
E-LOGOS
ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY/2003
ISSN 1211-0442

Kategorický imperativ a myšlení rozporu s instrumentálním rozumem

Ondřej Horký

I. Kategorický imperativ jako výraz autonomie rozumu

V tomto textu se pokusíme čtenáři ukázat, jak postup instrumentálního rozumu ze své podstaty ohrožuje čistý praktický rozum. Zároveň se v něm pokoušíme ukázat, jak si obrana čistého praktického rozumu žádá rozšíření kategorického imperativu z okruhu jednání na samotné myšlení, které je však implicitně obsaženo již v Kantových Základech metafyziky mravů. Nakonec se pokusíme nastínit, jaké důsledky má tato situace rozporu s instrumentálním rozumem pro filosofii.

Kant se snaží svými třemi kritikami odpovědět na otázky, co *mohu* vědět, co *musím* činit a v co *je mi dovoleno* doufat. My se zaměříme na otázku druhou, během četby si však všimneme, jak jsou tyto otázky propojené a snaží se odpovědět na jednu otázku: co je člověk.

Podobně jako Descartes rozlišuje mezi svobodou iluzorní, tedy svobodou *výběru*, a pravou svobodou, která znamená myslet a jednat v souladu s ideou pravdy pocházející od Boha, i pro Kanta znamená morální jednání činění či nečinění v souladu s určitým měřítkem, kterým je zákon.¹ Z toho vyplývá, že rozdíl spočívá především v tom, od koho zákon pochází. Kantův přínos spočívá právě v tak zásadní kritice „předchozí“ metafyziky. Tím, že Kant definuje morálního člověka jako tvůrce svých vlastních zákonů, definuje jej zároveň jako projekt své vlastní svobody.

Přestože Descartes přinesl do dějin myšlení důležitý prvek omezenosti lidského rozumu jako rozdílu v mocnosti mezi nekonečnou vůlí a omezeným chápáním, sám nebyl s to tyto závazky dodržet a mylně se pokoušel dokázat Boha ontologickým, po Kantovi již neudržitelným způsobem argumentace. Vskutku dokázal, že Bůh existuje nutně pouze, pokud je jeho existence možná.²

Descartova morálka je založena na jednotě teoretického a praktického rozumu: člověk má jen jeden rozum, jednu duši, je jen jeden Bůh, pouze jedno dobro. Kantova etika, která staví na zákonu formálním, je naproti tomu založena na vědomí propasti, která existuje mezi *možnostmi* teoretického vědění a *nutností* podříditi jednání univerzálně platnému zákonu, založeného na určitých *postulátech*. Mínilo, že tato propast je, jak se pokusíme ukázat, mnohem hlubší, než si snad Kant mohl myslet. Proč? Dle našeho názoru upozaduje poznávací schopnost rozumu v morální oblasti, která byla u Descarta ještě založena na jeho funkční jednotě. Kant však již není s to *obsahovou* jednotu praktického rozumu uchovat, a klade tak důraz na individuální odpovědnost.

¹ srv. Immanuel Kant, Základy metafyziky mravů, Svoboda, 1990. Není-li uvedeno jinak, stránkové odkazy se vztahují k tomuto dílu.

² viz. naše práce Descartes: člověk mezi Bohem a nicotou. Další odkazy na Descarta často v této práci čerpají.

Jednání je zcela jistě založeno na myšlení, avšak jeho role není u Kanta zdůrazňována minimálně z několika důvodů: prvním je zanedbání nevědomé složky rozumu, kam poznávací schopnost ve vztahu s reflexí zasahuje, druhým pak ekonomizace rozumu jako důsledek platnosti formálních zákonů účelovosti a jejich uplatnění v tržním řádu. Ne, že by hypotetické imperativy kladly překážku možnosti naplnění kategorického imperativu jako takového, tak tomu bylo totiž vždy, ale ohrožují i myšlení samotné, které si je vědomo těchto rozporů.

II. Kantova abstrakce od nevědomé složky mysli

Pravdivost teoretického vědění spočívá v tom, že vnější realita odpovídá intersubjektivně naší mysli. Určujícím prvkem je zde především vnější realita, která našemu rozumu poskytuje empirický materiál pro jeho poznávání. Zároveň je však v karteziánském pojetí pravdivou ideou taková, která je „jasná a zřetelná“. Případem, kdy platí pouze druhá podmínka je například paranoia.

Adornova a Horkheimerova Dialektika osvícenství rozvádí její důsledky ve společenském měřítku: „*Antisemitismus se zakládá na chybné projekci, která je opakem pravé mimesis*“. Ta „*imituje okolí, zatímco chybná projekce činí okolí podobné sama sobě*.“ To, že se antisemita začne chovat paranoidně a Žid, „*který byl vybrán jako nepřítel, je již vnímán jako takový*“, pochází z neschopnosti subjektu „*rozlišovat v materiálu této projekce část, která náleží jemu samotnému, a část, která náleží druhému*.“³ Klíčovým slovem je zde paranoia, která je založena na konfliktu nevědomí a vědomí.

Právě Freudův objev nevědomí komplikuje Kantovu teorii, přestože by bylo možné jej zjednodušeně vydělit do oblasti zvláštního typu náklonnosti, kterou Kant prozíravě nazývá „*skrytým popudem sebelásky*“. Narcisismus, který může být jednou z příčin paranoie, patří do „*praktické, nikoli patologické lásky, která je zakotvena ve vůli a nikoli v citové náchylnosti v zásadách jednání a ne v rozplývající se účasti*.“⁴ Zároveň společenská paranoia dokazuje, že hranice mezi duševním zdravím a nemocí není jednoznačná a jediný způsob, jak ji léčit spočívá v rozhovoru pacienta s psychoanalytikem či prostřednictvím autoanalýzy. Klíčovými pojmy jsou zde slovo, dialog, reflexem, které jsou s to změnit *vnímání*. Konflikty mezi To, Já, a Nadjá jsou z psychoanalytického hlediska léčitelné *slovem* a tedy reflexí.⁵ Ale pokud je člověk postižený stihomamem naprosto přesvědčen o tom, že jeho přítel je vrahem či dokonce že zapříčinil válku,⁶ vnímá jej tak a tato idea se mu jeví karteziánsky naprosto „jasná a rozlišitelná“, trest přítele se tak mohl zdát podle kategorického imperativu obhajitelný.

Výše uvedené nás opravňuje tvrdit, že „*zkušenost Osvětami*“ (která je sama pouze hrůzným produktem rozporu rozumu, jak brzy ukážeme) má zásadní vliv na filosofii, která si je vědoma neslučitelnosti tohoto dvojího pojetí pravdy. Tak můžeme alespoň osvětlit tvrzení, že co je reálné, může být považováno i za pravdivé, stane-li se paranoia *raison d'Etat*, ovšem totalitárního. Adornova a Horkheimerova kritika osvícenství vychází právě z konstatace neudržitelné neúměrnosti prostředků, které má lidstvo k dispozici, a toho, jak je naplňována

³ Max Horkheimer a Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison, Éléments de l'antisémitisme*, kap. VI, ed. Tel, Gallimard, Paříž, 1974, str. 195, 196

⁴ str. 63

⁵ Je příznačné, že novější terapeutické metody se místo na minulost subjektu orientují na jeho budoucnost a značně tak snižují náklady na léčbu, pokud pak v nejlépejších případech nepředepíší léky, které jsou zaostřeny výhradně na příznaky a ne na příčiny konfliktu.

⁶ srv. Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, W.W. Norton & Co., New York, Londýn, 1989 str. 527-533

skutečná svoboda a spravedlnost. Kořeny těchto rozporů zpětně nachází již v interpretaci Homérový Odyseje.⁷

III. Ekonomizace lidského myšlení

Formální zákony instrumentálního rozumu

Formálním vyjádřením účelovosti lidského rozumu jsou Gossenovy zákony⁸ Záměna peněžních jednotek za čas, který je nutný k vydělání ekvivalentní sumy statků, na jejich platnosti nic nemění. Člověk je zde vždy redukován prostředek, na lidský kapitál. Kantovo považování bližního za „také zároveň vždy účel“ zde nemá místo. Také v nich můžeme celkový užitek identifikovat s blažeností, neboť tyto zákony zakládají imperativy pouze hypotetické. Člověk, který by se choval pouze podle těchto zákonů by tak maximalizoval jen svou blaženost.

Misesovská větev teleologů⁹ se pak snaží vyvést univerzální a nutnou platnost zákonů rozvitím samotného konceptu teleologie, kdy cíl „obsahuje“ v sobě již prostředky nutné k jeho realizaci. Považuje jej za syntetický soud a priori.¹⁰ Hoppe tvrdí: „Člověk jedná.“ Pokud nejedná – a tedy to, že jedná, vyvrací – vlastně již jedná. Přestože idea člověka je sama o sobě analytická a je velmi problematické jej v tomto případě nahradit slovem myšlení (myšlení totiž nejedná), důležité je, že by mohla platit pouze u jednání podmíněného, takřka instinktivního. Protože jak zní jeden z aforismů Ciorana,

*„to co nazýváme ‚moudrost‘, je v zásadě jen neustálé ‚když se to probere‘ (réflexion faite), tedy nečinnost jako první pohyb.“*¹¹

Protože klasické pojetí marginalismu opomíjí to, že preference nejsou v čase neměnné (například se uvádí poslech hudby, který její spotřebu nesnižuje, spíše naopak), Gary Becker se pokusil o doplnění dalších proměnných do modelu:

$$u = f(x, y, z, P, S),$$

kde u označuje užitek, x , y a z označuje množství statků, P pak osobní kapitál a S kapitál zprostředkovaný společností tak, „že veličiny P a S („kam patří například vzdělání i tříbení vkusu při častém poslouchání dobré hudby“), jsou statky zvláštního druhu).“¹²

Proti klasickým Gossenovým zákonům nakonec nepřidává nic, pouze zdánlivě odstraňuje neměnnost preferenčních schémat. Při neměnnosti proměnných P a S bychom ovšem předpokládali naprostý genetický a sociální determinismus. Zkrátka podobné zákony náleží bytostně pouze do teoretické ekonomie, kde mohou sloužit pouze jako návody, principy instrumentálního rozumu pro co nejefektivnější nakládání s penězi (či jejich ekvivalenty v čase stráveném prací).

⁷ viz. 1. část citované Dialektiky osvícenství.

⁸ „2. Gossenův zákon (vyrovnávání hraničních užitečností): Osoba dosahuje maxima svého užitku tehdy, když své peníze rozděluje mezi různé statky tak, aby z posledního peněžního atomu vydaného na každé zboží dosáhla stejnou kvantitu uspokojení.

3. Gossenův zákon (klesajícího mezního užitku): U kvalitativně stejného prostředku uspokojování se s přidáváním dalších jednotek tohoto prostředku k dané zásobě neustále zmenšuje kvantita uspokojení poskytovaná každou nově přidanou jednotkou.“ 3. Gossenův zákon je zároveň dynamickou reformulací 1. Gossenova zákona. Citováno podle Ján Pavlík, Filosofie, ekonomie a konec postmodernismu

⁹ ibid.

¹⁰ Připomeňme, že i kategorický imperativ je syntetický soud a priori, což podtrhuje sebezakládací schopnost rozumu v jeho „rozšířené“ verzi, kterou formulujeme dále v textu.

¹¹ Emile M. Cioran, Oeuvres, Gallimard, Paříž, 1999

¹² viz Ján Pavlík. Podtržení je naše. K roli estetického prožitku se ještě vrátíme ke konci naší práce.

Přes intersubjektivně formální shodu funkce zůstávají obsahy funkcí odlišné a platí tak stále: „*Proti gustu žádný dišputát*.“ či lépe: „*Někdo má rád holky, někdo vdolky*“. Bylo by tak možné sestrojit indifferenční křivku kombinací identického užítu z konzumace pečiva a žen. Tato formule tedy rozhodně nijak nezakládá lidské společenství, protože obsahy funkce jsou vždy chápány jako kapitál, statky či jako zdroje pro vlastní potřebu či spotřebu. Bližní, podobně jako u Descarta zde tedy rozhodně nevystupuje jako někdo, kdo by byl naším *alter ego*. Propast, která nás od bližního dělí, může překročit pouze čistý praktický rozum.¹³

Pokud pak přijmeme to, že teleologie lidského jednání spočívá v gestaltovosti, a není tedy zákonem, který si rozum sám uložil, avšak nutným způsobem traktování skutečnosti, instrumentální myšlení se pak ukazuje jako nutné residuum přírodních „instinktů“, které nesměřují jinam než k přežití sebe či potomků. Instrumentální rozum je tedy prostředkem sociálního darwinismu.¹⁴ Nyní ukážeme, že tento samý rozum může zároveň vést k sebedestrukci člověka jako živočišného druhu.

Neviditelná ruka trhu

Viděli jsme, že pokus o formulaci takových pravidel instrumentálního rozumu, která vedou k co možná nejvyšší blaženosti, vedou samy o sobě k ekonomizaci myšlení, samy jsou pouze ekonomickým myšlením. Jak se ale jejich aplikace uskutečňuje v tržní interakci prostřednictvím alokace zdrojů, která se v smithovské tradici nazývá „neviditelná ruka trhu“?

Patří k základním charakteristikám trhu, že jeho produkty se stávají zároveň investičními prostředky i výchozími podmínkami pro „další kolo“ produkce, přičemž tento proces probíhá neustále. Krom toho se neustále zvětšuje i množství druhů a celkový počet vyráběných produktů, aby mohly co nejefektivněji uspokojit zvyšující se množství lidských potřeb, jejichž uspokojení má vést k sebezachování, a po zajištění základních životních podmínek k maximální blaženosti. Z toho vyplývá, že komplexita a velikost trhu neustále roste i tím, jak se rozšiřuje mezi původně zdánlivě stagnující kultury, které samy přinášejí do rozšiřujícího se trhu nové zdroje. Z principu efektivnosti dělby práce, která je jen důsledkem výše definovaných zákonů účelovosti, vyplývá, že pro výrobu produktu bude potřeba zapojit čím dál tím více kapitálu ať je to kapitál lidský či přírodní.

Tento proces by mohl pokračovat do nekonečna, kdyby neexistovaly veřejné „statky“ jako je například vzduch či voda, které se stávají relativně vzácnější. A fortiori pak samotný prostor pro život. Tyto veřejné „statky“, které jsou spotřebovávány z důsledku negativních externalit jsou však samy podmínkou života na Zemi, patří všem a zároveň nikomu tak, asi tak jako kulturní památky ve vlastnictví státu zakládají historicitu národa.

Lze namítnout, že jsme se v naší úvaze omezili na velikost země. Množství energie v celém vesmíru je vskutku obrovské a kolonizace jiných planet v budoucnosti, jak ji představují autoři science-fiction není vylučitelná, avšak stále patří do oblasti spekulací. Chceme ale především zdůraznit, že existuje reálné riziko, že by slepé interakce trhu vyústily k zničení života na Zemi dříve, než dojde k ustanovení takových negociačních režimů, které by byly s to přírodní veřejné statky uchránit před zničením. Nakonec prostředky, zbraně hromadného ničení, již existují. Je tedy zřejmé, že instrumentální rozum může vést ke svému zničení a také ke zničení nás samotných jako rozumných bytostí, jediných známých, které jsou nositeli autonomie a svobody.

¹³ Lze namítnout, že příliš abstrahujeme od náklonnosti. Ve skutečnosti lze však tuto důsledně založit na instinktech, sexuálním či mateřském pudu, pokud ovšem nesplňuje podmínky kategorického imperativu.

¹⁴ Předpokládá se totiž, že gestaltovost existuje i u vyšších živočichů. Do kategorie sociálního darwinismu pak spadá celá genetika a na ničem nepodložené spekulace o užitečnosti genu homosexuality či „blondatosti“ apod. v průběhu evoluce.

I kdyby tedy všichni lidé jednali na první pohled morálně, v důsledku tržních interakcí by jejich záměry mohly skončit sebezničením. Přitom kategorický imperativ v Kantově pojetí předpokládá *povinnost* zůstat na živu, jako podmínku, aby morální jednání bylo možné. Toto je další argument pro to, aby se samotná poznávací schopnost na bázi uvědomění si vlastních podmínek stala součástí morálního imperativu. Je možné namítnout, že i tehdy by stanovený účel vyžadoval svůj *eo ipso* „špinavý“ prostředek. Situace rozporu přesto vyžaduje čin, pro uvědomění si závažnosti situace je charakterizována nutností podpory vzdělání.¹⁵ Na rozdíl od stoické etiky se Kantova etika nespokojí s pokornou akceptací zákonů, které řídí vnější svět.

Instrumentální rozum si navíc sám vytvořil i svou mytologii.¹⁶ Principem mýtu v pojetí Rolanda Barthes je, že neustále mění historii (histoire) v přirozenost (nature). Jedním z těchto mýtů je i „příběh tužky“, který často slouží jako úvod do liberálního myšlení. Příběh popisuje, jak nepředstavitelnou mobilizaci lidských sil a znalostí vyžaduje výroba a distribuce obyčejné tužky. Přitom každý z účastníků výrobního procesu sleduje pouze vlastní, egoistický cíl. Efekt příběhu je založený nad *obdivem* spontánního řádu trhu, *obdivem* chytrosti, který by snad měl být podoben *obdivu* morálního zákona. Veškeré informace nutné k tomu, abychom věděli, zda se nám vyplatí tužku používat či ne, jsou obsaženy v její ceně, respektive v času, který pro její užití musím strávit tak, že se proměním v prostředek pro optimální zajištění své blaženosti.

Peníze se představují v modu *možnosti*, v otázce, co vše je možné si za ně pořídit či ne, bez ohledu, odkud se vzaly. Byly instrumentálním rozumem vytvořeny tak, aby zcela zakryly svou vlastní historii a podobají se tak mýtu: mění svou dějinnost v přirozenost tady a teď, což ilustruje i antický výrok, že „peníze nesmrdí“, spíše však v dnešním slova smyslu, že peníze jsou dobré, ať pocházejí odkudkoli z jakékoli, byť i morálně neobhajitelné činnosti. Peníze jsou tak zvráceným Gygesovým prstenem, který nás nutí činit zlo, i když je náš záměr dobrý, nezajímáme-li se, odkud pocházejí. Nevědomé důsledky lidského počínání se myšlením stát vědomými.

Z hlediska mýtu si ještě můžeme povšimnout, že formální zákony účelového jednání $u = f(x, y, z, P, S)$ jsou pokusem zredukovat lidský rozum do zaklínací formule, která by zakládala lidskou rovnost na základě hypotetických imperativů (a ne kategorického imperativu), do jakési neměnné *esence* asi tak, jako materiální realita bývá vyjadřována formulí $E = m \cdot c^2$. Kategorický imperativ podobně zredukovat nelze. Plyne to i z bytostného rozdílu mezi kategorickým imperativem a zákony teleologie. Ty poslední jsou dle teorie Gestaltu produktem přírodní evoluce, zatímco autonomie se zakládá na reflexi. Pokud v Hegelově dialektice pána a raba hraje práce, čili účelové jednání, konstitutivní roli lidského sebevědomí, potom by to jen znamenalo, že čistý praktický rozum se stal zajatcem rozumu instrumentálního.

IV. Rozpor teleologie a morálky

Je zřejmé, že zde stojí proti sobě dva způsoby vypovídání: způsob ekonomický a způsob morální, které se v zásadě liší, jsou principiálně nesmiřitelné a jejichž soulad je možný jen nahodile. Tento rozpor nijak nerezignuje na otázku nejlepšího možného společenského

¹⁵ srv. Václav Bělehradský, Antinomie globalizace. Vzdělanostní společnost 2000 in Eseje o nedávné minulosti a blízké budoucnosti. G plus G, Praha 1999. Některé teorie ekologické etiky jsou však pesimističtější v tom, že předpokládají, aby se ti morální sami obětovali. viz. teorie „záchranného člunu“ in Erazim Kohák, Zelená svatozář, Sociologické nakladatelství, Praha, 2000, str. 100 nn. Tento autor považuje také za příčinu současného stavu *bezmyšlenkovitost*.

¹⁶ viz. naše práce Mytologie Rolanda Barthes dnes

zřízení, takových „okolností“, aby nám bylo usnadněno přiblížit se co nejblíže nedosažitelné říši čistých účelů.¹⁷

Kant definoval projekt *věčného míru*, jehož prostředek můžeme definovat jako ideální ústavu, která by obyvatelům Země umožnila co nejvíce skutečné svobody a morálního chování z „kosmopolitního hlediska“. Ukázalo se, že tento projekt je možný pouze za předpokladu zvyšování efektivitu ekonomie, která se projevuje ekonomickou interdependencí. Ta která vsutku zabraňuje válečným konfliktům.¹⁸ Zde bychom chtěli upozornit na to, že její realizace je už poznamenána použitím celé řady prostředků. Ortodoxní marxismus se domnívá, že kapitalismus obsahuje v sobě dostatek rozporů, aby se proměnil v řád spravedlivější a svobodnější. Nastolení totalitarismu marxisticko-leninského či dokonce maoistického typu si však vyžádalo odstranění celých skupin obyvatel a kultur. Založení kapitalismu na instrumentálním rozumu prostřednictvím liberálního tržního řádu tuto teorii vyvrací.

Běžně náš rozum funguje v modu kvantifikace skutečnosti a pod „buržoazními znameními, kterými jsou *Podstaty a Váhy (Essences et Balances)*“¹⁹ Kantova filosofie přináší uvědomění si faktu, že jsou věci, které kvantifikovat nelze. A tou je dobrá vůle činit v souladu s kategorickým imperativem: zpívá-li Jenny, která představuje v Brechtově Třígrošové opeře chudé a utlačované, že nejdříve je na řadě jídlo a až potom morálka a že pro větší morálnost je nutné nejdříve splnění základních materiálních podmínek²⁰, poukazuje to samo na to, že i v morální oblasti přejali utlačovaní prosazované měřítko efektivitu a morálního posuzování dle výsledků činů, které se pochopitelně výrobních prostředků majitelům více hodí pro zachování státu quo. Dobrá vůle však není dokonale kvantifikovatelná.

Poněkud stranou ale necháváme otázku nezczizitelných lidských práv. Zvláštní a jistě ne vedlejší otázkou je, jakým způsobem se tyto „kvantifikují“ do právních norem. Uvažujeme, že se tak činí prostřednictvím demokratické volby jako určitý „průměr“ obsahů, či spíše míry čistého mravního cítění, či na základě náklonnosti, ba dokonce jen na pragmatismu individuálních etik. Tento rozpor se promítá i do lidmi stvořených institucí: jejím výrazem je princip nezávislého soudu. O vině sice rozhoduje *spravedlivý soud* nezávisle, avšak trest, který vyměří, je dán kvantitativně. Proto píší Adorno s Horkheimerem:

„Na rozdíl od tisku [filosofie] nepřičítá více důležitosti genocidě před likvidací několika mentálně retardovaných. [...] Filosofie nemá žádnou zvláštní náklonnost k velikosti.“²¹

Rasismus toho, který jej projevuje navenek (např. oblékáním, tetováním), není o nic horší než rasismus toho, kdo se bojí soudní moci tak, že své názory skrývá. Čisté praktické myšlení je co do hodnocení intencionální.

Problematickým se tak nakonec zdá i Hegelovo pojetí lsti rozumu, které jako by účinky dobré vůle téměř převrátilo tak, že nejlépe sledováním v principu špatných, egoistických

¹⁷ Zde by logicky patřil nástin mesiášského pojetí dějin Waltera Benjamina, ve kterém by se následující generace snaží realizovat nesplněné naděje generace předchozí. Srv. Walter Benjamin in *Oeuvres III*, ed. Folio, Gallimard, Paříž

¹⁸ Přímo na těchto předpokladech je založen projekt Evropské unie. Faktem je, že ve západní Evropě se žije více než půl století v míru.

¹⁹ Roland Barthes podle naší citované práce. Obtížnost demystifikace spočívá také v tom, že je založena na svévolné mystifikaci mýtu, přestože koncept, který vytváří nový znak (v semiotickém slova smyslu), je motivován pouze pravdou a je tedy sám historický.

²⁰ „Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral. / Erst muß es möglich sein auch armen Leuten / Vom großen Brotlaib sich ihr Teil zu schneiden.“ Ballade über die Frage: „Wovon lebt der Mensch?“

²¹ Philosophie et division de travail in *Dialectique de la Raison*, str. 265-266. Společným bodem soudu i tisku je moc, kterou mají. Soudní moc si však klade za cíl být legitimní a nemůže se ohlížet na svou projevnost.

úmyslů, ačkoli jsme přesvědčení o svých nejlepších pohnutkách, dosáhneme největšího dobra. Platí to z toho důvodu, že pro Hegela je, zjednodušeně řečeno, racionální *vše*. Z tohoto hlediska je Fukuyamova interpretace Hegela o konci historie, která by nadešla celosvětovým nastolením *liberálně* demokratického řádu, neobhajitelná. Právě proto, že Fukuyamova koncepce přímo na předpokladu lidského egoismu stojí.²²

V. Formulace rozšířeného kategorického imperativu

Možná, že jak tvrdí Kant, nebylo nikdy žádného skutečně čistého jednání či alespoň takového, které by nebylo založené na sledování blaženosti či založené na náklonnosti k sobě či bližnímu, skryté, anebo ne. Stejně tak možná nikdy neexistovalo naprosto čisté myšlení, které by nebylo „znečištěno“ rozumem instrumentálním. Zůstává však ideálem a jej jediným způsobem, jak uhájit naši svobodu. Stejně jako Gossenovy zákony jeho formálnost nezakládá žádnou automatickou intersubjektivní jednotnost co do obsahu.

Otázkou je, jak můžeme kategorický imperativ formulovat ve své „rozšířené“ podobě: *mysli vždy tak, aby se způsob tvého myšlení mohl stát obecným zákonem*. Ideální myšlení je takové, které odpovídá zákonu, který si myšlení samo sobě klade. Jiné myšlení je takové, kdy jsme jen determinováni pouze vnějšími vjemy a vjemy našeho těla. Takové myšlení je pouze *výběrem*.

Z výše načrtnuté analogie vyplývá, že překážky, které se kladou našemu myšlení mu jsou *vnitřní* stejně jako v případě autonomní vůle. Víme, že je naší povinností přemýšlet nad sebou sama nezajímavě, bez ohledu na to, jaký přínos nám to přinese. Pokud tak nemyslíme, opouštíme i „říši účelů o sobě“ a stáváme se znovu zajatci světa účelů podmíněných.

Musíme zkrátka věřit, že takové myšlení je možné. S empirickým „důkazem“ pojetí svobody u Descarta (jsem svobodný a pokud vy svobodní být nechcete, nebud'te) se spokojit nemůžeme. Přestože nemůžeme vyloučit, že i největší výtvoř lidského ducha, jako například Kantovo dílo, anebo sebeobětování neznámého člověka, nejsou jen produkty sublimace potlačeného libida.

Zde jsme narazili na skutečnou hranici lidského rozumu. Kant musel postulovat svobodu ve světě věcí o sobě, za fenomény. My dnes víme, že i náš „napůl“ zvířecí mozek s tak vyvinutou účelovostí, že dokáže své potřeby multiplikací vytvářet, je v zajetí daných fenoménů a poslouchá zákonů biologie (a v důsledku fyziky). My dnes musíme postulovat svobodu i v našem vlastním myšlení. Obrana před instrumentálním rozumem není jinak myslitelná.

Stále, i když v určitém posunu, myslíme paradox v protikladu vnitřní autonomie a vnější heteronomie, který bývá Kantovi vytýkán takto: 1. každá překážka kladená jednání efekt jednání omezuje v součtu protichůdných sil. Jinak řečeno, tím, že budeme podporovat jednání, odstraníme i překážku. 2. Avšak špatné jednání je překážkou lidské svobodě. 3. Proto překážka podporuje svobodu.²³ Tato námitka se zdá být oprávněnou, avšak svoboda je taktéž aporií čistého materialismu.

²² viz. Ján Pavlík. Připomeňme jen dodatečně (tj. po odevzdání této práce), že kategorický imperativ nezná hranic a neplatí, že by se vztahoval např. na ty, se kterými jsme v osobním kontaktu, a ne na ty, se kterými přicházíme do kontaktu pouze prostřednictvím tržních interakcí, ačkoli by nám toto pomyšlení mohlo dávat závrat. Vymezení rozumné bytosti se také zdá problematické vzhledem k aplikaci na zvířata (rozšířením na potenciálně rozumné bytosti?).

²³ Tato argumentace založená na vztahu vnitřní autonomie a vnější heteronomie by se měla nacházet v Adornově Negativní dialektice. V našem případě jednání můžeme nahradit myšlením.

V celku však můžeme říci, že primát praktického rozumu není udržitelný, pokud neobhajujeme zároveň primát reflexivního rozumu nad rozumem instrumentálním.

VI. Myšlení rozporu ve filosofii

Situace rozporu v samotném rozumu bude mít jistě i důsledky pro samotnou filosofii. Tím, že z velké části jen rozvíjíme Kantův princip kategorického imperativu, dovolíme si porovnat naše snažení se snažením Kanta.

„Osvícenství, jak poznamenává Foucault, bylo prvním obdobím, které se samo pojmenovalo a pochopilo jako místo tázání po vlastní časovosti. Nové tázání, poněvadž filosofie před Kantem předtím nikdy systematicky neuvažovala o svých předpokladech.“²⁴

Bylo by jistě možné nás ovlivnit z určitého idealismu, kde by čisté myšlení leželo na nedosažitelném piedestalu platonské Ideje: nicméně všimněme si

„zajímavého rozporu mezi platonismem, zdrojem veškeré metafyziky a Platónem samotným, jehož umění dialektiky by bylo spíše přemýšlením o konečnosti, a tedy o nemožnosti dogmatické metafyziky [...].“²⁵

Pokud Descartes zpochybnil základy středověké filosofie, bylo to jen proto, aby ustanovením definitivní filosofické metody udělal další krok k věčně platné filosofii. Naopak Kantovo tázání se samo staví jako kritické a historické.

Nakonec naprosté odstranění metafyziky může mít destruktivní sklony.²⁶ A nelze vyloučit, že s postupující technikou a možnostmi genetické manipulace se budeme muset podobně jako Descartes uchýlit do dogmatismu z hlediska nové, budoucí filosofie, která by možnost myšlení založila na pevnějších základech.²⁷ A tedy i úloze, kterou sehrál v dějinách filosofie i samotný Kant.

Zůstává před námi otázka, jak zařadit do dějin filosofie i principy které jsme se snažili předvést v předcházejícím textu. Gilles Deleuze s Félix Guattarm píše:

„Filosofie přesto není Mocnost. Náboženství, státy, kapitalismus, věda, právo, veřejné mínění, televize jsou mocnostmi, ale ne filosofie. Filosofie může mít velké vnitřní bitvy (idealismus – realismus atd.), jsou to ale bitvy k smíchu. Tím, že není mocnost, filosofie nemůže začít boj s mocnostmi, naopak ale proti nim vede válku bez bojů, guerillu. A hovořit s nimi nemůže, nemá jim co říci, vede pouze jednání (pourparlers). Protože se mocnosti nespokojí být vnějšími, ale dostávají se i do každého z nás, každý z nás se tak bez ustání nachází v jednání a v guerille se sebou samým, díky filosofii.“²⁸

Výraz „Bitvy k smíchu“ může vést čtenáře k tomu, aby tento úryvek přiblížil k Foucaultovu textu popisujícímu *theatrum philosophicum*.²⁹ Text z Pourparlers však dle našeho mínění pouze poukazuje na roli reflexe a na její ohrožení ekonomizujícím, kvantifikujícím způsobem uvažování.

²⁴ Jean Grondin, Emmanuel Kant, Criterion, Paříž, 1991, str. 143

²⁵ Jean Grondin, op. cit., pozn. na str. 131

²⁶ viz. např. postava stalkera ze stejnojmenného Tarkovského filmu na námět knihy Piknik u cesty bratrů Strugatských.

²⁷ Dialektika osvícenství poznamenává, že je *existuje možnost* dát stranou logiku, pokud se staví skutečným zájmům lidství.

²⁸ Text, za jehož zaslání který děkuji L.M., se nachází v předmluvě knihy Pourparlers Gilles Deleuze.

²⁹ in Martin Hemelík, Cesty k bytí, VŠE, Praha

Filosofie není mocností právě proto, že není souhrnem znalostí, vědomostí. Filosofie není na rozdíl od návodů k blaženosti redukovatelná do příručky „How to...“ Filosofie – a to je největší Kantův přínos – je vědomím omezenosti našeho rozumu. Novověk přinesl, jak v pojetí samotného Descarta či Francise Bacona to, že vědění je moc. Moc se potom neustále zvěšuje, neboť vědění je kolektivním, aniž by přitom bylo rovnoměrně rozděleno. Morálka a reflexe přesto zůstávají soukromými. Proto píše Kant:

„Filosof nemůže mít přece žádný jiný princip než [prostý rozum], avšak může snadno svůj úsudek zmást množstvím cizích k věci nepatřících úvah a odklonit se od přímého směru.“

Filosofie nenáleží pouze doméně individuální reflexe, zůstává také kulturním fenoménem. Proto si vyžaduje neustálou historickou kritiku vlastních základů, aniž by je zničila a umožnila tak v myšlení pokračovat svým následovníkům. Je možné vznést námitku, proč byl kategorický imperativ formulován až Kantem nebo teologické zákony Gossenem. Platnost zákona obecně nevylučuje jeho objev a posteriori, ačkoli se jedná o zákony a priori. To klade pochopitelně i naše myšlení jako historické.

Co platí pro filosofii praktickou, platí ovšem i v estetice: dnes je již ztěžší myslitelná univerzálnost vyložená Kantovou Kritikou soudnosti. Je-li možné ještě dnes obhájit vznešenost (majestát hor jistě působí na každého), ačkoli rozum, který vše považuje za své prostředky, domnělou účelovost přírody přehlíží, v umění je univerzalita krásy ohrožena ekonomizací rozumu v podání kulturního průmyslu³⁰. Tento rozum, jak jsme viděli, považuje i poslech hudby za *statek*. Prozatímni pokusy postmoderny o obnovenou univerzalitu spíše selhávají a umění zůstává „slibem štěstí, které se láme“³¹ pro vyvolené, neboť vyžaduje „umění (tj. znalost) milovat umění“. Postmoderní umění neklame jen tehdy, když je angažované a snaží se demystifikovat realitu, odhalit nám vlastní historicitu, vybídnout k reflexi. Adornova kritika je založena na rozporu mezi individualitou a pseudoindividualitou, svobodou iluzorní a skutečnou. Přestože kulturní průmysl vskutku maže rozdíl mezi životem a uměním, což je od dávna nedosažitelným ideálem umění, bylo by bláhové se domnívat, že vede k větší svobodě. Přesně naopak, ukazuje, že tato jednota je pouze iluzorní.

Přesto ve víře v možný rozdíl mezi instrumentálním a čistým rozumem se nedomníváme, že by komunikace byla *vždy* bytostně proláklá penězi.³² Kantův filosofický odkaz je důkazem, že vědomí a myšlení rozporů se nijak nesnaží filosofii bořit, ale umožnit její další existenci. Kategorický imperativ způsobuje, že se člověk nachází v „*samých nepochopitelnostech a rozporech se sebou samým, či přinejmenším v chaosu nejistoty, nejasnosti a rozkolísanosti*.“³³ Vědomí rozporu je pak zároveň vědomím, že odpor ke své historii je jen zrcadlovým odrazem toho samého odporu.³⁴ V celospolečenském měřítku pak zdůrazňuje roli demokracie a

³⁰ srv. Theodor W. Adorno, začátek *The Scheme of Mass Culture in The Culture Industry*, Routledge, Londýn, 1991

³¹ Theodor W. Adorno, *Art est-il gai?* in *Notes sur la littérature*, ed. Champs, Flammarion, Paříž 1999 nebo předmluva J.M. Bernsteina k *The Culture Industry*.

³² „Možná, že jsou mluva (parole) a komunikace shnilé. Jsou zcela prostoupeny penězi: ne nahodile, ale ze své přirozenosti. Mluvu je třeba odvrátit (Il faut un détournement de la parole). Tvořit vždy bylo něco jiného, než komunikovat. Důležité možné bude vytvořit vakuoly nekomunikace (non-communication), vypínače, aby bylo možné utéci kontrole.“ *Pourparlers*. Evoluční Z hlediska evoluce však, jak poukázal Hobbes mohl vzniknout jazyk jako prostředek značkování míst pro uložení potravy, které bylo později všeobecně přijato a umožnilo tak oddálit spotřebu, čili investovat a „založit“ tak trh.

³³ str. 67

³⁴ Stačí příklad tady a teď: píšeme-li na počítači, či dokonce i obyčejnou tužkou, její původ jde stranou. Jak ovlivňuje naše myšlení mimovolné používání racionalizovaného textového editoru? „*Každý dokument je dokumentem barbarství*“, řekl Benjamin. Jeho nepoužití by nás však odmlčelo.

občanské společnosti jako platformy pro diskusi a reflexi vlastní doby vedoucí k vyjasnění svých bytostných rozporů.

Dodatek: omezení formulace rozšířeného kategorického imperativu

Byli jsme požádáni, abychom lépe osvětlili naši parafrázi Kantova kategorického imperativu : *mysli vždy tak, aby se způsob tvého myšlení mohl stát obecným zákonem*. Přestože jsme se dalšího rozebírání zdrželi (a snad proto jsme i k jejímu osvětlení byli vyzváni), zdá se dnes, že jsme dobře učinili, že jsme se toho nesnažili říci více. Tato formulace přece nevyjadřuje nic jiného, než negativní vymezení rozumu instrumentálnímu. Vždyť přemýšlení přece žádná vnější kritéria nemá a neměli bychom podlehnout iluzi, že s myšlením můžeme nějak *nakládat*, jak o tom svědčí i tento úryvek z jedné Lyotardových Wellek Library Lectures:

„Hřích par excellence: arogance ducha. Myslíme, že je myšlení s to stavět z mraků (myšlenek) úplný znalostní systém. Stačilo by mu [myšlení] jít jednoho místa na druhé a syntetizovat pohledy sebrané na všech místech. Předpokládá se tak, že je principiálně možné srovnat znalost s předmětem, ke kterému se vztahuje, jakoby propast mezi nimi mohla být zasypána. Tím, že zklameme tuto paranoidní domýšlivost [ducha] vyrovnat objekt s myšlením, neděláme nic jiného, než že následujeme Kantova učení, které podezřívá rozum z podlehnutí tomu, co nazývá Streben, tj. nadšení, které tlačí rozum k překročení hranice, aby zastavilo vypovídání bez konce, které mu vnucuje čas.“³⁵

Myšlení se snaží především udržet okamžik, „*maintenir (expression pénible) le maintenant*“, jak píše jinde Lyotard, oproti myšlení ekonomickému, které svůj objekt anuluje předem, např. vydání knihy jejím budoucím prodejem.³⁶ Sotva můžeme nyní k našemu pokusu o osvětlení parafráze kategorického imperativu ještě něco nového dodat, co by již nebylo alespoň implicitně obsaženo v našem předchozím textu. Dalším krokem by nicméně mohlo být i podrobení kritice Kantova pojetí transcendentního subjektu, o což jsme se do určité, jistě omezené míry pokusili již v našem náčrtu psychoanalytické analýzy subjektu.

³⁵ François Lyotard, *Pérégrinations*, Galilée, Paříž, 1990, str. 23. Čas je zde zřejmě chápán ve stejném smyslu, jak vystupuje on (či jeho ekvivalent peníze) v Gossenových zákonech.

³⁶ srv. François Lyotard, *Le Différend*, Editions de Minuit, Paříž (česky vyšlo pod názvem *Rozepře*).