

OBSAH

Úvod	1
I. Prvky morální autonomie pro posuzování dobra	4
Principy jednání – maxima	6
Imperativy	9
Zákonodárství rozumu	11
II. Autonomie jako svoboda	16
Heteronomie	17
Inkorporační teze a možnost omezené spontaneity	18
Empirické / Inteligibilní	20
Svoboda autonomie, fakt rozumu	22
III. Exekutivní princip autonomie	26
Konkurence smyslovosti a morálního zákona	28
Úcta k zákonu jako pohnutka	31
Závěr	34

Úvod

V samém úvodu by mohlo být vhodné zmínit pár slov k volbě tématu mé bakalářské práce. Ve stručnosti se dá říct, že i přes předchozí vzdělání v naprosto odlišném směru, bylo od počátku mého studia na FHS UK zřejmé, že můj hlavní zájem se bude ubírat směrem k filosofii. Následně se při prvním setkání s etikou ukázalo, že právě tato oblast je pro mě primární a začal jsem pozorněji sledovat odlišnosti mezi různými přístupy a autory. Propracovanost teoretické stránky filosofické etiky, společně s přirozenou aplikovatelností a použitelností jejich myšlenek v praxi, kdy se každý z nás ve svém vlastním životě setkává se situacemi obsahujícími morální rozměr, určila budoucnost mého studijního života.

Víceméně zároveň se zmíněným počátkem zájmu o etiku se překrývá i můj zájem o myšlenky a dílo Immanuela Kanta. Tento německý osvícenecký filosof představuje jeden z milníků v historii svého oboru a podobně zásadní bod představovalo i pro mne seznámení s jeho prací – vzhledem k působivosti jeho myšlení na mou osobu (samozřejmě především v rámci jeho morální filosofie) jsem od té doby tušil, že mé studium bude směřovat k zakončení prací právě na téma díla tohoto autora. K tomu napomohl i fakt, že jsem si ve druhém ročníku ke svému bakalářskému překladu vybral text Henryho Allisona věnující se Kantově etice, z něhož budu i v průběhu této práce čerpat.

Immanuel Kant, žijící v letech 1724-1804, byl představitelem racionalismu a právě i tento z něj plynoucí systematický přístup s velkým důrazem na určující

hodnotu rozumu, stejně jako Kantova zjevná názorová vyhraněnost, ho zřejmě předurčovaly jak k velkému zájmu o jeho dílo, tak i k jeho značné kritice a ve výsledku se z něj stal ten druh filosofa a autora, jehož práce budí diskuzi ještě staletí po jeho smrti, a tak jsou různé aspekty jeho díla i dnes aktuální zdaleka nejen pro mne.

Ve středu konkrétně mého zájmu se nakonec ocitl jeden z klíčových motivů jeho etického systému a zároveň prvek, který svým způsobem předurčuje vůbec možnost mnoha různých teorií na půdě morální (nebo také praktické) filosofie. Tímto motivem je autonomie (z řec. *autonomos*, řídící se vlastními zákony) morálně jednajícího subjektu – nebo-li člověk jednající sám ze sebe, svobodně na základě vlastní volby a individuálního posouzení toho, co je dobré a co špatné. Je to tedy opak veškeré etiky deterministické, která připouští pouze vnějšímu působení na člověka, zatímco pro Kanta musí veškeré jednání, aby bylo opravdu morální, být postaveno čistě na základech rozumu, který zkoumá jakou cestou se dát (podle rozumem daného apriorního principu, který může mít obecnou a stálou platnost, narozdíl od nahodilých motivů pocházejících se smyslovosti), ale zásadně odmítá poddajnost působení empirického (přírodního) světa kolem nás, tzn. podléhání potřebám a nutkání vyhledávat libost, které se tím stávají korupčním faktorem a svádějí k neetickému jednání, aby jich bylo dosaženo.

Záměrem tedy bude ukázat jak si Kant představuje možnost takového modelu autonomie a to, jak je ve své celistvosti tvořen jednotlivými kroky, které tento koncept konstituují. Vedle toho, jak jsou jednotlivé části vyvozeny a poskládány k takto myšlenému způsobu morálního jednání, bude práce směřovat k finálnímu bodu teorie autonomie, kterým je zkoumání možnosti motivace k jednání, která by vycházela z autonomie, což jak bude ukázáno, znamená motivaci z rozumu.

Na základě takto vytyčeného cíle se nejprve podívám na to, jak je u Kanta pojímáno rozlišování mezi morálním a nemorálním a pravidla, která toto odlišení určují. Protože právě princip morálně dobrého jednání je výlučně spojen s autonomií konajícího subjektu; současně zde uvidíme jak velkou důležitost má na jedné straně samo posouzení a rozhodnutí se pro správnou variantu ležící v samotné vůli, oproti výsledkům na ní založeného činu, stejně jako to, za jakých okolností jednání zvnějšku se jevící splňovat morální nároky jim ve skutečnosti nedostačuje.

Dále budu pokračovat k tomu, z čeho Kant vyvozuje, že člověk vůbec má k dispozici relevantní podobu kauzality, aby mohl jednat tak, že je v právu původ svých činů skutečně připisovat sám sobě a kde bere svobodu, která je pro jakékoli na autonomii subjektu založené jednání bezpodmínečná. Zde se také ukáže důležité rozlišení v rámci dvojice heteronomie-autonomie.

V poslední části pak na již popsanych základech Kantovy morální autonomie uvidíme na čem je založen exekutivní princip, jenž by již určenou správnou cestu jednání měl uvádět do pohybu a k samotnému činu. Běžné motivační prvky jednání standardně pocházejí ze smyslovosti, a tak je třeba se podívat, jaké řešení Kant i přes své přesvědčení o neslučitelnosti smyslovosti s morálkou založenou na rozumu nabízí.

Tyto kroky by tedy ve výsledku měli vést k představení konceptu autonomie jakožto vlastnosti (vůle) subjektu, která zprostředkovává určování dobra, dává mu možnost konání, jehož je sám zdrojem a skýtá nástroj k realizaci toho, co je určeno jako morální v prostoru, který je mu svobodou dán.

I. Prvky morální autonomie pro posuzování dobra

Zatímco v první ze svých *Kritik*, tedy *Kritice čistého rozumu*, se Kant zabývá rozumem z pohledu jeho užívání v teoretické oblasti, tedy jako nástroje poznání se všemi jeho možnostmi a limity, ve druhém ze svých hlavních kritických spisů, *Kritice praktického rozumu*, již podle názvu jde o odlišný aspekt této schopnosti. Zde se jedná o rozum v jeho vztahu k vůli, tedy o jeho zprostředkované spojení s oblastí lidského jednání a možnost ho ovlivňovat, na rozdíl o teoretického užívání rozumu samotného pouze v jeho vlastním teritoriu, které tkví v dosažitelných výsledcích čistého rozumu v procesu poznání. Přesto jde terminologická podobnost ještě o krůček dál a Kant využívá i pojem *čistý praktický rozum*, označující právě praktické využití čistého rozumu vymezeného v první *Kritice*, zdůraznění stojící přesně v linii jeho pečlivého rozlišování všeho empirického a rozumového.

Právě v kontextu tohoto zmíněného rozlišování je důležitý zřejmě ten základní aspekt, na němž je budována Kantova etika. Jedna z elementárních možností jak budovat morální filosofický systém (a zároveň motivace k němu) je perspektiva ohledu užití jeho klíčového principu v obecnosti pro lidstvo. To je jedna z pohnutek, která Kanta vede k důslednému rozlišování původu motivace pro vůli – neboť zdroje ze smyslového světa, který nás všechny obklopuje, v sobě nemají nic z nutné pravidelnosti, která by umožňovala onu obecnost, přichází k nám nahodile jednak zvenčí (člověk není původcem takové motivace, čímž se nijak nepřibližujeme kýžené autonomii), zároveň je každý jedinec zpracovává odlišně podle svých subjektivních

preferencí určovaných potřebami a náklonnostmi formovanými vnějšími předměty naší žádostivosti (doslova „*Závislost žádostivosti na počítcích se nazývá náklonnost a ta je vždy důkazem nějaké potřeby.*“¹). Kant tuto skutečnosti komentuje takto: „*Neboť určujícím důvodem libovůle je potom představa objektu a ten její vztah k subjektu, který přiměje mohutnost žádosti k uskutečnění objektu. Takový vztah k subjektu se však nazývá libostí ze skutečnosti předmětu.*“². Tvorba vždy uplatnitelných pravidel jednání tak není na takovém základě uskutečnitelná „*protože pravidlo je jen tehdy objektivní a obecně platné, když platí bez nahodilých subjektivních podmínek, které odlišují jednu rozumnou bytost od druhé*“³.

¹ Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, Nakladatelství Svoboda 1990, str. 77

² Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 33

³ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 32

Principy jednání - maxima

V tomto kontextu je užitečné si rozlišit Kantovo pojmání takovýchto pravidel jednání a to, jak fungují v rámci postupu rozhodování o správné variantě jednání. Rozdělení v podstatě závisí na výše naznačeném rozdílu v subjektivní či naopak objektivní použitelnosti pravidla: „*Praktické zásady jsou věty, které obsahují všeobecné určení vůle, kterému je podřízeno několik praktických pravidel. Jsou subjektivní neboli jsou to maximy, jestliže subjekt považuje podmínku za platnou jen pro svou vůli; jsou však objektivní neboli jsou to praktické zákony, jestliže je ona podmínka poznána jako objektivně platná, tj. platná pro vůli každé rozumné bytosti.*“⁴. Vztah těchto dvou tříd pravidel rozebírá i Henry Allison v jedné pasáži své knihy *Kant's theory of freedom*, kde se zabývá určitou polemikou v rámci tohoto rozdělení – subjektivní principy či zásady jednání ve svých předpokladech stojí na opačné straně než objektivní principy, pojímané jako praktické zákony se zevšeobecnitelnou platností. Ovšem Kantův systém vyvozuje konečný čin jakožto založený na maximě ať už se využije kteréhokoli ze zmíněných principů – jenže zároveň nabízí mírně odlišné formulace, kde jedna implikuje ztotožnění objektivního principu s maximou (v této první variantě Kant uvádí: „*Maxima je subjektivním principem chťení, praktický zákon jeho objektivním principem (tzn. Tím, který by sloužil všem rozumným bytostem i subjektivně jako praktický princip, kdyby rozum měl naprostou moc nad žádostivostí).*“⁵), zatímco druhá mu maximu přizpůsobuje, ale oba prvky zůstávají odděleny (tuto definuje následovně: „*Maxima je subjektivním principem jednání a je zapotřebí ji odlišit od objektivního principu, totiž od praktického zákona. Maxima obsahuje praktické pravidlo, které určuje rozum podle podmínek subjektu (častěji podle jeho nevědomosti či také náklonností), a tvoří tedy zásadu, podle níž subjekt jedná. Naproti tomu zákon je objektivním principem platným pro každou rozumnou bytost, a zásadou, podle které má jednat, tj. imperativem.*“⁶). I přes podobnost obou definic Allison zdůrazňuje to, že se liší v pojmání rozdílu mezi subjektivitou a objektivitou obou principů, neboť z první plyne, „že objektivní praktické principy

⁴ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 29

⁵ Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, Nakladatelství Svoboda 1990, str. 64

⁶ Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, Nakladatelství Svoboda 1990, str. 83

mohou být zároveň subjektivní, a tím spíše sloužit jako maximy⁷, což ale není výsledkem druhé definice, neboť v ní je „termín ‘maxima‘ explicitně vyhrazen pro specifický typ praktického principu, jmenovitě jednoho, který je subjektivní v tom smyslu, že ovlivňuje konkrétní stav subjektu“⁸ a současně „jelikož ztotožňuje objektivní praktický princip s imperativem (stejně jako s praktickým zákonem), tato formulace vylučuje možnost, aby takový princip sloužil jako maxima“⁹ - níže pak uvidíme jaký ohled této rozdílnosti nakonec hraje největší roli. Pro naše účely by totiž možná výsledek této úvahy nemusel být tak důležitý z toho pohledu, že v praktickém důsledku je zde určen směr jednání založený buď na subjektivním nebo objektivním principu bez ohledu na to, jestli je to klasicky maxima, nebo na jejím místě onen samotný princip. Co ale hraje roli na misce vah mezi těmito dvěma variantami a zároveň nás posouvá k dalšímu důležitému bodu této části, je pojem imperativu, tedy příkazu.

Ten zde figuruje z toho důvodu, že Kantovo pojetí člověka se vyznačuje typickou dvojakostí v tom, že je bytostí na jedné straně rozumovou, na druhé straně také ale patřící do smyslového (přírodního) světa s veškerými rysy, které k němu patří, tzn. samozřejmě tělesné potřeby a náklonnosti. Tak dochází k nevyhnutelnému střetu, s nímž se nesetkáme pouze u bytostí čistě rozumových, či naopak těch bez rozumu, plně podléhajících přírodnímu řádu a smyslovosti. To pro člověka neplatí a jakékoli pravidlo předepsané rozumem tak nemá volnou cestu ke své účinné realizaci, ale dochází zde z jeho strany k nucení při pokusu ho prosadit přes odpor přirozených sklonů smyslové stránky – tak je každý praktický princip zároveň imperativem, protože díky tomuto uspořádání musí jednání příkazovat: *„Praktické pravidlo je vždycky produktem rozumu, protože předepisuje jednání jako prostředek k dosažení účinku nebo záměru. Toto pravidlo je však pro bytost, u které není rozum docela sám určujícím důvodem vůle, imperativem, tj. pravidlem vyznačujícím se určitým povinováním, které vyjadřuje objektivní nucení k jednání a znamená, že kdyby vůli zcela určoval rozum, jednání by nevyhnutelně probíhalo podle tohoto*

⁷ „that objective practical principles could also be subjective and, a fortiori, serve as maxims“ Henry E. Allison, Kant's theory of freedom, Cambridge University Press 1990, str. 87

⁸ „the term ‘maxim’ is here explicitly reserved for a specific type of practical principle, namely, one that is subjective in the sense that it involves a particular condition of the subject“ Henry E. Allison, Kant's theory of freedom, Cambridge University Press 1990, str. 87

⁹ „since it identifies an objective practical principle with an imperative (as well as with a practical law), this formulation rules out the possibility of such a principle serving as a maxim“ Henry E. Allison, Kant's theory of freedom, Cambridge University Press 1990, str. 87

*pravidla.*¹⁰. Na základě samotné povahy imperativu pak můžeme vidět, že to, co hraje ve prospěch výše uvedené druhé varianty vztahu subjektivních a objektivních principů z Allisonovy polemiky, je vůbec sama typologická odlišnost mezi maximami a imperativy. Sám Allison to vysvětluje takto: „*Imperatives, whether hypothetical or categorical, are of the wrong logical type to be maxims. They are second-order principles, which dictate the appropriate first-order principles (maxims), rather than themselves being maxims. Consequently, according to this formulation, maxims could conform (or fail to conform) to imperatives or practical laws, but they could never themselves become such laws.*“¹¹.

¹⁰ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 30

¹¹ „*Imperativy, jak hypotetické, tak kategorické, nejsou správného logického typu, aby mohly být maximami. Jsou to principy druhého řádu, které spíše nařizují správné principy prvního řádu (maximy), než že by samy byly maximami. Tudíž maximy podle této formulace mohou (nebo nemusí) vyhovovat imperativům či praktickým zákonům, ale nikdy se samy nemohou takovými zákony stát.*“ Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press 1990, str. 87

Imperativy

Samotné imperativy a to, z čeho jsou odvozeny, je jedním ze základních kroků k vystavění koncepce autonomie a současně dobrou ukázkou vymezení jejich nástrojů. Při jejich popisu dojde opět využití vnějšího a vnitřního popudu pro vůli, který jak známo konstituuje možnost autonomie. Prvním druhem imperativů, který Kant představuje, jsou ty hypotetické. Ačkoli zadané rozumem, nejsou však to příkazy, díky jejichž následování bychom se pohybovali na půdě morality – tyto imperativy se totiž nevztahují k cíli, jehož hodnota tkví pouze v dobru, které sám obsahuje a jehož realizace by tedy byla sama o sobě žádoucí a takové jednání proto příkazováno, ale příkazuje s ohledem na (nutně) účinnou, rozumem vyvozenou strategii vedoucí k dosažení určitého účelu. Pro množství různých neurčitých, ale minimálně možných účelů, s nimiž se člověk ve svém životě může setkat, fungují tyto „návodné“ imperativy jako (Kantovým termínem) pravidla zručnosti k použití správných prostředků; další třída hypotetických imperativů pak vymezuje ty, které dopomáhají uskutečňovat ten jediný ze smyslově daných úmyslů, který Kant považuje za přirozeně nutně vlastní všem lidem a apriorně ho u nich předpokládá, a to dosažení blaženosti. V rámci smyslovosti a subjektivní nahodilosti preferencí jí vlastní nelze nikdy zjistit jeden obecný účel, který by pro všechny lidské bytosti představoval blaženost (*„Do čeho má totiž každý [jednotlivec] klást svou blaženost, to záleží na zvláštním citu libosti a nelibosti jednoho každého, a dokonce i v jednom a témže subjektu bude záležet na rozdílnosti potřeb, podle změn tohoto citu..“*¹²), ale to, že jí každý dosáhnout chce, byť v jakékoli podobě, již uplatnit lze a takový princip stojí zároveň o stupínek výše než první popsaná podoba hypotetických příkazů – *„Zručnost ve volbě prostředků za účelem získání vlastního největšího blaha lze pak nazvat chytrostí v nejužším smyslu. Imperativ vztahující se tedy k volbě prostředků pro vlastní blaženost, tzn. předpis chytrosti, zůstává ještě stále hypotetickým imperativem, jímž se jednání nepřikazuje zcela, nýbrž pouze jako prostředek pro jiný úmysl.“*¹³. Konečně první typ hypotetických imperativů můžeme najít pod označením pravidlo zručnosti či princip problematisko-praktický, druhý jako rada chytrosti nebo princip asertoricko-praktický.

¹² Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 41

¹³ Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, Nakladatelství Svoboda 1990, str. 79

Do této doby jsme se v případě uvedených imperativů pohybovali na půdě podmíněnosti, které zapřičiňuje chtění namířené vůči nějakému objektu v rámci smyslovosti, popřípadě jeho účasti na cestě k blaženosti. Pro účely morálky a tím spíše i autonomie, jenž by ji měla vymezovat, však potřebujeme nepodmíněně dobré jednání, aby splňovalo s tím přirozeně spojené požadavky. Jedna ze základních otázek, jimiž se Kant v tomto ohledu zabývá, také zní, zda je možno, aby čistý rozum sám o sobě stačil k určení vůle, či zda musí být vždy empiricky podmíněný. Jestliže má najít cestu, která bude tento aspekt vylučovat, je tedy třeba odmítnout všechny materiálně založené účely a přezkoumat možnost jednání určovaného bez empirických podnětů. Současně je třeba, aby tentokrát imperativy, které mají určovat rozum, obsahovaly účel dobrý sám o sobě a v takovém případě je jednání „*nutné u vůle, která je o sobě v souladu s rozumem jako svým principem*“¹⁴ – imperativ postavený na tomto motivu je pak nutný na úrovni zákona, je tudíž kategorickým imperativem a jako jediný (na rozdíl od hypotetických pouze neradí, ale přikazuje v pravém slova smyslu, bezprostředně) se může nazývat praktickým zákonem. Rozdíl tentokrát tkví i v tom, že hypotetické imperativy se vztahují ke smyslovosti nejen tím, co je vyvolalo, ale i požadovanými následky jednání, které nařizují – tyto technické rady určují správné použití vhodných prostředků, aby bylo dosaženo daného účelu a už samy o sobě fungují s tím ohledem, aby bylo snažení dovedeno do úspěšného konce. Proto také operují s nástroji empirického světa, které rozum koordinuje, ale původní popud i výsledek jednání stále stojí ve smyslovosti (zastřešený snahou o blaženost: „*Princip vlastní blaženosti, ať už se při něm uplatní sebevíc rozvažování a rozumu, by v sebe přece nepojal žádné jiné určující důvody pro vůli, než které jsou přiměřené nižší mohutnosti žádosti.*“¹⁵). Ale pro morální jednání ve smyslu autonomie vůle v situaci člověka, jakožto bytosti patřící fyzicky do empirického (jako jev) a rozumově do nadsmyslového (inteligibilního) světa (jako věc o sobě), při níž je nutno vždy brát v potaz i přírodní kauzalitu fungující často protichůdně vůči našim rozumem stanoveným záměrům, tak nelze bezpodmínečně očekávat reálné vyplnění určených maxim.

¹⁴ Immanuel Kant, Základy metafyziky mravů, Nakladatelství Svoboda 1990, str. 77

¹⁵ Immanuel Kant, Kritika praktického rozumu, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 39

Zákonodárství rozumu

Pojem zákona zde užívaný má původ především ve dvou zdrojích, podle nichž je utvářen nebo je jimi inspirován. Jedním jsou přírodní zákony, paradoxně, neboť právě ta lidská stránka, jež je přírodní kauzalitou nevyhnutelně ovlivňována, je překážkou pro veškeré jednání morálního typu – přesto je to jejich princip a forma, které je pro rozumově vystavěné jednání Kantova pojetí vhodná, neboť jejich všeobecná a apriorně odvoditelná platnost se právě zde může stát vzorem pro to, jak by mohlo být rozumem vedeno lidské jednání ve své morální kvalitě podpořené obecnou legitimitou. Podobně apriorně platí i typické zákony společnosti jakožto předem určená pravidla vůči nimž poté posuzujeme své jednání jakmile k němu došlo.

Zásadní je tedy pro Kanta to, že chce vytvořit zákon, ale takový, jenž nebude postaven na zkušenosti, ani obsahovat nic z empirického světa, co by způsobovalo jeho podmíněnost jako v jakémkoli hypotetických imperativů. Tak rozděluje zákon na jeho složky, jimiž je jednak jeho látka a vedle toho také samotná zákonodárná forma předpisu. Taková forma funguje apriorně a je třeba jí dát formulaci s všeobecným rozsahem platnosti pro každou bytost, která je obdařena rozumem, jenž ji poznává a vůlí, pro níž je rozum určujícím principem (platí tedy - *„Jakákoli věc v přírodě působí podle zákonů. Jen rozumná bytost je vybavena mohutností jednat podle představy o zákonech, tzn. podle principů, čili má vůli. Protože k odvození jednání ze zákonů je zapotřebí rozumu, není vůle ničím jiným než praktickým rozumem.“*¹⁶ – při jednání jako prostředku k něčemu dalšímu v hypotetických imperativech, při jednání s účelem v sobě samém pro kategorické). Čistý praktický rozum tak na základě zevšeobecnitelné zákonné formy předepisuje vůli pravidlo pro posuzování maxim, tedy stává se sám zákonodárným. Základní zákon čistého praktického rozumu tedy pak zní:

*„Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství.“*¹⁷

¹⁶ Immanuel Kant, Základy metafyziky mravů, Nakladatelství Svoboda 1990, str. 76

¹⁷ Immanuel Kant, Kritika praktického rozumu, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 50

Jak je vidět, využívá se jen formy a obecnosti zákona pro nepodmíněný a nutně závazný (schválená platnost maximy, která prošla zkouškou formule kategorického imperativu, je daná důkazem, že je objektivně použitelná jako obecný zákon, stejně tak „*jedině objektivní platnost představuje důvod nutného všeobecného souhlasu*“¹⁸) způsob posuzování jednání, na rozdíl od hypotetických imperativů, které nemohou fungovat dokud není dána podmínka, pod kterou dojdou své formulace, kategorický imperativ – ve své základní formulaci: „*Jednej jen podle té maximy, od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.*“¹⁹ - je opačným případem a díky tomu, že se skrze jeho užití rozum projevuje jako zákonodárný pro sebe sama, vyplňuje se v něm i idea autonomie: „*Autonomie vůle je jediný princip všech morálních zákonů a povinností odpovídajících těmto zákonům: veškerá heteronomie libovůle naproti tomu nejen nezakládá žádnou závaznost, nýbrž je naopak proti jejímu principu a proti mravnosti vůle. Jediný princip mravnosti spočívá v nezávislosti na veškeré materii zákona (totiž na požadovaném objektu), a přece zase v určení libovůle pouhou všeobecnou zákonodárnou formou, jíž musí být maxima schopná.*“²⁰. Morální zákon ve své obecnosti a nepodmíněnosti tedy vyjadřuje autonomii čistého praktického rozumu a zároveň je sama autonomie pro Kanta „*povahou vůle, díky níž je vůle sama sobě zákonem (nezávisle na veškeré povaze předmětů chtění)*“²¹. Díky původu morálního zákona v inteligibilní, čistě rozumové rovině, tak zákonodárství čistého praktického rozumu vychází jen z něho samého, bez vnějších vlivů smyslovosti a tedy vůle, která je určována pouze jím, tak „*může působit nezávisle na cizích příčinách, které ji určují*“²² – tedy svobodně.

I přes princip autonomie vůle je však podle předchozího výkladu zřejmé, proč se nezbytně využívá pojmu imperativu, tedy proč je nutno přikazovat, ačkoli rozum dává zákony sám sobě. Ze subjektivních důvodů vznikající chtění libovůle podporující princip sebelásky smyslově určované stránky člověka bude totiž vždy odporovat maximám praktického rozumu a jedině v případě svaté, naprosto dobré vůle, jenž ale patří pouze bytostem bez příslušnosti k přírodní kauzalitě, by nemuselo docházet k donucování, neboť taková vůle by ze své vlastní povahy byla nutně v souladu s praktickým zákonem – to ale v našem případě neplatí a veškeré morální

¹⁸ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 21

¹⁹ Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, Nakladatelství Svoboda 1990, str. 84

²⁰ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 55

²¹ Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, Nakladatelství Svoboda 1990, str. 102

²² Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, Nakladatelství Svoboda Praha 1990, str. 108

jednání tak podle Kanta musí probíhat na základě povinnosti: „*Tomuto jednání se říká povinnost, protože patologicky podrážděná (ačkoliv nikoliv určená a tudíž stále svobodná) libovůle s sebou nese přání, které vzniká ze subjektivních příčin, může se tudíž i přičít čistému objektivnímu určujícímu důvodu, a potřebuje proto jako morální nutkání odpor praktického rozumu, který lze nazývat vnitřním, ale intelektuálním nátlakem.*“²³ Povinnosti jako takové Kant dále dělí na několik druhů (k sobě samým, k jiným lidem, dokonalé, nedokonalé) a klasifikuje jejich závaznost, když pod nutností praktického zákona posuzujeme vhodnost svých maxim pro roli obecného přírodního zákona. V základu je nezbytné to, abychom měli „*možnost chtít, aby se maxima našeho jednání stala obecným zákonem*“²⁴, neboť povinnost je pro Kanta pojem, jenž má obsahovat význam a skutečné zákonodárství pro naše jednání, které tedy v takovém případě může být určováno pouze kategorickým imperativem. Když ale jednání nárok obecnosti nesplňuje, dostává se do rozporu s povinností - některé maximy ani nemohou být myšleny jako obecný přírodní zákon bez vnitřního sporu (ty jsou v rozporu s povinnostmi v přísném – neprominutelném - smyslu), u jiných k tomuto sice nedochází, ale sama vůle, kdyby toto uplatnění pro danou maximu chtěla, byla by v rozporu sama se sebou (rozpor s povinnostmi v širším – záslužném – smyslu).

Stejně jako jsou z pole povinnosti (a potažmo tím i mravního jednání) vyloučeny veškeré maximy založené na náklonnostech a v souladu s tím povinnost sama „*obsahuje ve svém pojmu praktické nucení*“²⁵, tak nelze považovat jakýkoli pocit libosti, který může jednání z povinnosti provázet, za jeho původce, tím spíše, že v takovém případě by se mohlo stát, že jednání, kterým by se sice určitá povinnost splnila, ale ne pro sebe samou a hodnotu v ní obsaženou, ale pro pocit libosti plynoucí z uspokojení nad překonáním obtíží s ní spojených, by ve skutečnosti bylo pouhým následováním obsažené náklonnosti a kategorický imperativ (jeho formulace jakožto povinnostního imperativu zní „*Jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měla na základě tvé vůle stát obecným přírodním zákonem.*“²⁶) by v něm nebyl obsažen jako určující důvod jednání – a to je rovina, kterou nejsme schopni v rámci zkušenosti a pozorování chování druhých nijak odhalit (a nemusí tohoto odhalení pravého důvodu jednání být schopen ani sám jednající). V tomto případě je nutné

²³ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 54

²⁴ Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, Nakladatelství Svoboda 1990, str. 86

²⁵ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 137

²⁶ Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, Nakladatelství Svoboda 1990, str. 84

vědomí toho, „že nelze žádným příkladem, tedy empiricky, rozhodnout, zda vůbec někde takový imperativ je, nýbrž je třeba se obávat, že všechny imperativy, které se jeví jako kategorické, mohly by přece ve skrytu být imperativy hypotetickými“²⁷. Že Kant má důvod tvrdit, že jednání může vycházet čistě z motivace morálním zákonem, se ukáže později.

Tento aspekt hraje právě v případě klasického Kantova pojetí toho, co je morální a co ne, velkou roli. Neboť výsledné jednání může zvenčí působit morálně a dávat i ten dojem, že je konáno z povinnosti, ačkoli princip jednání, který ho na začátku určil, tento původ nemá. Takové jednání Kant nazývá legálním a po mém soudu tento pojem dobře odpovídá praktické zkušenosti s jeho právním rozměrem v rámci společenské reality – často můžeme jednat legálně, aniž bychom si v daném momentu jakkoli uvědomovali konkrétní zákon, který se naší situace může týkat, přesto jsme s ním nevědomky v souladu. Právě to obsahuje i Kantova varianta legality, a to jednání ve výsledku v souladu s eventuálně příslušnou povinností a s morálním zákonem, ale bez toho, aby tento zákon byl důvodem a zdrojem jednání – vůle je tak stále určována něčím jiným. Jedině v případě, že je jednání založeno na vůli fungující na principu autonomie ve shodě s obecným zákonem, nejen v souladu s povinnostmi, ale z ní, můžeme již mluvit o moralitě.

Již v úvodních pasážích svých *Základů metafyziky mravů* Kant říká, že „dobrá vůle není dobrá tím, co způsobuje nebo vykonává, není dobrá pro svou způsobilost uskutečnit předem vyčtený záměr, nýbrž pouze a jedině pro chtění, tzn. o sobě“²⁸, což vhodně ilustruje ráz Kantovy etiky (která se řadí mezi směry deontologické, tedy takové, které zdůrazňují hodnotu záměru a stojí na opačné straně bariéry, než např. filosofie utilitaristické a další příbuzné, patřící mezi kosekvencialistické myšlenkové směry, jenž vidí smysl čistě v důsledcích jednání; tyto teorie zároveň stojí v ostrém rozporu s Kantem i v tom, že staví na principu smyslovosti), díky němuž se veškerá hodnota vkládá do samotného úmyslu (přestože jedna z hlavních pozic kritiky Kanta vychází právě z častého dojmu Kantova jasného podcenění role důsledků jednání, ačkoli podle mě je toto rozvržení v rámci jeho systému pochopitelné; navíc by tuto kontroverzi mohla mírnit Kantova poznámka, že i v situaci, kdy se dobré vůli nepodařilo nic reálně vykonat a přesto si zachovává svoji hodnotu, tak „nikoli ovšem

²⁷ Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, Nakladatelství Svoboda 1990, str. 82

²⁸ Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, Nakladatelství Svoboda 1990, str. 58

*jen v podobě zbožného přání, ale s vynaložením všech prostředků, které se nacházejí v naší moci*²⁹). Dobrá vůle je tedy svým způsobem začátkem i koncem morality u Kanta a já jsem se v této kapitole snažil podat popis nástrojů a dílčích kroků, které ona dobrá vůle potřebuje k tomu, aby dokázala správně konat na základě správného rozlišení mezi dobrým a špatným jednáním a současně podle znění tématu své práce i předvést jakou roli při tomto postupu hraje její autonomie.

²⁹ Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravů*, Nakladatelství Svoboda 1990, str. 58

II. Autonomie jako svoboda

Zatímco v první části této práce jsem se zabýval tím, za jakých podmínek je podle Kanta jednání morální a jakým způsobem vyvozuje pravidla, která určují jakou maximu při svém rozhodování máme zvolit, ve druhé se podívám na čem pro Kanta stojí možnost svobody, která je přirozeně nutnou součástí takové koncepce, neboť by bez ní jakýkoli proces rozhodování mezi dobrým a špatným nejen neměl smysl, ale vůbec by o něm nešlo ani uvažovat. Sám pojem autonomie už v sobě určitou podobu svobody nese a díky popisu zákonodárství rozumu v předchozí části jsme tedy již na toto téma narazili, o tom, jak je ale možná a také o rozlišení toho, jak se takový svobodný či naopak právě opačný stav vztahuje k morálnímu nebo nemorálnímu jednání, bude řeč nyní.

Heteronomie

Jak jsme již viděli, moralita začíná tam, kde se nevyužívá žádných vnějších zdrojů, které by jednání ustavovaly a podle nichž by se řídilo, a když je tedy člověk díky vlastnostem svého rozumu tím, kdo se řídí pravidly vycházejícími z něj samého – jeho vůle je tedy autonomní. Naopak pokud přijímáme nějaký objekt jako pohnutku vůle místo praktického zákona jako takového, podléháme náklonnostem (které tak získávají svůj předmět z okolního světa a reagují na něj) a celkově té naší stránce, která je závislá na mechanismu přírody, což znamená heteronomii (z řec. *heteros*, jiný), kdy jsou člověku účely dávány a jeho jednání je determinováno (jako v např. v již zmiňovaných filosofických směrech typu utilitarismu, které jsou založeny na empirických podmínkách a tudíž vždy pracují pouze s heteronomií) jeho touhou po blaženosti – „*heteronomie libovůle, totiž závislost na přírodním zákonu řídit se nějakým podnětem nebo sklonem, a vůle si nedává sama zákon, nýbrž jenom předpis k rozumnému řízení se patologickými zákony*“³⁰. Absence všeobecně zákonodárné formy tak jde proti principu čistého praktického rozumu a to nejvyšší, čeho lze touto cestou v morálním smyslu dosáhnout, je dříve popsaná legalita (tedy pouhý soulad se zákonem bez záměru a původního účelu v něm samém).

Budu tedy vycházet od počátku u heteronomie, která v rámci hodnocení míry a možnosti svobody leží na pomyslném nejnižším stupni jakožto stav stálého vlivu vlastností naší smyslové stránky a kauzality přírody, směrem k zakončení tím, co u Kanta skutečnou svobodu představuje a jaká další forma (mimo té očekávatelně klasické, spojené s autonomií) se případně dá na určitém mezistupni najít.

³⁰ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 56

Inkorporační teze a možnost omezené spontaneity

První bod, který chci zmínit, je svým způsobem omezená varianta pojmu svobody fungující v rámci smyslového světa a současně tedy i v rámci heteronomie. Je to svoboda praktická, či v praktickém smyslu a jako taková znamená „*nezávislost libovůle na donucování ze strany smyslovosti*“³¹. Kant ji popisuje skrze rozlišení toho, zda je libovůle patologicky (smyslově) afikována, což je případ lidské libovůle, nebo zda je objektem patologického vynucování, taková se nazývá libovůlí zvířecí. „*Lidská libovůle je sice arbitrium sensitivum, ale nikoli brutum, nýbrž liberum*“³², a je tedy smyslově afikována, ale není tímto zdrojem nucena jako ona zvířecí, kdy by tudíž byla v soukolí nezměnitelného kauzálního řetězce, ale je u ní zároveň ta možnost, aby byla určována i rozumem. Tato vlastnost se dá také popsat tím způsobem, že v situaci jednání čistě na základě smyslových impulsů má před sebou člověk několik možností dalšího postupu, ale protože jeho vůle není zvířecí, nebude přírodní kauzalitou nucena k jediné nejvhodnější (a v rámci tohoto mechanismu i vlastně předem dané řadou předchozích událostí), ale má jistou možnost rozhodnutí třeba i pro variantu, která za daných empirických podmínek nevychází jako absolutně nejvhodnější.

Pro možnost volby v rámci rozhodování mimo morální rovinu, přichází se svou teorií i Henry Allison, který ji pojmenoval Inkorporační teze. Staví zde určitý koncept svobody, který vychází z Kantova tvrzení v pasážích, věnovaných jeho popisu praktické spontaneity, že „*svoboda vůle je zcela zvláštní povahy v tom, že pružina [Triebfeder] může určit vůli k jednání, jen nakolik člověk danou pružinu pojal do své maximy (učinil ji obecným pravidlem, podle něhož chce jednat)*“³³. Tedy je třeba danou náklonnost vůči konkrétnímu předmětu chtění včlenit do maximy, jakožto subjektivního principu jednání, protože bez ní nemáme pravidlo, podle něž postupovat, ale pouze motiv pro něj. Podle Allisona to je jasná známka toho, že náklonnosti samy o sobě nemohou představovat důvod k jednání a přijetí takového pravidla nemůže být pouhým kauzálním důsledkem toho, že se nacházíme ve stavu

³¹ Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, Oikoymenh 2001, A 534

³² Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, Oikoymenh 2001, A 534

³³ Immanuel Kant, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, Vyšehrad 2013, str. 66

chtění – naopak *“musí být považována za akt spontaneity ze strany jednatelce”*³⁴ (spontaneita značí jednání ze sebe samého, tudíž i přítomnost svobody). Pro Allisona sice jednání, které není založeno v moraliře na principu čistého praktického rozumu, neznamená opravdovou podobu svobody (která má základ v transcendentálním ohledu člověka, k čemuž se dostanu později), chtění, které dodává motivy při jednání mimo rámec morality, je stále založeno na patologických principech, ale přesto pro něj tento akt včleňování, který představuje Inkorporační teze, znamená *“pravou, třebaže omezenou spontaneitu”*³⁵. Ačkoli zde stále funguje závislost na principu sebelásky, tak je zde podle něj tato podoba svobody přípustná. Ilustruje to tímto způsobem: *“An agent would be free in practical (but not transcendental) sense if that agent’s choices were ultimately governed by some fundamental drive or natural impulse, for example, self-preservation or maximization of pleasure, which might be acted upon in any number of ways, but could not be contravened. Such an agent would be practically free, even in an incompatibilist sense, because the drive or impulse serves to limit the agent’s options rather than to necessitate causally a given choice.”*³⁶ V takovém případě jsou náklonnosti a chtění sice stále zdrojem pro motivy a pohnutky jednání, Allison však dává důraz na hodnotu, kterou jednatelce člověk danému smyslovému motivu přičítá a projevuje se v aktu volby, z čehož plyne spontaneita a tato forma svobody při projevu Inkorporační teze (*“It is the value placed on a desire or inclination by an agent that gives it its ‘motivational force’, its status as a reason to act.”*³⁷).

³⁴ *“it must be conceived as an act of spontaneity on the part of the agent”* Henry E. Allison, Kant's theory of freedom, Cambridge University Press 1990, str. 40

³⁵ *“a genuine, albeit limited, spontaneity”* Henry E. Allison, Kant's theory of freedom, Cambridge University Press 1990, str. 207

³⁶ *„aktér by byl svobodný v praktickém (ale ne v transcendentálním) smyslu, kdyby byly jeho volby v konečné instanci řízeny nějakou fundamentální silou či přirozeným impulsem, například sebezachování či maximalizace potěšení, podle nichž by se mohl řídit libovolným množstvím způsobů, ale nesměly by být v rozporu. Takový aktér by byl prakticky svobodný, a to i v nekompatibilistickém smyslu, protože ona síla či impuls slouží k omezení aktérových možností spíše než ke kauzálnímu vynucování si dané volby“* Henry E. Allison, Kant's theory of freedom, Cambridge University Press 1990, str. 207

³⁷ *„Je to hodnota aktérem přičítaná chtění či náklonnosti, která jí dává její ‚motivační sílu‘, její postavení důvodu jednání.“* Henry E. Allison, Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy, Cambridge University Press 1996, str. 113

Empirické / inteligibilní

Předcházející kroky nám přiblížily několik stavů, ve kterých se u Kanta do různé míry může projevat svoboda. Heteronomii, která se díky tomu, že se rozumu představuje jako *“existence podřízená empiricky podmíněným zákonům”*³⁸, řadí na místo takového stavu, který je oproti myšlence absolutní svobody v protikladu. Pokud ale pomineme tuto nejvyšší metu, lze registrovat možnost určité omezené spontaneity i rámci jednání založeném na smyslových motivech, jak ukazuje Allison svou teorií o Inkorporační tezi. Protože mi v této práci ale celkově jde o autonomii vůle a tudíž pro Kanta o nutnost svobody na poli morálního jednání a jedině pod určením morálním zákonem, je řada na svobodě transcendentální.

Nejprve se podívám na základní rozlišení mezi empirickým (patřícím ke smyslovému světu, reflektovanému ve zkušenosti) a inteligibilním (patřícím k nadsmyslovému, transcendentálnímu, pouze rozumem pojímatelnému světu), jak ho Kant popisuje v *Kritice čistého rozumu* právě i s ohledem na elementární ne/možnost svobody v každém z nich.

Ve smyslovém světě vše probíhá v čase na základě kauzální návaznosti mechanismů přírody, avšak protože sérii předcházejících podmínek vedoucích až k současnému takto determinovanému stavu rozum nedokáže pojmout ve své celistvosti až k oné prvotní příčině, vytváří si ideu spontaneity, která začíná jednání sama od sebe bez nějaké jí předcházející příčiny, transcendentální ideu svobody – *„Poněvadž ale takovým způsobem nelze nikdy získat absolutní totalitu podmínek v kauzálním vztahu, vytváří si rozum ideu spontaneity, která může začít jednat sama od sebe, aniž by bylo třeba předesílat jí nějakou jinou příčinu, která by ji podle zákona o kauzálním spojení opět určovala k jednání.”*³⁹. Zatímco tedy v případě jevů (tzn. pro Kanta smyslově vnímatelné podoby samotných věcí o sobě) dochází k fyzickému účinku veškerých úmyslů, transcendentální svoboda je náhledem do světa mimo čas, kde působí naše inteligibilní stránka čistě podle principů rozumu a bez vlivu přírodních zákonitostí.

Každý subjekt (rozumná bytost), jenž náleží k oběma těmto rovinám, tak svým jednáním působí ze dvou stran. Kauzalita, která k takovému jednání patří má

³⁸ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 73

³⁹ Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, Oikoymenh 2001, A 533

empirický charakter v tom případě, že mluvíme o účinku subjektu jakožto jevu na další jevy ve smyslovém světě a zapadá tak do řady podmínek podle přírodního řádu. Jakožto věc o sobě má ale také inteligibilní charakter, „*díky němuž je sice příčinou oněch jednání jakožto jevů, ale který sám nepodléhá podmínkám smyslovosti, ani sám není jevem*“⁴⁰, či jinak řečeno také právě proto, že je po této své stránce brán jako noumenon (věc o sobě) se v něm „*nic neděje a nevyskytuje se v něm žádná změna, která by vyžadovala dynamické časové určení, a tedy ani žádné spojení s jevy jako příčinami, byla by tato činná bytost ve svém jednání svobodná a nezávislá na veškeré přírodní nutnosti, jaká se nachází pouze ve smyslovém světě*“⁴¹, ačkoli i přesto bychom se s výsledkem kauzality inteligibilního charakteru setkávali opět jedině jakožto s jevem. Z tohoto rozložení samozřejmě plyne otázka, zda je možno v nějakém jednání nalézt jako zdroj příčiny jak působení přírodního zákona (to je z přirozenosti mechanismu fungování empirického světa přirozené), tak i spontaneitu transcendentální svobody (která ovšem po teoretické stránce může být pouze myšlena, ne však dokázána, kvůli hranicím samotného rozumu).

⁴⁰ Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, Oikoymenh 2001, A 539

⁴¹ Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, Oikoymenh 2001, A 541

Svoboda autonomie a fakt rozumu

Jiný kontext při zvažování možnosti absolutní verze svobody pak ale Kant dává v perspektivě jeho morální filosofie. Zatímco na půdě té teoretické nelze ideu svobody apriori nahlédnout, tak ale díky způsobu užívání čistého praktického rozumu je možná, „*protože je podmínkou morálního zákona, který víme*“⁴² – jako takovou ji musíme přijímat, tedy v praktickém ohledu a jako praktický pojem, ačkoli nám není dáno její poznání jako takové, ale pro toto určení neobsahuje žádný vnitřní rozpor. Již z toho je zřejmé, že svoboda a morální zákon budou ve vzájemném vztahu nejen proto, že bez svobody nelze jednat vpravdě morálně, abychom si taková rozhodnutí a činy mohli skutečně připisovat, ale navíc v Kantově systému i naopak podmínkou svobody samo vědomí zákona určující vůli (ne ale v oboustranně totožném významu – „*svoboda je ovšem ratio essendi (důvodem jsoucnosti) morálního zákona, avšak morální zákon je ratio cognoscendi (důvodem poznání) svobody*“⁴³ – k čemuž se blíže dostanu později), tedy takovou, která nejedná na základě pohnutek pocházejících z oblasti jevů, tedy je nezávislá na kauzalitě přírodního zákona (taková nezávislost sama o sobě je pouze negativním vymezením svobody) a je vůlí, „*kteřé může sloužit jako zákon jedině pouhá zákonodárná forma maximy*“⁴⁴.

To, na čem pak Kant staví existenci svobody je právě toto vzájemné funkční spojení, díky němuž vyvozuje postavení určujících prvků. Tato cesta začíná tím, že „*svoboda a nepodmíněný praktický zákon tedy na sebe navzájem střídavě odkazují*“⁴⁵ a při zkoumání toho, u které ze dvou stran začít, je nejdříve vyloučena svoboda, protože je pro nás prvotně negativní (jak je uvedeno výše) a v rámci zkušenosti ji nejsme schopni poznat, neboť se v tomto směru setkáváme jen s kauzalitou přírodního působení. Řešením tedy leží v roli morálního zákona jakožto prostředku, který nám má vyjevovat svobodu – „*je to tedy morální zákon, jež si uvědomujeme bezprostředně (jakmile si stanovíme maximy vůle), jenž se nám nejdřív nabízí*“⁴⁶ – a otázkou, kterou si i Kant pokládá, je to, jak je možné vědomí

⁴² Immanuel Kant, Kritika praktického rozumu, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 6

⁴³ Immanuel Kant, Kritika praktického rozumu, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 7

⁴⁴ Immanuel Kant, Kritika praktického rozumu, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 47

⁴⁵ Immanuel Kant, Kritika praktického rozumu, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 48

⁴⁶ Immanuel Kant, Kritika praktického rozumu, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 48

morálního zákona. S tím se Kant vypořádává odkazem na nutnost praktických zákonů, která vyvstane v naší mysli, když nám je bez jakýchkoli smyslových vlivů jen čistý praktický rozum předepisuje („Čisté praktické zákony si můžeme uvědomit stejně, jako si jsme vědomi čistých teoretických zásad, totiž tak, že dáváme pozor na nutnost, s níž nám je rozum předpisuje, a na vyloučení všech empirických podmínek, na které nás ona nutnost odkazuje.“⁴⁷) a společně s ní nám vnucuje svobodu (sebezákodárné vůle), která by jinak pro vysvětlování událostí mechanismu přírody nebyla použitelná.

Právě toto vědomí morálního zákona je jedním z klíčových motivů, na kterém stojí vůbec sama Kantova morální koncepce, zvláště vzhledem k popisovanému propojení jejích jednotlivých prvků, kdy se teprve přes morální zákon a z něho plynoucí svobodu můžeme dostat k autonomně jednající vůli. Sám Kant ho nazývá faktem rozumu a jeho asi první popis se nese v duchu zmiňované roviny vědomí zákona: „Vědomí tohoto základního zákona můžeme nazývat faktem rozumu, protože jej nemůžeme vymudrovat z předcházejících dat rozumu, např. vědomí svobody (neboť to nám není dáno předem), nýbrž protože se nám vnucuje sám pro sebe jako syntetická věta⁴⁸ a priori, která není založena na žádném, ani na čistém, ani na empirickém názoru... Máme-li se však na tento zákon dívat bez nesprávného výkladu jako na daný, musíme přece jen poznamenat, že to není žádné empirické faktum, nýbrž jediné faktum čistého rozumu, které se tím ohlašuje ve své původní zákonodárnosti.“⁴⁹ Jak ale píše ve svém pojednání na toto téma i Henry Allison, poukazujíc i na analýzu Lewise Whitea Becka, skrze *Kritiku praktického rozumu* Kant podává několik charakteristik faktu rozumu a zároveň lze k těmto charakteristikám přiřadit různé významové interpretace podle toho, na jaký ohled samotného faktu poukazují. Allison říká, že „velká část důkazů svědčí o tom, že fakt je nejlepší pojímat jako vědomí postavení pod morálním zákonem a uznání tohoto zákona 'každým přirozeným lidským rozumem za nejvyšší zákon své vůle'^{50,51}, což podle něj ale neznamená explicitní vnímavost vůči morálnímu zákonu jakožto praktickému

⁴⁷ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 49

⁴⁸ tj. takový soud, který vypovídá o podmětu něco nového, co není obsahem jeho definice

⁴⁹ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 52

⁵⁰ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 156

⁵¹ „the bulk of evidence suggests that the fact is best construed as the consciousness of standing under the moral law and the recognition of this law 'by every natural human reason as the supreme law of its will'” Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press 1990, str. 233

principu, ale spíše tím způsobem, že vědomí “přirozeného lidského rozumu” má jisté morální zábrany, které vyvstávají v procesu praktického uvažování. Pokračuje pak tím, že jestliže jsme si tedy vědomi morálního zákona jako produktu čistého rozumu, který působí zákonodárně sám na sebe, a to právě díky tomuto faktu, dosahujeme tím výsledku pozice morálního zákona jako principu autonomie. Moment takto spojující fakt rozumu s autonomií a nevyhnutelně i se svobodou u Kanta zní následovně: *„Tato analytika dokládá, že čistý rozum může být praktický, tj. že může pro sebe, nezávisle na všem empirickém, určovat vůli — a sice skrze fakt, jímž se v nás čistý rozum skutečně prokazuje jako praktický, totiž skrze autonomii v zásadě mravnosti, jíž určuje vůli k činu. - Zároveň ukazuje, že tento fakt je neoddělitelně spjat s vědomím svobody vůle, ano, že je s ním totožný“*⁵². K tomuto ztotožnění pak Allison říká, že se takové vědomí svobody nedá pojímat jinak, než jako svoboda volby v situaci nátlaku odporující náklonnosti (známý příklad hypotetické situace člověka vystaveného nevyhnutelné volbě mezi morálním rozhodnutím a upřednostněním motivů vlastní sebelásky pro Kanta znamená příklad uvědomění si svobody v nás díky neustále se vnučujícímu příkazu praktického rozumu: *„Soudí tedy, že něco může udělat, protože si je vědom toho, že to udělat má, a poznává v sobě svobodu, která by mu jinak bez morálního zákona zůstala neznámá.“*⁵³) – kdy toto vědomí podle něj ale pro Kanta znamená to, které uznává morální zákon jako závazný a tudíž přítomné v „každém přirozeném lidském rozumu“, protože je neoddělitelné od uznání tohoto zákona jako závazného⁵⁴. Neoddělitelnost vědomí morálního zákona a vědomí svobody tak plyne z toho, že oba tyto faktory jsou také vlastnostmi faktu rozumu – primárně vědomí podřízenosti morálnímu zákonu, díky níž si uvědomujeme svou autonomii a nezávislost na mechanismu přírody.

Vyvození pozitivní svobody, která musí v této své variantě být transcendentální, tudíž absolutně nezávislá na všem empirickém a vycházející jen z povahy inteligibilního charakteru, musí tedy současně také být postaveno i na principech čistě rozumových, a to Kant předvádí na pojmu faktu rozumu. Je to aspekt samotného rozumu fungující jako prostředek uvědomění morálního zákona v nás, tedy výlučně rozumového základu jednání, jenž nám umožňuje skrze rozum působit zákonodárně, tedy být morálně autonomní a tudíž přináší i vědomí transcendentální

⁵² Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 71

⁵³ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 50

⁵⁴ Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press 1990, str. 246

svobody, která může pocházet jen z inteligibilní roviny umožňující opravdovou spontaneitu.

III. Exekutivní princip autonomie

V textu *O nejvyšším principu morálky*, který je postaven na opisu několika jeho přednášek o etice, se Kant zamýšlí nad tím co člověka přiměje k tomu, aby žil podle zákonů praktického rozumu. Když už podle nich dokáže vyvodit jaké jednání je správně, po jeho posouzení hledá také pohnutku pro něj samotné, říká: „*Nejvyšší princip veškerého morálního posuzování je obsažen v rozumu a nejvyšší princip morálního popudu, toto jednání vykonat, je v srdci; touto pohnutkou je morální pocit.*“⁵⁵ Popisuje zde sice vyvozování morální volby podle shody s obecným zákonem, ale pro exekutivní princip mu stále vychází určitý morální pocit, jenž má být „*schopností být afikován morálním soudem*“⁵⁶, ale nezapadá do systému postaveném na obecnosti rozumem stanovovaných pravidel, která není dosažitelná u žádné smyslové pohnutky, což je oblast, ze které morální pocit v dané situaci, zdá se, stále nelze vyjmout. Tato myšlenka se však datuje do Kantova předkritického období a my tak máme jiné výsledky jeho myšlení, ke kterým se můžeme obrátit aniž bychom se odchýlili od dosud vyznačené cesty skrze jeho morální filosofii.

⁵⁵ Immanuel Kant, *O nejvyšším principu morálky*, in: Jiří Chotaš (ed.), *Kantův kategorický imperativ*, Oikoymenh 2005, str. 136

⁵⁶ Immanuel Kant, *O nejvyšším principu morálky* in Jiří Chotaš a Jindřich Karásek, *Kantův kategorický imperativ*, Oikoymenh 2005, str. 140

Podle dosavadního výkladu Kantova morálního systému je zřejmé, že zatímco v běžném porozumění lidské motivaci k jednání, kdy oním exekutivním principem bývá cit, tedy zdroj z roviny smyslovosti (jak ostatně výše předkládá „předkritický“ Kant v případě morálního pocitu), pro realizaci skutečně morálního jednání (*principium executionis*) se musí uplatnit stejné mohutnosti (či schopnosti) jako pro jeho posuzování (*principium diiudicationis*), kdy platí, že „všechno to, co se nám nabízí jako objekt vůle před morálním zákonem, je vylučováno z pohnutek vůle pod jménem nepodmíněného dobra tímto zákonem samým jako nejvyšší podmínkou praktického rozumu a že pouhá praktická forma, která spočívá ve způsobnosti maxim k všeobecnému zákonodárství, určuje nejprve to, co je o sobě a naprosto dobré, a zakládá maximu čisté vůle, která jediná je ve všech ohledech dobrá“⁵⁷. Ale právě proto, že náklonnosti a jednání na základě motivů chtění, tedy pod vlivem smyslovosti, jsou obvyklou překážkou pro vůli, mající v případě morálky jednat autonomně a čistě na základě obecně zákonné formy, zkoumá Kant jednak způsob účinnosti těchto sklonů a zároveň následně i to, jestli z čistě rozumové stránky člověka a při vědomí morálního zákona vyplývá pohnutka (u Kanta označovaná jako pružina: „pružinou se (*elater animi*) rozumí subjektivní pohnutka vůle nějaké bytosti, jejíž rozum neodpovídá již pro svou povahu nutně objektivnímu zákonu“⁵⁸), jenž by mohla aspirovat na efektivní motivační nástroj, tedy „nezbývá nám nic jiného než pečlivě určit, jakým způsobem se stává morální zákon pružinou a co se děje, když jí je, s lidskou mohutností žádosti jako účinkem onoho určujícího důvodu na ni“⁵⁹.

⁵⁷ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 126

⁵⁸ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 122

⁵⁹ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 123

Konkurence smyslovosti a morálního zákona

Z pohledu vzájemného protipůsobení morálního zákona (či spíše jeho vědomí, jenž plyne z dříve popsaného faktu rozumu) a náklonností Kant zahrnuje právě náklonnosti (jejichž ukojení nazývá naší vlastní blažeností) v jejich celku pod pojem sobectví (solipsismus), které pak může být „*bud' sobectvím lásky k sobě, všechny meze překračující blahovůlí vůči sobě samému (philautia), nebo sobectvím zalíbení v sobě samém (arrogantia)*“⁶⁰, první je tedy sebeláskou a druhé domýšlivostí. Základní podoba působení morálního zákona je pak negativní, nevytváří sám pohnutku, na které by jednání bylo možné stavět, ale omezující efekt vůči náklonnostem (jen odmítnutí všech náklonností vytváří prostor, aby byla vůle svobodná, neboť to znamená určená výlučně morálním zákonem). Kantovo pojetí takového působení leží v tom, že omezování náklonností, jakožto citů, samo vyvolává opačně směřující cit – morální zákon stavící se do role pohnutky vůle místo náklonností, jejichž vyplněním je dosahováno libost, způsobuje bolest (navíc podle Kanta efekt apriorně poznatelný: „*zde tedy máme první, a možná i jediný případ, kdy jsme mohli určit z pojmů a priori poměr nějakého poznatku (zde je to poznatek čistého praktického rozumu) k citu libosti nebo nelibosti*“⁶¹).

V případě rozlišení mezi sebeláskou a domýšlivostí se následně setkáváme i rozdílným efektem, jenž každý z těchto dvou druhů náklonností podstupuje ze strany praktického rozumu při střetu s vědomím morálního zákona. Sebelásku – tedy „*sklon učinit sebe sama podle subjektivních určujících důvodů své libovůle objektivním určujícím důvodem vůle vůbec*“⁶² - totiž čistý praktický rozum pouze omezuje (ne absolutně vylučuje, protože sebeláska, neboli touha po blaženosti, je rozumným bytostem, které současně patří i do smyslového světa, ve své všeobecnosti přirozená) na podmínku souhlasu s praktickým zákonem, a tak jí poté lze nazývat „rozumnou sebeláskou“. Jak poznamenává Allison, sebeláska jako přirozená tendence hledat důvod k jednání, které slibuje uspokojení, je takto morálním zákonem transformována v „*racionální usilování o vlastní prospěch omezovaný*

⁶⁰ Immanuel Kant, Kritika praktického rozumu, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 125

⁶¹ Immanuel Kant, Kritika praktického rozumu, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 124

⁶² Immanuel Kant, Kritika praktického rozumu, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 127

*morálními zábranami*⁶³. Odlišný způsob projevu má ovšem podle Kanta domýšlivost, která svým způsobem stoupá od základů, položených sebeláskou, o úroveň výš v tom, že onen sklon učinit sebe sama objektivním určujícím důvodem vůle, proměňuje do té podoby, že činí sebelásku „zákonodárnou a nepodmíněným praktickým principem“⁶⁴, který by byl schopen převážit všechny ostatní nároky (podle Andrewa Reatha lze domýšlivost popsat jako „žádost být vysoce oceňován nebo tendenci vyvyšovat se na ostatní“⁶⁵). Tak se díky tomuto posunu mění také vliv morálního zákona na domýšlivost, která se snaží dosadit sebe sama na jeho místo (tedy vpravdě objektivního praktického principu) a je s ním v přímém konfliktu, ten jí tak působí „nekonečnou újmu“ a zatímco sebelásku (z principu její přirozenosti nám vlastní) pouze omezuje, domýšlivost zcela potlačuje - efekt, který z toho plyne, je v tom, že „morální zákon tudíž nevyhnutelně pokořuje každého člověka, když s ním tento člověk srovnává smyslový sklon své přirozenosti“⁶⁶.

V kontextu tohoto střetu mezi sebeláskou či domýšlivostí a vědomím morálního zákona je zároveň užitečné zmínit jakým způsobem mohou tyto dvě síly působit jedna na druhou, či jinak řečeno, prosazovat se jako důvody jednání. Na rozdíl od názorů popisujících ho jako silové soupeření či doslova boj mezi povinnostmi a náklonnostmi, Andrew Reath nabízí vysvětlení s využitím motivů podobného Inkorporační tezi Henryho Allisona. Ta spočívá ve tvrzení, že člověk má určitou možnost ovlivnit podle jakého sklonu bude jednat (i když je tedy na výběr např. jen mezi čistě smyslovými podněty) díky tomu, že ty na něj nepůsobí přímo, ale až skrze proces včlenění (inkorporace) do maximy, na jejímž základě teprve jedná, a to se děje podle toho, jakou hodnotu každému sklonu sám dává, podle čehož provádí (do určité míry spontánní) volbu. Reath myšlenku přisuzované hodnoty aplikuje i na konkurenci mezi náklonnostmi a morálním zákonem: „*To, jak morální zákon omezuje sklony, lze snad vysvětlit následujícím způsobem. Tím, že sklony ovlivňují vůli prostřednictvím hodnoty, o níž jednající předpokládá, že ji mají, může morální zákon omezovat jejich vliv poukazem na to, že tuto hodnotu nemají, a představí vyšší formu hodnoty. To není otázka zvažování jednoho druhu emoční síly oproti jinému, který je silnější. Vhodnou metaforou je spíše boj dvou stran o něco takového, jako je právní*

⁶³ „a rational pursuit of self-interest limited by moral constraints“ Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press 1990, str. 124

⁶⁴ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 127

⁶⁵ Andrew Reath, *Kantova teorie morální smyslovosti: Úcta k morálnímu zákonu a vliv sklonů*, in: Jiří Chotaš (ed.), *Kantův kategorický imperativ*, Oikoymenth 2005, str. 83

⁶⁶ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 127

*autorita nebo politická legitimita.*⁶⁷ Střet se totiž odehrává spíše mezi principy, které si nárokují roli toho správného zdroje pro výběr maximy, než mezi samotnými psychickými silami.

⁶⁷ Andrew Reath, Kantova teorie morální smyslovosti: Úcta k morálnímu zákonu a vliv sklonů, in: Jiří Chotaš (ed.), Kantův kategorický imperativ, Oikoymenh 2005, str. 89

Úcta k zákonu jako pohnutka

Do této doby jsem se zabýval takovým působením vědomí morálního zákona, které bychom mohli nazvat negativním, a to jeho vymezení pouze jako protichůdného faktoru náklonností v aspiraci na to, být vybrán jako princip jednání. Tak jsme viděli, že zákon působí omezujícím způsobem na sebelásku, se kterou může koexistovat, jestliže je rozumově řízena, že si nenárokuje pozici objektivního praktického principu, která náleží pouze morálnímu zákonu. A poté i případ domýšlivosti, která si naopak tuto pozici chce přivlastnit a stojí v přímém protikladu proti němu.

A pozitivní určený efekt, který by vyplýval ze samotného morálního zákona a mohl by tak určovat jednání svou vlastní pohnutkou, vyplývá z předchozího popisu, tedy střetu mezi náklonnostmi (lépe řečeno konkrétně domýšlivostí) a vědomím zákona – „*Co působí v našem vlastním soudu újmu naší domýšlivosti, to pokořuje. Morální zákon tudíž nevyhnutelně pokořuje každého člověka, když s ním tento člověk srovnává smyslový sklon své přirozenosti. To, čeho představa nás jako pohnutka naší vůle v našem sebevědomí pokořuje, budí pro sebe, pokud je to pozitivní a určující důvod, úctu. Je tedy morální zákon i subjektivně důvodem úcty.*“⁶⁸ Klíčové je tady pro Kanta to, že je to právě vědomí morálního zákona, které je zde působícím činitelem, tudíž je to inteligibilní příčina, jež stojí za pokořením náklonnostmi zasaženého subjektu („*v soudu rozumu, který odklízí z cesty odpor, je odstranění překážky považováno za rovnocenné pozitivní podpoře kauzality*“⁶⁹ – přímý důsledek pokoření domýšlivosti, který vytváří prostor pro svobodu), která je sama o sobě pozitivní (morální zákon je „*totiž formou intelektuální kauzality, tj. svobody*“⁷⁰) a stává se tak předmětem nejvyšší úcty – vzniká zde pozitivní cit. Avšak city jsou smyslové a při hledání vhodné pohnutky pro morální jednání taková žádný smyslový obsah mít nesmí – klasické pojetí citu ale v případě úcty k morálnímu zákonu nelze aplikovat, „*ale příčina určení tohoto citu tkví v čistém praktickém rozumu, a tento pocit se proto kvůli svému původu nemůže nazývat patologickým, nýbrž musí být označován jako prakticky-způsobený*“⁷¹, čemuž odpovídá i to, že jakožto intelektuálně způsobený cit jsme schopni apriori nahlédnout jeho nutnost, plynoucí z poměru morálního zákona

⁶⁸ Immanuel Kant, Kritika praktického rozumu, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 127

⁶⁹ Immanuel Kant, Kritika praktického rozumu, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 128

⁷⁰ Immanuel Kant, Kritika praktického rozumu, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 125

⁷¹ Immanuel Kant, Kritika praktického rozumu, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 129

vůči povaze nároků domýšlivosti. Tak je zachována i návaznost v rámci pravidel čistého praktického rozumu, neboť to je v minulé kapitole představený fakt rozumu, který je příčinou vědomí morálního zákona a působení samotného zákona a jeho autorita převyšující požadavky náklonností, vyvolávají úctu k němu, jakožto produktu čistého praktického rozumu, je umožněna cesta pro rozumově (a tím i morálně) založenou pohnutku jednání – *„A tak není úcta k zákonu pružinou mravnosti, nýbrž tou je mravnost sama považovaná subjektivně za pružinu, jelikož čistý praktický rozum tím, že v protikladu k sebelásce odmítá všechny její nároky, zajišťuje zákonu, který jediný má teď vliv, vážnost.“*⁷². Na tom je zároveň vidět to, že jsou v tomto úkonu použity dvě různé schopnosti, neboť nejdříve působí naše inteligibilní stránka skrze morální zákon na smyslovost a pokořuje ji, ale smyslovost nemůže působit zpět na naši rozumovost, tudíž je až díky rozumovému soudu, tedy ve vztahu praktického rozumu k sobě samému, kdy se následně pozvedává pozice samotného morálního zákona v úctě (ve výsledku tedy *„pokoření na smyslové straně zvýšením morálního, tj. praktického hodnocení zákona samého na intelektuální straně, jedním slovem úcta k zákonu, tedy také určitý - co do své intelektuální příčiny – pozitivní pocit, který je poznáván a priori“*⁷³)

Pozitivní účinek úcty k zákonu lze v několika podobách objevuje i u Henryho Allisona. Jednu z nich, která se týká právě možnosti exekutivní roviny, Allison vidí v tom, že *„uznání nadřazenosti morálního zákona vůči nárokům podmíněných naší smyslovou přirozeností vytváří úctu k zákonu a tudíž i zájem řídit se jeho příkazy“*⁷⁴. Stejně jako se domýšlivost tímto způsobem ukazuje mít nedostatečnou hodnotu, aby se stala určujícím důvodem vůle, tak naopak vzrůstá vážnost přikládána morálnímu zákonu. Druhá varianta takového působení pak spočívá v rozměru vlastní hodnoty, která plyne omezení naší smyslovosti díky vědomí autority morálního zákona, čímž osobu samou v její rozumovosti pozvedává, *„což je tím, že omezení je dobrovolně přijato, tedy zavedeno vlastním zákonodárným rozumem“*⁷⁵. Toto vědomí pak přináší také vědomí sebe sama jako autonomně jednajícího a pocit vlastního uznání – a současně s ním podle Allisona i morální zájem, což je u Kanta ilustrováno na

⁷² Immanuel Kant, Kritika praktického rozumu, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 129

⁷³ Immanuel Kant, Kritika praktického rozumu, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 135

⁷⁴ *„the recognition of the superiority of the moral law to the claims conditioned by our sensuous nature creates an esteem for this law and, therefore, an interest in obeying its dictates“* Henry E. Allison, Kant's theory of freedom, Cambridge University Press 1990, str. 125

⁷⁵ *„this is because the constraint is self-imposed, that is, imposed by one's own legislative reason“* Henry E. Allison, Kant's theory of freedom, Cambridge University Press 1990, str. 125

prohlášení, že „taková je tedy pravá pružina čistého praktického rozumu; není to nic jiného než čistý morální zákon sám, pokud nám dává pocítit vznešenost naší vlastní nadmyslové existence a subjektivně vyvolává v lidech, kteří jsou si zároveň vědomi svého smyslového jsoucna a s ním spojené závislosti na své velice patologicky dotčené přirozenosti, úctu k jejich vyššímu určení“⁷⁶. Díky tomu můžeme se Allisonem říct, že úcta v tom případě je autonomií čistého praktického rozumu ve všech rozumných bytostech.

⁷⁶ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Nakladatelství Svoboda 1996, str. 150

Závěr

Již v úvodu této práce, při popisu zvoleného tématu a vytyčení jejího cíle, bylo mou myšlenkou předvést Kantův model autonomie vůle jako pečlivě provázaný systém prvků, které jsou dohromady ve své celistvosti schopny zajistit etickou teorii, jenž je postavena na svobodném jednání díky užívání rozumových principů společných všem lidem, jenž je založeno na vlastní schopnosti rozumu tyto principy vytvářet a pak se podle nich také řídit.

Kantova základní otázka je v tom, jak může být čistý rozum praktický a uplatnit se tak v jednání jako vůdčí instance v morální rovině, tedy v praktickém životě. Protože etika samotná potřebuje závazná a vždy legitimně obhajitelná pravidla správného jednání, je tak pro Kanta schopnost rozumu jediným možným nástrojem, který toto může dokázat. Ačkoli je lidské jednání často založeno na účelech vyplývajících z naprosto odlišných zdrojů – a Kant si je vědom toho, že přirozenost lidských bytostí je tvořena na dvou rovinách a vedle té rozumové, schopné nahlédnout principy, které v sobě obsahují nutnost a tvoří tak zákony jednání, jsou ovlivňování i rovinou smyslovou, k níž patří veškeré potřeby a touhy, a která ve své podstatě nabízí jen určenost vnějšími podněty, ale patří k nám stejně jako stránka rozumová – chce vytvořit systém, který by jednání určoval na základě jednak zobecnitelných pravidel a současně v rámci svobody, která jediné umožňuje vyplnění

morality v jejím pravém významu. Tudíž se dá říct, že všechno směřuje k pojmu autonomie rozumu, v němž leží výsledek zmíněných předpokladů. Jak říká Dieter Henrich: „*Autonomie rozumu je principem Kantovy morální filosofie. Rozum je autonomní tehdy, jestliže jakožto ‚čistý‘, sám o sobě a bez ohledu na důvody či popudy, které se o něj liší, dostačuje k určení vůle.*“⁷⁷. Je to právě vymezení rozumu vůči ostatním vlivům (ze strany smyslové stránky), které logicky může vést k základnímu předpokladu autonomie. Současně je to jedině rozum, který může pracovat s pravidly jednání, když v nich Kant zavádí obecnost jako faktor tvořící jejich bezpodmínečnou nutnost (jak se projevuje ve znění nepodmíněného pravidla, tedy kategorického imperativu: „*Jednej jen podle té maximy, od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem.*“⁷⁸), kterou právě skrze rozum při jakémkoli pokusu zobecnit svůj záměr, každá lidská bytost jím obdařená rozpozná.

A právě provázanost jednotlivých kroků je dobře předvedena na Kantově vyvození svobody, kterou sice musíme obecně pro etiku předpokládat, ale pro Kanta, který lpí na dodržování hranic toho, kam až smí nároky lidského rozumu zajít, platí, že svobodu jako takovou nemůže na teoretické rovině poznat, avšak v té praktické (tedy morální) dochází k její nutnosti – na základě vědomí morálního zákona, nám samým ukládaného vlastním rozumem, jehož autonomně vytvářená a ničím nepodmíněná pravidla jednání tak implikují svobodu našeho nadsmyslového já, v protikladu k determinaci přírodní zákonitostí naší opačné, smyslové stránky. A tak nahlédnutelná nutnost zákona, jehož přítomnost v nás přináší i vědomí svobody, následně završena efektem působení morálního zákona v nikdy nekončícím přetahování mezi subjektivními principy smyslových pohnutek a argumentem objektivního zákona jednání ze strany rozumu, při němž Kant dochází k účtě k zákonu samému, který při tomto překonávání smyslovosti ukazuje svou hodnotu – a tak i k završení své teorie posledním bodem, který po vymezení principu určení pravidel morálního jednání a možnosti svobody pro jejich uplatnění, přidává v účtě k morálnímu zákonu i motivační prvek tímto způsob jak podle něj skutečně jednat. Henrich to vhodně shrnuje tak, že „*nauka o nepoznatelnosti svobody vede k teorii*

⁷⁷ Dieter Henrich, Etika autonomie, in: Jiří Chotaš (ed.), Kantův kategorický imperativ, Oikoymenh 2005, str. 48

⁷⁸ Immanuel Kant, Základy metafyziky mravů, Nakladatelství Svoboda 1990, str. 84

kategorického imperativu jakožto faktu rozumu. Kdo chce pochopit jeho fakticitu, a zároveň trvat na nepodmíněnosti a racionalitě tohoto faktu rozumu, dospěje k nauce o úctě k zákonu. Tato nauka totiž ukazuje, jak může o tomto faktu vědět svobodná bytost a jak z něj může udělat základ pro určování své vůle.“⁷⁹.

Jednotlivé prvky tak zapadají do celkového obrazu – nepodmíněnost principů čistého praktického rozumu jakýmkoli dalšími vlivy, tudíž svoboda jednání díky absolutní podobě spontaneity naší inteligibilní stránky, umožněná vědomím morálního zákona s rozumem nahlédnutelnou nutností díky obecnosti zákona a podporovaného úctou k němu k činnosti subjektu, jehož vůle je pod takovým morálním principem vskutku autonomní.

⁷⁹ Dieter Henrich, Etika autonomie, in: Jiří Chotaš (ed.), Kantův kategorický imperativ, Oikoymenh 2005, str. 64

Bibliografie:

Immanuel Kant, Kritika praktického rozumu, Nakladatelství Svoboda 1996

Immanuel Kant, Základy metafyziky mravů, Nakladatelství Svoboda 1990

Immanuel Kant, Kritika čistého rozumu, Oikoymenh 2001

Immanuel Kant, Náboženství v hranicích pouhého rozumu, Vyšehrad 2013

Henry E. Allison, Kant's theory of freedom, Cambridge University Press 1990

Jiří Chotaš (ed.), Kantův kategorický imperativ, Oikoymenh 2005