to předpoklady platné a legitimní pro takové Já, které bere vážně nárok dobra odhalený jako faktum rozumu. V těchto předpokladech se spojuje specifická nutnost a obsahová prázdnota, nikoliv nepodobná té, kterou formuluje ve své obhajobě před soudem athénský filozof jako „jedinou pravdivou myšlenku“, totiž, že „pro dobrého muže není žádného zla ani za živa ani po smrti“, ²⁴ myšlenku vyjadřující nerozdělitelnou souvislost témat lidské praxe orientované otázkou po dobrém a metafyziky, která je tak charakteristická pro Kantovu praktickou filozofii. Ona Sókratova „jediná pravdivá myšlenka“ z dialogu *Obrana Sókrata* je dále Platónem rozpracována v dialogu *Faidón* zachycujícím Sókrata v rozhovoru se svými přáteli bezprostředně před svojí popravou. Sókratovým úkolem v tomto rozhovoru, který je určitým prodloužením rozhovoru zachyceného v *Obraně* a rozpracováním jeho klíčových motivů, je „vydat počet“ ²⁵ ze své naděje:

„Mám dobrou naději, že jest něco pro ty, kdo skončí tento život, a že to je, jak se také již odedávna vypravuje, mnohem lepší pro lidi dobré nežli pro zlé.“ ²⁶

Domnívám se, že tato věta může být čtena jako vyjádření téhož, co Kant označuje za „rozumovou víru“, jako výraz víry čistého praktického rozumu (*Vernunftglaube*), totiž přesvědčení o tom, že kontinuita vlastního úsilí o dobro je silnější než diskontinuita smrti, přesvědčení, které je spojeno se dvěma podstatnými atributy: jistotou a nepřenositelností. Jistota „rozumové víry“ je jistotou praktického sebevědomí pramenící z osobního vztahu k nároku nejvyššího dobra. Právě proto je tato jistota bezprostředně nepřenositelná, což je zřetelně ilustrováno v závěru dialogu *Faidón* – zde se Sókratés snaží dát svým posluchačům podíl na své naději a z ní pramenícího klidu, s nímž očekává svoji popravu. Ona nepřenositelnost je v tomto dialogu vyjádřena tím, že účastníci rozhovoru se Sókratem jsou po jeho skončení přemoženi emocemi lítosti a žalu, díky čemuž se může zdát, že Sókratova pedagogická rozmluva končí fiaskem. ²⁷ O rozumové víře však platí, že je to víra rozumu – že je to přesvědčení pojmově vykazatelné, že je možné z něj „vydat počet“, tj. vyjádřit je ve vnitřně koherentní a argumentačně zakotvené řeči. O to se pokouší Platón jako ten, který Sókratův rozhovor svěřuje psané podobě. Umožňuje tak jeho četbu a další promýšlení, a tím také ono osvojení, které se nezdařilo přímým Sókratovým posluchačům. Díky tomu se „čistá praktická rozumová víra“, která byla vlastní Sókratovi, může přece jen stát postojem, který se zrodí u těch, kteří čtou a promýšlejí jeho slova, „následují jakoby ve stopách to, co bylo řečeno“, ²⁸ stejně jako u těch, kteří čtou a promýšlejí Kantovu *Kritiku praktického rozumu* a kteří ji vnímají jako otevření možnosti toho, jak být.

Poznámky:

1 Vedle „sokratismu“ lze hovořit také o „sokratice“, o níž platí: „Věcně je sokratika stále filosofii lidské existence. Je právě tak životním postojem, jako hledáním smyslu; veškeré objasňování pojmů slouží k tomu, aby filosofie psychotherapeuticky porozuměla sobě samé“ (*epimeleia tés psychés*): duše je morální instancí v nás. A je i útočištěm toho myšlení, které dává člověku schopnost žít mravně a bránit svou morální existenci, v nezbytném případě i proti vládnoucím hodnotovým představám a útokům jiných.“ Andreas Graeser, *Řecká filosofie klasického období*, přel. Miroslav Petříček, Praha, OIKOYMENH 2000, s. 111.

2 K problematice chronologie Platónových dialogů je stále relevantní výklad Davida Rosse v klasické práci *Plato's Theory of Ideas* (Oxford, Clarendon Press 1951, s. 2–10).

3 Výmluvným dokladem je závěr dialogu *Theaitétos* („Jestliže se tedy budoucně budeš pokoušet, Theaitéte, otěhotněti jinými věcmi a jestliže vskutku otěhotníš, budeš působením nynějšího zkoumání pln lepších myšlenek; pakli zůstaneš prázdenn, budeš méně obtížný svým druhům

a mírnější, protože se rozumně nebudeš domnívat, že víš, co nevíš. Jedině tolik totiž zmůže mé umění, a více nic.“ Platón, *Theaitétos*, 210b–c, přel. František Novotný, Praha, OIKOYMENH 1995), stejně jako klíčové téma dialogu *Sofisté* – odlišení filozofa a sofisty, což je také téma Sókratovy obhajoby zachycené v (raném) dialogu *Obrana Sókrata*.

4 „Metafyzikou“ je zde míněna v tradici německé školské metafyziky zavedená nauka ohledně podstatných určení duše, světa a boha, míněny jsou tedy disciplíny tzv. „speciálních metafyzik“ oproti „všeobecné metafyzice“ tematizující základní určení jsoucna jakožto jsoucna.

5 Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. Jaromír Loužil et al., Praha, OIKOYMENH 2001, B XXXI. *Kritiku čistého rozumu* cituji podle paginace druhého vydání [B]. Ostatní Kantovy spisy jsou v této práci citovány podle paginace akademického vydání (*Gesammelte Schriften*, Berlin, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften [= Ak.] 1900 nn.), a současně – existuje-li – je uvedeno číslo strany českého překladu.

6 Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 371.

7 V „Předmluvě“ ke druhému vydání tak můžeme vidět, že Kantovi, onomu pověstnému „všedrtiči“, jenž svůj hlavní spis označuje za „metafyzicky kacífský“, leží myšlenka metafyziky ve smyslu jejího „konečného účelu“ na srdci mnohem intenzivněji, než by se mohlo zprvu zdát. Tato intenzita je dána časovou blízkostí práce na druhém vydání *Kritiky čistého rozumu* a promyšlením *Kritiky praktického rozumu*.

8 Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, B XIX, B XXIV.

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

10 Srov. Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 33.

11 Tamtéž, B 823.

12 Srov. tamtéž. V dialektickém propojení sebepokošení a sebebopovznesení spekulativního rozumu je očividná paralela s fenoménem úcty k zákonu, rodící se ze sebeomezení potlačujícího vlastní domýšlivost.

13 Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, přel. Ladislav Menzel, Praha, Svoboda 1990, s. 55 (Ak. IV, s. 392).

14 Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, s. 67 (Ak. IV, s. 404; zvýraznil O. S.).

15 „Vědomí tohoto základního zákona můžeme nazývat faktem rozumu, protože jej nemůžeme vyspekulovat z předcházejících dat rozumu, např. vědomí svobody (neboť to nám není dáno předem), nýbrž protože se nám vnucuje sám pro sebe jako syntetická věta a priori, která není založena na žádném, ani na čistém, ani na empirickém názoru. [...] Abychom se však na tento zákon dívali bez nesprávného výkladu jako na *daný*, musíme přece jen poznamenat, že to není žádné empirické, nýbrž jediné faktum čistého rozumu, který se jím ohlašuje jako původně zákonodárný (tak chci, tak přikazuji).“ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, přel. Jaromír Loužil, Praha, Svoboda 1996, s. 52 (Ak. V, s. 31; překlad upravil O. S.).

16 Tyto tři veličiny označuje Kant za vlastní téma metafyziky již v *Kritice čistého rozumu*, BXXX.

17 K tomu tento klíčový citát z druhé *Kritiky*: „Proto [*ctnost*] ale ještě není celým a dovršeným dobrem, jakožto předmět mohutnosti žádosti rozumné konečné bytosti; neboť k tomu, aby jí byla, je požadována také *blaženost*, a sice nikoliv pouze ve stranických očích osoby, která činí sama sebe účelem, nýbrž již v soudu nestranného rozumu, který onu osobu na světě vůbec pojímá jakožto účel o sobě. Neboť mít potřebu blaženosti, a také jí být hoden, přesto se na ní ale nepodílet, nemůže vůbec existovat současně s dokonalým chtěním rozumné bytosti, která by zároveň měla veškerou moc – když si takovou bytost i jen zkusmo představíme.“ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, s. 190 (Ak. V, s. 110).

18 Tamtéž, s. 216 (Ak. V, s. 126).

19 Tamtéž.

20 Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 850.

21 Tamtéž, B 857.

22 Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, s. 216 (Ak. V, s. 126).

23 Friedo Ricken k nedostatečné objektivitě postulátů říká: „Ono mít-za-pravdu postulátu nemůže být žádným věděním, neboť postulát nemůže být teoreticky dokázán; jedná se tedy

o objektivně nedostatečné mít-za-pravdu. [...] Subjektivní důvod onoho mít-za-pravdu vychází z povinnosti učinit nejvyšší dobro předmětem mé vůle, abych ho všemi silami podporoval.“ Svůj výklad uzavírá: „Mít-za-pravdu postulátů je proto jen u toho subjektivně dostačující, kdo si stanovil nejvyšší dobro jako cíl.“ Friedo Ricken, „Die Postulate der reinen praktischen Vernunft“, in: Otfried Höffe (ed.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag 2002, s. 191.

24 Platón, *Obrana Sókrata*, přel. František Novotný, Praha, OIKOYMENH 1994, 41c.

25 Platón, *Faidón*, přel. František Novotný, Praha, OIKOYMENH 2000, 63e.

26 Tamtéž, 63c.

27 Tamtéž, 117c–d.

28 Tamtéž, 115b.