

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**V co smíme doufat?**  
**Filosofie náboženství Immanuela Kanta**

Diplomová práce

|                   |   |
|-------------------|---|
| Autor:            | Petr Dudek                                |
| Katedra:          | Katedra filosofie                         |
| Vedoucí práce:    | PhDr. Jan Kranát, Ph.D.                   |
| Studijní program: | N6141 Teologie                            |
| Studijní obor:    | Křesťanská humanitární a pastorační práce |
| Rok odevzdání:    | 2016                                      |

**Prohlášení:**

1. Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *V co smíme doufat? Filosofie náboženství Immanuela Kanta* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.
2. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 29. 4. 2016

---

Petr Dudek

**Bibliografická citace**

*V co smíme doufat? Filosofie náboženství Immanuela Kanta* [rukopis]:  
diplomová práce, Petr Dudek; vedoucí práce: PhDr. Jan Kranát, Ph.D., Praha,  
2016, s. 120.

## **Anotace (abstrakt)**

Diplomová práce nesoucí název *V co smíme doufat? Filosofie náboženství Immanuela Kanta* má za cíl prozkoumat Kantovu filosofii náboženství a odpovědět tak na otázku: V co smí rozumná bytost dle Immanuela Kanta doufat? Abychom dospěli k shora vytyčenému cíli, budeme se v první kapitole zabírat Kantovou etikou povinnosti, abychom se tak alespoň pokusili nalézt odpověď na otázku: Jak má rozumná bytost žít, aby vůbec směla doufat? Jistý způsob života je totiž pro Kanta nezbytným předpokladem možnosti doufat. V kapitole druhé se zaměřujeme na Kantovu kritiku důkazů boží existence, která předchází Kantově zásadní nauce o postulátech čistého praktického rozumu. Počínaje kapitolou třetí začínáme chronologicky mapovat Kantovu filosofii náboženství. Vstupujeme tedy do Kantova předkritického období a pokoušíme se interpretovat Kantův dopis, v němž nacházíme první důležitá stanoviska našeho myslitele vůči křesťanství. Do Kantova kritického období vkračujeme společně s kapitolou čtvrtou, v níž rozpracováváme již zmíněnou nauku o postulátech čistého praktického rozumu. Poslední dvě kapitoly čerpají z Kantova pokritického spisu. V kapitole *O lidské přirozenosti* se blíže seznamujeme s Kantovým pojetím lidské přirozenosti, dále také srovnáváme, v čem se toto pojetí shoduje či snad různí s předcházejícími filosofickými periodami našeho myslitele. V kapitole poslední, *O náboženství*, se zase dočteme o Kantově definici náboženství, jeho názoru na zřízení církve i o jeho názoru na samotnou osobnost Ježíše Krista. V celé práci se snažíme o propojování Kantových filosofických period, čímž se snažíme o nalezení autentické odpovědi na otázku: V co smí rozumná bytost dle I. Kanta doufat?

## **Klíčová slova**

Immanuel Kant, filosofie náboženství, křesťanství, doufat.

## **Abstract**

The diploma thesis named *What may we hope for? Immanuel Kant's Philosophy of Religion* has the goal to explore Kant's philosophy of religion to answer the question what a reasonable human being may hope for according to I. Kant. To reach the above mentioned goal we are going to deal with Kant's ethics of duty in the first chapter trying to find the answer to the question how the reasonable human being shall live to be able to hope at least. In the second chapter we focus on Kant's critique of proof of God's existence which precedes Kant's fundamental study about postulates of pure practical reason. From the third chapter we begin to map Kant's philosophy of religion chronologically. We enter Kant's prior to critical period and we try to interpret Kant's letter in which we can find the first important statements of our philosopher towards Christianity. Along with the fourth chapter we step into Kant's critical period and we process already mentioned study about postulates of pure practical reason. The last two chapters draw from I. Kant's post-critical document. In the chapter named *About Human Nature* we meet with Kant's concept of human nature, further we also compare where this concept corresponds with or perhaps differs from the previous philosophical periods of our philosopher. In the last chapter named *About Religion* we find out about Kant's definition of religion, his opinion on church establishment and even his opinion on Jesus Christ himself. In the whole thesis we try to compare all Kant's philosophical periods in effort to find the authentic answer to the question what a reasonable human being may hope for according to Immanuel Kant.

## **Keywords**

Immanuel Kant, Philosophy of religion, Christianity, to hope.

### **Poděkování**

Děkuji vedoucímu mé diplomové práce, panu PhDr. Janu Kranátovi, Ph.D., za přínosné diskuze nejen o filosofii náboženství, za četbu a korekci mnou vytvořených textů, a zejména pak za pohodovou spolupráci při tvorbě diplomové práce.

# Obsah

|  |     |
|--|-----|
| Obsah .....  | 7   |
| Úvod .....   | 9   |
| 1. Povinnost a kategorický imperativ .....                             | 14  |
| 1.1. Povinnost .....   | 16  |
| 1.2. Kategorický imperativ .....                                       | 20  |
| 1.3. Závěrečná diskuze ke Kantově etice .....                          | 26  |
| 2. O důkazech boží existence .....                                     | 29  |
| 2.1. Vyvrácení ontologického důkazu boží existence .....               | 33  |
| 2.2. Vyvrácení kosmologického důkazu boží existence .....              | 38  |
| 2.3. Vyvrácení fyzikoteologického důkazu boží existence .....          | 39  |
| 2.4. O morálním důkazu boží existence .....                            | 41  |
| 2.5. Kantova kritika teologie .....                                    | 45  |
| 3. Dopis Lavaterovi .....  | 50  |
| 4. O postulátech čistého praktického rozumu .....                      | 60  |
| 4.1. Postulát – vymezení pojmu .....                                   | 61  |
| 4.2. Svobodná vůle .....   | 64  |
| 4.3. Nejvyšší dobro neboli soulad ctnosti a blaženosti .....           | 67  |
| 4.4. Nesmrtelnost duše .....   | 69  |
| 4.5. Existence boží .....  | 72  |
| 5. O lidské přirozenosti .....   | 77  |
| 5.1. Náchylnost ke zlu v lidské přirozenosti .....                     | 80  |
| 5.2. Člověk od přirozenosti špatný .....                               | 82  |
| 5.3. O původu zla v lidské přirozenosti .....                          | 85  |
| 5.4. O obnově síly původní vlohy k dobru .....                         | 86  |
| 5.5. O boji mezi dobrým a zlým principem v lidské přirozenosti .....   | 88  |
| 5.6. O možnosti vítězství dobrého principu v lidské přirozenosti ..... | 89  |
| 6. O náboženství .....   | 91  |
| 6.1. Personifikovaná idea mravní dokonalosti .....                     | 92  |
| 6.2. Dosažitelnost personifikované ideje mravní dokonalosti .....      | 93  |
| 6.3. Zřízení církve .....  | 95  |
| 6.4. Křesťanství jako náboženství přirozené .....                      | 98  |
| 6.5. Křesťanství jako náboženství naučené .....                        | 100 |
| Závěr .....  | 104 |
| Seznam použité literatury .....  | 117 |
| Primární literatura v originálním znění .....                          | 117 |
| Primární literatura v českých a anglických překladech .....            | 117 |
| Sekundární a další použitá literatura .....                            | 118 |
| Internetové zdroje .....   | 120 |

### Seznam použitých zkratk

|   |
|---|
| <b>ZMM</b> – Základy metafyziky mravů   |
| <b>KPR</b> – Kritika praktického rozumu   |
| <b>KČR</b> – Kritika čistého rozumu   |
| <b>KS</b> – Kritika soudnosti   |
| <b>NvHPR</b> – Náboženství v hranicích pouhého rozumu   |
| <b>Briefe – český překlad JK</b> – Briefe, přel. Jan Kranát, herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Zehbe, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970 |
| <b>Briefe</b> – Briefe, herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Zehbe, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970                                      |



# Úvod

Diplomová práce nesoucí název *V co smíme doufat? Filosofie náboženství Immanuela Kanta* se pokouší dát odpověď na jednu ze tří otázek, v nichž se spojuje veškerý zájem našeho rozumu.<sup>1</sup> Těmito otázkami, které bývají považovány za veškerý základ, ale i cíl každého filosofického zkoumání, jsou:

1. *Co mohu vědět?*
2. *Co mám dělat?*
3. *V co smím doufat?*<sup>2</sup>

Tato práce se však bude zabývat jen otázkou poslední. Budeme se snažit určit, v co rozumná bytost dle I. Kanta smí doufat. Pro Kanta člověk smí doufat, a tím může být také považován za věřícího, když nezná čas ani způsob, jak se uskuteční to, v co doufá či věří. Mít naději je pro Kanta znak, jenž odlišuje věřící od nevěřících.<sup>3</sup>

Abychom však naši otázku mohli zodpovědět, budeme se muset nejdříve vypořádat s tím, jak má člověk žít, aby vůbec směl doufat. Neboť jen pokud člověk dělá to, co má, jen pak smí doufat.<sup>4</sup> Nicméně primárním cílem této diplomové práce stále zůstává odpověď na otázku, v co smí všechny rozumné bytosti doufat.

---

<sup>1</sup> Srov. „Veškerý zájem mého rozumu (jak spekulativní, tak praktický) se spojuje v následujících třech otázkách: (...)“ (KČR B 832).

<sup>2</sup> KČR B 833

<sup>3</sup> Srov. „Kdo je tu potom nevěřící? Ten, kdo důvěřuje, aniž ví, jak se uskuteční to, v co doufá, nebo ten, kdo trvá na poznání způsobu, jímž je člověk vykoupen ze zla, a když to nemůže poznat, vzdává se vsí naděje?“ (NvHPR 172 – citováno dle paginace).

<sup>4</sup> Srov. „Jestliže tedy dělám, co dělat mám, v co potom smím doufat?“ (KČR B 833). (...) Veškeré naše *doufání* se totiž upíná k blaženosti (...)“ (KČR B 833). Dále srov. „Být šťastný je nutně přáním každé rozumné, ale konečné bytosti (...)“ (KPR, s. 40).

Když Immanuel Kant hovoří o náboženství, téměř vždy mluví o křesťanství,<sup>5</sup> snad i proto, že křesťanství, jak uvidíme níže, považuje za jediné náboženství, které kdy bylo morální. Pokud tedy nebude uvedeno jinak, pojem náboženství bude v naší práci synonymem pro křesťanství.

Abychom tedy dospěli k cíli předkládané diplomové práce, budeme postupovat v následujících krocích:

V kapitole první se příklonem ke Kantově etice povinnosti budeme nejprve snažit o vymezení způsobu života, jenž by člověk měl vést, aby směl vůbec doufat. Proto tedy vyjasníme dva Kantovy pojmy: povinnost a kategorický imperativ, jež neoddělitelně souvisejí s Kantovou etikou. Snaha o vedení dobrého života je to, oč v Kantově filosofii náboženství<sup>6</sup> běží především, neboť jen morálka vede podle Kanta k náboženství.

Ani v druhé kapitole, s názvem *O důkazech boží existence*, ještě nenalzáme odpověď na otázku po možnosti doufání rozumné bytosti. V této kapitole náš myslitel vyvrací jednotlivé důkazy boží existence s prohlášením, že o nadsmyslových pojmech, kterými jsou svoboda, nesmrtelnost a Bůh, nemůžeme jednoznačně vůbec nic vypovědět, natož pak dokázat jejich reálnou

---

<sup>5</sup> Uvedme však dvě výjimky, kdy se Kant vyjadřuje k východním náboženským (filosofickým) systémům a judaismu: „Proto pak přemýšlející člověk upadá do *mystiky*, (...) v níž jeho rozum nerozumí sobě samému a tomu, co chce, nýbrž raději blouzní, než aby se skromně zdržoval, jak by se slušelo na intelektuálního obyvatele smyslového světa. Odtud pochází nestvůrný systém *Lao-c'eho* o nejvyšším dobru, jež má spočívat v *ničem*, tj. ve vědomí *cítit se* pohlcen propastí božství sjednocením s ním, a tedy zahlazením své osobnosti; dosáhnout o tomto stavu předběžného pocitu se činští filosofové snaží tak, že myslí a procítují toto nic v temných místnostech se zavřenýma očima. Z toho vyplývá *panteismus* (Tibetánů a jiných východních národů) a *spinozismus* vytvořený z jeho metafyzické sublimace, kteréžto oba směry jsou úzce spřízněny s prastarým *systémem emanace* všech lidských duší z božství (...) Vše pouze proto, aby se lidé mohli těšit jen z *věčného klidu*, který přece tvoří jejich údajný blažený konec všech věcí, a to je vlastně pojem, s nímž zároveň končí jejich rozvažování, a dokonce i veškeré myšlení“ (Kant Immanuel, *Konec všech věcí* in *Studie k dějinám a politice*, OIKOYMENH, 2013, s. 163–164). Židovství Kant zase chápe pouze jako „souhrn statutárních zákonů“ (NvHPR 125). Proto mu judaismus není náboženstvím, ale jen sdružením „určitého množství lidí, náležejících ke zvláštnímu kmeni, kteří se spojili ve společenství pod pouze politickými zákony, a tedy nikoli v církve“ (NvHPR 125).

<sup>6</sup> Sousedík filosofie náboženství se začíná hojně užívat od poloviny 18. stol. Tento pojem tak začíná nahrazovat dřívější označení přirozená teologie (Sousedík Stanislav in NvHPR, s. 14).

existenci. Metafyzika jako věda není možná a samotná teologie má sloužit pouze jen jako neustálé negativní korigování našeho rozumu. V kapitole se také seznámíme s Kantovým vlastním důkazem boží existence, který však rozvinul až ve své třetí *Kritice*, tedy až po dokončení nauky o postulátech čistého praktického rozumu, jak o ní bude řeč v kapitole čtvrté.

Počínaje kapitolou třetí, *Dopis Lavaterovi*, začínáme již chronologicky mapovat Kantovu filosofii náboženství. Spolu s dopisem Lavaterovi se tedy navracíme do Kantova předkritického období a začínáme zachycovat první obrysy toho, co Kant shledává na křesťanství tím podstatným (základním) a co označuje za přidružené (pomocné). V této kapitole již také poprvé nalzáme odpověď na otázku: V co smí rozumná bytost doufat?

S kapitolou *O postulátech čistého praktického rozumu* vstupujeme do Kantova kritického období a vzhledem ke skutečnosti, že metafyzika jakožto věda není možná, Kant nadmyslové pojmy pouze postuluje. Kantova racionální praktická víra v postuláty stojí na morální praxi každé rozumné bytosti, tato praxe je také sekundárně spojena s možností doufání v dosažení nejvyššího možného dobra, tj. souladu ctnosti a blaženosti.

Dvě poslední kapitoly, *O lidské přirozenosti* a *O náboženství*, nás zavádějí až do Kantova pokritického období. Zde Kant poprvé rozpracovává svoji představu o zlu v lidské přirozenosti s jejími důsledky. Náchylnost ke zlému totiž člověku velice znesnadňuje, aby žil způsobem, jenž je spjat s možností doufat. Proto I. Kant vybízí lidstvo, aby se spojilo v etické společenství, které bude ctít všechny své povinnosti jako příkazy boží. V těchto kapitolách se také dozvídáme, jak náš autor nahlíží na křesťanství a jestli je ve svých názorových hlediscích v proměnách doby konzistentní či nikoli.

V průběhu celé práce se snažíme příloženými odkazy vzájemně propojovat jednotlivá období Kantova filosofického vývoje, a tím tak poukazovat na podobnosti či odchylky v názorové orientaci našeho myslitele. Tímto zvoleným

postupem se také snažíme o podpoření a zdůvodnění námi zvolené interpretační teze.

Předkládaná práce čerpá především z českých překladů Kantových spisů. Kapitola první je vystavěna na *Základech metafyziky mravů* (1785). Kapitola následující čerpá z *Kritiky čistého rozumu* (1781, 1787) a *Kritiky soudnosti* (1790). Poté následuje český pracovní překlad *dopisu Lavaterovi* (1775), který se prolíná s kapitolami *O lidské přirozenosti* a *O náboženství*, při jejichž kompletaci se vycházelo z Kantova díla *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* (1793, 1794). Kapitola s názvem *O postulátech čistého praktického rozumu* se zase opírá o studium knihy *Kritika praktického rozumu* (1788, 1792). V práci je také občasně citováno z díla *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou* (1783), kterou Immanuel Kant zamýšlel jako srozumitelnější výklad ke své první *Kritice*. V neposlední řadě se také příležitostně dostává ke slovu sborník menších Kantových spisků s názvem *Studie k dějinám a politice*, z něhož jsme využili především eseje *O domnělém právu z lásky k lidem lhát* (1797), *Konec všech věcí* (1794), *K věčnému míru* (1795, 1796), *O obecném rčení* (1793) a *Co je osvícenství?* (1784).

Originální německá vydání jsou citována jen příležitostně, např. když je zapotřebí srovnat původní ekvivalent s jeho českým překladem, aby tak byla zachována pojmová homogenita celé práce.

V práci jsou tedy zastoupena všechna období Kantova filosofického vývoje. Období předkritické, které lze ještě rozdělit na periodu dogmatickou, kdy náš autor striktně následoval racionalistický odkaz osvícenství spolu s jeho bezmeznou důvěrou v lidský rozum, a periodu skeptickou, pro kterou Kanta nadchl zejména empirik David Hume,<sup>7</sup> je v předkládané práci reprezentované

---

<sup>7</sup> Srov. „Otevřeně doznávám, že to byla právě Humova připomínka, jež mě před mnoha lety poprvé vyrušila z dogmatického spánku (...)“ (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, s. 44). Hume inspiroval Kanta především svými pochybnostmi vztahujícími se k pojmu příčiny a účinku (KČR B 19). Dále

*dopisem Lavaterovi*, v němž se snad vůbec poprvé zračí Kantův názor na křesťanství. Z děl období kritického je čerpáno téměř v celé jeho šíři. V práci jsou zastoupeny všechny tři Kantovy *Kritiky*, dále také díla *Základy metafyziky mravů* a *Prolegomena*. Období pokritické neboli také zvané pozdní období Kantova filosofického vývoje je zase zastoupeno dílem *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*.

Než se čtenář pustí do četby samotného textu, autor by rád připomenul zásadu hermeneutického kruhu, která nám říká, že při interpretační práci působí vzájemné ovlivňování mezi vykladačem a vykládaným textem. Není tedy zřejmě možné nalézt odpověď na otázku: V co smíme doufat?, v níž by se výhradně odrážely autentické myšlenky Immanuela Kanta. Předkládaný text je tedy nutně zabarven autorovým vnitřním světem, i přes jeho snahu striktně odlišovat mezi názory osobními a přesvědčeními I. Kanta.<sup>8</sup>

---

srov. „Tento filosof [Hume] právem tvrdil, že rozumem žádným způsobem nepochopíme možnost kauzality, tj. vztahu existence nějaké věci k existenci čehosi jiného, co je onou první věcí nutně kladeno (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, § 27, s. 120). A ještě srov. „Hume vycházel hlavně z jediného, avšak důležitého metafyzického pojmu, totiž z pojmu *spojení příčiny a účinku* (...), a nutil rozum, který se zde tváří, jako by byl tento pojem zplodil ve svém lůně, aby náležitě zdůvodnil, jakým právem se domnívá, že něco může být takové povahy (...)“ (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, s. 40).

<sup>8</sup> Srov. „Musíme si uvědomit vlastní předpojatost, aby se nám text ukázal ve své jinakosti a získal tím možnost vynést svou věcnou pravdu proti vlastnímu před-mínění“ (Gadamer H. G., *Pravda a metoda I*, s. 256 in Čapek Jakub et al., *Přístupy k etice II.*, FILOSOFIA, 2015, s. 272).

# 1. Povinnost a kategorický imperativ

V této kapitole budeme čerpat především z díla *Základy metafyziky mravů* (1785) a pokusíme se tak nalézt principiální<sup>9</sup> odpověď na otázku: Jak má člověk žít, aby vůbec směl doufat? Jistý způsob života je totiž pro I. Kanta nezbytnou podmínkou naší možnosti doufat.<sup>10</sup>

Immanuel Kant se při svých etických úvahách nechává zpočátku ovlivňovat např. lordem ze Shaftesbury, Davidem Humem, Adamem Smithem, a zejména pak J. J. Rousseauem,<sup>11</sup> již prosazují mravní cítění jakožto hlavní kritérium pro posouzení mravně významného jednání. Následně se však proti těmto přístupům jednoznačně vymezí, neboť odmítá založit kritérium mravnosti na něčem tak proměnném a partikulárním, jako je lidský cit. Je totiž přesvědčen, že pouze rozum je s to objektivně a závazně posoudit každou mravně významnou situaci. Navíc jen rozum dokáže vést všechny rozumné bytosti k takovým mravním závazkům (povinnostem), na kterých se všechny takové

---

<sup>9</sup> Srov. „Předkládané *Základy* tedy nejsou nic než vyhledání a stanovení *nejvyššího principu morality* (...)“ (ZMM 392 – předmluva). Dále srov. „Metafyzika mravů má totiž zkoumat ideu a principy možné *čisté* vůle, a nikoli činnosti a podmínky lidského chtění vůbec, které jsou čerpány většinou z psychologie“ (ZMM 390 – předmluva).

<sup>10</sup> Srov. „(...) že veškeré naše úsilí je soustředěno na čistotu našeho smýšlení a svědomitost dobrého života“ (Briefe – český překlad JK). Dále srov. „Křesťanská mravouka, jež svůj předpis stanoví tak přísně a neúprosně (jak to také musí být), bere člověku důvěru, že by jí mohl, přinejmenším zde v životě, plně vyhovět, zároveň však tuto důvěru opět obnovuje tím, že pokud jednáme tak dobře, jak je v naší moci, smíme doufat, že toho, co není v naší moci, se nám dostane nějak jinak, ať už víme, nebo nevíme jak“ (KPR, s. 219 – poznámka pod čarou). Ještě srov. „(...) pravé náboženství nesmíme vidět ve věděni nebo vyznávání toho, co Bůh činil nebo činí k naší spáse, nýbrž v tom, co máme konat my, abychom se toho stali hodnými“ (NvHPR 134). A ještě srov. „Nezáleží zde na rozdílu ve vnější formě, ale jen na přijetí nebo odmítnutí jediného principu – na tom, zda se budeme chtít stát milými Bohu morálním smýšlením“ (NvHPR 173). A ještě srov. Co však člověk jistě potřebuje znát, je „aby věděl, co *má sám dělat*, aby si tuto [boží] pomoc zasloužil“ (NvHPR 52).

<sup>11</sup> Srov. „Neboť popud pouhé žádosti je otroctvím a poslušnost zákona, který jsme si sami uložili, je svobodou“ (Rousseau Jacques Jean, *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*, ALEŠ ČENĚK, 1949, s. 30). Dále srov. „Vůle všech je tedy nejvyšším řádem a pravidlem; a personifikace této obecné vůle nazývám suverénem“ (Rousseau Jacques Jean, *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*, ALEŠ ČENĚK, 1949, s. 12 – poznámka pod čarou). Kant tak Rousseauovu všeobecnou vůli převádí do zásady mravního zákona (Sobotka Milan, *Kantovy základy metafyziky mravů, Filosofický časopis*, 1976, vol. XXIV, no. 2, s. 185).

bytosti shodnou. Proto je v Kantově etice, parafrázujeme-li jeho kategorický imperativ, stěžejní příkaz: Jednej vždy dle takového principu, podle nějž by jednala jakákoli rozumná bytost.

Dvě věci naplňují Immanuela Kanta nezměrným obdivem,<sup>12</sup> je to hvězdné nebe nad námi a mravní zákon v nás.<sup>13</sup> Kant neví, kde se vzalo hvězdné nebe (přírodní zákony) a mravní zákon v nás, obojí zde však jest. Přírodní zákony vnímáme empirickou cestou a existenci mravního zákona zase potvrzuje možnost mravní volby, jelikož častokrát soudíme, že bychom měli jednat určitým způsobem, a zároveň víme, že tak jednat můžeme.<sup>14</sup> Tato možnost je také pro Kanta důkazem svobody, tzn. svobody od náklonností, a tedy možností žít v souladu s výše zmíněným mravním zákonem v nás. A jestliže zde existuje možnost, jak žít dle mravního zákona, je naší povinností se alespoň snažit takto vždy jednat. Jak ale poznáme v našich běžných životech, které jednání je v souladu s mravním zákonem a které nikoliv? Princip jednání, které by vždy zvolila jakákoliv rozumná bytost, Kant považuje za jednání souladící s mravním zákonem. Každá rozumná bytost má tedy možnost a zároveň povinnost snažit se dostat závazkům svých schopností, kterými byla obdařena.

Kantova etika povinnosti je tak pokusem o vytvoření univerzální morálky, která je prostřednictvím rozumu dostupná všem lidem. Rázem tedy není potřeba žádných jiných autorit, které by nám říkaly, jak máme žít, vyjma našeho rozumu, který by měl být pro nás autoritou nejvyšší. Z takovéto schopnosti lidského

---

<sup>12</sup> Srov. „Nyní je *údiv* tím, že se mysl pozastavuje nad neslučitelností představy a jí daného pravidla s principy, jež jsou již jeho základem, který tedy vytváří pochybnost, zda jsme také dobře viděli nebo soudili; *obdiv* je ale neustále se vracející údiv, nehledě na mizení pochyb. (...) ale nadto ještě rozšiřuje mysl, aby jakoby tušila něco, co leží ještě za oněmi smyslovými představami, v čemž, i když nám neznámém, lze nalézt poslední základ onoho souladu“ (KS § 62, s. 167).

<sup>13</sup> Srov. „Dvě věci naplňují mysl stále novým a vzrůstajícím obdivem, čím častěji a vytrvaleji se jimi přemýšlení zabývá: hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně“ (KPR, s. 275).

<sup>14</sup> Srov. Rozumná bytost soudí, „že něco může udělat, protože si je vědoma toho, že to udělat má, a poznává v sobě svobodu, která by [jí] jinak bez morálního zákona zůstala neznámá“ (KPR, s. 50). Dále srov. kap. *Svobodná vůle*.

rozumu lze pak i dále vyvodit rovnost všech lidí, již se nemají podřizovat ničemu a nikomu jinému než svému autonomnímu rozumu.

## 1.1. Povinnost

„Povinnosti! Vznešené, velké jméno, které v sobě neobsahuješ nic líbivého, co by se nám vlichocovalo, nýbrž vyžaduješ podrobení se, avšak nehrošíš také ničím, co by vyvolávalo v srdci přirozený odpor a zděšení, aby pohnulo vůlí, nýbrž vytyčuješ pouze zákon, který si sám od sebe zjednává přístup do srdce, a přece si dokonce proti vůli dobývá úctu (i když ne vždy následování), před níž všechny náklonnosti zmlkají, i když zároveň tajně působí proti němu – jaký je tvůj tebe hodný zdroj a kde nalezneme kořeny tvého ušlechtilého původu, který pyšně odmítá jakékoliv příbuzenství s náklonnostmi, a z kterýchžto kořenů pocházet je nevyhnutelnou podmínkou oné hodnoty, kterou si lidé mohou dát jedině sami?“<sup>15</sup>

Aby Immanuel Kant mohl ještě lépe rozvinout pojem dobré vůle,<sup>16</sup> jež je hodna nejvyšší úcty a je dobrá sama o sobě, přichází s pojmem povinnosti (*Pflicht*).<sup>17</sup> Pojem povinnosti totiž v sobě obsahuje také pojem dobré vůle.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> KPR, s. 147–8

<sup>16</sup> Srov. „Nikde ve světě, ba dokonce ani mimo něj, nelze myslet nic, co by se dalo bez omezení považovat za dobré, kromě DOBRÉ VŮLE“ (ZMM 393). Dále srov. „*Naprostá dobrá vůle* je ta, která nemůže být zlá, a jejíž maxima tudíž, pokud se stane obecným zákonem, nemůže být nikdy sama se sebou v rozporu“ (ZMM 437). Ještě srov. „Vůle naprostě dobrá, jejímž principem musí být kategorický imperativ, je proto s ohledem na všechny objekty neurčitá a obsahuje pouze *formu chtění* vůbec, a to jako autonomii. To znamená, že způsobilost maximy každé dobré vůle učinit sebe samu obecným zákonem je sama jediným zákonem (...)“ (ZMM 444). A ještě srov. „I kdyby se stalo, že by této vůli pro nějakou obzvláštní nepřízeň osudu nebo skoupou výbavu macešské přírody zcela chyběla moc prosadit svůj záměr a i kdyby se jí přes veškeré úsilí nepodařilo nic vykonat a zbyla by pouze dobrá vůle (nikoli ovšem jako pouhé přání, nýbrž jako vynaložení všech prostředků, jež jsou v naší moci), zářila by přesto sama o sobě jako klenot, jako něco, co má svou plnou hodnotu samo v sobě“ (ZMM 394). Již zde se tedy I. Kant jednoznačně vymezuje proti konsekvencialistickým etickým teoriím.

<sup>17</sup> ZMM 397

<sup>18</sup> ZMM 397



Rozlišujeme jednání, které je v rozporu s povinností, jednání, které je s povinností v souladu, ale je vykonáváno pro jinou náklonnost, a jednání, které je shodné s povinností, ale jednajícím má k němu vlastní náklonnost (např. zachovávat svůj život). Zde se právě pro naši náklonnost nejedná o jednání z povinnosti. Ovšem pokud by někdo toužil po smrti a svůj život by zachovával ne ze strachu, ale z povinnosti, pak takové jednání má v očích I. Kanta svoji nezastupitelnou mravní hodnotu, tzn. že mravně hodnotné jednání je takové, k němuž nás nepodněcuje žádná náklonnost.<sup>19</sup> I proto Kant může rozlišovat mezi člověkem, jenž pouze plní literu zákona, a člověkem, jenž plní ducha zákona.<sup>20</sup> Ten, kdo plní literu zákona, žije sice legálně, nikoli však morálně.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> ZMM 397; ZMM 398.

<sup>20</sup> Stejně tak ve svém pokritickém období Kant poukazuje na rozdíl mezi rozumnou bytostí, která plní *literu* zákona (jednám, protože tak přikazuje zákon), a bytostí, jež plní *ducha* (jednám, protože mravní zákon je pružinou dostatečně motivující sám o sobě) zákona (NvHPR 30). Je tedy nutné rozumem zkoumat nejen naše subjektivní principy jednání (maximy), ale také naše motivace (pružiny) při realizaci konkrétního jednání. A vědět, zdali nás v konkrétní situaci vede pružina smyslová, nebo apriorní. Dále srov. „Tedy rozdíl mezi dobrým člověkem a člověkem, který je špatný, nemůže spočívat v rozdílu mezi pružinami, které pojímá do své maximy (v obsahu maxim), nýbrž musí záviset na *podřazenosti* (na formě maxim), tj. na tom, *kteřou z obou pružin činí podmínkou druhé*. Tedy člověk (i nejlepší) je špatný jen tím, že když pojímá pružiny do své maximy, převrací jejich morální řád“ (NvHPR 36). Problémem zůstává, že „ve skutečnosti však nemůžeme nikdy ani sebepřísnějším zkoumáním zcela proniknout za skryté pružiny, poněvadž, je-li řeč o morální hodnotě, nezáleží na jednání, které vidíme, nýbrž na oněch jeho vnitřních principech, jež nevidíme“ (ZMM 407). Dále srov. „(...) dokonce i moralita našeho vlastního chování – nám (...) zůstává zcela skryta. Otázky naší odpovědnosti se mohou týkat jen empirického charakteru. Kolik z toho je čistým účinkem svobody a kolik je třeba připsat na vrub pouhé přírodě a nezaviněné vadě temperamentu, nebo jeho šťastné podobě (merito fortunae), nemůže nikdo zjistit, a proto ani zcela spravedlivě posoudit“ (KČR 580 – poznámka pod čarou). Ještě srov. „(...) žádný člověk si s jistotou nemůže uvědomit, že svoji povinnost *vykonal* zcela nezištně; neboť to náleží k vnitřní zkušenosti, a k tomuto vědomí jeho duševního stavu by patřila určitá průběžně jasná představa všech vedlejších představ a ohledů, které se přidružují k pojmu povinnosti skrze obrazotvornost, zvyk a sklony, jež v žádném případě nemůže být vyžadována; a také nebytí něčeho (a tedy ani nebytí nějaké potajmu myšlené výhody) vůbec nemůže být předmětem zkušenosti“ (Kant Immanuel, *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, OIKOYMENH, 1999, s. 63).

<sup>21</sup> Srov. „Děje-li se určení vůle sice podle morálního zákona, (...) nikoli kvůli zákonu, pak bude to jednání sice obsahovat legalitu, nikoliv ale moralitu“ (KPR, s. 122). Dále srov. „Takový člověk zůstane s tímto [že Bůh není a že zákony povinnosti jsou pouze domnělé a tedy nezávazné] svým smýšlením ničemou, (...) i kdyby ze strachu nebo ziskuchtivosti, bez vnitřního smyslu pro povinnost, přesně plnil svoji povinnost tak, jak jen si je možné přát co do účinku“ (KS § 87, s. 228). Ještě srov. „(...) pohnutky vůle, které jedině dělají maximy skutečně

Jednání z povinnosti je morálně hodnotné nikoli v záměru, nýbrž v principu chtění (maximě), podle kterého se rozumná bytost rozhodla jednat. Záměry ani účinky našeho jednání tedy nemají žádnou nepodmíněnou morální hodnotu. Tato hodnota se nachází pouze v principu vůle, jež je před jakoukoli empirickou zkušeností, tj. a priori. Dokonalou povinností se pak rozumí to, co „nepřipouští žádnou výjimku ve prospěch náklonnosti“.<sup>22</sup>

Povinnost je nutno vykonávat jen z úcty k mravnímu zákonu.<sup>23</sup> K nejrůznějším objektům mohu chovat rozličné náklonnosti, nikdy k nim však nemohu chovat úctu. Je tomu tak proto, že úcta je účinkem vůle, nikdy její činností. Pouze to, co je základem naší vůle, co neslouží ničemu dalšímu, co nedovolí, aby naše osobní náklonnosti při jednání převážily, musí být předmětem úcty a zároveň příkazem. Potom tedy nezbývá už nic, co by mohlo naši vůli určovat kromě morálního zákona a čisté úcty k němu. Z toho pak vyplývá maxima („subjektivní princip jednání“),<sup>24</sup> která nařizuje následovat úctou k mravnímu zákonu bez ohledu na cokoliv dalšího. Úctou Kant chápe sice jako cit,<sup>25</sup> ovšem jako cit, který není přijímán pod vlivem ničeho dalšího. A úcta je

---

morálními. (...) bezprostřední představu zákona a jeho objektivně nutné dodržování jako povinnosti, si musíme představovat jako vlastní pružiny jednání; poněvadž jinak bychom sice dosáhli legality jednání, nikoli však morality smýšlení“ (KPR, s. 257–8).

<sup>22</sup> ZMM 421 (poznámka pod čarou). Srov. „(...) *povinnost je nutnost jednání z úcty k zákonu*“ (ZMM 400). Dále srov. Povinnost „může být vyjádřena v imperativech pouze kategorických“ (ZMM 425).

<sup>23</sup> Kant rozlišuje dva druhy zákona: pragmatický a morální (mravní). Pragmatický zákon nám velí, co máme dělat, když chceme zde na zemi dosáhnout blaženosti. Morální neboli mravní zákon nám ukládá povinnosti, jež je třeba bezpodmínečně následovat, pokud se chceme učinit hodnými blaženosti (KČR B 834). A jestliže mravní zákon příkazuje, že se něco má dít, pak toto něco musí být také dosažitelné (KČR B 835).

<sup>24</sup> ZMM 421 (poznámka pod čarou). Srov. maxima – pravidlo, „které dává vůle sama sobě pro užívání své svobody“ (NvHPR 21).

<sup>25</sup> Srov. „Lze mi namítnout, že užívá výraz *úcta* hledám jen útočiště v jakémsi temném pocitu místo toho, abych tuto věc jasně vysvětlil rozumovým pojmem. Ale i když úcta je cit, je to cit, který není *přijímán* pod nějakým vlivem, nýbrž je *spontánně způsobován* rozumovým pojmem, a který je proto specificky odlišný od všech citů prvního druhu, jež lze převést na náklonnost či strach. (...) Bezprostřední určení vůle zákonem a vědomí této určenosti se nazývá *úctou*, takže úcta je chápána jako *účinek* zákona na subjekt, a nikoli jako *příčina* tohoto zákona. Úcta je vlastně představa hodnoty, která omezuje moji sebelásku. Je tedy něčím, co není považováno za předmět náklonnosti ani strachu, ačkoli má s obojím zároveň něco analogického“ (ZMM 401 –

pak účinek morálního zákona na rozumný subjekt, ne jeho příčinou. Předmětem naší úcty je morální zákon, jehož jsme my sami původci, ale zároveň mu podléháme.<sup>26</sup> Takže úcta projevující se vůči druhému je vlastně jen úctou k morálnímu zákonu.<sup>27</sup>

Co je to však za zákon, který vede naši dobrou vůli bez ohledu na následky? Je to zákon, jehož princip navždy určuje naši vůli a který nám říká, že: „nemám nikdy postupovat jinak než tak, abych mohl zároveň chtít, aby se má maxima stala obecným zákonem“.<sup>28</sup> Povinnost o sobě tedy „není nic jiného než omezení vůle na podmínku všeobecného zákonodárství“.<sup>29</sup>

Mohu tedy chtít, aby všichni lidé slibovali něco, co nemohou splnit? Nemohu, jelikož by samotný slib tím pádem přestal existovat a ani já sám bych tak nemohl využívat institutu slibu. Pokud tedy nemohu od své maximy, podle které se chystám jednat, zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem, pak je taková maxima zavrženíhodná. Zavrženíhodná však není pro svůj účinek, nýbrž proto, že není slučitelná s obecným zákonodárstvím. K tomuto obecnému zákonodárství však náš rozum vyžaduje bezpodmínečnou úctu. Tedy jednání na základě čisté úcty je to, co povinnost vytváří.<sup>30</sup> Proto snad závěrem s I. Kantem

---

poznámka pod čarou). Dále srov. Úcta k morálnímu zákonu je tedy citem, „který je způsoben intelektuálním důvodem, a tento cit je to jediné, co poznáváme plně a priori a čeho nutnost jsme s to nahlédnout“ (KPR, s. 126).

<sup>26</sup> Jak však smířit skutečnost, že člověk je mravnímu zákonu podřízen a zároveň je jeho subjektem? Snad jen rozlišením rozumné bytosti na *homo noumenon* a *homo phaenomenon* (Sobotka Milan, Kantovy základy metafyziky mravů, *Filosofický časopis*, 1976, vol. XXIV, no. 2, s. 189). Dále srov. „Praktický rozum poznává podle Kanta mravní zákon (kategorický imperativ) zcela bezprostředně, jako sice dále nevysvětlitelný, zároveň ale i nezpochybnitelný ‚fakt‘. Tento ‚fakt‘ si rozum podle Kanta nevymýšlí, nýbrž zjišťuje jej. To však neznamená, že je nám mravní zákon ve své fakticitě někým (např. Bohem) uložen z vnějšku. Naopak, podle Kanta jsme to my sami, kdo si jej ukládá, a my, ne někdo jiný, kdo sami sebe, z úcty, kterou k zákonu chováme, zavazujeme k jeho poslušenství“ (Sousedík Stanislav in NvHPR, s. 26–27).

<sup>27</sup> ZMM 401 (poznámka pod čarou)

<sup>28</sup> ZMM 402

<sup>29</sup> Kant Immanuel, *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, OIKOYMENH, 1999, s. 59–60.

<sup>30</sup> ZMM 403

i J. Patočkou můžeme prohlásit, že povinnost je „vrcholný projev lidského života“.<sup>31</sup> Povinnost je tedy „to, co vůbec a vždy jako člověk chtít musím“.<sup>32</sup>

K poznání, jak máme jednat, nás dostatečně vede prostý praktický rozum přítomný v každém člověku. Ovšem i v prostém praktickém, stejně jako i v čistém teoretickém rozumu se vyskytuje přirozená dialektika, tj. „sklon rozumovat proti přísným zákonům povinnosti a zpochybňovat jejich platnost, či alespoň jejich čistotu a přísnost, a činit je co nejvíc přiměřenými našim přáním a náklonnostem“.<sup>33</sup> Proto je zapotřebí jasného nástroje, který nám pomůže odlišit naše povinnosti od pseudo-povinností.

## 1.2. Kategorický imperativ

Kategorický imperativ jakožto základní formule mravní povinnosti se vymezuje vůči zásadě Zlatého pravidla nejen proto, že toto pravidlo může vyvozovat mravní zásady na základě nereflektovaných pocitů, ale také z důvodu, že dle Zlatého pravidla by si rozumná bytost mohla přát jak vzájemnou lhostejnost mezi lidmi, tak i např. shovívavost soudců vůči obviněným, což však dle zásady kategorického imperativu není možné požadovat jako přírodní zákon.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Patočka Jan in KPR, s. 296 (doslov).

<sup>32</sup> Patočka Jan in KPR, s. 304 (doslov).

<sup>33</sup> ZMM 405

<sup>34</sup> Srov. „Kategorický imperativ tak navazuje na myšlenku rovnováhy a vyrovnání, místo reciprocity Zlatého pravidla však zavádí kritérium ‚všeobecného zákonodárství‘. Tím se mravnost nepochybně objektivizuje a univerzalizuje, takže mravní soudy může vynášet na tomto základě každý, nikoli jen jednající sám ve svém svědomí, a blíží se tak právu. (...) Tímto zakladatelským činem Kant otevřel možnost racionálního zkoumání mravnosti, které se neodvolává na náboženské autority, nýbrž zakládá pouze na předpokladech samostatně uvažujícího, rozumného a odpovědného jednotlivce a jeho svobody, z nichž lze odvodit zásadu lidské rovnosti“ (Sokol Jan, *Etika a život*, VYŠEHRADEK, 2010, s. 104). Se zásadou Zlatého pravidla se samotný Immanuel Kant vypořádává následovně: „Nedomnívejme se, že zde může posloužit jako vodítko či princip ono triviální *quodtibi non vis fieri* etc. (co nechceš, aby ti činil druhý, nečiň druhému). Neboť to je pouze odvozené, i když s různými omezeními, z výše uvedeného a nemůže tvořit obecný zákon, poněvadž neobsahuje základ povinností k sobě samému, ani povinností lásky k druhým (neboť leckdo by rád přijal, že mu druzí nemají prokazovat dobrodiní, kdyby jen on sám byl ušetřen toho, muset je prokazovat jim) a konečně ani závazných povinností k sobě navzájem, neboť na tomto základě by třeba zločinec mohl

Každá věc v přírodě podléhá přírodním zákonům. Jen rozumná bytost podléhá jak zákonům přírody, tak zákonům svobody. Rozumná bytost má vůli „volit jen to, co rozum poznává nezávisle na okolnostech jako prakticky nutné, tj. jako dobré“.<sup>35</sup> U lidí se však často děje, že vůle není poslušna rozumu. Formulace objektivního principu, který donutí vůli konat v souladu s rozumovým příkazem, se nazývá imperativ.<sup>36</sup>

Imperativy jsou dvojího druhu. Hypotetický imperativ nám říká, co máme učinit, pokud chceme dospět k něčemu dalšímu (jestliže chci být blažený,<sup>37</sup> tak ...), kdežto kategorický imperativ mluví o jednání, které je bez vztahu k jinému účelu, je nutné (dobré) samo o sobě, proto jej také můžeme označovat jako imperativ mravnosti. Imperativ mravnosti nelze empiricky dokázat, jelikož je

---

argumentovat proti soudcům, kteří ho trestají“ (ZMM 430 – poznámka pod čarou). Dále srov. „(...) pokud jde o záslušnou povinnost k druhým, je účelem přírody, který mají všichni lidé, jejich vlastní štěstí [blaženost]. Lidstvo by mohlo sice existovat, kdyby nikdo ke štěstí druhého ničím nepřispíval, přitom je však také úmyslně neumenšoval; ale je to přece pouze negativní, a nikoli pozitivní soulad s *lidstvím jako účelem samým o sobě*, pokud se každý nesnaží, nakolik to závisí na něm, prospívat i účelům druhých. Neboť účely subjektu, který je účelem sám o sobě, musí být pokud možno i *mými účely*, má-li mít ona představa *plný* účinek ve mně“ (ZMM 430). A ještě srov. Kant vytýkal Zlatému pravidlu hned „několik věcí, zejména to, že chce morální soudy odvozovat z nereflektovaných pocitů – moderněji řečeno preferencí – jednoho každého člověka. Takový soud by se opíral jen o jeho vlastní zkušenost a stával by se tak podle Kanta závislým na nahodilé a partikulární empirii“ (Sokol Jan, *Etika a život*, VYŠEHRAD, 2010, s. 103).

<sup>35</sup> ZMM 412

<sup>36</sup> ZMM 413

<sup>37</sup> Pojem blaženosti je však tak neurčitý, že člověk není schopen sám určit, co ho učiní skutečně šťastným. To by musel být vševědoucí (ZMM 418). V českém překladu je pojem *Glückseligkeit* přeložen jako štěstí. My však tento pojem přeložíme jako blaženost, a to kvůli návaznosti dalších kapitol, zejména podkap. *O morálním důkazu boží existence* a kap. *O postulátech čistého praktického rozumu*. Srov. orig. „Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle“ (Kant Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 3. Aufl. Leipzig: Felix Meiner, 1906, 418, s. 40). Dále srov. orig. „Hieraus folgt, daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d. i. Handlungen objektiv als praktisch – notwendig darstellen können, daß sie eher für Anrathungen (*consilia*) als Gebote (*praecepta*) der Vernunft zu halten sind, daß die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde (...)“ (Kant Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 3. Aufl. Leipzig: Felix Meiner, 1906, 418, s. 41).

možné, že i když se nám zdá, že jednáme pouze na základě zákona, může v naší vůli působit další pružina (*Triebfeder*),<sup>38</sup> kterou vůbec nevnímáme. Proto je nutné zkoumat možnosti kategorického imperativu zcela a priori. U hypotetického imperativu nevím, jak bude znít do té chvíle, dokud mi není dána jeho podmínka.

Kategorický imperativ však neobsahuje žádnou podmínku, kterou by byl omezován. Obsahuje jen nutnost, aby maxima byla tomuto zákonu přiměřená.<sup>39</sup> Kategorický imperativ tedy zní: „*jednej jen podle té maximy, u níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem*“.<sup>40</sup>

Jelikož obecnost zákona vytváří to, co můžeme nazvat přírodou, tj. vše, co podléhá zákonům přírody, může kategorický imperativ znít i následovně: „*jednej tak, jako by se maxima tvého jednání měla stát skrze tvou vůli OBECNÝM PŘÍRODNÍM ZÁKONEM*“.<sup>41</sup>

Zároveň však je nutno se při pohledu na svrchu uvedené formule kategorického imperativu ptát, zda vůbec existuje „praktický zákon, který naprosto bez jakýchkoli pružin sám o sobě přikazuje (...), že dodržování tohoto zákona je povinnost“.<sup>42</sup> Je však nutné mít na paměti, že takový apriorní důkaz nelze odvozovat z lidských citů či sklonů, jelikož tento zákon musí být stejně

---

<sup>38</sup> Srov. „(...) že určitá ‚pružina‘ (dnes bychom řekli ‚pohnutka‘ jednání) může vůli vymežit k určitému způsobu jednání, jen pokud ji člověk pojme do své maximy, tj. pokud si ji učiní pravidlem, podle něhož se rozhoduje jednat“ (Sousedík Stanislav in NvHPR – komentář, s. 233).

<sup>39</sup> ZMM 414

<sup>40</sup> ZMM 42. Srov. „Jednej tak, aby maxima tvé vůle mohla vždy zároveň platit jako princip všeobecného zákonodárství“ (KPR § 7, s. 50). Srov. „Jednej tak, abys mohl chtít, aby se tvá maxima stala všeobecným zákonem (ať je účel jakýkoli)“ (Kant Immanuel, *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, OIKOYMENH, 1999, s. 42). Dále srov. orig. „(...) handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, SUHRKAMP, 1996, STW 56, BA 52, s. 51).

<sup>41</sup> ZMM 421. Srov. orig. „(...) handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte“ (Kant Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Erste Auflage, 1974, BA 52, s. 51).

<sup>42</sup> ZMM 425

závazný pro všechny rozumné bytosti. A takový jednotný závazek je dle Kanta s to poskytnout pouze lidský rozum.

Zákon, který koření v rozumu, musí být oproštěn od všech nahodilostí, „neboť když rozum sám ze sebe určuje chování (...), musí to nutně provádět a priori“.<sup>43</sup> Rozum pak působí na vůli skrze účel, jenž je dán rozumem samým. A pokud připustíme, že existuje něco, co má samo o sobě absolutní hodnotu, tedy co existuje jako účel sám o sobě,<sup>44</sup> pak toto něco by bylo základem kategorického imperativu a musí být nutně vždy nahlíženo jako účel, nikdy pouze jako prostředek.<sup>45</sup>

Vše, co může být předmětem náklonnosti, má pouze podmíněnou hodnotu. Je to právě naše náklonnost, která určuje hodnotu věcí. Zatímco lidské bytosti jsou objektivními účely, tzn. že na jejich místo nelze nikdy postavit žádný jiný účel. Pokud by tomu tak nebylo, nebylo by možné nalézt nic, co by bylo rozumu nejvyšším principem. Tak existuje pro naši vůli nejvyšší praktický princip, jehož základem je rozumná bytost sama o sobě.<sup>46</sup> Poslední formulace kategorického imperativu tedy nutně zní: „*jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel, nikdy pouze jako prostředek*“.<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> ZMM 427

<sup>44</sup> Srov. „(...) jen člověk, a s ním každý rozumný tvor, je sám o sobě účelem“ (KPR, s. 149). Člověk je „konečným účelem stvoření; neboť bez něho by nebyl řetěz vzájemně podřízených účelů úplně odůvodněn; a jen v člověku, ale také jen v něm jakožto v subjektu morality, lze nalézt nepodmíněné zákonodárství vzhledem k účelům, pouze které ho činí schopným být nekonečným účelem, jemuž je celá příroda teleologicky podřízena“ (KS § 84, s. 216).

<sup>45</sup> Srov. Pouze „člověk a vůbec každá rozumná bytost existuje jako účel sám o sobě, *nikoli pouze jako prostředek* k libovolnému použití tou či onou vůlí, nýbrž musí být ve všem svém jednání zaměřeném jak na sebe, tak i na jiné rozumné bytosti nahlížen *vždy zároveň jako účel*“ (ZMM 428).

<sup>46</sup> ZMM 428

<sup>47</sup> ZMM 429. Srov. orig. „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck niemals bloß als Mittel brauchest“ (Kant Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, SUHRKAMP, 1996, STW 56, BA 67, s. 61).

Dále srov. „Omezení naší svobody je, že musíme ctít svobodu všech: jak jinak by naše svoboda mohla vyústit v *univerzální zákony*? (...) Nemůžeme tedy rozumné bytosti pokládat pouze za

Tak např. když jdu k profesoru etiky na konzultaci, používám ho jako prostředek k mému hlubšímu porozumění předkládané látce, pokud se však zajímám, poté, co ho vidím přicházet unaveného z přednášky, zdali je možné zrovna v současné chvíli konzultovat, již jej nepoužívám pouze jako prostředek, ale zároveň na něj nahlížím jako na konkrétní osobu, která má své cíle, tj. jako na účel sám o sobě.<sup>48</sup>

„Člověk je sice dosti nesvatý, avšak lidskost v jeho osobě mu musí být svatá“.<sup>49</sup> Vše může být užito jako prostředek, jen ne člověk sám. Neboť „jen člověk, a s ním každý rozumný tvor, je sám o sobě účelem“,<sup>50</sup> což z něj činí bytost, která je až posvátně nezneužitelná pouze jako prostředek.<sup>51</sup>

Abychom se tedy pokusili dostat zadání této kapitoly, položme si závěrem opět otázku: Co je to, co člověk může a má dělat? Žít v souladu s mravním zákonem. Co to však znamená? Vždy jednat tak, aby se maxima mého jednání mohla stát obecným zákonem, tzn. aplikovat na každou mravně významnou

---

prostředky, (...) to by znamenalo popírat autonomii, která jediná si zaslouží naši úctu“ (Scruton Roger, *Kant*, Argo, 1996, s. 856).

<sup>48</sup> Srov. „Vůbec nikoho neužívat jako prostředek by byl absurdní požadavek. Když např. s někým uzavírám smlouvu nebo od něho něco kupuji, používám ho jako prostředku ke svým účelům. (...) Smím druhého užívat jako prostředku ke svým účelům, když on s naším jednáním ze své strany může souhlasit, tedy např. když smlouva je fěrová. (...) chováme se k druhému jako účelu o sobě právě tehdy, když bereme ohled na jeho účely, resp. cíle (zůstává však otevřeno, v jaké míře). To znamená, že výraz ‚účel o sobě‘ může nyní odpadnout a nemusíme teď už ani užívat pouze vágního negativního příkazu ‚neinstrumentalizuj druhého!‘, nýbrž můžeme nyní vidět jeho pozitivní smysl: ber ohled na cíle druhého!“ (Tugendhat Ernst, *Přednášky o etice*, OIKOYMENH, 2004, s. 115). Pro tuto formulaci kategorického imperativu Kantovi byla zřejmě inspirací tehdejší feudální společnost: Knížata se „dívají na své poddané jako na nástroje pro své úmysly“ (Kant Immanuel, *O výchově*, přel. J. Jančařík, 1931, s. 40 in Sobotka Milan, *Kantovy základy metafyziky mravů*, *Filosofický časopis*, 1976, vol. XXIV, no. 2, s. 189 – poznámka pod čarou).

<sup>49</sup> KPR, s. 149

<sup>50</sup> KPR, s. 149

<sup>51</sup> Srov. Člověk „je totiž subjektem morálního zákona, který je mocí autonomie své svobody svatý. Právě kvůli této autonomii je každá vůle, i vlastní vůle každé osoby směřující k ní samé, omezena na podmínku souhlasu s autonomií rozumné bytosti, že ji totiž nepodřídí žádnému záměru, který není možný podle zákona, jenž by mohl vzejít z vůle trpícího subjektu sama; že tedy tento subjekt nikdy nepoužije pouze jako prostředek, nýbrž vždy zároveň i jako účel. Tuto podmínku klademe právem dokonce i boží vůli (...)“ (KPR, s. 149).



situaci zásadu kategorického imperativu. Naší motivací k takovému jednání však musí být jen a pouze úcta k mravnímu zákonu v nás. Toto je nejen naše povinnost, ale též je to v naší moci.

Vždy bychom se tedy měli ptát: Chtěl by libovolný člověk, aby se tato maxima, dle které se chystám jednat, stala obecným zákonem?<sup>52</sup> Zároveň je ale také nutno se ptát po motivaci (pružině),<sup>53</sup> jež se chystá řídit mé jednání v konkrétní situaci. Zdá se jedná o pružinu smyslovou, nebo apriorní. Tento druh analýzy může jistě opakovaně vykonávat každá rozumná bytost a dle odpovědi se snažit následně i žít.<sup>54</sup> To je tedy to, co dle našeho soudu má člověk dělat, aby se nečinil blaženosti nehoden, i když i toto naše tvrzení má jistě své limity.<sup>55</sup>

Immanuel Kant ví, že zde na zemi se nikdy nestaneme mravně dokonalými.<sup>56</sup> Pokud se však alespoň snažíme o vedení dobrého života, smíme doufat, že Bůh doplní to zbývající, co už není v naší moci.<sup>57</sup> Co je tím zbývajícím, co již není v naší moci, a jak Bůh toto zbývající snad doplní, jak smíme spolu s Kantem bez jakéhokoliv očekávání doufat, to se dozvíme v kapitolách následujících.<sup>58</sup>

---

<sup>52</sup> Tugendhat Ernst, *Přednášky o etice*, OIKOYMENH, 2004, s. 120.

<sup>53</sup> Srov. „(...) že určitá ‚pružina‘ (dnes bychom řekli ‚pohnutka‘ jednání) může vůli vymezit k určitému způsobu jednání, jen pokud ji člověk pojme do své maximy, tj. pokud si ji učiní pravidlem, podle něhož se rozhoduje jednat“ (Sousedík Stanislav in NvHPR – komentář, s. 233).

<sup>54</sup> Srov. „(...) konáme tolik dobře, co je v naší moci, máme být účastni beze všech záslužných skutků (tj. kultu jakéhokoli druhu) tohoto doplnění“ (Briefe – český překlad JK).

<sup>55</sup> Pro více srov. *Závěr* této práce.

<sup>56</sup> Srov. Tato naprostá shoda s morálním zákonem je však svatostí, „jíž není schopna žádná rozumná bytost smyslového světa v žádném okamžiku své existence“ (KPR, s. 209).

<sup>57</sup> Srov. kap. *O lidské přirozenosti*.

<sup>58</sup> Srov. zejména kap. *Dopis Lavaterovi*.

### 1.3. Závěrečná diskuze ke Kantově etice

Že jednání, které je v souladu s obecným zákonodárstvím, může někdy také vést ve svém finálním důsledku ke zlu? To jistě! Ale toto ovlivnit již zřejmě není v naší moci. Stejně tak někdy může docházet ke kolizi morálních povinností. Erazim Kohák se domnívá, že by bylo jen velkým pokrytectvím ukrývat se za imperativ ‚nebudeš lhát‘ při výslechu na gestapu, a tím tak ohrozit své blízké. Stejně tak se domnívá, že v některých případech je nutné obětovat jeden lidský život ve prospěch přežití většiny.<sup>59</sup> Proto je Kohák přesvědčen, že utilitarismus a deontologie se vzájemně nevylučují, ale mohou se doplňovat. V situacích, kdy lži zachráníme druhé, se obracíme k utilitarismu. V případech, kdy jednoznačně neznáme následky svých činů, setrváváme u obecných deontologických zásad.<sup>60</sup>

Immanuel Kant by však s takovýmto postupem zřejmě nesouhlasil, je totiž přesvědčen, že s morálními povinnostmi by se nemělo manipulovat ani s přihlédnutím k individuálním okolnostem: „Jestliže jsi totiž *lži* zabránil v činu člověku, který právě nyní obcházal s úmyslem vraždit, jsi za všechny následky, jež by z toho mohly vzejít, v právním ohledu zodpovědný. Zůstal-li jsi však přísně u pravdy, nemůže ti veřejná spravedlnost nic vytýkat, ať už je nepředvídaný následek, jaký chce. Je přece možné, že když jsi vrahovi na otázku, zda je jím pronásledovaný v domě, poctivě odpověděl ‚ano‘, tento člověk přece nepozorovaně vyšel ven, a tak by se vrahovi nedostal do rány, ten čin by se tedy ve skutečnosti nestal; jestli jsi však lhal a řekl, že v domě není, a on také skutečně (ovšem aniž bys to věděl) vyšel ven, kde by ho pak vrah na odchodu potkal a svůj čin na něm spáchal, pak můžeš být právem obžalován jako původce jeho smrti. Neboť kdybys byl řekl pravdu, jak dobře jsi ji věděl, byl by možná vrah při hledání svého nepřítele v domě chycen sousedy a jeho čin by byl zmařen. Kdo tedy *lže*, jakkoli dobře to přitom mohl myslet, musí se z následků toho

---

<sup>59</sup> Kohák Erazim, *Svoboda, svědomí, soužití*, SLON, 2010, s. 160.

<sup>60</sup> Kohák Erazim, *Svoboda, svědomí, soužití*, SLON, 2010, s. 171.

zodpovídat dokonce i před občanským soudním dvorem a pykat za ně, jakkoli nepředvídané snad mohly být; neboť pravdivost je povinnost, kterou je třeba považovat za základ všech povinností, jež se mají zakládat na smlouvě a jejichž zákon se stává rozkolísaným a zbytečným, pokud u nich připustíme sebemenší výjimku“.<sup>61</sup> Kant zde správně poukazuje na fakt, že vlastně nikdy nevíme, k čemu naše jednání nakonec povede, ať to již bude jednání dle zásady kategorického imperativu nebo dle jakékoliv jiné zásady. Kantovo stanovisko se nám zde zdá poměrně jednoznačné. Nutno však podotknout, že i v tomto případě existují různé druhy interpretace.

Někteří Kantovi interpreti<sup>62</sup> však poukazují na to, že Kant v *Základech metafyziky mravů* zformuloval čtyři okruhy povinností vůči sobě i druhým. Těmito povinnostmi jsou: zachovávat svůj život, být poctivým, rozvíjet svůj talent a povinnost dobročinnosti.<sup>63</sup> A jen ten, „kdo chce skutečně blaho druhých a nechce zůstat jen u prázdného tvrzení, musí se obrátit ke konkrétním lidem a k jejich příslušným (elementárním) potřebám, které se nedají zjistit čistě racionálně a *a priori*, nýbrž jen empiricky“.<sup>64</sup> Proto je nutné užívat kategorického imperativu v dvoustupňové aplikaci: v racionální, ale též v aplikaci empirické. Takto se tedy prý lze vypořádat s kritikou, že Kantova etika se až arogantně nestará o důsledky svého jednání.<sup>65</sup>

Z Kantova textu *O domnělém právu z lásky k lidem lhát* vyplývá, že on sám by v takové situaci (a zřejmě i v situacích obdobných, např. obětování života jednoho člověka ve jménu záchrany většiny) nepřekračoval jednoznačně danou

---

<sup>61</sup> Kant Immanuel, *O domnělém právu z lásky k lidem lhát* in *Studie k dějinám a politice*, OIKOYMENH, 2013, s. 62.

<sup>62</sup> Höffe Otfried in Chotaš Jiří a Karásek Jindřich (ed.), *Kantův kategorický imperativ*, OIKOYMENH, 2005, s. 24–26.

<sup>63</sup> ZMM 429; ZMM 430

<sup>64</sup> Höffe Otfried in Chotaš Jiří a Karásek Jindřich (ed.), *Kantův kategorický imperativ*, OIKOYMENH, 2005, s. 26.

<sup>65</sup> Höffe Otfried in Chotaš Jiří a Karásek Jindřich (ed.), *Kantův kategorický imperativ*, OIKOYMENH, 2005, s. 25.

mravní povinnost. Znamená to však zákaz lži nepřipouštějící žádných výjimek?<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Pro více srov. *Závěr této práce*.

## 2. O důkazech boží existence

Na počátku novověku dochází ke zpochybnění středověkého paradigmatu<sup>67</sup> při vnímání víry a náboženství. Dosavadní tradice, vycházející z anselmovského pojetí, v němž je víra v Boha chápána jako danost, která až následně hledá své rozumové potvrzení, je již více neudržitelná, a to zejména kvůli zásadním celospolečenským proměnám, majícím svůj základ především v nových přírodovědeckých objevech.<sup>68</sup> Mikuláš Koperník přichází s teorií, že nikoliv Země, ale Slunce je středem vesmíru. Galileo Galilei tento heliocentrismus hájí i po Koperníkově smrti a dostává se tak do sporu s čelními představiteli katolické církve. Galilei je tak nakonec pod hrozbou upálení nucen své učení odvolat. Zanedlouho však přichází Johannes Kepler, jenž následuje šlépěje svých dvou předchůdců a formuluje zákony o pohybu nebeských těles obíhajících po eliptických drahách kolem Slunce.<sup>69</sup> Geocentrické pojetí našeho dosud známého světa je tak zásadně otřeseno. K těmto astronomickým poznatkům se také ještě připojují další zeměpisná zpřesnění významných, např. biblických míst. Zeměpisné objevy tedy spolu s rozvojem historicko-kritické analýzy biblických textů poodhalují mytický háv do té doby zcela posvátného biblického svědectví, což s sebou nese další kritické tázání po původu a racionálním opodstatnění křesťanské víry.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Srov. „Za paradigma považují obecně uznávané vědecké výsledky, které v dané chvíli představují pro společenství odborníků model problémů a model jejich řešení. (...) Paradigma, v ustáleném významu tohoto slova, je nějaký přijatý model nebo schéma“ (Kuhn S. Thomas, *Struktura vědeckých revolucí*, OIKOYMENH, 1997, s. 10 a s. 35).

<sup>68</sup> Sousedík Stanislav in NvHPR, s. 15–18.

<sup>69</sup> Kolektiv autorů, *Filosofický slovník*, OLOMOUC, 2002, s. 150, s. 211 a s. 222.

<sup>70</sup> Sousedík Stanislav in NvHPR, s. 15–18. Dále srov. „Na počátku moderny ztratila středověká teologie schopnost být srozumitelným ‚jazykem‘, v němž by mohli komunikovat vzdělaní lidé celého kontinentu a vyjadřovat jím své životní zkušenosti a pocity. Životní zkušenost a pocit člověka novověku, jeho nový vztah k světu, k tělu, k minulosti – a také k nově objeveným částem planety Země – si hledal ‚nový jazyk‘“ (Halík Tomáš, *Vzýván i nevzýván in Žít v dialogu*, NLN, 2014, s. 79–80).

Zřejmě i pod vlivem těchto zásadních proměn doby I. Kant kompletuje svoji *Kritiku čistého rozumu* (1781, 1787). Tímto svým význačným počinem definitivně opouští skeptickou periodu svého filosofického vývoje a vydává se cestou zkoumání možností a hranic lidského rozumu (kritika). Pojmem čistý rozum zde Kant míní rozumovou mohutnost člověka, nezatíženou jakoukoliv empirickou zkušeností.

Základní otázkou Kantovy první *Kritiky* je dát odpovědět na otázku: Jak jsou možné syntetické soudy a priori?<sup>71</sup> Ve svých *Prolegomenech*<sup>72</sup> nás Kant poučuje o tom, že takové soudy jsou možné v čisté matematice<sup>73</sup> a do jisté míry i v přírodovědě.<sup>74</sup> Jsou však takové soudy možné i v metafyzice? Pro Kanta je

---

<sup>71</sup> KČR B 18–19. Dále srov. Analytický soud je vždy apriorní a jedná se o takový soud, v němž predikát je obsažen v samotném pojmu, např. krychle (pojem) je šestistranná (predikát). Z pojmu krychle můžeme vyvodit její šestistrannost. Takový soud naše poznání nerozšiřuje, proto se jedná o soud pouze vysvětlující (KČR B 10–11). Syntetický soud aposteriorní je takový, při jehož konstrukci nemohu z pojmu subjektu vyvodit jeho predikát bez empirické zkušenosti, např. ‚tato krychle je červená‘ je příkladem syntetického soudu a posteriori. O červené barvě krychle se nemohu přesvědčit jinak než smyslovou cestou, k pojmu tedy přidáváme predikát, který není obsažen v pojmu samotném. Proto se zde již jedná o soud rozšiřující (KČR B 11). Oproti syntetickým soudům aposteriorním jsou syntetické soudy a priori vždy zároveň nutné a obecné. Z empirické zkušenosti však nemůžeme nikdy vyvodit tyto dva charakteristické znaky. Zkušenost nás vždy poučuje pouze o konkrétní věci v konkrétním čase. Jsou tedy takové soudy vůbec možné?, ptá se Kant. Možné jsou, ale pouze u předmětů možné zkušenosti, např. svítí-li slunce na kámen, kámen se zahřeje. Zde se stále ještě jedná o soud vycházející ze zkušenosti. Pokud však tuto naši empirickou zkušenost zobecníme a opatříme nutností, např. slunce je schopno rozehrát kámen, již se rázem nacházíme na půdě syntetických soudů a priori (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, § 20, s. 107 – poznámka pod čarou).

<sup>72</sup> Dílo *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou* vychází až dva roky po vydání první *Kritiky* a je vlastně jakýmsi úvodem do tohoto díla. Srov. *Prolegomena* jako výklad předpokladů ‚ke každé příští metafyzice (...)‘ (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, s. 49).

<sup>73</sup> Matematické věty jsou všechny apriorně syntetické (KČR B 14–15). Např.  $1 + 1 = 2$ . Je součet (2) obsažen již v subjektu (1 + 1)? Není! Stačí, když uvedeme složitější příklad (např.  $8765 + 5678$ ), a hned je nám jasné, že se nejedná o analytický apriorní soud, nýbrž o soud apriorně syntetický (KČR B 15–16). Dále srov. ‚Čistá matematika je jakožto syntetické poznání a priori možná jen tak, že se nevztahuje na jiné předměty nežli smyslové (...)‘ (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, § 11, s. 81).

<sup>74</sup> Např. vyhodíme-li těleso do výše, tak poté, co dosáhne nejzazšího bodu své dráhy, začne padat k zemi. I tento zkušenostní výrok můžeme zobecnit a opatřit nutností. Např. tělesa jsou přitahována k Zemi. Takový soud platí obecně i nutně, jedná se tedy již o syntetický soud a priori. Přesto však nutno říci, že i přírodní zákony jsou čas od času narušeny jevy, které popírají

zodpovězení této otázky klíčové, neboť dosavadní poznávání nadsmyslových předmětů vycházelo právě z těchto soudů.<sup>75</sup> Všichni dosavadní racionalisté nám totiž dogmaticky<sup>76</sup> tvrdili, že i bez předchozí empirické zkušenosti nám náš rozum podá pravdivou zprávu o světě, jenž se nachází za hranicemi našich smyslů.<sup>77</sup> Kant s tím nesouhlasí a tvrdí, že syntetické soudy a priori jsou možné, ale pouze u předmětů možné zkušenosti.<sup>78</sup> O nadsmyslových předmětech není tedy možné nic vypovědět. Z pojmu Boha (subjekt) tedy neplyne žádný predikát. Stejně tak je tomu s dalšími metafyzickými<sup>79</sup> pojmy, jakými jsou: nesmrtelná

---

absolutní nutnost i obecnost. Snad by tedy z dnešního úhlu pohledu bylo vhodnější hovořit o velice vysoké pravděpodobnosti shora uvedených jevů.

<sup>75</sup> Srov. „V metafyzice – i když se na ni díváme jako na vědu, o níž se lidé až dosud pokoušeli (...) – mají být *obsaženy syntetické poznatky a priori*“ (KČR B 18).

<sup>76</sup> Kant definuje dogmatismus jako „postup čistého rozumu *bez předchozí kritiky jeho vlastní mohutnosti*“ (KČR B XXXV).

<sup>77</sup> Srov. „Všem metafyzikům je proto slavnostně a po zákonu zastavena činnost až do té doby, než uspokojivě odpovědí na otázku: *Jak jsou možné syntetické poznatky a priori?*“ (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, § 5, s. 72).

<sup>78</sup> Srov. „Rozum nás všemi svými apriorními principy nepoučuje o ničem jiném než o pouhých předmětech možné zkušenosti, a ani o nich nám neříká víc, než co může být poznáno ve zkušenosti; ale toto omezení mu nebrání, aby nás nevedl až k objektivní *hranici* zkušenosti, totiž *ke vztahu* k něčemu, co samo sice není předmětem zkušenosti, ale musí nicméně být jejím nejvyšším důvodem; rozum nás však přitom vůbec nepoučuje o tom, čím toto něco je o sobě, nýbrž jen ve vztahu k jeho vlastnímu úplnému a k nejvyšším cílům zaměřenému užívání v oblasti možné zkušenosti“ (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, § 59, s. 197). Dále srov. „(...) že názory, které jsou možny *a priori*, se nemohou nikdy týkat jiných věcí než předmětů našich smyslů“ (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, § 9, s. 79). Ještě srov. „Všechny syntetické zásady *a priori* nejsou nic víc než principy možné zkušenosti“ (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, § 30, s. 124).

<sup>79</sup> Srov. „Vlastním účelem metafyzického bádání jsou jen tři ideje: *Bůh, svoboda a nesmrtelnost* (...)“ (KČR B 395). Dále srov. „(...) nevyhnutelné úkoly čistého rozumu samého jsou *Bůh, svoboda a nesmrtelnost*. Věda, jejíž konečný účel, včetně všech jejích příprav, je vlastně zaměřen pouze na jejich rozřešení, se nazývá *metafyzika* a její metoda je zpočátku *dogmatická*, tj. podumávající se důvěřivě tak velkého podniku bez předchozí zkoušky způsobilosti či nezpůsobilosti rozumu pro jeho provedení“ (KČR B 7).

duše a svobodná vůle.<sup>80</sup> Tímto svým postupem tedy Kant ruší možnost poznání nadmyslových pojmů a získává tak místo pro víru,<sup>81</sup> pro čistou racionální víru.

Kritika důkazů boží existence, o které bude pojednáno v následujících podkapitolách, je součástí oddílu Transcendentální dialektika v Kantově první *Kritice*. Pojmem transcendentální<sup>82</sup> Kant míní to, co předchází naši zkušenost, ale zároveň je to také ve zkušenosti již obsaženo, neboť bez tohoto by zkušenost nebyla vůbec možná. Tím, co naši zkušenost předchází a zároveň umožňuje, jsou apriorní ideje rozumu: svět, duše a Bůh, jež Kant řadí do transcendentální dialektiky, ale také prostor a čas jakožto apriorní formy názoru, které ovšem Kant řadí do skupiny transcendentální estetiky. Pojmem dialektika má Kant na mysli sjednocování soudů, které překračují lidskou zkušenost. Náš rozum se ptá po světě, po duši i po Bohu, ale to jediné, co je v jeho moci, je podřadit rozvažovací (*Verstand*) soudy pod ideje rozumu (*Vernunft*), aby tak mohlo být dosaženo zkušenostního poznání v jeho celkovosti a jednotě, tj. transcendentální

---

<sup>80</sup> Bůh, svoboda a nesmrtelná duše jsou pro Kanta *transcendentálními idejemi*, tj. nutné rozumové pojmy, kterým nemůže „být dán žádný odpovídající předmět ve smyslech“ (KČR B 383). Jsou to pojmy čistého rozumu, jež rozum vytváří na základě své přirozenosti (KČR B 384). Takové ideje jsou výtvozem našeho rozumu a neodpovídá jim žádná empirická zkušenost, nemůžeme tedy o nich zhora nic vypovědět. Rozum si však nemůže pomoci, aby tento druh idejí nevytvářel. Touto svojí snahou se totiž snaží uspokojit svoji touhu po nepodmíněném (KČR B XX). Kant si transcendentálních idejí váží, neboť je přesvědčen, že nás chrání „před naturalismem, který chce vydávat přírodu za soběstačnou“ i fatalismem, a to jak před fatalismem „slepé přírodní nutnosti, spočívající přímo v souvislosti přírody, jíž chybí první princip“, tak fatalismem „nutnosti tkvící v kauzalitě tohoto principu samého, a vede nás takto k pojmu příčiny ze svobody, a tedy k pojmu nejvyšší inteligence“ (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, § 60, s. 199–200). Tyto ideje mají však „výborné a nepostradatelně nutné regulativní použití, totiž zaměřují rozvažování k jednomu určitému cíli (...)“ (KČR B 672). Dávají tedy našemu rozvažování určitý směr a cíl (KČR B 380). Pro více srov. kap. *O postulátech čistého praktického rozumu*.

<sup>81</sup> Srov. „Musel jsem tedy zrušit *vědění*, abych získal místo pro *víru*, přičemž dogmatismus metafyziky, tj. předsudek, že v ní postoupíme vpřed bez kritiky čistého rozumu, je pravým zdrojem nevíry, která odporuje veškeré moralitě, nevíry, která je vždy velmi dogmatická“ (KČR B XXX).

<sup>82</sup> Srov. „(...) a slovo transcendentální, (...) neznamená něco, co překračuje veškerou zkušenost, nýbrž něco, co jí sice (a priori) předchází, ale je nicméně určeno jen a jen k tomu, umožňovat zkušenostní poznání“ (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972 – Dodatek o tom, co lze udělat, aby se metafyzika stala vědou, s. 216 – poznámka pod čarou).



dialektika. Proto i sám Kant označuje apriorní ideje rozumu za ideje regulativní, neboť nám dávají pouze principy, jak užívat rozvažování (*Verstand*), v žádném případě nás však nevedou k plnému poznání o světě, duši ani Bohu.<sup>83</sup>

V následujících podkapitolách se dozvíme, že jak důkaz kosmologický, tak fyzikoteologický jsou pro Kanta jen skrytými důkazy ontologickými. A z pojmu Boha, jemuž neodpovídá žádný předmět ve zkušenosti, nemůžeme vůbec nic odvodit, natož pak samotnou existenci boží s jejími dalšími predikáty. To by se pak jednalo o syntetický soud apriorní, jenž je však možný jen u předmětů možné zkušenosti.

## 2.1. Vyvrácení ontologického důkazu boží existence

Ontologický důkaz rozvinul v 11. století arcibiskup Anselm z Canterbury (1033–1109), který své dílo *Fides quaerens intellectum* (později *Proslogion*), ve kterém je důkaz popsán, uvádí tvrzením, že píše jako ten, „kdo se snaží nahlédnout to, čemu věří“.<sup>84</sup> Jedná se tedy, jak již samotný název díla naznačuje, o víru, která hledá nahlédnutí, a to pouhým rozumem (*sola ratione*).<sup>85</sup>

Anselm věřil, že z ideje toho, nad co není možné nic většího myslet, nutně plyne její samostatná existence, neboť pokud by pojem Boha byl pouze v myslí, bylo by si možné myslet opět něco většího. Anselm byl přesvědčen, že lidská mysl není schopna vymyslet nic většího, než je pojem Boha, a z tohoto následně usuzoval, že takový druh ideje musí mít svoji reálnou existenci i mimo lidskou mysl. Někteří kritici však oponovali tím, že obdobným způsobem bychom

---

<sup>83</sup> AnzenbacherArno, *Úvod do filosofie*, PORTÁL, 2004, s. 131–2. Störing Joachim Hans, *Malé dějiny filosofie*, KARMELITÁNSKÉ NAHLADATELSTVÍ, 2000, s. 292–329.

<sup>84</sup> Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, KALICH, 1990, předmluva, s. 27. Dále srov. „Anselm psal pravděpodobně pro ty, kteří již v Boha věřili, a chtěl jen ukázat, že jejich víra v Boha je rozumem přijatelná (racionální)“ (Cole Peter, *Filozofie náboženství*, PORTÁL, 2003, s. 27).

<sup>85</sup> Karfíková Lenka in Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, KALICH, 1990, s. 3.

museli tvrdit existenci nejvyššího možného čísla nebo např. nejdokonalejšího, ale momentálně ztraceného ostrova.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Cole Peter, *Filozofie náboženství*, PORTÁL, 2003, s. 19–28.

K pojmu existence boží nám canterburský biskup připojil i další predikáty, které ideu boží ještě více rozšiřují. Anselm totiž tvrdil, že Bůh nejenom jest,<sup>87</sup> ale také, že je všemohoucí,<sup>88</sup> milosrdný,<sup>89</sup> věčný,<sup>90</sup> atp.<sup>91</sup>

---

<sup>87</sup> Srov. „I pošetilec tedy musí uznat, že to, nad co nic většího nelze myslet, je přinejmenším v nahlédnutí, neboť když o tom slyší, nahlíží to, a cokoli nahlíží, to je v jeho nahlédnutí. Není ovšem možné, aby to, nad co nic většího nelze myslet, bylo pouze v nahlédnutí. Je-li to totiž pouze v nahlédnutí, lze myslet, že je to také věc sama, což je více. Je-li tedy to, nad co nic většího nelze myslet, pouze v nahlédnutí, pak to, nad co nic většího nelze myslet, je zároveň něco, nad co lze myslet něco většího. To však jistě není možné. Existuje tedy beze vší pochyby něco, nad co nic většího nelze myslet, a to jak v nahlédnutí, tak jako věc sama“ (Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, KALICH, 1990, II. kap., s. 35). Dále srov. „To, nad co nic většího nelze myslet, je navíc tak pravdivé, že je zcela nemyslitelné, že by to nebylo. Vždyť lze myslet, že je něco, o čem není možné myslet, že to není. A to je větší než něco, o čem je možné myslet, že to není. Proto jestliže o tom, nad co nic většího nelze myslet, je možné myslet, že to není, pak to, nad co nic většího nelze myslet, není to, nad co nic většího nelze myslet; což je spor. To, nad co nic většího nelze myslet, je tedy tak pravdivé, že ani není možné myslet, že to není. A to jsi ty, Pane, náš Bože. Jsi tedy tak pravdivé, Pane, můj Bože, že ani není možné myslet, že nejsi, a to právem. Kdyby totiž něčí mysl mohla myslet něco lepšího, než jsi ty, vypínalo by se stvoření nad Stvořitelem a posuzovalo by Stvořitele, což je velký nesmysl. Ostatně o všem, ať je to cokoli vyjma tebe samého, je možné myslet, že to není. Ty jediný máš proto bytí svrchovaně pravdivé, a tedy nade vše svrchovanou měrou, neboť nic jiného, co je, není tak pravdivé, a má proto méně bytí. Proč si tedy pošetilý řekl ve svém srdci, že Bůh není, když je rozumné mysli tak zřejmé, že ty jsi nade vše svrchovanou měrou? Proč, ne-li proto, že je hloupý a pošetilý?“ (Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, KALICH, 1990, III. kap., s. 37).

<sup>88</sup> Srov. „Jak to ale, že jsi všemohoucí, když všechno nemůžeš? Když nemůžeš být porušen ani lhát ani změnit pravdivé v klamně nebo učiněné v to, co nebylo učiněno...? (...) Anebo snad moci toto vše není moc, nýbrž bezmocnost? Je to bezmocnost, neboť kdo může tyto věci, může cosi, co mu není ku prospěchu a co nemá být. (...) Jsi tedy, Pane, ještě pravdivěji všemohoucí, když nic nemůžeš skrze bezmocnost a když nad tebou nic nemá moc“ (Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, KALICH, 1990, VII. kap., s. 41–42).

<sup>89</sup> Srov. „Jak to ale, že jsi milosrdný i nepřístupný pohnutce? Vždyť nejsi-li přístupný pohnutce, nemůžeš mít soucit, a nemáš-li soucit, nemůže se ti sevřít srdce nad bídou ubožáka, což je milosrdenství. (...) Jak tedy zároveň jsi i nejsi milosrdný, Pane, ne-li tak, že jsi milosrdný, díváme-li se na to ze svého hlediska. (...) ty však takové hnutí necítíš. Jsi tedy zároveň milosrdný, neboť zachraňuješ ubožáky a šetříš ty, kdo se proti tobě prohřešili, a zároveň nejsi milosrdný, protože nejsi pohnut žádnou sotrpností s bídou“ (Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, KALICH, 1990, VIII. kap., s. 43–44). Jinde nás Kant zase vybízí, abychom neupadali do antropomorfismů při mluvení o Bohu (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, § 58, s. 192). Pokud Bohu připisujeme např. rozvažovací schopnost, vždy mluvíme jen o takové rozvažovací schopnosti, o které máme naši vlastní lidskou zkušenost. Ne jinak je tomu pokaždé, když Bohu chceme připisovat jakékoli vlastnosti či schopnosti (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, § 57, s. 188).

<sup>90</sup> Srov. „Je jasné, že jenom ty jsi věčný, neboť ty jediný ze všeho nepřestáváš ani nezačínáš být“ (Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, KALICH, 1990, XIII. kap., s. 53).

<sup>91</sup> Srov. „(...) ale právě tak jsi živý, moudrý, dobrý, blažený, věčný a všechno, čím je lepší být než nebýt“ (Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, KALICH, 1990, XI. kap., s. 53).

Mezi dalšími, kdo kritizovali Anselmův důkaz, byl nejen I. Kant, jehož kritice budou věnovány následující řádky, ale také Tomáš Akvinský, jenž tvrdil, že důkazy o boží existenci se musí vyvozovat z jevů vnímatelných smysly.<sup>92</sup>

K ontologickému důkazu, který však sám Kant znal spíše od Reného Descarta a který si také svébytným způsobem rekonstruoval, nám dodává, že pojem Boha, ať již ho nazýváme takto či úplně jinak, je pouze pojmem čistého rozumu. Jedná se tedy o pouhou ideu, jejíž existence mimo empirický svět nemůže být dokázána jen tím, že lidský rozum si není schopen myslet nic většího.<sup>93</sup>

Kant, který se snaží o zpochybnění ontologického důkazu, se zabývá především tím, jak je možné pojem Boha vůbec myslet a zda tento pojem má také svou existenci nebo je jen pouhým výplodem našeho rozumu. Zkrátka, zda si pod pojmem Boha myslíme „něco, či vůbec nic“.<sup>94</sup>

Neměli bychom se zabírat spekulacemi nad tím, zdali je Bůh všemohoucí, milosrdný, věčný apod. Predikáty samotné nám totiž o samotné existenci předmětu vůbec nic nevypovídají. Zrušíme-li totiž předmět samotný, nutně s ním zrušíme i jeho přívlastky.<sup>95</sup> Proto bychom v první řadě měli zkoumat, zda Bůh vůbec existuje. Myslíme-li si totiž zcela apriorně, že existuje

---

<sup>92</sup> Cole Peter, *Filozofie náboženství*, PORTÁL, 2003, s. 19. V souladu s tímto svým přesvědčením T. Akvinský rozpracoval pět cest k prokazatelnosti existence boží: důkaz z pohybu, z příčinnosti, z nahodilosti věcí, ze stupňů dokonalosti a z finality (Cole Peter, *Filozofie náboženství*, PORTÁL, 2003, s. 32).

<sup>93</sup> KČR B 620

<sup>94</sup> KČR B 621

<sup>95</sup> Srov. „Trojúhelník má tři úhly“. (...) Výše uvedená věta neříkala, že tři úhly jsou naprosto nutné, nýbrž že za předpokladu, že existuje trojúhelník (je dán), jsou (v něm) nutně také tři úhly“ (KČR B 621; KČR B 622). Immanuel Kant také „namítá, že existence není predikátem“ (Ondok Josef Petr, *Důkaz nebo hypotéza Boha?*, TRINITAS, 1998, s. 27). Dále srov. „Ontologický důkaz ve svých tradičních podobách nedokazuje pouze existenci, ale také dokonalost Boha. (...) Ontologický důkaz tvrdí, že existence je dokonalost. Nemůže to však být dokonalost, protože to není vlastnost. (...) (Řeknu-li, že John existuje, je holohlavý a jí ústřice, nepřipisuji Johnovi tři vlastnosti, ale dvě)“ (Scruton Roger, *Kant*, ARGO, 1996, s. 65–6).

Bůh, pak to znamená, že je možné,<sup>96</sup> že takový Bůh existuje, není to však vůbec nutné ani nezbytné. Prohlásíme-li totiž, že Bůh existuje, nepřipojujeme k pojmu Boha žádný další predikát.<sup>97</sup>

Tvrdíme-li, že existuje Bůh, konstruuje syntetický soud a priori, jenž však není možný, neboť pojem Boha řadíme mezi tzv. transcendentální ideje, jimž neodpovídá žádný předmět ve zkušenosti.<sup>98</sup> Z tohoto však nutně neplyne, že apriorní pojem Boha nemůže mít svoji reálnou existenci. Nicméně stejně tak nemůžeme ani tvrdit, že takovýto pojem má svoji reálnou existenci.<sup>99</sup>

Nicméně Kant je i přesto přesvědčen, že pojem Boha „je v mnoha ohledech velmi užitečnou ideou“.<sup>100</sup> Nicméně tento pojem stále zůstává jen pouhou ideou, proto bychom se neměli nechat svést k tomu, abychom z něj usuzovali na reálnou existenci boží.<sup>101</sup> A tak tedy byla veškerá dosavadní práce, vyložená na prokázání Boha z čistého apriorního pojmu, zbytečná, neboť „člověk pouhými idejemi zbohatne v poznacích právě tak málo, jako kupec ve jmění, když k výkazu své pokladní hotovosti připíše několik nul, aby tak vylepšil její stav“.<sup>102</sup>

---

<sup>96</sup> Srov. „A tak neobsahuje to, co je skutečné, nic víc než to, co je pouze možné. Sto skutečných tolarů není nic víc než sto tolarů možných“ (KČR B 627).

<sup>97</sup> Srov. „Bytí zjevně není žádný reálný predikát, tj. pojem něčeho, co by mohlo přistoupit k pojmu věci. (...) a řeknu: ‚Bůh je‘ nebo ‚Bůh existuje‘, nepřipisuji pojmu Boha žádný nový predikát“ (KČR B 626; KČR B 627).

<sup>98</sup> Srov. „Ať tedy náš pojem předmětu obsahuje, co chce a kolik toho chce, musíme z něj přesto vystoupit, máme-li mu přiřknout existenci. U předmětů smyslů se to děje spojením s některým z mých vjemů podle empirických zákonů; ale pro objekty čistého myšlení neexistuje vůbec žádný prostředek, jak poznat jejich existenci, protože ta by musela být poznána naprosto a priori“ (KČR B 629).

<sup>99</sup> KČR B 629; KČR B 630

<sup>100</sup> KČR B 629

<sup>101</sup> Srov. Je „něčím zcela nepřirozeným chtít vykouzlit ze zcela libovolně navržené ideje existenci předmětu, který jí odpovídá“ (KČR B 631).

<sup>102</sup> KČR B 630

## 2.2. Vyvrácení kosmologického důkazu boží existence

„Kosmologický důkaz se pokouší vyvodit existenci Boha z existence uspořádaného vesmíru“.<sup>103</sup> Tvrdí nám, že vesmír (kosmos) nemůže sám ze sebe vysvětlit svůj vznik, a tak přichází s pojmem Boha jakožto poslední příčiny všeho existujícího.<sup>104</sup>

Tento důkaz tedy vychází z naší empirické zkušenosti tohoto světa, „že vše *nahodilé* má svou příčinu“<sup>105</sup>, a aby tento kauzální řetězec nepokračoval do nekonečnosti, musí zde existovat poslední, naprosto nutná příčina všeho, tj. Bůh. Důkaz tedy čerpá z naší zkušenosti kauzálních řetězců v našich životech, a tímto by se snad měl odlišovat od důkazu ontologického. Immanuel Kant však s tímto tvrzením nesouhlasí a tvrdí, že kosmologický důkaz sice přichází s pojmem Boha jakožto poslední příčiny smyslového světa, ale již nám – stejně jako důkaz ontologický – není schopen říci zhola nic o vlastnostech takové božské příčiny. Takže se nyní budeme zabývat pouze tím, zdali nějaká taková nutná příčina veškerého stvoření vůbec existuje.<sup>106</sup>

Zastánci tohoto důkazu nám tvrdí, že každá nutná příčina je zároveň nejreálnější příčinou. Pak by ale také muselo platit, že každá nejreálnější příčina je nutnou příčinou, což se v mnohém neliší od toho, co nám tvrdil ontologický důkaz,<sup>107</sup> tzn. že nejreálnější (to, nad co nic většího nelze myslet) pojem má svou nutnou existenci.

---

<sup>103</sup> Cole Peter, *Filozofie náboženství*, PORTÁL, 2003, s. 31.

<sup>104</sup> Cole Peter, *Filozofie náboženství*, PORTÁL, 2003, s. 31. Dále srov. „(...) a poněvadž se předmětu veškeré možné zkušenosti říká ‚svět‘, nazývá se důkaz *kosmologickým důkazem*“ (KČR B 633). Ještě srov. „(...) the cosmological (...) proof of the existence of a first cause from the existence of the world“ (Beck White Lewis, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, The University of Chicago, 1960, § 5, s. 271).

<sup>105</sup> KČR B 633 – poznámka pod čarou

<sup>106</sup> KČR B 634; KČR B 635

<sup>107</sup> Srov. „Každá naprosto nutná bytost je zároveň tou nejreálnější bytostí“. (...) Budu tedy (v tomto případě) moci soud *naprosto* obrátit, tj. „Každá nejreálnější bytost je nutnou bytostí“ (KČR B 636).

Ke kritice kosmologického důkazu Kant ještě přidává další dílčí připomínky. Nelze totiž z toho, co je nahodilé, usuzovat na příčinu, jež by měla své trvání i mimo empirický svět. Také nelze prokázat, že zde nemůže existovat nikdy nekončící řetězec příčin. Nemůžeme tedy problém vyřešit tím, že prohlásíme, že vše musí jednou skončit a hned ustanovit jakousi poslední příčinou všeho existujícího.<sup>108</sup>

Pojem Boha „určitě vyhovuje všem otázkám a priori“,<sup>109</sup> vůbec však neřeší otázku vlastní boží existence. Na základě kosmologického důkazu můžeme tedy prohlásit, že Bůh je pro náš rozum nutnou bytostí, např. abychom rozum upokojili poslední příčinou všeho, nikoliv však bytostí reálnou.<sup>110</sup>

Závěrem bychom se také pochopitelně měli a mohli ptát, kde se vůbec vzala ta poslední příčina, odkud je tedy Bůh?<sup>111</sup> A tu se nám hned vše hroutí i se samotným kosmologickým důkazem. Spekulativní rozum totiž nic nestojí nechat objevit či zmizet jednu, druhou, třetí a pak snad i další bytosti či věci.<sup>112</sup>

### 2.3. Vyvrácení fyzikoteologického důkazu boží existence

Zatím jsme viděli, že dle Kanta nemůžeme dokázat existenci boží ani z apriorního pojmu, ani z obecné<sup>113</sup> empirické zkušenosti. Zkusme se tedy nyní

---

<sup>108</sup> KČR B 638

<sup>109</sup> KČR B 639

<sup>110</sup> KČR B 640

<sup>111</sup> Srov. „Nemůžeme se ubránit myšlence, (...) že by bytost, kterou si představujeme jako nejvyšší mezi všemi možnými, sama k sobě říkala: „Já jsem od věčnosti do věčnosti, mimo mne není nic než to, co je něčím pouze z mé vůle; *avšak odkud jsem tedy já?*“ (KČR B 641).

<sup>112</sup> Srov. Spekulativní rozum „to nic nestojí, když nechá zmizet bez nejmenší překážky jednu bytost právě tak jako druhou“ (KČR B 641).

<sup>113</sup> Srov. „Protože kosmologický důkaz abstrahuje od všech zvláštních vlastností předmětů zkušenosti, (...) je už svým pojmenováním dostatečně odlišen od fysikoteologického důkazu, který potřebuje ke svému zdůvodnění výsledky pozorování zvláštní povahy našeho smyslového světa“ (KČR B 633). Dále srov. „(...) nebo kladou empiricky za základ jen neurčitou zkušenost, tj. nějakou existenci“ (KČR B 618).

zaměřit na konkrétní zkušenost, mající svůj základ ve vnímání pořádku, účelnosti a krásy tohoto světa.<sup>114</sup>

„Fyzikoteologie je pokusem rozumu usuzovat z účelů přírody (které lze poznat jen empiricky) na nejvyšší příčinu přírody a její vlastnosti“.<sup>115</sup>

Immanuel Kant je přesvědčen, že fyzikoteologický důkaz je tím nejstarším, nejjasnějším a lidskému rozumu nejpřiměřenějším důkazem boží existence. Vychází ze zkušenosti, že všude ve světě můžeme vnímat účel a řád, jehož příčinou však nemohou být věci, skrze něž se tento účel a řád projevují.<sup>116</sup> Musí tedy existovat moudrá a inteligentní příčina, která tento účel a řád ustanovuje a řídí.<sup>117</sup> Tímto ale fyzikoteologický důkaz provedl skok<sup>118</sup> ke kosmologickému důkazu, který říká, že je jen jedna poslední příčina všeho, a tou je Bůh.<sup>119</sup> Fyzikoteologický důkaz tedy závisí na důkazu kosmologickém<sup>120</sup> a vzhledem k tomu, že kosmologický důkaz je jen „skrytým důkazem ontologickým“,<sup>121</sup> nezbývá Kantovi než tvrdit, že se důkaz fyzikoteologický pouze tvářil jako důkaz aposteriorní. Ve skutečnosti je však opět jen výplodem čistého rozumu.<sup>122</sup>

„Tak je tedy základem fysikotheologického důkazu důkaz kosmologický a jeho základem pak ontologický důkaz existence jedné jediné prabytosti jakožto

---

<sup>114</sup> KČR B 648; KČR B 649; KČR B 650

<sup>115</sup> KS § 85, s. 217. Tento důkaz je také znám pod označením teleologický. Vyvozuje totiž existenci boží z přítomnosti řádu a účelu (telos) ve světě (Cole Peter, *Filozofie náboženství*, PORTÁL, 2003, s. 41). Dále srov. „(...) the physicotheological (...) proof from the empirical evidence of intelligent design in nature“ (Beck White Lewis, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, The University of Chicago, 1960, § 5, s. 271–2).

<sup>116</sup> Srov. „Toto účelné uspořádání je věcem světa zcela cizí (...)“ (KČR B 653).

<sup>117</sup> KČR B 655

<sup>118</sup> Srov. „Když tedy fysikotheologický důkaz ve svém pokusu uvázl, přeskočil najednou v rozpacích k důkazu kosmologickému (...)“ (KČR B 657).

<sup>119</sup> Dále srov. „Teleologický důkaz totiž může fungovat pouze za předpokladu posledního vysvětlení. Tento předpoklad však nemá žádnou váhu, není-li platný kosmologický důkaz“ (Scruton Roger, *Kant*, Argo, 1996, s. 65).

<sup>120</sup> KČR B 658

<sup>121</sup> KČR B 657

<sup>122</sup> KČR B 657



nejvyšší bytosti; a protože kromě těchto tří cest již není spekulativnímu rozumu přístupná žádná další, je ontologický důkaz sestávající ze samých čistých rozumových pojmů jediným možným důkazem, je-li vůbec možný nějaký důkaz věty, povznesené vysoko nad veškeré empirické používání rozvažování“.<sup>123</sup>

## 2.4. O morálním důkazu boží existence

Dílo *Kritika soudnosti* (1790), v němž I. Kant formuluje svůj vlastní důkaz existence boží a z něhož jsme vycházeli při tvorbě následujících dvou podkapitol, lze rozdělit na část týkající se estetického souzení rozumné bytosti a na část vztahující se k účelnosti přírody. My budeme vycházet z části druhé, v níž nám Kant sděluje, že zážitek krásy<sup>124</sup> a účelnosti<sup>125</sup> nás může vést k tušení čehosi vznešeného<sup>126</sup> za veškerou přírodou. Takovýto druh zážitku v nás pak probouzí vědomí pokory, ale zároveň také vědomí závazku, tj. povinnosti žít v souladu s mravním zákonem, který je nám dostupný prostřednictvím našeho rozumu. Jednou náznakově zažíváme Boha v zážitku krásy a účelnosti, podruhé v imperativu morální povinnosti. Kdybychom popřeli jak prožitek krásy a účelnosti, tak závazek povinnosti, udělali bychom sami ze sebe Bohy. Rozumná

---

<sup>123</sup> KČR B 658

<sup>124</sup> Srov. „Krása je na rozdíl od příjemnosti dostupná jen rozumným bytostem. Lidé tímto pojmem vyjadřují fakt, že se jim nějaký předmět líbí. Nejedná se však o individuální zalíbení, nýbrž o zalíbení všeobecné“ (KS, § 5–6, s. 56–57). Dále srov. „(...) vydává-li ale něco za krásné, přičítá ostatním právě totéž zalíbení. Nesoudí pouze za sebe, nýbrž za každého, a mluví pak o kráse, jako by byla vlastností věcí“ (KS § 7, s. 58).

<sup>125</sup> Srov. Účel je „předmětem pojmu, pokud je tento pojem nahlížen jako příčina onoho předmětu (reálný důvod jeho možnosti); a kauzalita *pojmu* vzhledem k jeho *objektu* je účelnost (forma finalis)“ (KS § 10, s. 63).

<sup>126</sup> Srov. „*Vznešeným* nazýváme to, co je *velké naprosto*. (...) Jestliže ale něco nazveme velké (...), tj. vznešené, brzy zjistíme, že si pro to nedovolíme hledat jemu přiměřené měřítko mimo ně, ale pouze v něm. Je to velikost, jež se rovná jen sama sobě. Z toho vyplývá, že vznešenost není třeba hledat ve věcech přírody, nýbrž jen v našich ideách. (...) Můžeme tedy k předchozím poučkám připojit ještě tuto: *vznešené je to, u čeho již pouhá možnost to myslet dokazuje schopnost mysli, přesahující jakékoli měřítko smyslu*“ (KS § 25, s. 85). Dále srov. „(...) nemusel onen nádherný řád, krása a prozřetelnost, který v přírodě všude prosvítá, sám probudit víru v moudrého a velkého *stvořitele světa* (...)“ (KČR B XXXIII).

bytost však ani jedno, ani druhé popřít nemůže, neboť se zde znovu a opět vynořuje estetická zkušenost i zkušenost mravní volby.<sup>127</sup> Konečným účelem stvoření je tedy potom blažená<sup>128</sup> rozumná bytost plnící své morální povinnosti.

„Konečný účel je ten účel, který nepotřebuje žádný jiný účel jako podmínku své možnosti“.<sup>129</sup> Jestliže tedy mluvíme o konečném účelu všeho stvořeného, můžeme se také ptát: „K čemu existují všechny věci světa?“<sup>130</sup> Konečný účel nemůže být podmíněn ničím dalším, proto také nemůže být stvořen pod přírodními zákony, jelikož všechny věci v přírodě mají vždy svou příčinu.<sup>131</sup>

Rozumná bytost je tou bytostí, jež je nadána svobodou. Jako *homo noumenon* stojí tedy nad všemi přírodními zákony, avšak jako *homo phaenomenon* jim také podléhá. Rozumná bytost v sobě nese zákon, jehož je původcem, ale zároveň se jím také musí řídit. Člověk tedy jako *homo noumenon* stojí nad všemi přírodními zákony. U takovéto morální bytosti se pak již více nemůžeme ptát: „K čemu a proč existuje?“ Pak tedy můžeme prohlásit, že člověk je „konečným účelem stvoření; neboť bez něho by nebyl řetěz vzájemně

---

<sup>127</sup> Scruton Roger, *Kant*, Argo, 1996, s. 97 a 108–9.

<sup>128</sup> V českém překladu se v díle *Kritika soudnosti* používá namísto pojmu blaženosti pojem štěstí. V originálním znění však Kant stále užívá pojmu *Glückseligkeit*. Budeme tedy i nadále pojem *Glückseligkeit* překládat jako blaženost. Srov. orig. „Die subjektive Bedingung, unter welcher der Mensch (und nach allen unsern Begriffen auch jedes vernünftige endliche Wesen) sich, unter dem obigen Gesetze, einen Endzweck setzen kann, ist die Glückseligkeit. (...) physische Gut ist Glückseligkeit: unter der objektiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit glücklich zu sein“ (Kant Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, SUHRKAMP, 1974, STW 57, § 87, B 424, s. 412–413). Pro více srov. i české definice, jež naznačují shodný význam: „Štěstí je (...) nejvyšší ve světě možné fyzické dobro (...)“ (KS § 87, s. 226). Dále srov. „Blaženost je stav rozumné bytosti na světě, které se v celku její existence vše daří podle jejího přání a vůle, a spočívá tedy na souladu přírody s celým účelem této bytosti, jakož i s podstatnou pohnutkou její vůle“ (KPR, s. 213). Ještě srov. Blaženost Kant vnímá jako „uspokojení všech našich sklonů (jak extensive, pokud jde o jejich rozmanitost, tak intensive, pokud jde o jejich stupeň, ba i protensive, z hlediska jejich trvání“ (KČR B 834).

<sup>129</sup> KS § 84, s. 215

<sup>130</sup> KS § 84, s. 215

<sup>131</sup> KS § 84, s. 216

podřízených účelů úplně odůvodněn; a jen v člověku, ale také jen v něm jakožto v subjektu morality, lze nalézt nepodmíněné zákonodárství vzhledem k účelům, pouze které ho činí schopným být nekonečným účelem, jemuž je celá příroda teleologicky podřízena“.<sup>132</sup>

Morální teologie neboli etikoteologie se snaží o nalezení důkazu boží existence prostřednictvím zkoumání morálního účelu rozumných bytostí. Z morálního účelu se tedy snaží odvodit pojem Boha i s jeho vlastnostmi.<sup>133</sup>

Pokud by totiž na světě nebyly rozumné bytosti, v nichž se snoubí jak zákony svobody, tak zákony přírody, bylo by „veškeré stvoření pouhou pouští, nadarmo a bez konečného účelu“.<sup>134</sup> Proto může mít rozumná bytost absolutní hodnotu a může být konečným účelem celého stvoření jen jako morální bytost pod morálními zákony,<sup>135</sup> tzn. že morální zákony jsou tím nejposlednějším závazkem pro rozumnou bytost. Avšak subjektivní podmínkou takového konečného účelu každé rozumné bytosti je blaženost jakožto nejvyšší fyzické dobro možné v tomto světě.

Člověk může pociťovat vděčnost, poslušnost a pokoru vůči druhému člověku, ale může tyto kvality vycit'ovat i bez přítomnosti či existence druhé rozumné bytosti. Ale komu je pak člověk vděčný, vůči komu poslušný, a před kým je také pokorný? Bez ohledu na jakýkoliv důkaz si rozumná bytost může tedy představovat Boha stojícího mimo tento svět. Rozumná bytost ví, že je zde něco, co na člověka naléhá, aby jednal konkrétním způsobem, ale zároveň si je však vědoma toho, že není v její moci tomuto závazku plně dostát.<sup>136</sup> Pokud se

---

<sup>132</sup> KS § 84, s. 216. Dále srov. „(...) jen člověk, a s ním každý rozumný tvor, je sám o sobě účelem“ (KPR, s. 149).

<sup>133</sup> KS § 85, s. 217

<sup>134</sup> KS § 86, s. 221

<sup>135</sup> Srov. „(...) existence rozumných bytostí pod morálními zákony tedy jedině může být myšlena jako konečný účel jsoucna světa“ (KS § 87, s. 226). Dále srov. „(...) člověk může být konečným účelem jen jako morální bytost (...)“ (KS § 85, s. 217 – poznámka pod čarou).

<sup>136</sup> Srov. Tato naprostá shoda s morálním zákonem je však svatostí, „jíž není schopna žádná rozumná bytost smyslového světa v žádném okamžiku své existence“ (KPR, s. 209).

však alespoň snažíme o naplnění morálních závazků, můžeme si myslit, že odpovídáme božimu konečnému účelu, tedy pokud něco takového vůbec existuje.<sup>137</sup>

Rozumná bytost také smí doufat, že pokud žije mravně, bude blažená. Blaženost je nejvyšší možné fyzické dobro ve světě, ovšem je možné jen skrze mravnost. Záměrem konečného účelu, jímž je rozumná bytost žijící pod závazkem morálního zákona, je tedy „štěstí [blaženost] rozumných bytostí, harmonicky souladícího se sledováním morálních zákonů, jako nejvyššího dobra světa“.<sup>138</sup> Abychom tedy mohli předpokládat konečný účel ve světě, musíme také nutně předpokládat existenci boží, bez které by tento konečný účel ve světě nebyl možný. „Morální argument nemá poskytnout *objektivně* platný důkaz boží existence nebo dokázat tomu, kdo pochybuje, že bůh je“.<sup>139</sup> Chce jen říci, že pokud chceme rozmýšlet nad důsledky svých činů, musíme v praktickém ohledu přijmout existenci nejvyššího dobra. Morální důkaz tedy „dokazuje existenci boha jen v praktickém, přesto však nezvratném ohledu rozumu“.<sup>140</sup>

Každá rozumná bytost je pak povinna se snažit o dosažení konečného účelu ve světě, tj. soulad mravnosti (ctnosti) a blaženosti, nakolik je to v její moci, bez ohledu na výsledek. Jde totiž o plnění povinnosti, nikoli o výsledek samotný.<sup>141</sup>

Dokonce ani nemusíme věřit v posmrtný život a výsledek může být v morálním ohledu jeden a týž. Ten, kdo nevěří ani v Boha, ani v posmrtný život, může sice od přírody „tu a tam očekávat náhodný souhlas, nikdy ale zákonitý a podle stálých pravidel (...) uskutečněný soulad s tím účelem, který uskutečňovat

---

<sup>137</sup> KS § 86 (poznámka), s. 224

<sup>138</sup> KS § 87, s. 227. Srov. orig. „(...) einer mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffenden Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als das höchste Weltbeste (...)“ (Kant Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, SUHRKAMP, 1974, STW 57, § 87, B 426, s. 414).

<sup>139</sup> KS § 87, s. 227 (poznámka pod čarou)

<sup>140</sup> KS § 91, s. 246

<sup>141</sup> KS § 87, s. 227

se přece cítí zavázán a podněcován“.<sup>142</sup> Takový člověk také nemůže mít důvěru v boží doplnění toho, na co již sám nestačí<sup>143</sup> a taktéž nemůže doufat, že se mu po smrti dostane blaženosti či snad čehokoliv dalšího.<sup>144</sup> Ať by se již člověk snažil na tomto světě naslouchat hlasu mravního zákona nebo ne, výsledek by byl, jelikož by nebylo Boha ani života po smrti, stále stejný. Jednoho dne by totiž smrtelná nicota pohltila lidi morální i nemorální, nebylo by mezi nimi rozdílu, a vrhla by ty, „kteří mohli věřit, že jsou konečným účelem stvoření, zpět do jícnu bezúčelného chaosu a matérie, z něhož byli vyjmuti“.<sup>145</sup> Proto je Immanuel Kant přesvědčen, že pokud chceme i nadále následovat hlas mravního zákona a nechceme oslabovat úctu, kterou v nás vzbuzuje, musíme „předpokládat existenci *morálního* původce světa, tj. boha“,<sup>146</sup> což můžeme v klidu učinit, jelikož na tom v praktickém ohledu není vůbec nic rozporného.

## 2.5. Kantova kritika teologie

Teologii Kant rozumí poznávání prabytosti.<sup>147</sup> Teologii rozděluje podle toho, jak k poznávání prabytosti dospívá. Jestliže se jedná o poznávání rozumové prostřednictvím transcendentálních<sup>148</sup> pojmů (např. původní, nejreálnější

---

<sup>142</sup> KS § 87, s. 228

<sup>143</sup> Srov. „(...) při svatosti svého zákona a nepřekonatelné špatnosti našeho srdce musel Bůh v hloubi svých úradků nutně skrýt jakýsi doplněk [Ergänzung] naší porušenosti, na což se můžeme pokorně spolehnout, činíme-li alespoň tolik, kolik je v našich silách, abychom tohoto doplnění nebyli nehodni (...)“ (Briefe – český překlad JK).

<sup>144</sup> Srov. „Není podstatné, a proto ani nutné, aby každý věděl, co Bůh činí nebo činil k jeho *blaženosti*“, ale je nutné, aby věděl, *co má sám dělat*, aby si tuto pomoc zasloužil“ (NvHPR 52).

<sup>145</sup> KS § 87, s. 228

<sup>146</sup> KS § 87, s. 228

<sup>147</sup> KČR B 659

<sup>148</sup> Srov. Teprve Kant začal důsledně rozlišovat mezi pojmy transcendentální (dané před každou zkušeností) a transcendentní (vše, co přesahuje veškerou možnou zkušenost) (Kolektiv autorů, *Filosofický slovník*, OLOMOUC, 2002, s. 417). Dále srov. U Kanta pojem transcendentní znamená to, co přesahuje možnost poznání, tedy věc o sobě. Kant dále také definuje transcendentální poznání, „což je poznávání nikoli věcí samých, nýbrž podmínek, okolností a mezi našeho poznávání (Sokol Jan, *Malá filosofie člověka; Slovník filosofických pojmů*, VYŠEHRADEK, 2010, s. 345). A ještě srov. „Poznání je možno dosáhnout syntézou pojmu a zkušenosti a tuto syntézu nazval Kant ‚transcendentální‘, čímž měl na mysli, že se nikdy nedá

jsoucnou apod.), nazývá takovou teologii transcendentální, jestliže se však poznávání prabytosti děje prostřednictvím zjevení, pak takovou teologii nazývá přirozenou. Ten, kdo při poznávání Boha důvěřuje rozumu, je pak nazýván deistou, ten, kdo upřednostňuje zjevení, toho nazvěme teistou. Deista při poznávání Boha upřednostňuje rozum, zároveň však ví, že pojem Boha je pouze transcendentální,<sup>149</sup> a tak nám nemůže blíže určit realitu boží. Teista je zase přesvědčen, že náš rozum je schopen určit pojem Boha na základě analogie s přírodou, tzn. na základě pozorování světa a jeho fungování se můžeme více dozvědět o Bohu samotném. „Deista si tedy pod touto prabytostí představuje

---

pozorovat jako proces, ale vždy se musí předpokládat jako výsledek“ (Scruton Roger, *Krátké dějiny novověké filosofie*, Barrister and Principal, 1999, s. 159). K pojmům transcendentální a transcendentní ještě srov. Kantovy definice: „Zásady, jejichž aplikace se pohybuje zcela v hranicích možné zkušenosti, budeme nazývat *imanentními*, zatímco ty, které mají tyto hranice překračovat, nazveme *transcendentními*. Těmito zásadami ale nemyslím *transcendentální* používání nebo zneužívání kategorií, které je pouhou chybou soudnosti, jež není kritikou náležitě držena na uzdě a nehlídá dostatečně hranice okrsku, na němž jediném je čistému rozvažování povolena jeho hra; nýbrž myslím jimi skutečné zásady, které od nás očekávají, že všechny ony hraniční sloupce strhneme a zmocníme se půdy, která nezná vůbec žádné demarkační linie. Slova *transcendentální* a *transcendentní* proto neznamenaají totéž. Zásady čistého rozvažování, které jsme výše vyložili, mají mít jen empirické použití, nikoli transcendentální, tj. překračující hranice zkušenosti. Avšak zásada, která tyto hranice odstraňuje, ba dokonce příkazuje jejich překračování, se nazývá *transcendentní*. Dokáže-li naše kritika dojít až k tomu, že odhalí zdánlivost těchto domnělých zásad, pak bude možné nazývat zásady pouze empirického používání v protikladu k transcendentním *imanentními* zásadami čistého rozvažování“ (KČR B 352; KČR B 353). Dále srov. „*Transcendentálním* nazývám veškeré poznání, které se zabývá nikoli předměty, nýbrž naším způsobem poznání předmětů vůbec, pokud má být toto poznání možné a priori. *Systém* takových pojmů by se pak nazýval *transcendentální filosofie*“ (KČR B 25). Ještě srov. „(...) a slovo transcendentální, (...) neznamenaá něco, co překračuje veškerou zkušenost, nýbrž něco, co jí sice (a priori) předchází, ale je nicméně určeno jen a jen k tomu, umožňovat zkušenostní poznání“ (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972 – Dodatek o tom, co lze udělat, aby se metafyzika stala vědou, s. 216 – poznámka pod čarou). A ještě srov. „(...) slovo ‚transcendentální‘, které u mne neznamenaá nikdy vztah našeho poznání k věcem, nýbrž jen k *poznávací schopnosti*“ (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, § 13, poznámka III., s. 95–96).

<sup>149</sup> Tj. překračující hranice zkušenosti, ale „zásady čistého rozvažování, (...) mají mít jen empirické použití, nikoli transcendentální“ (KČR B 352; KČR B 353). Dále srov. „V našich čistých rozvažovacích pojmech je skutečně něco záludného, pokud jde o svod užívat jich transcendentně; tak totiž nazývám jejich použití překračující každou možnou zkušenost“ (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, § 33, s. 128).

pouze *příčinu světa* (...), zatímco theista si pod touto prabytostí představuje *původce světa*“.<sup>150</sup> Jinými slovy, „*deista* věří v *Boha*, ale *theista* v *Boha živého*“.<sup>151</sup>

Transcendentální teologie bude tedy při svém dokazování boží existence užívat především kosmologický a ontologický důkaz. Přirozená teologie bude zase vycházet z důkazu fyzikoteologického a morálního.<sup>152</sup>

K teoretickému neboli spekulativnímu poznání nemůžeme dospět na základě empirické zkušenosti. V tomto se liší od poznávání přírody, které je právě naopak výsledkem zkušenosti. Když tedy z existence nějaké věci nutně usuzujeme na její příčinu, nenacházíme se v empirickém poznávání přírody, nýbrž jen ve spekulativním poznávání, neboť jen usuzujeme z projevů dané věci na její možnou příčinu. A proto Kant tvrdí, že spekulativní používání rozumu je, „pokud jde o teologii, zcela neplodné a co do své vnitřní povahy nicotné“.<sup>153</sup> Dále také tvrdí, že užívání spekulativního rozumu pro poznání přírody nemůže vést „k žádné teologii, a že tedy, pokud neklademe za základ morální zákony nebo je nepoužíváme jako vodítko, nemůže existovat vůbec žádná teologie rozumu“.<sup>154</sup> Pro poznávání Boha není totiž náš rozum vůbec uzpůsoben. Pokud bychom k Bohu mohli dospět zpětně – běžnou cestou empirického zákona příčinnosti, musel by Bůh patřit do řetězce empirické zkušenosti. To by ale i Bůh sám byl poté také podmíněný. Ano, z dobré vůle můžeme připustit prvotní příčinu všeho stvořeného, ale rozhodně nemůžeme tvrdit, že takovou příčinu lze dokázat empiricky či spekulativně.<sup>155</sup>

Pokud tedy chceme v rámci teologie něco tvrdit o Bohu, nemáme mnoho příležitostí, jak toto činit. Apriorní poznání spekulativního rozumu je „možné

---

<sup>150</sup> KČR B 660

<sup>151</sup> KČR B 661

<sup>152</sup> KČR B 660

<sup>153</sup> KČR B 664

<sup>154</sup> KČR B 664

<sup>155</sup> KČR B 665

jen díky tomu, že vyjadřuje formální podmínky možné zkušenosti, a všechny zásady mají tedy jen imanentní platnost, tj. vztahují se pouze na předměty empirického poznání, neboli na jevy. Theologie vytvořená pouze spekulativním rozumem proto nepořídí nic ani transcendentálním postupem”.<sup>156</sup> Proto bychom naše soudy o Bohu měli omezit „jen na poměr, jaký může mít svět k bytosti, jejíž pojem sám přesahuje veškeré poznání na světě dostupné”.<sup>157</sup> Řekneme-li totiž, že „jsme nuceni dívat se na svět tak, *jako by* byl dílem nejvyššího rozvažování a nejvyšší vůle, neříkám ve skutečnosti nic víc než toto: v jakém vztahu jsou hodiny k hodináři, loď ke staviteli a pluk k veliteli, (...) k onomu neznámému, které tím sice nepoznávám, pokud jde o to, čím je samo o sobě, ale které přece jen poznávám, pokud jde o to, čím je pro mne, totiž vzhledem k světu, jehož jsem částí”.<sup>158</sup>

Máme-li tedy za východisko pojem Boha, je zcela nemožné, abychom dospěli – „aniž bychom sledovali empirické spojení (pomocí něhož jsou nám ale vždy dány pouze jevy) – k odhalení nových předmětů a nadpřirozených bytostí”.<sup>159</sup> Rozum zkrátka nestačí na tak vysoký úkol, kterým je poznání Boha. Jediné, čeho je spekulativní rozum schopen, je jen stálé negativní korigování<sup>160</sup> možnosti poznat nejvyšší bytost. Spekulativní rozum je s to určit, že Bůh existuje, zároveň však rozum ví, že toto prohlášení nelze dokázat. Stejně tak je spekulativní rozum schopen říci, že Bůh neexistuje, zároveň ale ani toto nelze potvrdit.<sup>161</sup>

---

<sup>156</sup> KČR B 666

<sup>157</sup> Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, § 57, s. 190.

<sup>158</sup> Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, § 57, s. 190–1.

<sup>159</sup> KČR B 667

<sup>160</sup> Srov. „Transcendentální theologie zůstává tudíž – bez ohledu na veškerou svou nedostatečnost – přece jen důležitým negativním užitím našeho rozumu a jeho stálou cenzurou, pokud má co dělat pouze s čistými idejemi (...)“ (KČR B 668).

<sup>161</sup> KČR B 668



„Nejvyšší bytost zůstává tedy pro ryze spekulativní používání rozumu pouhým, ale přesto *bezchybným ideálem*, pojmem, který uzavírá a korunuje celé lidské poznání, jehož objektivní realita sice nemůže být touto cestou dokázána, ale ani vyvrácena“.<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> KČR B 669

### 3. Dopis Lavaterovi

V této kapitole se navrátíme zpět do Kantova předkritického období, abychom již konečně začali chronologicky mapovat jeho filosofii náboženství, a blíže se tak seznámíme s jeho postojem vůči křesťanskému náboženství. Dopis Lavaterovi je Kantovým snad vůbec prvním veřejně známým pojednáním o věcech náboženské víry.

V souladu s posunem paradigmatu při vnímání náboženství, jak o tom bylo pojednáno v úvodu předcházející kapitoly, se Immanuel Kant táže: Co je to, co je v křesťanství základní a co přidružené (pomocné)? Kant si váží křesťanství zejména pro jeho morální rozměr, tj. snahu o vedení dobrého života. Co však jednoznačně odmítá, je historická složka, která se následně zhmotňuje v církevních dogmatech, předpisech, úkonech apod. Jen to, o čem se může přesvědčit každý člověk svým rozumem, je pro Kanta náboženství, resp. morální vírou (*der moralische Glaube*), jak se tento pojem vyskytuje v dopise Lavaterovi, nebo čistou rozumovou vírou (*Vernunftglaube*),<sup>163</sup> jak tuto víru pojmenovává ve svém kritickém období, či přirozeným rozumovým náboženstvím (*Vernunftreligion / natürliche Religion*),<sup>164</sup> jak je pojmu užito v Kantově pokritickém období. Pak již tedy nebude více zapotřebí náboženských vykladačů, setře se rozdíl mezi odbornou a laickou církevní obcí,<sup>165</sup> neboť interpretem takové víry bude pouze rozum každého, byť sebeprostšího člověka.

V následujících podkapitolách se také za pomoci Kantových děl *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* (1793, 1794) a *Kritika praktického rozumu* (1788, 1792) pokusíme nalézt odpověď na to, co Kant míní, když hovoří

---

<sup>163</sup> Srov. „(...) může se nazývat vírou, a sice čistou rozumovou vírou, poněvadž zdrojem, z něhož pochází, je pouze čistý rozum“ (KPR, s. 216).

<sup>164</sup> Srov. „(...) náboženství, v němž musím nejprve vědět, že něco je povinností, dříve než to mohu uznat jako Boží příkaz, je přirozené náboženství“ (NvHPR 154).

<sup>165</sup> Srov. „Přestává pokořující rozdíl mezi *laiky* a *kleriky*“ (NvHPR 122). Pro více srov. kap. *Zřízení církve*.

o lidské nedostatečnosti, a co má na mysli, když hovoří o tom, že smíme doufat v boží doplnění toho, co již není v naší moci.

Johann Caspar Lavater<sup>166</sup> požádal někdy v roce 1775 Immanuela Kanta o jeho osobní vyjádření k problematice víry a modlitby. Kant neshledává sebe samého příliš kompetentním vydávat konečné soudy v této věci. Sám totiž přiznává, že toho jediného, čeho je schopen v posledním okamžiku svého života, je pokusit se o co možná nejryzejší vyznání v nejhlubší propasti svého srdce. Takovým upřímným vyznáním Kant zřejmě míní naprosto svobodné jednání, ať už zevního či vnitřního charakteru, jež je zcela autonomní povahy.<sup>167</sup> V takovém okamžiku by tedy člověk neměl být ovlivněn ničím vnějším, ale ani by v žádném případě neměl hledět na důsledky svých činů. Přesněji řečeno, neměl by se k Bohu obracet jen proto, aby od něj cokoliv vyzískal.<sup>168</sup> Ku pomoci si dokonce bere Jóbovu biblickou knihu a opíraje se o její autoritu hlásá, že největším proviněním vůči Bohu je neupřímnost v projevech našeho jednání. Jestliže je v naší víře jen zrnko čehokoliv dalšího, než jen ryzí a svobodné vztahování se k Bohu, pak se dle Kanta jedná o veliký přečin.

Kant v dopise dále také odlišuje morální učení Ježíše Krista od svědectví, které nám o jeho životě přinášejí evangelisté. Ve zprávách o Ježíši Kristu se totiž mísí Kristovo morální učení, jež Kant nazývá učením základním (*Grundlehre des Evangelii*), se zprávami, které pouze popisují, co Bůh učinil,

---

<sup>166</sup> Johan Caspar Lavater (1741–1801) – švýcarský básník, fyziognom a pietistický teolog (NvHPR 86 – poznámka pod čarou).

<sup>167</sup> Srov. „Autonomie vůle je povaha vůle, díky níž je tato vůle sama sobě zákonem“ (ZMM 440). To znamená, že rozumné bytosti „mají schopnost vyvolat samy od sebe začátek řady událostí“ (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, § 53, s. 174).

<sup>168</sup> Srov. „If one’s devotion or respect of God is based on fear, e.g. fear of damnation and of hell, one is not acting autonomously but heteronomously and in this way falls away from serving God“ (Dolejšová Ivana, *Accounts of Hope*, chap. Human Autonomy and Belief in the Transcendent, PETER LANG, European Academic Publishers, 2001, s. 152).

aby tak napravil naši slabost, což Kant nazývá učením pomocným (*Hilfslehre*).<sup>169</sup>

Kant mluví o naší porušenosti, o lidské slabosti a o špatnosti lidského srdce, a doufá, že se můžeme pokorně spolehnout na to, že Bůh doplní to, čeho my sami již nejsme schopni, pokud se ovšem neučiníme tohoto doplnění nehodni.<sup>170</sup>

Nyní se pokusíme interpretovat, co Kant může mínit, když mluví o lidské špatnosti neboli o zkaženosti lidských srdcí. Domníváme se, že odpověď na tuto otázku lze najít jak v *Kritice praktického rozumu*, tak ve spise *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*.

Kant na mnoha místech hovoří o zkaženosti lidského srdce, o náchylnosti lidské přirozenosti ke zlému,<sup>171</sup> taktéž nám říká, že žádný člověk zde na zemi není schopen žít zcela v souladu s mravním zákonem.<sup>172</sup> Proto se tedy

---

<sup>169</sup> Srov. „Rozlišuji *učení* Kristovo od *zpráv*, jež o Kristově učení máme, a abych vydobyl toto čisté učení, snažím se nejprve vytáhnout odlišné morální učení ze všech novozákonních ustanovení. Toto je jistě základní učení Evangelia [Grundlehre des Evangelii], to ostatní je jen jeho učení pomocné [Hilfslehre], jelikož říká jen, co Bůh učinil, aby pro naše ospravedlnění přispěl na pomoc naší slabosti, zatímco základní učení nám říká, co musíme činit, abychom se stali hodnými toho všeho“ (Briefe – český překlad JK). Srov. orig. „Diese ist gewiß die Grundlehre des Evangelii, das übrige kan nur die Hilfslehre desselben seyn, weil die letztere nur sagt: was Gott gethan um unserer Gebrechlichkeit in Ansehung der Rechtfertigung vor ihm zu Hülfe zu kommen, die erstere aber, was wir thun müssen um uns alles dessen würdig zu machen“ (Briefe).

<sup>170</sup> Srov. „I kdybychom vůbec neznali tajemství, jež Bůh sám od sebe činí, ale byli bychom jen přesvědčeni, že při svatosti svého zákona a nepřekonatelné špatnosti našeho srdce musel Bůh v hloubi svých úradků nutně skrýt jakýsi doplněk [Ergänzung] naší porušenosti, na což se můžeme pokorně spolehnout, činíme-li alespoň tolik, kolik je v našich silách, abychom tohoto doplnění nebyli nehodni; pak jsme v tom, co se nás týká, dostatečně poučeni a způsob, jímž nám Boží dobrota spěje ku pomoci, může být jaký chce“ (Briefe – český překlad JK). Srov. orig. „Wenn wir das Geheimnis, von dem was Gott seiner seits thut, auch gar nicht wüsten, sondern nur überzeugt wären: daß bey der Heiligkeit seines Gesetzes und dem unüberwindlichen Bösen unseres Herzens, Gott nothwendig irgend eine Ergänzung unsrer Mangelhaftigkeit in den Tiefen seiner Rathschlüsse verborgen haben müsse, worauf wir demüthig vertrauen können, wenn wir nur so viel thun als in unsern Kräften ist um derselben nicht unwürdig zu seyn; so sind wir in demienigen was uns angeht hinreichend belehrt, die Art wie die göttliche Gütigkeit uns Beyhülfe wiederfahren läßt, mag seyn welche sie wolle“ (Briefe).

<sup>171</sup> Srov. podkapitola *Náchylnost ke zlu v lidské přirozenosti*.

<sup>172</sup> Srov. Tato naprostá shoda s morálním zákonem je však svatostí, „jíž není schopna žádná rozumná bytost smyslového světa v žádném okamžiku své existence“ (KPR, s. 209).

domníváme, že pokud Kant v dopise Lavaterovi hovoří o lidské slabosti, míní tím neschopnost rozumné bytosti žít zcela a naprosto v souladu s mravním zákonem v nás.<sup>173</sup>

Jestliže však Kant mluví o pokorném spolehnutí se na to, že Bůh doplní to, čeho my sami již nejsme schopni, máme za to, že zde má Kant na mysli boží

---

<sup>173</sup> Dále také srov. „Obtíž spočívá v tom, jak může smýšlení platit jako skutky, když skutky jsou *vždy* (nikoli vůbec, ale v každém okamžiku času) nedostatečné. Řešení podává tato úvaha: V našem chápání vztahu příčiny a účinku jsme nevyhnutelně omezeni na časové podmínky. Proto jednání jako nepřetržitý postup od nedokonalého dobra k lepšímu dobru až do nekonečna zůstává při našem způsobu hodnocení stále nedostatečné. A tak musíme dobro, jak se v nás jeví, tj. v podobě *skutků*, považovat *vždy* za neadekvátní svatosti zákona. Ale tento nekončící postup našeho dobra ke shodě se zákonem můžeme myslet tak, že Ten, kdo zná naše srdce, posuzuje onen postup i v podobě skutků (způsobu života) v čistém intelektuálním názoru jako dokončený celek, a to na základě *smýšlení*, z něhož je onen postup odvozován a jež je nadmyslové. A tak člověk pak přes svou trvalou nedostatečnost může očekávat, že je *zcela* milý Bohu, ať jeho existence skončí v kterémkoli okamžiku“ (NvHPR 67). „*Druhá* obtíž se objevuje, když člověka usilujícího o dobro uvažujeme po stránce vztahu jeho morální dobrosti samé k *dobrosti* Boží. Tato obtíž se týká *morální blaženosti*. Tou nerozumím zabezpečení trvalého vlastního spokojenosti s vlastním *fyzickým stavem* (osvobození od zla a užívání stále rostoucího potěšení), to je *fyzická blaženost*. Mám na mysli skutečnost a *stálost* smýšlení, jež neustále postupuje k dobru (nikdy od něho neodpadá). Neboť *kdybychom si byli pevně jisti nezměnitelností takového smýšlení*, vytrvale ‚hledat Boží království‘ by znamenalo totéž, jako vědět, že toto království už máme, protože takto smýšlející člověk by už měl sám od sebe důvěru, že ‚všechno ostatní (tj. to, co se vztahuje k fyzické blaženosti) mu bude přidáno‘“ (NvHPR 67; NvHPR 68). „*Třetí* a patrně největší obtíž představuje každého člověka, i když nastoupil na cestu dobra, jako zavrženíhodného, když je jeho život jako celek souzen před Boží *spravedlností*. Lze to vyjádřit takto: Ať člověk sám přijal dobré smýšlení jakkoli vytrvale, přesto *začal od zla*, a toto provinění nemůže nikdy smazat. Fakt, že se po změně srdce už nedopouští žádných nových vin, neznámá, že tím odčinil stará provinění. (...) Mravní zlo (přestoupení morálního zákona *jako Božího příkazu*, zvané *hřích*) s sebou nese *nekonečnost* viny. (...) Z toho by vyplývalo, že pro tuto nekonečnou vinu musí všichni lidé očekávat *nekonečný trest* a vyloučení z Božího království“ (NvHPR 71; NvHPR 72). Řešení této obtíže Kant formuluje následovně: „A toto morální smýšlení, které člověk v celé jeho čistotě (jako čistotu Božího syna) přijal za své – nebo (jestliže tuto ideu personifikujeme) *sám tento Boží syn* – nese jako *Zástupce* vinu hříchu za něho, a tak také za všechny, kteří v něho (prakticky) věří; jako *Vykupitel* činí zadost nejvyšší spravedlnosti svým utrpením a smrtí; a jako *Obhájce* umožňuje lidem doufat, že se před svým soudem objeví ospravedlnění“ (NvHPR 74). Dále ještě srov. „A pokud jde o útěchu, pak dobré smýšlení už pro toho, kdo si je uvědomuje, s sebou nese jak útěchu, tak naději (třebaže ne jistotu). (...) Neboť tato dedukce nás poučuje, že člověk obtížený vinou může očekávat odpuštění od Boží spravedlnosti jedině za předpokladu úplné změny srdce; že tuto změnu srdce nemohou nahradit žádné smírné úkony, ať pokání nebo obřady, žádné vzývání nebo chvály (i vysílané k zástupnému ideálu Božího syna), ani nemohou nikterak zvětšit platnost změny srdce (...)“ (NvHPR 76).

doplnění naší mravní nedokonalosti.<sup>174</sup> Takové doplnění pochopitelně není v naší moci, ale pokud jsme se alespoň snažili o dobrý život, smíme doufat, že Bůh doplní to, čeho je zapotřebí k dosažení mravní dokonalosti, což bude následně doprovázeno blažeností (*der moralische Glaube*). Smíme tedy doufat, že bude tak dosaženo nejvyššího možného dobra, tj. souladu ctnosti a blaženosti. Otázkou však stále zůstává, co Kant míní souslovím „snaha o vedení dobrého života“.<sup>175</sup>

Jelikož však zde na zemi, jak nás poučuje empirická zkušenost, není nejvyšší dobro dosažitelné, je zapotřebí postulovat nesmrtelnost duše – jakožto prostor, či snad čas – jak omezený je lidský jazyk při sdělování zatím nezakoušené zkušenosti – při jehož představě smíme alespoň doufat v naši mravní dokonalost, jež je nezbytným předpokladem možnosti doufání v dosažení blaženosti, ale taktéž je nutné postulovat existenci boží jakožto

---

<sup>174</sup> Srov. „A právě v tom spočívá morální víra [der moralische Glaube], že naše důvěra vložená v Boha je bezpodmínečná, tj. bez všetečných otázek po způsobu, jak se mu zachtělo toto dílo provést, a ještě spíše bez troufalosti chtít – podle některých zpráv – vykouzlit blaženost vlastním duším“ (Briefe – český překlad JK). Srov. orig. „Und eben darin: daß unser desfalls auf Gott gesetztes Vertrauen unbedingt ist, d. i. ohne einen Vorwitz die Art wissen zu wollen, wie er dieses Werk ausführen wolle und noch vielmehr ohne Vermessenheit, sie so gar, einigen Nachrichten zu folge, bey seiner Seelen Seeligkeit beschwören zu wollen, eben darin besteht eben der moralische Glaube, welchen ich im Evangelio fand, wenn ich in der Vermischung von *Factis* und offenbarten Geheimnissen die reine Lehre aufsuchte die zum Grunde liegt“ (Briefe). Dále srov. Člověk musí využít „své původní vlohy k dobru k tomu, aby se stal lepším člověkem, [pak] může doufat, že to, co není v jeho silách, bude doplněno vyšším spolupůsobením“ (NvHPR 52). Jestliže tedy Kant mluví o *Ergänzung*, má tím na mysli „doplňk jeho [lidské] morální nedostatečnosti“ (NvHPR 52 – poznámka pod čarou). A pokud se člověk snaží o vedení dobrého života, „může doufat, že to, co není v jeho silách, bude doplněno vyšším spolupůsobením“ (NvHPR 52). „Přitom člověk ze své povinnosti poznává jen to, co má dělat on sám, aby se stal hodným onoho doplnění, které je mu neznámé, nebo alespoň nepochopitelné“ (NvHPR 139). A ještě srov. [Bůh] „nejprve hledí na jejich morální charakter, jímž se mu mohou líbit, a teprve potom doplňuje jejich neschopnost splnit tento požadavek vlastními silami“ (NvHPR 141). A ještě srov. „(...) kdo v opravdovém smýšlení (...) koná, co je v jeho silách, aby učinil zadost své povinnosti (...), ten může doufat, že to, co není v jeho silách, bude *nějak* doplněno nejvyšší moudrostí...“ (NvHPR 171). „Předpokládejme nyní, že některá církev tvrdí, že s jistotou zná způsob, jímž Bůh doplňuje onen morální nedostatek lidského rodu (...).“ (NvHPR 172). „Jestliže totiž morální zákon přikazuje, že nyní *máme být* lepšími lidmi, pak z toho nevyhnutelně vyplývá, že takovými také *být můžeme*. (NvHPR 50). Člověk tedy „musí být schopen *doufat*, že *vlastní* silou dospěje na cestu [změna smýšlení], která k tomu vede (...).“ (NvHPR 51).

<sup>175</sup> Pro více srov. *Závěr* této práce.

garanta souladu ctnosti a blaženosti, což je však až předmětem nauky o postulátech ČPR, jak o tom bude pojednáno v kapitole následující.<sup>176</sup>

Jestliže někdo potřebuje zázraky<sup>177</sup> proto, aby bezpodmínečně věřil, že Bůh doplní to, čeho již člověk není schopen, je to jen dokladem jeho nedostatečné víry vůči předpisům povinnosti, které nám byly rozumem vepsány do srdcí.<sup>178</sup> V době, kdy se formovalo křesťanství, bylo snad zapotřebí takovýchto důkazů, aby lidé uvěřili, že Bůh i bez jakýchkoliv bohoslužebných úkonů doplní to, co již není v naší moci, ale dnes již něčeho podobného není více třeba.<sup>179</sup>

---

<sup>176</sup> Viz kapitola *O postulátech čistého praktického rozumu*.

<sup>177</sup> Zázrakem Kant míní událost, jejíž příčina působí podle pro nás zcela neznámých zákonů. A dělí zázraky na teistické a démonické. Démonické zázraky se, dle Kanta, dají ještě rozdělit na andělské, konané dobrými duchy, a ďábelské, konané duchy zlými. Teistické zázraky zase v našich myslích vyvolávají dojem působení všemohoucí morální bytosti. Nikdy však nemůžeme doufat, že bychom snad kdy mohli porozumět zákonům, podle nichž se tento druh událostí odehrává (NvHPR 86).

<sup>178</sup> Srov. „(...) předpisům povinnosti – předpisům vepsaným původně do srdce člověka rozumem (...)“ (NvHPR 84). Dále srov. „Tento nedostatek nemůže být nahrazen žádnou vírou opírající se o zázraky (tato víra je pouze historická)“ (NvHPR 63).

<sup>179</sup> Srov. „Tehdy bylo třeba mnoho argumentů *kath'athropon* (přesvědčení, které nám říká, co je předmět pro nás lidi podle pro nás nutných rozumových principů – KS § 90, s. 236), jimž tehdejší doba přikládala velký význam. Když se učení o dobrém životě a čistotě smýšlení ve víře (že Bůh doplnil to zbývající, čeho se naši slabosti nedostává, a to bez takzvaných bohoslužebných usilování, v nichž spočíval náboženský blud, a navíc způsobem, jež vůbec nemusíme znát) (...), rozšířilo do světa natolik, že v něm i obstálo, pak musí být tato opěra odstraněna a stavba sama stojí“ (Briefe – český překlad JK). Srov. orig. „Dabey waren viel Argumente [*kath'athropon*] nöthig, die damaliger Zeit ihren großen Werth hatten. Wenn aber die Lehre des guten Lebenswandels und der reinigkeit der Gesinnungen im Glauben, (daß Gott das übrige, was unsrer Gebrechlichkeit abgeht, ohne so genannte Gottesdienstliche Bewerbungen, darinn zu allerzeit der Religionswahn bestandet hat, auf eine Art die uns zu wissen gar nicht nöthig ist, schon ergänzen werde) in der Welt als die einzige Religion, worin das wahre Heil der Menschen liegt, einmal gnugsam ausgebreitet ist, so daß sie sich in der Welt erhalten kan, so muß das Gerüste wegfällen, wenn schon der Bau da steht“ (Briefe). Dále srov. „(...) všechny zázraky, jež dějiny spojují s jeho [morální náboženství] zavedením, musí samy nakonec učinit víru v zázraky (obecně) nepotřebnou. Neboť svědčí o trestuhodném stupni morální nevíry nepřiznávající dostatečnou autoritu předpisům povinnosti. (...) Právě náboženství, které ve své době potřebovalo takové pomocné prostředky ke svému uvedení, tu teď je a může se nyní a nadále samo udržovat rozumovými důvody“ (NvHPR 84). Dále také srov. „(...) kdežto historická víra, založená pouze na faktech, nemůže šířit svůj vliv dále, než kam mohou dospět informace o ní podle okolností doby a místa a v závislosti na schopnosti lidí posoudit věrohodnost takových informací“ (NvHPR 103). Nebo ještě srov. „Podstatné však je, abychom při používání těchto historických vyprávění nečinili obsahem náboženství to, že znalost oněch vyprávění, víra v ně a

Kant si váží evangelijní zvěsti, dokonce i vkládá svoji důvěru do Ježíše Krista, avšak stále trvá na svém, že ani víra v Ježíše Krista, ani žádný bohoslužebný úkon nás nemůže učinit lepšími lidmi. Nikdo také nemůže s jistotou tvrdit, že by nás cokoliv mohlo bezpečně zavést k dokonalé ctnosti a blaženosti.<sup>180</sup>

A protože Kant připouští, že neví, co člověka dovede k blaženosti, chce alespoň využít svou vlastní sílu k tomu, aby se neučinil blaženosti nehoden.<sup>181</sup> Vlastní silou tak míní snahu o dobrý život, jen tak bude člověk dělat to, co dělat má, aby vůbec směl doufat.

Podmínkou blaženosti tedy nejsou žádná bohoslužebná jednání, ani následování církevních příkazů. Jen pokud se snažíme o mravný život, smíme doufat, že se nečiníme blaženosti nehodni. Toto Kant pak nazývá morální vírou, tj. bezpodmínečnou důvěrou v boží pomoc (doplnění), ovšem jen za podmínky, že jsme udělali to, co jsme udělat mohli a měli (*der moralische Glaube*).<sup>182</sup>

Dnes již uplynulo mnoho času od doby, kdy byla sepsána evangelijní zvěst, proto bychom neměli připisovat zase až tak velikou váhu všemu, co je

---

jejich vyznávání jsou samy o sobě prostředkem, jímž se můžeme učinit milými Bohu“ (NvHPR 85).

<sup>180</sup> Srov. „Ctím zprávy evangelistů a apoštolů a pokorně důvěřuji onomu prostředku smíření, o němž nám podávají historickou zprávu. (...) Ani v nejmenším bych se však nestal lepším člověkem, kdybych mohl určit tento prostředek, jelikož patří k věcem, jež činí Bůh, a já nemohu být tak troufalý, abych před Bohem něco jednoznačně určoval jako pravý prostředek, v němž jediném bych očekával svou spásu, a zajišťoval si tím takřkajíc duši a blaženost (...)“ (Briefe – český překlad JK). Také srov. „Otázka historického Ježíše, zda skutečně žil, co vykonal apod., má pro Kanta v duchu osvícenského náboženského ahistorismu jen podružný význam. Podstatná pro náboženský život je pro něj především idea (pojem) mravní dokonalosti (...)“ (Sousedík Stanislav in NvHPR, s. 23). Ještě srov. „(...) nedostatek této důvěry nesmíme nahrazovat *pověrečnými* úkony kajičnosti, které nepředpokládají změnu srdce, ani *fanatickým* domnělým (jen pasivním) vnitřním osvětlením, neboť to nás oddaluje od dobra, jež se zakládá na naší vlastní činnosti“ (NvHPR 83). Dále ještě srov. „Ten muž, který má troufalost říci: Kdo nevěří v tu či onu historickou nauku jako ve svatou pravdu, *je zavržen* – ten muž by měl být také schopen říci: Jestliže to, co vám tu vyprávím, není pravda, *at' jsem zavržen*“ (NvHPR 190).

<sup>181</sup> Srov. „Nezbývá mi než použít svou, Bohem mi darovanou přirozenou sílu tak, aby této jeho nápomoci nebyl nehoden neboli – pokud to zní lépe – neschopen“ (Briefe – český překlad JK).

<sup>182</sup> Srov. „We must do what is in our power; we must do what we ought; the rest we should leave to God“ (Kant Immanuel, *Lecture on Ethics* in Wood W. Allen, *Kant's moral religion*, London: Cornell University Press, 1970, s. 166)



v evangeliích napsáno. Toho jediného, čeho si Kant na všech novozákonních spisech váží nejvíce a co považuje za naprosto jednoznačné, je výzva k čistotě našeho smýšlení a z toho vyplývající snaha o dobrý život.

Kant dále věří, že mravní (svatý) zákon je nám vždy dostupný, víme tedy, jak máme žít – co máme dělat a co nikoliv. Pokud však mravní zákon nenásledujeme, převracíme-li mravní řád našich pohnutek,<sup>183</sup> jsme si toho vědomi jak my sami, tak i Bůh, pokud tedy jest a pokud nás hodnotí. A odčinit takové jednání nemůže nic jiného než naše opětovná snaha o vedení dobrého života. Copak by bylo možné, abychom své nemorální jednání odčinili modlitbou, vzýváním, či snad přihlížením jakýmkoliv bohoslužebným úkonům?, ptá se Kant. Rozhodně nikoliv! Jen tím, že se budeme snažit o konání takového množství dobra, jak je to v naší moci, smíme doufat, že Bůh doplní to, na co my sami již nestačíme.<sup>184</sup>

Kant je přesvědčen, že to, k čemuž v Ježíšově době a krátce poté došlo, je, že Ježíšovi následovníci nadřadili pomocné učení nad učení základní. A tak se

---

<sup>183</sup> Srov. „Tedy člověk (i nejlepší) je špatný jen tím, že když pojímá pružiny do své maximy, převrací jejich morální řád. (...) A tak činí pružinu lásky k sobě a její náklonnosti podmínkou poslušnosti morálnímu zákonu (...)“ (NvHPR 36).

<sup>184</sup> Srov. „Svatý zákon máme přece stále před očima a každé sebemenší odchýlení od boží vůle je okamžitě vytknuto jako odsouzené neúprosným a spravedlivým soudcem, proti čemuž nemohou pomoci žádná vyznání víry, vzývání svatých jmen či přihlížení bohoslužebným observancím, přesto je však dána útěšná naděje: když totiž v důvěře v nám neznámou a tajemnou boží pomoc konáme tolik dobra, co je v naší moci, máme být účastni beze všech záslužných skutků (tj. kultu jakéholi druhu) tohoto doplnění“ (Briefe – český překlad JK). Srov. orig. „Nun gestehe ich frey: daß in Ansehung des historischen unsere neutestamentische Schriften niemals in das Ansehen können gebracht werden, daß wir es wagen dürften ieder Zeile derselben mit ungemessenem Zutrauen uns zu übergeben und vornemlich dadurch die Aufmerksamkeit auf das Einzige nothwendige, nemlich den moralischen Glauben des Evangelii zu schwächen, dessen Vortreflichkeit eben darinn besteht, daß alle unsre Bestrebung auf die Reinigkeit unserer Gesinnung und die gewissenhaftigkeit eines guten Lebenswandels zusammengezogen wird; doch so daß das heilige Gesetz uns iederzeit vor augen liege und uns iede auch die kleinste Abweichung von dem göttlichen Willen als verurtheilt von einem unnachsicht/lich/lichen und gerechten Richter unaufhörlich vor halte, wowieder keine Glaubensbekenntnisse, Anrufungen heiliger Nahmen, oder Beobachtung gottesdienstlicher Observanzen etwas helfen können, aber gleichwohl die tröstliche Hofnung gegeben wird: daß, wenn wir in Vertrauen auf die uns unbekante und geheimnisvolle gottliche Hülfe, so viel gutes thun als in unsrer Gewalt ist, wir ohne alle verdienstliche Werke (des cultus von welcher Art er auch sey) dieser Ergänzung sollen theilhaftig werden“ (Briefe).

událo, že i dnes se připisuje mnohem větší důraz a význam modlitbám, vzývání, zbožným poutím a účasti na bohoslužbách než snaze o vedení dobrého života. V dnešní době bychom však měli rychle zapomenout na cokoli jiného, o čem se domníváme, že nás může učinit hodnými blaženosti, než je snaha o mravnost v našich životech. Jen pokud nastoupíme takovou cestu, smíme doufat v boží doplnění našich mravních nedokonalostí.<sup>185</sup>

Závěrem svého dopisu Kant ještě dodává, že ani žádná svatá kniha, ani žádné empirické zjevení nemůže doplnit to, co již je v nás jakožto rozumných bytostech přítomno,<sup>186</sup> tedy povinnost snažit se o vedení dobrého života. Kant se také domnívá, že není vůbec dobré zaplňovat naši mysl nejrůznějšími projevy zbožnosti, jde přece jen a pouze o mravný život a o nic jiného.

V evangeliích můžeme skutečně nalézt upevnění a posílení naší víry, ale jen v tom směru, že se dozvíme o tom, co máme činit my sami, na rozdíl od toho, co učinil Bůh, aby napravil naše nedokonalosti. V evangeliích tedy není vůbec nic, co bychom již prostřednictvím našeho rozumu nevěděli, ale i tak nás tyto zprávy mohou povzbudit na naší nikdy nekončící cestě k dokonalé mravnosti.

To nejdůležitější na celém Ježíšově odkazu je dle Kanta přesvědčení o nutnosti vytrvat v naší snaze o dobrý život, jen pak smíme doufat, že Bůh doplní zbývající část dobra, které již není v naší moci. Nikdy se ale nesmíme ptát: jak,

---

<sup>185</sup> Srov. „Nyní je to naprosto zřejmé: apoštolové toto pomocné učení Evangelia postavili před jeho základní učení a tak to, co snad skutečně ze strany Boží může být *základem naší blaženosti*, považovali za základ *naší víry nutné k blaženosti* a tak také místo praktického náboženského učení svatého Učitele vyzdvihovali úctu k tomuto Učiteli samému a usilovali o jeho přízeň vlichocováním a chvalozpěvy, proti čemuž On přece tak důrazně a často promlouval“ (Briefe – český překlad JK). Srov. orig. „Nun fällt es sehr in die Augen: daß die Apostel diese Hilfslehre des Evangelii vor die Grundlehre desselben genommen haben, und, was vielleicht wirklich von Seiten Gottes der *Grund unserer Seeligkeit* seyn mag, vor den Grund *unseres zur Seeligkeit nöthigen Glaubens* gehalten haben und, an statt des heiligen Lehrers praktische Religionslehre als das wesentliche anzupreisen, die Verehrung dieses Lehrers selbst und eine Art von Bewerbung um Gunst durch Einschmeichelung und Lobeserhebung desselben, wowieder iener doch so nadrücklich und oft geredet hatte, angepriesen haben“ (Briefe).

<sup>186</sup> Srov. „(...) že žádná kniha s jakoukoli autoritou, ba ani zjevení, jež by se událo mým vlastním smyslům, by mi nemohlo uložit něco k náboženství (jako smýšlení), co by už nebylo svatým zákonem ve mně přítomno (...)“ (Briefe – český překlad JK).

kdy a jestli vůbec něco podobného Bůh pro nás učiní – jedná se totiž o bezpodmínečnou důvěru v boží pomoc, pokud jsme vykonali svůj díl práce. Stejně tak nesmíme tvrdit, že víme, co na Boha působí a co ovlivňuje jeho konání. Nic takového totiž nevíme! Nevíme ani, jestli Bůh vůbec existuje, natož pak jestli na něj můžeme modlitbou či čímkoliv jiným působit. A pokud je zde někdo, kdo by cokoliv podobného prohlašoval, nazvěme ho jen velkým ješitou.<sup>187</sup>

---

<sup>187</sup> Srov. „Tato věrouka zapovídá veškerou domýšlivou touhu vědět, jakým způsobem to Bůh činí, stejně jako troufalost tvrdit z pouhé ješitosti, že nejpřiměřenějším prostředkem jeho moudrosti je všechno to usilování o přízeň podle zavedených bohoslužebných předpisů, a neponechává z onoho náboženského bludu, k němuž se klonili lidé všech dob, nic kromě obecné a neurčité důvěry, že nás toto dobro, ať už je jakéhokoli druhu, má učinit sebe účastnými, nakolik to jen záleží na nás a pokud se jen svým počínáním sami neučiníme toho nehodni“ (Briefe – český překlad JK).

## 4. O postulátech čistého praktického rozumu

V následujících podkapitolách se zaměříme na tři Kantovy postuláty čistého praktického rozumu, avšak opět s ohledem na zodpovězení otázky: V co smí rozumná bytost doufat?

Jak již bylo naznačeno v kapitole *O důkazech boží existence*, Immanuel Kant jak ve své *Kritice čistého rozumu*, tak i v *Prolegomenech* ruší metafyziku<sup>188</sup> jakožto vědu. Bůh, nesmrtelná duše i lidská svoboda nemohou být jednoznačně dokázány ani vyvráceny. Co si však počít bez Boha jakožto garanta souladu ctnosti a blaženosti, jež si náš rozum myslí jako nutně spojené a jež jsou nutnou podmínkou jednání, které je v souladu s mravním zákonem?<sup>189</sup> Co si počít bez svobody, která je nezbytným předpokladem morálky? A co si konečně počít bez možnosti posmrtného života, když nás empirická zkušenost každodenně poučuje o skutečnosti, že soulad ctnosti a blaženosti je zde na zemi nemožný? Co by se pak stalo s rozumnou bytostí, jež má být, jedná-li mravně, konečným účelem celého stvoření?<sup>190</sup> Nebylo by pak „veškeré stvoření pouhou pouští, nadarmo a bez konečného účelu“?<sup>191</sup> Aby tedy Kant mohl zachovat mravnost a s ní spojenou možnost doufání<sup>192</sup> v dosažení nejvyššího dobra, postuluje jak Boha a nesmrtelnou duši, tak také svobodnou vůli rozumné bytosti.

---

<sup>188</sup> Srov. „Vlastním účelem metafyzického bádání jsou jen tři ideje: *Bůh, svoboda a nesmrtelnost* (...)“ (KČR B 395).

<sup>189</sup> Srov. „V nejvyšším pro nás praktickém dobru (tj. dobru, které má být uskutečněno naší vůlí) jsou ctnost a blaženost myšleny jako nutně spojené, takže čistý praktický rozum nemůže předpokládat jedno, aniž by k němu patřilo také to druhé“ (KPR, s. 194).

<sup>190</sup> Srov. „(...) celek tak mnohých systémů těchto stvoření, které nesprávně nazýváme světy, by zde nebyly k ničemu, kdyby v nich nebyli lidé (rozumné bytosti vůbec); (...) dobrá vůle je to, jediné prostřednictvím čeho může mít jeho [rozumné bytosti] jsoucno absolutní hodnotu a ve vztahu k čemu může mít jsoucno světa *konečný účel*“ (KS § 86, s. 221–2).

<sup>191</sup> KS § 86, s. 221

<sup>192</sup> Srov. „Jestliže tedy dělám, co dělat mám, v co potom smím doufat? (...) Veškeré naše *doufání* se totiž upíná k blaženosti (...)“ (KČR B 833, op. cit.).

V Kantově praktické filosofii se tedy z transcendentálních idejí<sup>193</sup> stávají postuláty, které napomáhají<sup>194</sup> naší snaze po dosažení nejvyššího dobra, neboť dávají našemu rozvažování cíl a směr.<sup>195</sup> Rozumná bytost by tedy měla jednat, jako by postuláty čistého praktického rozumu byly skutečné.<sup>196</sup>

#### 4.1. Postulát – vymezení pojmu

Obecně vzato se pojmem postulát míní takové tvrzení, které se nutně předpokládá, aby se na něm mohla vystavět tvrzení další.<sup>197</sup> I. Kant definuje postulát jako „teoretickou, jako takovou však nedokazatelnou větu, pokud neoddělitelně souvisí s nějakým a priori bezpodmínečně platným praktickým zákonem“.<sup>198</sup> Tímto bezpodmínečně platným praktickým zákonem, ke kterému proniká každá rozumná bytost, je morální zákon. Proto tedy musíme<sup>199</sup>

---

<sup>193</sup> Srov. Bůh, svoboda a nesmrtelná duše jsou pro Kanta *transcendentálními idejemi*, tj. nutnými rozumovými pojmy, kterým nemůže „být dán žádný odpovídající předmět ve smyslech“ (KČR B 383).

<sup>194</sup> Kant Immanuel, *Kritika praktického rozumu*, přel. A. Papírník, 1941, s. 171 in Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, s. 28 (předmluva Sobotka Milan).

<sup>195</sup> Srov. „(...) idejemi rozumím nutné pojmy, jejichž předmět však nemůže být dán v žádné zkušenosti. Tkví v povaze rozumu tak, jako tkví kategorie v povaze rozvažovací schopnosti (...)“ (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, § 40, s. 148). Dále srov. Transcendentálním pojmům se nedostává „jim odpovídající použití in concreto, a nemají tudíž žádný jiný účel než dávat našemu rozvažování směr, v němž použití tohoto rozvažování, když je na nejvyšší míru rozšířeno, je zároveň uvedeno zcela v soulad se sebou samým“ (KČR B 380). Ještě srov. Transcendentální ideje „mají výborné a nepostradatelně nutné regulativní použití, totiž zaměřují rozvažování k jednomu určitému cíli (...)“ (KČR B 672).

<sup>196</sup> Srov. „Pokud jednáme tak, jako by tyto představy byly pravdivé, vede nás to k formulování pravdivých hypotéz“ (Scruton Roger, *Kant*, Argo, 1996, s. 67).

<sup>197</sup> Srov. Postulát (z lat. *postulatum*, požadavek) je „takové tvrzení, které se v nějaké teorii (věd. nebo fil.) přijímá bez důkazu, ale které je předpokladem (premisou) pro důkazy“ (kolektiv autorů, *Filosofický slovník*, OLOMOUC, 2002, s. 322).

<sup>198</sup> KPR, s. 210.

<sup>199</sup> Srov. „Bůh a příští život jsou tedy dva předpoklady, jež nelze odloučit od povinnosti, kterou nám ukládá čistý rozum na základě svých principů. (...) Takového stvořitele a vládce, včetně života v takovém světě, který musíme považovat za příští, je rozum nucen přijmout, jinak by musel považovat morální zákony za prázdné výmysly, protože bez onoho předpokladu [nejvyšší dobro] by musel odpadnout jejich nutný následek, který s nimi též rozum spojuje“ (KČR B 839). Dále srov. „Musíme proto předpokládat morální příčinu světa (původce světa), abychom

postulovat existenci boží, jinak bychom totiž museli považovat morální zákon za falešný a prázdný, neboť by nebylo možno dosáhnout ani ctnosti, ani blaženosti.

„Je-li tedy nejvyšší dobro podle praktických pravidel nemožné, musí být i morální zákon, který je příkazuje podporovat, fantastický a zaměřený k prázdným, imaginárním účelům, a tudíž o sobě falešný“.<sup>200</sup>

Dosažení nejvyššího dobra je tedy součástí morálního zákona a možnost dosáhnout nejvyššího dobra je pak nutnou podmínkou platnosti takového zákona. Morální zákony totiž „existenci nejvyšší bytosti nejen předpokládají, nýbrž ji také – protože jsou v určitém ohledu naprosto nutné – právem, i když ovšem jen prakticky, postulují“.<sup>201</sup> Postulát je tedy nutný praktický předpoklad, jenž v praktickém ohledu dává idejím spekulativního rozumu objektivní realitu. V našem případě to znamená, že postuláty v praktickém ohledu dávají vzniknout realitě nejvyššího dobra.<sup>202</sup>

Vzhledem ke skutečnosti, že „veškeré naše *doufání* se (...) upíná k blaženosti“,<sup>203</sup> je nezbytné k ctnosti přiřadit ještě blaženost, čímž následně vzniká idea nejvyššího možného dobra, jež je nutnou potřebou lidského rozumu, který je určován mravním zákonem.<sup>204</sup> A abychom směli alespoň doufat

---

přiměřeně s morálním zákonem mohli předpokládat konečný účel (...)“ (KS § 87, s. 227). Dále srov. „(...) chce-li zůstat věrný hlasu svého mravního vnitřního určení a nechce-li oslabit úctu, kterou v něm bezprostředně mravní zákon vzbuzuje (...), pak musí předpokládat existenci morálního původce světa, tj. boha (...)“ (KS § 87, s. 228).

<sup>200</sup> KPR, s. 195–196.

<sup>201</sup> KČR B 662

<sup>202</sup> KPR, s. 226. Srov. „The *summum bonum* is not possible unless the soul is immortal and God exists. (...) The *summum bonum* is a necessary object of the will; hence it is necessary to postulate it along with its conditions“ (Beck White Lewis, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, The University of Chicago, 1960, § 5, s. 273).

<sup>203</sup> KČR B 833

<sup>204</sup> Srov. „Uskutečnění nejvyššího dobra ve světě je nutným objektem vůle určitélné morálním zákonem“ (KPR, s. 209). Dále srov. „(...) the highest good as an object of necessary human need (...)“ (Beck White Lewis, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, The University of Chicago, 1960, § 14, s. 208). Ještě srov. „The production of the highest good in the world is

v možnost dosažení takového nejvyššího dobra, musíme stejně nutně jako existenci boží postulovat i svobodu a nesmrtelnost duše. Tedy cokoliv, co musíme nutně předpokládat, aby mohlo být dosaženo nejvyššího dobra, může být považováno za Kantův postulat.<sup>205</sup> Svobodu, nesmrtelnost a Boha tedy postulujeme na základě nutné potřeby lidského rozumu ustanovit podmínky pro možnost dosažení nejvyššího dobra.<sup>206</sup>

Jak již bylo řečeno ve druhé kapitole, Boha nemůžeme poznat rozumem. Jestliže tedy Immanuel Kant postuluje existenci boží, neříká nám tímto, že Bůh existuje. Pouze to znamená, že pokud usilujeme o nejvyšší dobro, což zároveň musíme, neboť je naší povinností snažit se o uskutečnění nejvyššího dobra,<sup>207</sup> následně tedy také musíme rozumem přijmout (proto *Vernunftglaube*, popř. *Vernunftreligion* / *natürliche Religion*, jak tento druh víry I. Kant nazývá ve svém pokritickém období) existenci boží, potažmo další postuláty. Postuláty tedy nemusí v sobě nést prokazatelnou realitu své existence, aby naplnily svoji praktickou funkci.<sup>208</sup>

---

the necessary object of a will determinable by the moral law“ (Kant Immanuel, *Critique of Practical Reason*, Cambridge University Press, 1996, 5:122, s. 102).

<sup>205</sup> Srov. „With reference to the highest good as an object of necessary human need, whatever it is necessary to assume in order to achieve it may be considered a postulate“ (Beck White Lewis, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, The University of Chicago, 1960, § 14, s. 208).

<sup>206</sup> Srov. „(...) they [postulates] are dependent upon the need of human reason to establish the possibility of the highest good“ (Beck White Lewis, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, The University of Chicago, 1960, § 14, s. 207).

<sup>207</sup> Srov. „K povinnosti zde patří jen pracovat k uskutečnění a podpoře nejvyššího dobra na světě (...)“ (KPR, s. 215). Dále srov. „Příkaz podporovat nejvyšší dobro je založen objektivně (v praktickém rozumu) (...)“ (KPR, s. 248). Ještě srov. „Morální zákon přikazuje, abych učinil nejvyšší možné dobro na světě posledním předmětem veškerého svého chování“ (KPR, s. 222). A ještě srov. „Uskutečnění nejvyššího dobra ve světě je nutným objektem vůle určitého morálního zákonem“ (KPR, s. 209). A ještě dále srov. „Naproti tomu potřeba čistého praktického rozumu je založena na povinnosti učinit něco (nejvyšší dobro) předmětem své vůle, abych to ze všech svých sil podporoval (...)“ (KPR, s. 243–244).

<sup>208</sup> Srov. „(...) it is not the acknowledgment of the moral law either requires the existence of God or justifies a theoretical knowledge of God's existence; it requires only that I believe in God's existence. Even if God does not exist but I only believe that he exists, the practical consequences for obedience for the moral law are the same. A postulate, therefore, does not have to be known to be true, it does not even have to be true, for it to serve its practical function“ (Beck White

Jelikož spojením ctnosti a blaženosti vzniká nejvyšší dobro, jež je však v tomto světě neuskutečnitelné, je nutné postulovat nesmrtelnost duše a Boha, abychom směli v dosažení nejvyššího dobra alespoň doufat.<sup>209</sup>

Jinými slovy tedy ještě můžeme říci, že mravní zákon může každý člověk poznat prostřednictvím svého rozumu. A pojem Boha vlastně vychází jen a pouze z vědomí našich morálních povinností a také z potřeby našeho rozumu zabezpečit těmto povinnostem odpovídající účinky zde ve světě.<sup>210</sup> Postuláty jsou tedy teoretickými soudy, „jež jsou nicméně předpokladem určitých soudů praktických, těch, které vyjadřují kategorický imperativ či, povšechněji řečeno, mravní zákon“.<sup>211</sup> A celý obsah přirozeného rozumového náboženství (*Vernunftreligion / natürliche Religion*), jak bude o něm ještě řeč v následujících kapitolách, „je pro Kanta víceméně totožný s obsahem postulátů, a zahrnuje především víru v Boha, svobodu vůle a nesmrtelnost“.<sup>212</sup>

## 4.2. Svobodná vůle

Jak již bylo řečeno výše, bez svobody by nebyla myslitelná mravnost, a tedy ani možnost doufání. Postulát svobody je tedy svorníkem „celé budovy systému čistého, dokonce i spekulativního, rozumu, a všechny ostatní pojmy (pojmy Boha a nesmrtelnosti), které zůstávají jako pouhé ideje v tomto rozumu bez opory, se k němu připojují a získávají s ním a jím stálost a objektivní realitu, tj. jejich možnost je dokazována tím, že svoboda je skutečná, neboť tato idea se zjevuje prostřednictvím morálního zákona“.<sup>213</sup>

---

Lewis, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, The University of Chicago, 1960, § 1, s. 262).

<sup>209</sup> Patočka Jan in KPR, s. 297–8 (doslov)

<sup>210</sup> NvHPR 104

<sup>211</sup> Sousedík Stanislav in NvHPR, s. 248 (komentář)

<sup>212</sup> Sousedík Stanislav in NvHPR, s. 248–9 (komentář)

<sup>213</sup> KPR, s. 6 (předmluva)



V Kantově pojetí je vůle svobodnou tehdy, když je svobodna od svých náklonností a zároveň je určována svým vlastním rozumem, jenž je sám sobě zákonodárcem.<sup>214</sup> Z tohoto tedy vyplývá, že rozumné bytosti „mají schopnost vyvolat samy od sebe začátek řady událostí“.<sup>215</sup>

Pojem svobody je tím, co spojuje jak čistý, tak praktický rozum. Pojmy Boha a nesmrtnosti jsou závislé na objektivní realitě svobody.<sup>216</sup> Svoboda zjednává Bohu i nesmrtnosti jejich realitu a oprávnění.<sup>217</sup> Svobodnou vůli nenahlížíme a priori, nahlížíme ji skrze morální zákon,<sup>218</sup> skrze mravní volbu:

Je zde rozumná bytost, která by si mohla přivlastnit věc, která není její. Je také dosti pravděpodobné, že by se zřejmě nikdy nepřišlo na toho, kdo věc zcizil. Rozumná bytost tedy stojí před rozhodnutím: uspokojit svoji náklonnost po vlastnění oné věci, nebo jednat tak, jak by vždy jednala jakákoliv rozumná bytost? Mohu si snad přát, aby si všichni lidé, kdykoliv se jim zachce, přivlastňovali věci, které nejsou jejich jako přírodní zákon? Nemohu. Neboť tímto bych i já sám přestával být vlastníkem věci. Přál bych si tedy maximu, která by byla v rozporu se mnou samým, se samotným původcem takové maximy. Rozumná bytost tedy soudí, „že něco může udělat, protože si je vědoma toho, že to udělat má, a poznává v sobě svobodu, která by [jí] jinak bez morálního zákona zůstala neznámá“.<sup>219</sup>

---

<sup>214</sup> Tugendhat Ernst, *Přednášky o etice*, OIKOYMENH, 2004, s. 125. Dále srov. „Autonomie vůle je povaha vůle, díky níž je tato vůle sama sobě zákonem (nezávisle na veškeré povaze předmětů chtění). Princip autonomie je tedy: nevolit jinak než tak, aby maximy našeho chtění byly zahrnuty v tomtéž chtění zároveň jako obecný zákon“ (ZMM 440).

<sup>215</sup> Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, § 53, s. 174.

<sup>216</sup> KPR, s. 6 (předmluva)

<sup>217</sup> KPR, s. 7–8 (předmluva)

<sup>218</sup> KPR, s. 6 (předmluva)

<sup>219</sup> Srov. „(...) která by mu jinak bez morálního zákona zůstala neznámá“ (KPR, s. 50). Dále srov. „Nechceme například – s ohledem na vlastní zájem –, aby nám druzí působili bolest, a z toho plyne, že ‚nemůžeme chtít‘, aby se maxima způsobit druhému bolest, kdy se mi zachce (kterou se např. právě řídím nebo o které uvažuji), ‚stala obecným zákonem‘, neboť to by přece znamenalo trvajícím stav, kdy by mi všichni, kdykoli by se jim zachtělo, působili bolest“ (Tugendhat Ernst, *Přednášky o etice*, OIKOYMENH, 2004, s. 110). Dále ještě srov. „*Naprostou dobrou vůli* je ta, která nemůže být zlá, a jejíž maxima tudíž, pokud se stane obecným zákonem, nemůže být nikdy sama se sebou v rozporu“ (ZMM 437, op. cit.).

„To, že si je člověk vědom, že něco takového může udělat, protože to udělat má, v něm otevírá hlubinu božských vloh, která mu nechává pocítit téměř jakousi posvátnou bázeň před velikostí a vznešeností jeho pravého určení“.<sup>220</sup>

Svobodnými se tedy cítíme jen tehdy, když zažíváme možnost mravní volby a mravního zákona jsme si vědomi jen opět díky možnosti takové volby.<sup>221</sup>

Svobodnou vůlí je vůle, které za zákon slouží jen zákonodárná forma maximy. Ovšem za předpokladu, že vůle je svobodná, je nutné jí nalézt zákon, jenž by ji byl s to určovat.<sup>222</sup> Pokud by však svobodnou vůlí cokoliv určovalo, nebyla by tato vůle již svobodná. Svobodná vůle musí být tedy nezávislá na zákonu, a přesto v něm zároveň musí nacházet svůj určující důvod.

Z toho plyne, že svoboda a nepodmíněný praktický zákon na sebe vzájemně odkazují.<sup>223</sup> Naše poznání nepodmíněného praktického zákona nezačíná však svobodou, „neboť tu si nemůžeme uvědomit ani bezprostředně, protože její první dojem je negativní, ani na ni nemůžeme usuzovat ze zkušenosti, neboť zkušenost nám dává poznat pouze zákon jevů, a tedy mechanismus přírody, přímý protiklad svobody“.<sup>224</sup> Je to jen morální zákon, který si bezprostředně uvědomujeme a který přímo vede k pojmu svobody.<sup>225</sup>

Morální zákon je pružinou nejvyšší. „Kdyby nám tento zákon nebyl dán z nitra, nevymysleli bychom ho jako takový žádným rozumem. (...) A přece je

---

<sup>220</sup> Kant Immanuel, *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, OIKOYMENH, 1999, s. 66.

<sup>221</sup> Srov. „(...) nemusel pouhý jasný výklad povinností v protikladu k nárokům našich sklónů probudit vědomí *svobody*? (KČR B XXXIII). Dále srov. Je to svoboda, jež je důvodem existence morálního zákona a morální zákon je důvodem poznání svobody, „neboť kdyby nebyl morální zákon v našem rozumu nejdříve zřetelně myšlen, nikdy bychom se nepovažovali za oprávněné předpokládat něco takového jako svobodu (jestliže si hned neprotiřečí). Kdyby však nebylo svobody, nebylo by možné na morální zákon v nás vůbec narazit“ (KPR, s. 7 – předmluva). Ještě srov. „Jinými slovy: morální praxe nám vnucuje představu svobody“ (Scruton Roger, *Kant*, Argo, 1996, s. 72).

<sup>222</sup> KPR § 6, s. 47

<sup>223</sup> KPR § 6, s. 48 (poznámka)

<sup>224</sup> KPR § 6, s. 48 (poznámka)

<sup>225</sup> KPR § 6, s. 48–9 (poznámka)

tento zákon to jediné, co nám dává vědomí nezávislosti naší vůle na určování všemi ostatními pružinami (naší svobody), a tím zároveň vědomí odpovědnosti za naše jednání“.<sup>226</sup> A „žádná příčina na světě nemůže způsobit, aby [člověk] přestal být svobodně jednající bytostí“.<sup>227</sup>

I přes výše řečené zůstává však postulát svobody jen pouhou ideou, „jejíž objektivní realita nemůže být nijak prokázána podle přírodních zákonů, tudíž ani v žádné možné zkušenosti, a protože ji nelze nikdy doložit podle nějaké analogie, nelze ji také nikdy pochopit ani jen nahlédnout. Platí jen jako nutný předpoklad rozumu u bytosti, která se domnívá, že je si vědoma vůle, tj. mohutnosti ještě odlišné od pouhé žádací schopnosti (totiž mohutnosti určovat se k jednání (...) podle zákonů rozumu, nezávisle na přírodních instinktech)“.<sup>228</sup>

### 4.3. Nejvyšší dobro neboli soulad ctnosti a blaženosti

Ctností (*Tugend*)<sup>229</sup> se označuje zákonné smýšlení z úcty k morálnímu zákonu<sup>230</sup> a je nejvyšší podmínkou našeho usilování o blaženost.<sup>231</sup> Přívlastkem nejvyšší Kant míní to, co je svrchované a dovršené.<sup>232</sup> Ctnost a blaženost dohromady představují nejvyšší dobro, kterého lze pro rozumnou bytost teoreticky dosáhnout. Blaženost, která je rozdělována podle morálních zásluh konkrétní

---

<sup>226</sup> NvHPR 26 (poznámka pod čarou)

<sup>227</sup> NvHPR 41

<sup>228</sup> ZMM 459

<sup>229</sup> Je až s podivem, že ve své druhé *Kritice* I. Kant přichází s pojmem ctnosti (*Tugend*), namísto jeho ústředního etického pojmu povinnosti (*Pflicht*). Ctnost je zde však, dle našeho soudu, synonymem povinnosti. Srov. orig. „In dem höchsten für uns praktischen, d. i. durch unsern Willen wirklich zu machenden, Gute werden Tugend und Glückseligkeit als notwendig verbunden gedacht, so, daß das eine durch reine praktische Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne daß das andere auch zu ihm gehöre“ (Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Erste Auflage, 1974, A 204, 205, s. 242).

<sup>230</sup> KPR, s. 219. Srov. ctnost je mravnost zbavená „všech příměsí smyslovosti“ (ZMM 426 – poznámka pod čarou). Srov. ctnost – „když se pevné rozhodnutí konat svou povinnost stane trvalou pohotovostí“ (NvHPR 47). Neřest – náchylnost k jednání, které odporuje zákonu (NvHPR 37).

<sup>231</sup> KPR, s. 189

<sup>232</sup> KPR, s. 189

bytosti, můžeme nazvat dovršeným dobrem. Blaženost Kant potom vnímá jako „uspokojení všech našich sklonů (jak extensive, pokud jde o jejich rozmanitost, tak intensive, pokud jde o jejich stupeň, ba i protensive, z hlediska jejich trvání)“.<sup>233</sup> V tomto dovršeném dobru je však stále jako podmínka přítomna ctnost, kterou pro tuto podmíněnost můžeme nazvat svrchovaným dobrem.<sup>234</sup>

Spojení ctnosti a blaženosti nelze však chápat způsobem, který by naznačoval, že ctnost a blaženost jsou identického charakteru. Pokud mluvíme o ctnosti a blaženosti, jedná se o dva nestejnorodé prvky nejvyššího dobra.<sup>235</sup> Maximy ctnosti a blaženosti jsou různorodé a vzájemně se omezující, přestože obě patří k jednomu a témuž nejvyššímu dobru, jež je jimi umožňováno.<sup>236</sup>

Čistý praktický rozum nemůže předpokládat ctnost bez blaženosti ani blaženost bez ctnosti. Jelikož však tento předpoklad čistého praktického rozumu nemůže být dokázán empiricky – nemůžeme totiž tvrdit, že ten, kdo je ctnostným, je nutně blaženým, ani obráceně – nejedná se o analytické (logické), nýbrž o syntetické, tj. reálné<sup>237</sup> spojení příčiny s účinkem.<sup>238</sup> Touha po blaženosti nás však neučiní ctnostnými. Podobně je to s touhou po ctnosti, jelikož ctnostný člověk se zde na zemi nestane nutně blaženým. Z toho bychom tedy mohli vyvodit nemožnost dosáhnout nejvyššího dobra, stejně jako neexistenci morálního zákona, jenž příkazuje nejvyšší dobro podporovat.<sup>239</sup>

Jestliže však pojmáme rozumnou bytost zároveň jako jev (*homo phaenomenon*), podléhající přírodním zákonům, a zároveň jako *homo*

---

<sup>233</sup> KČR B 834. Srov. „Blaženost je stav rozumné bytosti na světě, které se v celku její existence vše daří podle jejího přání a vůle, a spočívá tedy na souladu přírody s celým účelem této bytosti, jakož i s podstatnou pohnutkou její vůle“ (KPR, s. 213).

<sup>234</sup> Srov. „V nejvyšším pro nás praktickém dobru (tj. dobru, které má být uskutečněno naší vůlí) jsou ctnost a blaženost myšleny jako nutně spojené, takže čistý praktický rozum nemůže předpokládat jedno, aniž by k němu patřilo také to druhé“ (KPR, s. 190; KPR, s. 194).

<sup>235</sup> KPR, s. 191

<sup>236</sup> KPR, s. 193

<sup>237</sup> Srov. „(...) že je tato jednota zkoumána jako analytická (logické spojení), nebo jako syntetická (reálné spojení) (...)“ (KPR, s. 191).

<sup>238</sup> KPR, s. 194–5

<sup>239</sup> KPR, s. 195–6

*noúmenon*, tj. bezčasá čistá inteligence,<sup>240</sup> není pak zcela vyloučeno, že ctnostné jednání má „ne-li bezprostřední, pak zprostředkovanou (prostřednictvím inteligibilního stvořitele)“<sup>241</sup> souvislost s blažeností ve smyslovém světě. Jediným cílem inteligibilního stvořitele však není ani moralita lidí, ani blaženost sama o sobě, „nýbrž je jím nejvyšší ve světě možné dobro, které spočívá ve spojení a souhlase obou“.<sup>242</sup>

Lze si tedy myslet spojení ctnosti s blažeností jako reálné, ale jen takovým způsobem, v němž je blaženost morálně podmíněným, „přesto však nutným následkem mravnosti“.<sup>243</sup> Jen v této podmíněnosti a zároveň nutnosti si lze myslet spojení ctnosti s blažeností. Tato podmíněná nutnost se však neodehrává podle zákonů přírody, „patří zcela k nadsmyslovému poměru věcí“,<sup>244</sup> přestože praktický dopad tohoto spojení se zobrazuje ve smyslovém světě v podobě morálního jednání.<sup>245</sup> Jestli však člověk smí doufat v dosažení ctnosti a blaženosti, případně jakým způsobem, o tom budou pojednávat následující podkapitoly *Nesmrtelnost duše a Existence boží*.

#### 4.4. Nesmrtelnost duše

Nejvyšší dobro je nutným objektem vůle rozumné bytosti, jež se nechá určovat morálním zákonem. Proto je v této vůli nejvyšší podmínkou dobra naprostá shoda myšlení s morálním zákonem.<sup>246</sup> Tato naprostá shoda s morálním zákonem je však svatostí, „jíž není schopna žádná rozumná bytost smyslového

---

<sup>240</sup> KPR, s. 196. Srov. noumena – „čili čistá inteligibilní jsoucná“ (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, § 45, s. 154).

<sup>241</sup> KPR, s. 197

<sup>242</sup> Kant Immanuel, *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, OIKOYMENH, 1999, s. 59; KS § 86, s. 222–3; KS § 87, s. 226.

<sup>243</sup> KPR, s. 204

<sup>244</sup> KPR, s. 204

<sup>245</sup> KPR, s. 204

<sup>246</sup> KPR, s. 209

světa v žádném okamžiku své existence“.<sup>247</sup> Žádný člověk si totiž „s jistotou nemůže uvědomit, že svoji povinnost *vykonal* zcela nezištně; neboť to náleží k vnitřní zkušenosti, a k tomuto vědomí jeho duševního stavu by patřila určitá průběžně jasná představa všech vedlejších představ a ohledů, které se přidružují k pojmu povinnosti skrze obrazotvornost, zvyk a sklony, jež v žádném případě nemůže být vyžadována; a také nebytí něčeho (a tedy ani nebytí nějaké potajmu myšlené výhody) vůbec nemůže být předmětem zkušenosti“.<sup>248</sup> Zároveň však Kant připouští, že nelze také s jistotou prokázat, že lidská přirozenost neumožňuje konání v plném souladu s povinností.<sup>249</sup>

Taková svatost je však nutná a v její dosažení lze doufat jen „v pokroku jdoucím do nekonečna“.<sup>250</sup> Takový nikdy nekončící pokrok lze připustit jen za podmínky „do nekonečna přetrvávající existence a osobnosti téže rozumné bytosti“.<sup>251</sup> Nejvyšší dobro je tedy možné jen za předpokladu existence nesmrtelné duše rozumné bytosti. Pokud by nesmrtelnost duše neexistovala, byla by tím vyloučena snaha o již výše uvedený do nekonečna jdoucí progres při naší snaze o naplňování morálního zákona. Morální zákon by si pak rozumné bytosti mohly upravovat dle své libosti nebo by sklouzly do falešně idealistických představ o morálním zákonu.<sup>252</sup>

---

<sup>247</sup> KPR, s. 209. Srov. „(...) každému člověku patrná vloha jeho přirozenosti, že totiž nemůže být nikdy uspokojen v *tomto životě* (jelikož je nedostatečný vzhledem ke vlohám veškerého jeho poslání), vyvolat naději *na život budoucí*? (KČR B XXXII).

<sup>248</sup> Kant Immanuel, *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, OIKOYMENH, 1999, s. 63.

<sup>249</sup> Kant Immanuel, *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, OIKOYMENH, 1999, s. 64.

<sup>250</sup> KPR, s. 210. Srov. „Complete conformity of the will with the moral law (...) can only be found in an *endless progress* toward that complete conformity“ (Kant Immanuel, *Critique of Practical Reason*, Cambridge University Press, 1996, 5:122, s. 102).

<sup>251</sup> KPR, s. 210; srov. „This endless progress is, however, possible only on the presupposition of the *existence* and personality of the same rational being continuing *endlessly* (which is called the immortality of the soul)“ (Kant Immanuel, *Critique of Practical Reason*, Cambridge University Press, 1996, 5:122, s. 102).

<sup>252</sup> KPR, s. 210–1

Dokonce i sám Nekonečný, pro kterého je čas ničím, vidí v této naší stálé snaze o dosažení naprosté shody s morálním zákonem celek, v němž dosahujeme plné shody s morálním zákonem. A při této pro nás nikdy nekončící snaze o život v souladu s morálním zákonem lze doufat, že v této naší snaze vytrváme i po smrti a v tomto cíli, který je tedy z našeho hlediska posunut vždy do nekonečnosti – což však neplatí pro Boha – můžeme spatřovat možnost blažené budoucnosti, která není závislá na jakýchkoliv zevních příčinách a vposledu nemůže být ani dosažena konečnou bytostí.<sup>253</sup>

Lewis W. Beck však namítá, že pokud si představujeme nesmrtelnou duši jako cosi, co již není více spoutáváno smyslovými touhami, můžeme pak stále ještě mluvit o blaženosti, tedy o prožívaných libých či nelibých pocitech?<sup>254</sup> S tímto nelze jinak než souhlasit, snad jen s dodatkem, že Kant nikde, v námi prostudované literatuře, nemluví o tom, jak si představuje nesmrtelnou duši, ani nikde neuvádí vlastní definici života po smrti. Zdali tento život bude zcela či jen

---

<sup>253</sup> KPR, s. 211–2. Srov. „Complete conformity of the will with the moral law is, however, *holiness*, a perfection of which no rational being of the sensible world is capable at any moment of his existence“ (Kant Immanuel, *Critique of Practical Reason*, Cambridge University Press, 1996, 5:122, s. 102). Dále také srov. ovšem subjekt schopný přijímat dobro ještě není dobrým člověkem. Subjekt, který je schopen přijímat dobro, se stává dobrým člověkem „jen v nepřestávajícím úsilí a růstu: to znamená, že může doufat, že při takové čistotě principu, který přijal jako nejvyšší maximu své vůle a při jeho pevnosti se nachází na dobré (i když úzké) cestě trvalého *postupu* od špatného k dobrému“ (NvHPR 48). Takový člověk, který se nachází na věčné cestě od špatného k dobrému, může být z hlediska božského nazván morálně dobrým (Bohu milým), jelikož Bůh je ten, kdo „proniká inteligibilní základ srdce (základ veškerých maxim vůle) a kdo tento nekončící postup vidí jako jednotu“ (NvHPR 48). Dále ještě srov. „Obtíž spočívá v tom, jak může smýšlení platit jako skutky, když skutky jsou *vždy* (nikoli vůbec, ale v každém okamžiku času) nedostatečné. Řešení podává tato úvaha: V našem chápání vztahu příčiny a účinku jsme nevyhnutelně omezeni na časové podmínky. Proto jednání jako nepřetržitý postup od nedokonalého dobra k lepšímu dobru až do nekonečna zůstává při našem způsobu hodnocení stále nedostatečné. A tak musíme dobro, jak se v nás jeví, tj. v podobě *skutků*, považovat *vždy* za neadekvátní svatosti zákona. Ale tento nekončící postup našeho dobra ke shodě se zákonem můžeme myslet tak, že Ten, kdo zná naše srdce, posuzuje onen postup i v podobě skutků způsobu života) v čistém intelektuálním názoru jako dokončený celek, a to na základě *smýšlení*, z něhož je onen postup odvozován a jež je nadsmyslové. A tak člověk pak přes svou trvalou nedostatečnost může očekávat, že je *zcela* milý Bohu, ať jeho existence skončí v kterémkoli okamžiku“ (NvHPR 67).

<sup>254</sup> Srov. „(...) it seems impossible to speak of happiness as a reward for virtue or as a component of the highest good for beings no longer affected by sensuous desire“ (Beck White Lewis, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, The University of Chicago, 1960, § 4, s. 271).

částečně odlišný od života pozemského, či snad dokonce totožný, nám není vůbec známo.<sup>255</sup>

Nyní tedy ještě spolu s Kantem potřebujeme postulovat existenci boží „jako nutně patřící k možnosti nejvyššího dobra“.<sup>256</sup>

#### 4.5. Existence boží

„Blaženost je stav rozumné bytosti na světě, které se v celku její existence vše daří podle jejího přání a vůle, a spočívá tedy na souladu přírody s celým účelem této bytosti, jakož i s podstatnou pohnutkou její vůle“.<sup>257</sup> Morální zákon se však nestará o podmíněné zákony přírody či snad o jejich soulad s žádostmi rozumné bytosti. Proto, jak již víme, naplňování morálního zákona není zde na zemi nutně spjato se stavem blaženosti.<sup>258</sup> „Nicméně v praktické úloze čistého rozumu, tj. v nutné práci na uskutečnění nejvyššího dobra, je taková souvislost [mezi mravností a blažeností] postulována jako nutná: máme se snažit nejvyšší dobro (které tedy přece jen musí být možné) podporovat“.<sup>259</sup> Proto tedy Immanuel Kant postuluje ještě poslední příčinu všeho existujícího, tj. Boha, jenž nám bude garantovat soulad ctnosti a blaženosti.<sup>260</sup>

---

<sup>255</sup> Srov. „(...) že u těchto [morálních] zásad setrvá i ve své existenci pokračující za hranicemi tohoto života“ (KPR, s. 211 – poznámka pod čarou). Toto prohlášení by nás např. mohlo vést k domněnce, že posmrtný život se v Kantově představě nebude zase až tolik lišit, tedy alespoň co se naší snahy o vedení dobrého život týká. Dále srov. „Dávám tento výraz [nesmrtelnost duše] do uvozovek, protože jej Kant sice užívá, ale míní jím nějaký způsob přetrvání lidské bytosti po smrti, aniž by vysvětlil, jak si jej blíže myslet“ (Sousedík Stanislav in NvHPR, s. 27 – poznámka pod čarou).

<sup>256</sup> KPR, s. 213

<sup>257</sup> KPR, s. 213. Srov. Blaženost Kant vnímá jako „uspokojení všech našich sklonů (jak extensive, pokud jde o jejich rozmanitost, tak intensive, pokud jde o jejich stupeň, ba i protensive, z hlediska jejich trvání)“ (KČR B 834).

<sup>258</sup> KPR, s. 213

<sup>259</sup> KPR, s. 214

<sup>260</sup> Srov. „(...) God is postulated only to mediate the two components of the *summum bonum*, which is not, in fact, achieved in the sensuous world“ (Beck White Lewis, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, The University of Chicago, 1960, § 4, s. 269).



Přijmout existenci boží je ale pouze nutnou potřebou, pokud chceme doufat, že může být kdy vůbec dosaženo nejvyššího dobra. Věřit v existenci boží není povinností. Povinností je pouze snažit se o uskutečňování morálního dobra ve světě. Existence takového nejvyššího morálního dobra, tj. Boha, musí být tedy také postulována, jelikož náš rozum je schopen si myslit možnost nejvyššího dobra jen za existence postulátu existence boží.<sup>261</sup>

Člověk tedy musí uplatňovat svou svobodu při snaze o dosažení nejvyššího dobra a zároveň však potřebuje mít možnost doufat v existenci Boha. Toto je v kontrastu s řeckými školami, jakými např. byli epikurejci či stoikové, kterým vždy stačila jen svoboda a mravné jednání, jež měly člověku zaručit blaženost.<sup>262</sup>

Všechny postuláty, tzn. svobodná vůle, nesmrtelnost duše i existence boží vycházejí ze zásady rozumové mravnosti, jež je zákonem, který bezprostředně ovlivňuje lidskou vůli. Pro čistou lidskou vůli je nutné postulovat nesmrtelnost lidské duše, aby mohl být morální zákon zcela naplněn alespoň posmrtně, svobodnou lidskou vůli jakožto schopnost určovat svoji vůli nezávisle na smyslovém světě a Boha jakožto existenci nejvyššího, na ničem nezávislého dobra,<sup>263</sup> jež umožňuje doufat v dosažení souladu ctnosti a blaženosti.

---

<sup>261</sup> KPR, s. 215

<sup>262</sup> Srov. „(...) řecké školy nemohly nikdy dospět k vyřešení problému praktické možnosti nejvyššího dobra: protože za její jediný a pro sebe dostačující důvod považovaly vždy jen pravidlo, jak vůle člověka uplatňuje svou svobodu, aniž by k tomu podle jejich domnění potřebovala existenci boží“ (KPR, s. 216). Dále srov. „Epikurejec říkal: ctnost je si být vědom své maximy vedoucí k blaženosti; stoik říkal: blaženost je být si vědom své ctnosti. Prvnímu byla chytrost tolik co mravnost; druhému, který zvolil pro ctnost vyšší pojmenování, byla mravností jedině pravá moudrost“ (KPR, s. 191). Ještě srov. „(...) Kant zásadně koriguje stoickou nauku, jež bez dalšího připisuje blaženost tomu, kdo je ctnostný“ (Bizubová Barbora, *Náboženství a morálka: Pojem Boha v Kantově praktické filosofii*, bakalářská práce, FF UK, 2013, on-line 1. 7. 2015, s. 44).

<sup>263</sup> KPR, s. 226–7

Nejvyšší dobro by nebylo možné, pokud bychom nepředpokládali postuláty čistého praktického rozumu.<sup>264</sup> A proto Immanuel Kant volá:

„(...) budu neoblomně věřit v existenci Boha a v příští život, a jsem si jist, že tuto víru nemůže nic zviklat, protože tím by byly vyvráceny samy mé mravní zásady, kterých se nemohu zříci, aniž bych se stal ve svých vlastních očích hodným opovržení“.<sup>265</sup>

Existenci nesmrtelné duše, svobodné vůle a Bohu se dostává reality, ne ze spekulativních účelů, nýbrž z účelů praktických, tj. provádění morálního zákona.<sup>266</sup> Pojem Boha tedy nepatří k fyzice, ale k morálce. V tom, že naše vůle směřuje k dosahování nejvyššího dobra, můžeme spatřovat existenci boží.<sup>267</sup> „Morální zákon tedy určuje pomocí pojmu nejvyššího dobra jakožto předmětu čistého praktického rozumu pojem prabytosti jakožto nejvyšší bytosti, který nemohl způsobit (...) spekulativní postup rozumu“.<sup>268</sup>

Pojmy svobodné vůle, nesmrtelnosti duše i Boha jsou tedy neoddělitelně spjaty s morálkou.<sup>269</sup> Spekulativní rozum nás dovede pouze k hypotézám (např. Bůh jako příčina všeho), avšak potřeba praktického rozumu nás vede k postulátům.<sup>270</sup> Praktický rozum totiž potřebuje na základě své potřeby učinit něco, o co bude za všech okolností usilovat, předmětem své vůle. Toto povinné něco je v našem případě nejvyšší dobro, o němž musíme předpokládat, že je možné a realizovatelné. Abychom toto však mohli předpokládat, musíme postulovat svobodu, nesmrtelnost a Boží existenci. Povinnost následovat a usilovat o nejvyšší dobro je založena na morálním zákonu, jenž nepotřebuje

---

<sup>264</sup> KPR, s. 229

<sup>265</sup> KČR B 856. Dále srov. „(...) smí poctivý člověk říci: chci, aby byl Bůh, (...) [a] aby moje trvání bylo nekonečné“ (KPR, s. 245).

<sup>266</sup> KPR, s. 236

<sup>267</sup> KPR, s. 238

<sup>268</sup> KPR, s. 239

<sup>269</sup> KPR, s. 240

<sup>270</sup> KPR, s. 243

žádnou další podporu své závaznosti (např. nadřazeného vládce).<sup>271</sup> Morální zákon tedy zavazuje každého ke konání nejvyššího dobra. Proto člověk, který chce následovat tuto morální povinnost, může prohlásit, že chce, aby existovala svoboda, nesmrtelnost i Bůh.<sup>272</sup> Jedná se pak o druh rozumové víry,<sup>273</sup> která nemusí být prikazována, ale jen uznána.<sup>274</sup> „Neboť nikdo nemůže přece tvrdit, že je o sobě nemožný morálnímu zákonu přiměřený stav rozumných bytostí na světě, v němž jsou hodny být šťastny, ve spojení se skutečným podílem na blaženosti odpovídajícím tomuto stavu“.<sup>275</sup>

Na základě pozorování chodu světa víme, že nelze očekávat dosažení blaženosti jen plně ve vztahu k morálnímu smýšlení a jednání. To by nás však nemělo vést k závěru, že blaženost, mající vztah k mravnosti, je nemožná. Jestliže totiž připustíme existenci nejvyššího dobra, tj. Boha jako morálního tvůrce světa, pak lze mravnost spojovat třeba i s posmrtnou blažeností.<sup>276</sup>

Nikdo se ale nemůže pyšnit tím, „že ví, že je Bůh a příští život“.<sup>277</sup> Přesvědčení o existenci boží nejsme logickou, nýbrž jen morální jistotou. Morální smýšlení se však vždy zakládá jen na subjektivních důvodech, proto ani nelze prohlásit: „Je morálně jisté, že Bůh jest“.<sup>278</sup>

---

<sup>271</sup> KPR, s. 244

<sup>272</sup> KPR, s. 245

<sup>273</sup> Srov. „(...) může se nazývat vírou, a sice čistou rozumovou vírou, poněvadž zdrojem, z něhož pochází, je pouze čistý rozum“ (KPR, s. 216). Čistá praktická rozumová víra, která „vzešla z morálního smýšlení jako dobrovolné, morálnímu (přikázanému) účelu prospěšné, nadto ještě s teoretickou potřebou rozumu souhlasící určení našeho soudu uznat onu existenci a položit ji dále za základ užívání rozumu; může proto někdy i u dobře smýšlejících dočasně zakolísat, nikdy se však nemůže změnit v nevíru“ (KPR, s. 249–250).

<sup>274</sup> Srov. „Téměř by se zdálo, že je zde tato rozumová víra sama vyhlášována jako příkaz, totiž příkaz uznávat nejvyšší dobro za možné. Avšak víra, která je prikazována, je nesmysl. (...) že uznat tuto možnost nemusí být vůbec prikazováno, (...) nýbrž že spekulativní rozum ji musí připustit bez žádosti“ (KPR, s. 247).

<sup>275</sup> KPR, s. 247

<sup>276</sup> KPR, s. 248

<sup>277</sup> KČR B 857

<sup>278</sup> KČR B 857. Dále srov. „(...) nýbrž: Já jsem si morálně jistý. (...) To znamená: víra v boha a onen svět je s mým morálním smýšlením tak propletena, že se ztráty tohoto smýšlení bojím právě tak málo jako nebezpečí, že by mi někdy mohla být vyrvána víra“ (KČR B 857).

Jisté však je, že Kantova čistá racionální víra vede prostřednictvím morálky k náboženství. K náboženství v Kantově smyslu, tj. uznání morálních povinností jakožto příkazů božích a s tímto spjatou možností doufání v dosažení nejvyššího možného dobra.<sup>279</sup>

---

<sup>279</sup> Srov. „Tímto způsobem vede morální zákon přes pojem nejvyššího dobra jakožto objekt a konečný účel čistého praktického rozumu k náboženství, tj. k poznání všech povinností jakožto božích příkazů, nikoliv jako sankcí, tj. libovolných, pro sebe náhodných nařízení nějaké cizí vůle, nýbrž jako podstatných zákonů každé svobodné vůle samé pro sebe, které ale musejí být přesto považovány za příkazy nejvyšší bytosti, protože jen od morálně dokonalé (svaté a dobrotivé), zároveň však všemohoucí vůle můžeme očekávat nejvyšší dobro, které nám morální zákon ukládá za povinnost učinit předmětem svého snažení a v jehož dosažení můžeme tedy doufat díky shodě s touto vůlí“ (KPR, s. 221). Dále srov. „What, then, is left of the postulate [the immortality of the soul]? Only a hope. (...) This hope need not in the least jeopardize the autonomy of the moral disposition“ (Beck White Lewis, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, The University of Chicago, 1960, § 4, s. 270). My však máme za to, že i ostatní postuláty přinášejí do života rozumné bytosti naději, neboť všechny tři postuláty se dle našeho názoru vzájemně podmiňují. Pro více srov. *Závěr* této práce.

## 5. O lidské přirozenosti

Poslední dvě kapitoly čerpají z díla *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* (1793, 1794). V něm se stále ještě plně projevuje vliv vlády osvíceného panovníka Friedricha II. Velikého na Kantovo dílo. Friedrich II. Veliký vládl pruskému státu do roku 1786 a snažil se o posílení své moci nikoli restriktivními nařízeními či předpisy, ale především tím, že poskytl svým poddaným nebývalý stupeň náboženské svobody. Snad i proto si I. Kant mohl dovolit po celý svůj život jednoznačně vystupovat proti historické složce křesťanské víry.<sup>280</sup>

V následujících kapitolách vstupujeme tedy do Kantova pokritického (pozdního) období. Mohlo by se zdát, že výše zmíněné Kantovo dílo se bude především zaměřovat na Kantovu otázku: V co smíme doufat? Je jistě pravdou, že tento spis spíše cílí na odpověď po otázce doufání rozumné bytosti. Takovou odpověď však již nalézáme i v Kantově kritickém období, a sice v *Kritice praktického rozumu*, jak byla rozpracována v kapitole předcházející. Co nám však I. Kant ve svém pozdním období přináší zcela nového, je vysvětlení původu zla v lidské přirozenosti. Tímto důvodem je náchylnost (*Hang*) rozumné bytosti ke zlému. Pojem náklonnosti,<sup>281</sup> jež byla v *Základech* jedním z hlavních pojmů etiky povinnosti a úhlavním nepřitelem mravnosti, se tak v Kantově pokritickém období podřazuje pod pojem náchylnosti.

Ve spise se také dozvídáme, jakou roli připisuje I. Kant církvi v tehdejší společnosti a jaký je jeho názor na Ježíše Krista. Následující dvě kapitoly také

---

<sup>280</sup> Sousedík Stanislav in NvHPR, s. 19–20. Dále srov. „Žijeme nyní už v *osvíceném věku*?, zní odpověď: Ne, jistě však ve věku *osvěty*. Že by lidé (...) byli již s to (...) používat v náboženských věcech svého vlastního rozumu, aniž by byli vedeni někým jiným, k tomu ještě chybí velmi mnoho“. Dále Kant také vyzdvihuje pozitivní vliv krále Friedricha II. Velikého, vládnoucího od r. 1740 do r. 1786, neboť ten, kdo „považuje za svou *povinnost* v náboženských záležitostech lidem nic nepředepisovat, nýbrž ponechat jim v tomto úplnou svobodu, který tedy od sebe odmítá dokonce i pyšné jméno *tolerance*, je sám osvícený...“ (Kant Immanuel, *Co je osvícenství?* in *Studie k dějinám a politice*, OIKOYMENH, 2013, s. 153).

<sup>281</sup> Srov. „Ostatně dokonalou povinností zde rozumím tu, která nepřipouští žádnou výjimku ve prospěch náklonností (...)“ (ZMM 421 – poznámka pod čarou).

můžeme srovnat s kapitolami *Dopis Lavaterovi* a *O postulátech čistého praktického rozumu*, v nichž lze nalézt jistou názorovou stálost přesahující až do Kantova pozdního (pokritického) období.

Immanuel Kant nepojímá přirozenost jako opak svobody (svobodné vůle). Pokud by tomu tak bylo, nemohli bychom pak již více používat pojmy morálně dobrý či špatný. Kant si pod pojmem přirozenost představuje subjektivní základ užívání svobody, který „předchází každý skutek postižitelný smysly“.<sup>282</sup> Proto důvod, zda člověka označíme za morálně dobrého či špatného, nebude spočívat v ničem jiném než „v pravidle, které dává vůle sama sobě pro užívání své svobody, tj. v maximě“.<sup>283</sup> Chtělo by se tedy říci, že ten, kdo přijímá dobré maximy, může být označen za člověka od přirozenosti dobrého. Naopak ten, kdo přijímá maximy špatné, bude vždy označován za člověka od přirozenosti špatného. Proč ovšem člověk přijímá dobré nebo špatné maximy, to pro nás zůstane navždy nezodpověditelnou otázkou.<sup>284</sup>

Podobně můžeme mluvit o lidském charakteru. Je-li dobrý nebo špatný, není určováno ničím jiným než morální kvalitou přijatých maxim, jež člověk sám a svobodně přijímá. Pokud je tedy člověku nějaký druh charakteru vrozen, míní tím Kant pouze svobodné přijímání maxim, které je v člověku přítomno již od prvních chvil jeho narození.<sup>285</sup>

---

<sup>282</sup> NvHPR 21

<sup>283</sup> NvHPR 21

<sup>284</sup> Srov. „To, že je poslední subjektivní důvod přijetí morálních maxim nezjistitelný, je předběžně patrné už z této úvahy: Přijetí maximy je svobodné, a proto jeho důvod (proč jsem zvolil špatnou maximu, a ne spíše nějakou dobrou) nelze hledat v přírodním impulzu, nýbrž vždy opět v nějaké maximě. A protože i tato maxima musí mít důvod, a jako *určující důvod* svobodné vůle nemůže a nemá být uvedeno nic mimo maximu, jsme v řadě subjektivních určujících důvodů odkazováni stále dále do nekonečna, aniž můžeme dospět k poslednímu důvodu“ (NvHPR 21 – poznámka pod čarou).

<sup>285</sup> NvHPR 22

K otázce, jak to vlastně s lidskou přirozeností je, zda je dobrá nebo špatná zcela nebo jen zčásti, nám Kant dodává, že zkušenost spíše ukazuje na střed<sup>286</sup> mezi jednotlivými krajnostmi. S takovýmto výrokem však dle Kanta v etických analýzách příliš mnoho nepořídíme,<sup>287</sup> a proto se snaží jednoznačně určit, jak to s lidskou přirozeností vlastně je.<sup>288</sup>

Svobodná vůle tedy znamená, že člověk může přijímat nejrůznější druh pružin (pohnutka vedoucí naše konkrétní jednání) do svých maxim (subjektivní princip jednání). Vzhledem k tomu, že morální zákon je sám o sobě pružinou dostatečně určující vůli, pak jen ten, kdo učinil morální zákon jak svou pružinou, tak maximou, může být nazván morálně dobrým člověkem. A tedy ten, kdo pojme do svého vědomí jinou pružinu, než je morální zákon, a učiní ji svou maximou, pak takový člověk musí být označen jako morálně špatný.<sup>289</sup> Znamená to tedy, že lidský druh může být na jedné straně morálně dobrým a na straně druhé morálně špatným? Nikoliv!<sup>290</sup> Jestli je člověk jakožto druh od přirozenosti dobrý nebo špatný, znamená jen to, že se svobodně rozhoduje pro dobré (morální zákon je pružinou nejvyšší)<sup>291</sup> či špatné pružiny, které následně činí svými pevnými pravidly, podle nichž chce jednat (tj. maxima).<sup>292</sup>

---

<sup>286</sup> Srov. „Zdá se dokonce, že tento střed mezi oběma krajnostmi je potvrzován zkušeností“ (NvHPR 22).

<sup>287</sup> Srov. „Etice však velmi záleží na tom, aby se vyhnula, pokud je to možné, všemu, co je morálně neutrální (...)“ (NvHPR 22).

<sup>288</sup> NvHPR 22

<sup>289</sup> NvHPR 24

<sup>290</sup> Srov. „Ale člověk (...) nemůže být po jedné stránce morálně dobrý a zároveň po jiné stránce morálně špatný“ (NvHPR 24).

<sup>291</sup> NvHPR 26 (poznámka pod čarou)

<sup>292</sup> NvHPR 25

## 5.1. Náchylnost ke zlu v lidské přirozenosti

Náchylností (*Hang*) Immanuel Kant rozumí predispozici „k žádání požitku, který když ho někdo okusí, vyvolá v subjektu *náklonnost* k tomuto požitku“.<sup>293</sup> Náklonnost tedy, na rozdíl od náchylnosti, předpokládá dřívější empirickou zkušenost žádaného objektu.<sup>294</sup> A náchylnost je predispozicí, která „je člověku obecně vlastní“.<sup>295</sup>

Jak již napovídá název této podkapitoly, Immanuel Kant je přesvědčen, že člověk není náchylný k dobrému, nýbrž ke zlému. To znamená, že se svými osobními pohnutkami (pružinami) i subjektivními principy jednání (maximami) svobodně odchyluje od morálního zákona a volí spíše pružiny a maximy smyslové než apriorní. A jelikož tato náchylnost ke zlému náleží k člověku jakožto druhu, je pak možno mluvit o přirozené náchylnosti člověka ke zlému.

Kant rozlišuje tři různé druhy náchylnosti ke zlému:

1. křehkost lidské přirozenosti, tzn. neschopnost jednat proti náklonnostem,
2. nečestnost lidského srdce, tzn. mísení morálních pružin s nemorálními,
3. špatnost či zkaženost lidského srdce, tzn. upřednostňování maxim, které nedbají mravního zákona.<sup>296</sup>

Náchylnost ke zlému je vlastní všem lidem bez výjimky. Taková náchylnost je totiž v lidstvu všeobecná, neboť tkví v lidské přirozenosti, a to jako projev svobodné lidské vůle.<sup>297</sup>

---

<sup>293</sup> NvHPR 28 (poznámka pod čarou). Srov. náchylnost – „subjektivní základ možnosti náklonnosti, nakolik je člověku obecně vlastní“ (NvHPR 28). Srov. náchylnost – „subjektivní určující důvod vůle, který *předchází každý skutek*“ (NvHPR 31).

<sup>294</sup> NvHPR 28 (poznámka pod čarou)

<sup>295</sup> NvHPR 28

<sup>296</sup> NvHPR 30

<sup>297</sup> NvHPR 30



Náchylnost může být buď fyzická, nebo morální. Fyzická náchylnost se pojí s člověkem jakožto přírodní bytostí, a nemůže být tedy v morálním ohledu spojována s náchylností ke zlému. Zato však náchylnost morální patří k člověku jakožto morálně svobodné bytosti, kde již můžeme morální optikou rozlišovat mezi náchylností ke zlému či dobrému.<sup>298</sup>

Jestliže náchylností „rozumíme subjektivní určující důvod vůle, který předchází každý skutek“,<sup>299</sup> musíme pak vymezit, co přesně míníme pojmem skutek (*Tat*).<sup>300</sup> Skutkem je myšleno takové užití svobody, kdy je do vědomí pojata pružina a maxima, podle nichž se následně chystáme jednat. Náchylnost ke zlému tedy znamená svobodné pojmání nejvyšších, resp. nejnižších maxim a pružin. Svobodné pojmání morálních či nemorálních maxim je pro Kanta „inteligibilní skutek, poznatelný pouze rozumem mimo veškerou časovou podmínku“.<sup>301</sup> Přijetí nemorální maximy se nemusí nutně hned projevit ve smyslovém světě. Proto lze také rozlišit mezi člověkem dobrých mravů – ten, kdo „plní *literu* zákona“,<sup>302</sup> a člověkem morálně dobrým – ten, kdo „plní *ducha* zákona“.<sup>303</sup>

---

<sup>298</sup> NvHPR 30

<sup>299</sup> NvHPR 31

<sup>300</sup> Mluvíme-li o svobodném projevu lidské vůle, německé *Tat* by bylo možno také přeložit jako „čin“ (Navrátilová Olga, *Zlo a svoboda u Immanuela Kanta a Paula Ricouera*, Filosofický časopis, *Reflexe* 49, OIKOYMENH, Praha 2015, s. 28 – poznámka pod čarou).

<sup>301</sup> NvHPR 31

<sup>302</sup> NvHPR 30

<sup>303</sup> NvHPR 30

## 5.2. Člověk od přirozenosti špatný

Že je člověk morálně špatný, znamená „jen to, že je si vědom morálního zákona, a přesto přijal do své maximy (příležitostně) odchýlení od tohoto zákona“.<sup>304</sup> Že je člověk od přirozenosti špatný, také znamená, že tuto špatnost můžeme vypovědět o člověku jakožto druhu, poněvadž na základě zkušenosti<sup>305</sup> nemůžeme dle Kantova přesvědčení prohlásit nic jiného než to, co je obsaženo v názvu této podkapitoly. Tedy můžeme předpokládat špatnost od přirozenosti i v tom nejlepším člověku.<sup>306</sup>

Přirozená špatnost musí být přičtena člověku na vrub, jelikož spočívá v přijímání maxim odporujících morálnímu zákonu. Tato negativní lidská přirozenost nemusí být nikterak složitě dokazována, poněvadž máme o ní mnoho důkazů v lidském konání. Jestliže se někteří<sup>307</sup> domnívají, že člověk je od přirozenosti dobrým, a tedy to jediné, čeho je zapotřebí, je vrátit se do původního přirozeného stavu, stačí se podívat na životy přírodních národů, které jsou

---

<sup>304</sup> NvHPR 32

<sup>305</sup> Srov. „(...) na základě toho, co víme o člověku ze zkušenosti, nemůžeme o něm soudit jinak, nebo že můžeme předpokládat zlo jako subjektivně nutné v každém, i tom nejlepším člověku“ (NvHPR 32). Stejně jako Kant, ani Erich Fromm neměl valného mínění o lidské přirozenosti. Srov. „(...) destruktivita a krutost nemají pudovou povahu, ale jsou to vášně zakořeněné v celé existenci člověka“ (Fromm Erich, *Anatomie lidské destruktivity*, Lidové noviny, 1997, s. 84). Pro naše námítky srov. *Závěr této práce*.

<sup>306</sup> NvHPR 32

<sup>307</sup> Lze se domnívat, že se zde Immanuel Kant vymezuje proti J. J. Rousseauovi, i když jej výslovně nezmiňuje. Srov. „(...) že to není přirozený stav člověka a že duch společnosti a nerovnost, kterou vytvořila, jen mění a zhoršuje všechny naše přirozené náklonnosti. (...) že nerovnost, která v přírodním stavu takřka neexistuje, získává svou sílu a vzrůst svého vývoje z našich schopností a z pokroku lidského ducha a stává se pevnou a zákonitou zřízením vlastnictví a zákonů. Dále z toho plyne, že mravní nerovnost je oprávněná jedině právem daným a že je opakem přirozeného práva, když nesouhlasí stejnou měrou s nerovností tělesnou. Tento rozdíl jasně určuje, co si z tohoto hlediska máme myslet o druhu nerovnosti, jež vládne mezi všemi civilizovanými národy, protože je zřejmě proti zákonům přírody, ať to definujeme jakkoli, aby dítě poroučelo starci, aby hlupák vedl člověka moudrého a aby hrstka lidí oplývala nadbytkem, zatímco množství hladových se nedostává nejnutnějšího“ (Rousseau Jacques Jean, *O původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi* in *Rozpravy*, SVOBODA, 1989, s. 145).

naplněny krutostí a zlem nejrůznějších variací a faset, oponuje Kant.<sup>308</sup> A pokud se nevypravíme za přírodními národy, ale zůstaneme v tzv. civilizovaném světě, tak i zde můžeme nalézat nejrůznější doklady přirozené špatnosti člověka, jakými např. jsou: falešnost, nenávisť, nečestnost apod. A pokud nám to snad ještě nedostačuje, pohledme na vztahy mezi tzv. civilizovanými národy:

„Každý jednotlivý stát, dokud sousedí s jiným státem, který si může podrobit, se snaží tímto podrobením zvětšit sám sebe, a tak dosáhnout všeobecné monarchie, což je politické zřízení, v němž nutně zaniká veškerá svoboda a (spolu s ní) ctnost, vkus a věda. Ale když tato příšera (v níž zákony postupně ztrácejí sílu) pohltní všechny své sousedy, nakonec se sama sebou rozkládá a vlivem vzpoury nebo roztržky se rozděluje do mnoha menších států. Ty pak, místo aby se snažily vytvořit svaz národů (republiku svobodných sjednocených národů), začínají znovu hrát tutéž hru každý sám pro sebe, a tak nedopustí, aby válka (tato metla lidského pokolení) přestala“.<sup>309</sup>

Člověk není odpovědný za své přirozené náklonnosti, jež vycházejí ze smyslovosti. Tyto náklonnosti nemají totiž ani „přímý vztah ke zlu“.<sup>310</sup> Za co však člověk odpovědný je a co má přímý vztah ke zlu, je jeho náchylnost ke zlému. Tato náchylnost má totiž svůj „hluboký kořen v naší vůli, a proto musíme říkat, že je v člověku od přirozenosti“.<sup>311</sup>

---

<sup>308</sup> NvHPR 33. Srov. „(...) zalíbení, s nímž vítězové chválí své velké činy (masakry, nelítostné střety aj.) ukazuje, že nalézají uspokojení, bez jiného dalšího účelu, jen ve vlastní převaze a ničení, jež mohli způsobit“ (NvHPR 33 – poznámka pod čarou).

<sup>309</sup> NvHPR 34 (poznámka pod čarou). Takové zevní projevy jsou však pouze důkazem, že ‚zlo‘ je mezi lidmi přítomno, není to však důkaz pro tvrzení, že náchylnost ke zlému je v člověku přítomna již od přirozenosti. Stejně tak by se dalo poukazovat na ‚dobro‘, které si lidé vzájemně prokazují. Pro více srov. *Závěr* této práce.

<sup>310</sup> NvHPR 34. Zde tedy dochází k jisté korekci toho, co Kant považoval za úhlavního nepřitele mravnosti. V *Základech metafyziky mravů i Kritice praktického rozumu*, jak jsme se mohli dočíst výše, je za tohoto úhlavního nepřitele považována právě náklonnost, jež působí proti naší vůli. Dále srov. „Náklonnost je slepá a otrocká, ať už je dobromyslná nebo ne (...)“ (KPR, s. 203). Náklonnost nemůže vytvořit žádné morální maximy (KPR, s. 202). Pro více srov. *Závěr* této práce.

<sup>311</sup> NvHPR 35. Srov. Kdo touží po ovládnutí druhého národa? Je to přirozenost člověka! (Kant Immanuel, *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, OIKOYMENH, 1999, s. 40). Dále srov. Lidská „vůle k vzájemnému

Rozumná bytost nemůže myslet sebe sama jakožto svobodně jednající subjekt a přitom se cítit zcela nevázaná morálním zákonem. Náchylnost ke zlému tedy nemá svůj původ ani ve smyslovosti, ani v rozumu. „Charakter této náchylnosti se týká vztahu vůle, která je svobodná (a její pojem proto není empirický), k morálnímu zákonu jakožto pružině (jejíž pojem je také čistě rozumový). Proto musí být povaha této náchylnosti poznána a priori z pojmu zla, nakolik je možné podle zákonů svobody (závaznosti a přičitatelnosti)“.<sup>312</sup>

Pokud by člověk pojímal do svých maxim pružiny morálního zákona, byl by morálně dobrým. Pokud by člověk pojímal do svých maxim pružiny smyslovosti, musel by být označen za člověka morálně špatného. Jelikož však rozumná bytost pojímá do svých maxim jak pružiny morálního zákona, tak pružiny smyslovosti, znamenalo by to, že člověk je zároveň dobrý i špatný, to by však byl rozpor. Tedy to, co činí člověka morálně dobrým nebo špatným, „nemůže spočívat v rozdílu mezi pružinami, které pojímá do své maximy (v obsahu maxim), nýbrž musí záviset na *podřazenosti* (na formě maxim), tj. na tom, *kteřou z obou pružin činí podmínkou druhé*“.<sup>313</sup> Každý člověk převrací morální řád maxim a nadřazuje tak pružinu sebelásky nad pružinu morálního zákona. A jelikož tak činí každý člověk, znamená to, že tato náchylnost ke zlému (tj. nadřazování smyslových pružin nad pružiny morálního zákona) je v člověku od přirozenosti. Aby tato náchylnost k podřazování morálních pružin mohla být označena jako morálně zlá, musí být označena jako výsledek svobodné volby. Zároveň však tato náchylnost nemůže být odstraněna lidskými silami, poněvadž

---

podmaňování či omezování je tu vždy přítomna“ (Kant Immanuel, *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, OIKOYMENH, 1999, s. 89). Dále srov. „Válka sama však nepotřebuje žádnou zvláštní pohnutku, ale zdá se být vstřípena lidské přirozenosti (...)“ (Kant Immanuel, *K věčnému míru in Studie k dějinám a politice*, OIKOYMENH, 2013, s. 126). Dále také srov. Toto vše se děje „vzhledem k zlovolnosti lidské přirozenosti, která se nepokrytě ukazuje ve volném vztahu národů“ (Kant Immanuel, *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, OIKOYMENH, 1999, s. 21).

<sup>312</sup> NvHPR 35

<sup>313</sup> NvHPR 36

„toto odstranění by se mohlo uskutečnit jedině skrze dobré maximy, a to se nemůže stát, když předpokládáme, že nejvyšší základ všech maxim je zkažený“.<sup>314</sup> Stále však „musí být možné tuto náchylnost *překonat*, protože se nachází v člověku jakožto svobodně jednající bytosti“.<sup>315</sup>

### 5.3. O původu zla v lidské přirozenosti

Původem Immanuel Kant míní „vznik účinku působením jeho první příčiny, tj. příčiny, jež není sama účinkem jiné příčiny téhož druhu“.<sup>316</sup> Původ může být buď v rozumu, nebo v čase.<sup>317</sup> Původ morálního zla by však měl být hledán pouze v rozumu. Morální zlo je spojeno s užíváním svobody, proto nemůže být jeho příčina hledána v čase, ale jen v rozumu.<sup>318</sup> Zlo není dědictvím našich rodičů či prarodičů a nemá ani žádnou jinou časově určitelnou příčinu. Proto se Kant jasně vymezuje proti pojetí předávání zla jakožto dědičné nemoci, dědičné viny či snad dokonce dědičného hříchu.<sup>319</sup>

Při hledání původu zla v lidské přirozenosti se Kant zaměřuje ne na samotnou náchylnost ke zlému, nýbrž na to, co se musí dít ve vůli rozumné bytosti, aby zlo bylo konáno. Rozumový původ nemorálního jednání musí být nahlížen, jako kdyby „člověk do něho upadl přímo ze stavu nevinnosti“.<sup>320</sup> Jednání rozumné bytosti je přece svobodné a tato bytost mohla a měla upustit od vykonání takového nemorálního skutku. Pokud tedy chceme „vysvětlit náchylnost [*Hang*], tj. subjektivní obecný důvod přijetí přestoupení do naší

---

<sup>314</sup> NvHPR 37

<sup>315</sup> NvHPR 37

<sup>316</sup> NvHPR 39

<sup>317</sup> NvHPR 39

<sup>318</sup> Srov. „Hledat časový původ svobodných skutků jako takových (...) znamená tedy rozpor. (...) základ *používání* svobody (...) je nutno hledat pouze v rozumu“ (NvHPR 40).

<sup>319</sup> NvHPR 40 – poznámka pod čarou

<sup>320</sup> NvHPR 41

maximy, pokud existuje, nemůžeme se ptát na časový původ tohoto skutku, ale musíme hledat pouze jeho původ rozumový.<sup>321</sup>

Immanuel Kant částečně souhlasí s popisem původu zla v lidském pokolení, jak jej uvádí Starý zákon. Zlo v Bibli také není následkem vrozené náchylnosti ke zlému, nýbrž vychází ze svobody a stává se hříchem, tj. překročením „morálního zákona jakožto *Božího příkazu*“.<sup>322</sup> V Bibli je však počátek zla umístěn časově do okamžiku, v němž zhřešili první lidé, užívaje rozumu a svobodné vůle. Kant však nehledá příčinu zla v člověku v čase, hledá důvod rozumový. A „rozumový původ této porušenosti naší vůle, jež do svých maxim pojímá nižší pružiny jako pružiny nejvyšší, tj. rozumový původ této náchylnosti ke zlu, zůstává pro nás nevyzpytatelný, protože sama tato náchylnost nám musí být přičítána, a proto onen nejvyšší důvod všech maxim by opět implikoval přijetí špatné maximy“.<sup>323</sup> Není tedy možné nalézt žádný důvod, jenž by nám osvětloval původ zla v naší přirozenosti.<sup>324</sup>

#### **5.4. O obnově síly původní vlohy k dobru**

Pokud se člověk nějakým již stal nebo se teprve nějakým stane, nahlédnuto morálním prizmatem, vše musí učinit sám, tzn. musí to být výsledkem jeho svobodné vůle. Jestliže tvrdíme, že člověk byl stvořen dobrým, znamená to, že jeho původní lidská vlohá směřuje k dobrému.<sup>325</sup> A jak již bylo řečeno výše: člověk se „stává dobrým nebo špatným podle toho, zda do své maximy pojímá nebo nepojímá – to je nutno zcela ponechat jeho svobodné volbě – pružiny, které

---

<sup>321</sup> NvHPR 41

<sup>322</sup> NvHPR 42

<sup>323</sup> NvHPR 43

<sup>324</sup> NvHPR 44

<sup>325</sup> NvHPR 44

ona vloha obsahuje<sup>326</sup>. A jelikož člověk byl stvořen dobrým<sup>327</sup> a následně upadl do zla, není zde žádného důvodu, proč bychom nemohli myslet i postup zpětný, tj. od zla k dobru. Navíc v naší duši stále zní příkaz: „*máme* se stát lepšími lidmi<sup>328</sup>. Proto musí být také možné tento příkaz naplnit. My si však uvědomujeme, že pouze svými silami tohoto nemůžeme dosáhnout. A to je okamžik, kdy se „disponujeme k přijetí vyšší moci, která je pro nás nepochopitelná“<sup>329</sup>.

Obnovení původní vlohy k dobru znamená přijmout morální zákon jakožto nadřazený základ všech našich maxim. A to se stane jen v myšlení člověka, kterého posléze můžeme nazývat znovuzrozeným, novým stvořením či změněného srdce.<sup>330</sup> Je však v lidských silách toto uskutečnit a tohoto dosáhnout? Morální zákon nám příkazuje stát se dobrým člověkem. Proto tedy musí být tento stav také dosažitelný. Pokud člověk svým rozhodnutím změní základ všech svých maxim, stane se „subjektem schopným přijímat dobro“<sup>331</sup>. Ovšem subjekt schopný přijímat dobro ještě není dobrým člověkem. Subjekt, který je schopen přijímat dobro, se stává dobrým člověkem „jen v nepřestávajícím úsilí a růstu: to znamená, že může doufat, že při takové čistotě principu, který přijal jako nejvyšší maximu své vůle a při jeho pevnosti se nachází na dobré (i když úzké) cestě trvalého *postupu* od špatného k dobrému“<sup>332</sup>. Takový člověk, který se nachází na věčné cestě od špatného

---

<sup>326</sup> NvHPR 44. Srov. „Člověk se nazývá dobrým člověkem jedině tehdy, když do své maximy pojal pružinu věrnosti morálnímu zákonu, která do něho byla vložena“ (NvHPR 45 – poznámka pod čarou).

<sup>327</sup> Srov. kap. *Původní vloha k dobru v lidské přirozenosti*.

<sup>328</sup> NvHPR 45

<sup>329</sup> NvHPR 45. Srov. „Pod morální vírou rozumím nepodmíněnou důvěru v Boží pomoc se zřetelem ke všemu dobrému, co navzdory našemu největšímu úsilí není přece v naší moci“ (Briefe – český překlad JK).

<sup>330</sup> NvHPR 47

<sup>331</sup> NvHPR 48

<sup>332</sup> NvHPR 48. Srov. Ve svatost (naprostou shodu s mravním zákonem) lze doufat jen „v pokroku jdoucím do nekonečna“ (KPR, s. 210). I. Kant se tedy i v pokritickém období drží stále stejné myšlenkové linie, tj. že člověk nemůže zde na zemi dosáhnout mravní dokonalosti.

k dobrému, může být z hlediska božského nazván morálně dobrým (Bohu milým), jelikož Bůh je ten, kdo „proniká inteligibilní základ srdce (základ veškerých maxim vůle) a kdo tento nekončící postup vidí jako jednotu“.<sup>333</sup> Z hlediska lidského však takový člověk, jenž přijal nejvyšší základ všech maxim, může být vnímán jen jako stále se vnitřně reformující, tj. stále putující na cestě od špatného k dobrému.<sup>334</sup>

### 5.5. O boji mezi dobrým a zlým principem v lidské přirozenosti

Immanuel Kant nám dále také tvrdí, že celé Písmo svaté je jen metaforické vyjádření shora uvedeného souboje mezi dobrým a zlým principem v lidské přirozenosti.<sup>335</sup> Tato forma vyjádření byla snad pro dobu, kdy Bible vznikala, příhodnou, dnes jí však není více zapotřebí. Celý význam biblického poselství je pro Kanta stále jeden a týž. Pokud nezměníme naše mravní smýšlení, pokud se nebudeme alespoň snažit o naplňování morálních závazků, není možno dosáhnout spásy.<sup>336</sup> A bylo by jen velkým bláznovstvím se domnívat, že spásu si lze zasloužit nejrůznějšími bohoslužebnými či jinými úkony. Toto vše se jen snaží o oddálení naší vlastní práce na proměně našich srdcí.<sup>337</sup>

---

<sup>333</sup> NvHPR 48. Srov. „Dokonce i sám Nekonečný, pro kterého je čas ničím, vidí v této naší stále snaze o dosažení naprosté shody s morálním zákonem celek, v němž dosahujeme plné shody s morálním zákonem. A při této pro nás nikdy nekončící snaze o život v souladu s morálním zákonem lze doufat, že v této naší snaze vytrváme i po smrti a v tomto cíli, který je tedy z našeho hlediska posunut vždy do nekonečnosti – což však neplatí pro Boha – spatřovat možnost blažené budoucnosti, která není závislá na jakýchkoliv zevních příčinách a vposledu nemůže být ani dosažena konečnou bytostí“ (KPR, s. 211–2).

<sup>334</sup> NvHPR 48

<sup>335</sup> NvHPR 83

<sup>336</sup> Srov. „Pro lidi neexistuje naprosto žádná spása, leč když do svého smýšlení pojmu pravé mravní zásady“ (NvHPR 83). Máme za to, že spásou Kant nemůže mínit nic jiného než soulad ctnosti a blaženosti, tj. nejvyšší možné dobro.

<sup>337</sup> Srov. „(...) nedostatek této důvěry nesmíme nahrazovat *pověrečnými* úkony kajicnosti, které nepředpokládají změnu srdce, ani *fanatickým* domnělým (jen pasivním) vnitřním osvícením, neboť to nás vzdaluje od dobra, jež se zakládá na naší vlastní činnosti“ (NvHPR 83). Dále srov. „(...) nemohou pomoci žádná vyznání víry, vzývání svatých jmen či přihlížení bohoslužebným observancím (...)“ (Briefe – český překlad JK). Kant opakovaně nahrazuje pojem *změna mravního smýšlení* pojmem *změna smýšlení srdce*. Význam je však jeden a tentýž, jelikož pouze



Každý člověk musí nejen rozvíjet dobrý princip ve své přirozenosti, musí ale také aktivně bojovat proti principu zlému.<sup>338</sup> Každý z nás by měl v první řadě zanechat přijímání maxim, jež člověka vedou k přestupkům proti morálnímu zákonu. Náchylnost ke zlému<sup>339</sup> tento souboj člověku pochopitelně velice znesnadňuje. Skutečným zlem však nejsou náklonnosti, ty „jsou samy o sobě dobré, tj. nikoli hodné zavržení“,<sup>340</sup> nýbrž právě jen ochota přijímat maximy, které nejsou v souladu s našimi morálními povinnostmi.<sup>341</sup>

## 5.6. O možnosti vítězství dobrého principu v lidské přirozenosti

Každý člověk musí bojovat proti zlému principu v lidské přirozenosti a rozvíjet princip dobrý. Proto by také bylo dobré, aby všichni lidé spojili své síly a společně sváděli tento nelehký zápas. Pokud by byl založen takovýto druh společenství, které by se bránilo zlu a podporovalo dobro, bylo by také možno doufat, že dobrý princip v lidské přirozenosti nakonec jednou zvítězí nad principem špatným.<sup>342</sup>

Nejen že by bylo dobré, aby se lidé spojili v etické společenství, ale zároveň je to také povinností lidského rodu k sobě samému. Lidské pokolení je totiž určeno k naplňování společného cíle, kterým je snaha o dosažení nejvyššího společného dobra.<sup>343</sup>

Aby se však lidé mohli pokusit o založení výše uvedeného společenství, je zapotřebí, aby zde byl, alespoň v praktickém ohledu, společný zákonodárce

---

rozum vepisuje povinnost do našich srdcí (NvHPR 84). K pojmu změna srdce např. srov. NvHPR 83, NvHPR 84, NvHPR 73, NvHPR 72 atd.

<sup>338</sup> NvHPR 57

<sup>339</sup> Srov. kap. *Náchylnost ke zlu v lidské přirozenosti*.

<sup>340</sup> NvHPR 58. Pro více srov. *Závěr této práce*.

<sup>341</sup> Srov. „Tyto náklonnosti pouze znesnadňují *provedení* dobré maximy, (...) zatímco vlastní zlo záleží v tom, že člověk nechce odporovat maximám, když ho nabádají k přestupkům – a toto smýšlení je pravým nepřítelem“ NvHPR 57 (poznámka pod čarou).

<sup>342</sup> NvHPR 93; NvHPR 94

<sup>343</sup> NvHPR 95; NvHPR 97

(Bůh), jehož zákony budou všechny lidi spojovat. Tyto zákony však nejsou přijímány, protože jsou jeho vůlí. Jsou přijímány, jelikož jsou nejprve rozpoznány jako pravé povinnosti a až následně jsou uznány jako příkazy boží.<sup>344</sup> Pokud je totiž něco uznáno jako povinnost, i kdyby to byl příkaz lidského vládce, je nezbytné tuto povinnost následovat a také jí přiznat statut příkazu božího.<sup>345</sup>

O založení výše zmíněného etického společenství, ale také o Kantově typologizaci náboženství, stejně jako o tom, co Kant shledává v náboženství zbytečným a co naopak považuje za nezbytné, se dočteme v kapitole poslední.

Kapitolu *O náboženství* také můžeme srovnat s kapitolami *Dopis Lavaterovi* a *O postulátech čistého praktického rozumu*, jelikož i v kapitole následující se zjevuje odpověď na otázku, v jaký druh božího zásahu (doplnění) smí člověk doufat, jestliže žije tak, jak má.

---

<sup>344</sup> NvHPR 98. Srov. „Naopak náboženství, v němž musím nejprve vědět, že něco je povinností, dříve než to mohu uznat jako boží příkaz, je *přirozené náboženství*“ (NvHPR 154).

<sup>345</sup> Srov. „Jakmile je něco poznáno jako povinnost, i kdyby to byla povinnost uložená vůlí lidského zákonodárce, uposlechnout je také Boží příkaz“ (NvHPR 99 – poznámka pod čarou).

## 6. O náboženství

„*Různost náboženství*: podivný výraz! Jako by se mluvilo i o různých *morálkách*. Mohou sice existovat různé *způsoby víry* spjaté s historickými prostředky víry, které nepatří do náboženství, nýbrž do historie, na pole bádání a užívání těchto prostředků k podpoře náboženství. Stejně tak existují různé *náboženské knihy* (Zendavesta, védy, korán atd.), ale pouze jedno jediné, pro všechny lidi a časy platné *náboženství*. Ony prostředky víry a náboženské knihy nemohou snad být víc než nástrojem náboženství, který je nahodilý a může být v různých dobách a místech různý“.<sup>346</sup>

Immanuel Kant tvrdí, že existují jen dva druhy náboženství. Náboženství usilující o přízeň (náboženský kult) a morální náboženství (náboženství dobrého života). Náboženství usilující o přízeň věří, že Bůh může svým odpuštěním učinit člověka blaženým bez toho, aby člověk musel vyvíjet jakoukoliv osobní snahu. Člověk následující náboženství usilující o přízeň nemůže dělat nic jiného než prosit Boha o odpuštění. Prosit Boha však dle Kanta znamená totéž jako nedělat vůbec nic.<sup>347</sup> Stejně tak snaha o přivolávání boží milosti čímkoli jiným, než je snaha o dobrý život, není ničím jiným, než blouzněním našeho rozumu.<sup>348</sup>

Zato morální náboženství, a „ze všech veřejných náboženství, jež kdy existovala, je *morální* pouze křesťanství“<sup>349</sup> nám říká, že člověk musí ze všech svých sil usilovat, aby se stal lepším člověkem. A jestliže tedy člověk tak činí, „může doufat, že to, co není v jeho silách, bude doplněno vyšším spolupůsobením“.<sup>350</sup> Člověk však nepotřebuje a ani nemůže znát zákonitosti

---

<sup>346</sup> Kant Immanuel, *K věčnému míru* in *Studie k dějinám a politice*, OIKOYMENH, 2013, s. 129 – poznámka pod čarou.

<sup>347</sup> NvHPR 51

<sup>348</sup> NvHPR 52 (poznámka pod čarou)

<sup>349</sup> NvHPR 52

<sup>350</sup> NvHPR 52 (op. cit.). Dále srov. kap. *Dopis Lavaterovi*.

fungování tohoto vyššího spolupůsobení.<sup>351</sup> Není zapotřebí totiž vědět, jakým způsobem, a jestli vůbec nás někdo nebo něco učiní blaženým. Co však člověk jistě potřebuje znát, je, „aby věděl, co *má sám dělat*, aby si tuto [boží] pomoc zasloužil“.<sup>352</sup>

## 6.1. Personifikovaná idea mravní dokonalosti

Lidskou povinností je tedy snažit se o přibližování k mravní dokonalosti. A tato idea může být sama o sobě dostatečně motivující ke snaze o její naplnění.<sup>353</sup> Jelikož však nerozumíme tomu, kde se v nás tato idea mravní dokonalosti vzala, můžeme pro zjednodušení tvrdit, že tento ideál přijal lidskou podobu a sestoupil k lidem.<sup>354</sup>

Člověk, jenž je milý Bohu, je takový, který je ochoten plnit všechny povinnosti vyplývající z morálního zákona bez ohledu na své náklonnosti. Takový člověk je ochoten svádět zápas sám se sebou, jakož i snášet veškerá protivenství osudu ve jménu naplnění mravního zákona zde na zemi. Proto – jak dále říká Kant – je dobré věřit v Ježíše Krista, který nám může být nejen vzorem mravní dokonalosti, ale také útěchou a motivací v nelehkých časech, které jistě navštíví ty, již se snaží o naplnění mravního ideálu.<sup>355</sup>

Personifikovaná idea mravní dokonalosti, tedy osoba Ježíše Krista, je v praktickém ohledu zcela reálná. Jestliže nám rozum říká, že tuto ideu máme

---

<sup>351</sup> Srov. „Není také absolutně nutné, aby člověk věděl, v čem toto spolupůsobení spočívá (...)“ (NvHPR 52).

<sup>352</sup> NvHPR 52

<sup>353</sup> Srov. „Naší všeobecnou povinností jako lidí je pozdvihovat se k tomuto ideálu morální dokonalosti, tj. ke vzoru mravního smýšlení v celé jeho čistotě – k tomu nám může dát sílu sama tato idea, kterou nám rozum předkládá, abychom ji horlivě následovali. (...) Neboť jak je možné, že pouhá idea shody se zákonem vůbec může být silnější pružinou pro vůli než všechny myslitelné pružiny, jejichž pramenem je osobní prospěch? Tomu nemůže porozumět ani rozum, ani to nemůžeme dokázat příklady ze zkušenosti (...)“ (NvHPR 61; NvHPR 62).

<sup>354</sup> NvHPR 61

<sup>355</sup> NvHPR 61; NvHPR 62. Co však tento mravní ideál znamená pro naši každodennost? Pro více srov. *Závěr* této práce.

následovat, pak musí být také dosažitelná. V žádném případě však nepotřebujeme dokazovat, zda Ježíš Kristus byl boží syn či nikoliv. Idea mravní dokonalosti je totiž již v našem rozumu přítomna. Pokud však někdo takovou ideu v rozumu nenachází, může požadovat empirický důkaz v podobě lidského těla, či snad dokonce, aby takový člověk, který má být božím synem, tj. mravně dokonalým, konal nejrůznější nadpřirozené činy, jimiž by se snad měla dokazovat jeho svatost. Všechny tyto požadavky jsou však jen projevem nedostatečné víry v rozumový ideál mravní dokonalosti.<sup>356</sup>

Každý člověk by se měl snažit o to, aby sám byl vzorem mravní dokonalosti, i když víme, že žádný zevní projev nemůže rovnocenně zrcadlit myšlenkové rozpoložení rozumné bytosti. Lidským okem nelze tedy určit vnitřní motivy, jež člověka vedou ke konkrétnímu jednání.<sup>357</sup>

Immanuel Kant dále také říká, že pokud kdy vůbec existoval na světě člověk, jenž by byl mravně dokonalým, míní zde Ježíše Krista, můžeme o něm uvažovat jako o člověku přirozeně i nadpřirozeně zplozeném. Pokud bychom však přijali jeho přirozenou zplozenost, mohlo by nám to být pomocí v tom smyslu, že bychom se mohli cítit více spřízněni s takovým člověkem. Mohl by tedy pro nás být snadněji dosažitelnějším, a tedy i přijatelnějším vzorem jednání.<sup>358</sup>

## 6.2. Dosažitelnost personifikované ideje mravní dokonalosti

Svatost, jak také Kant nazývá mravní dokonalost, lidského života se musí nejprve nacházet v lidském myšlení, následně se pak může projevit v lidských skutcích. Avšak lidské skutky nejsou s to plně odrážet mravní dokonalost. Rozumná bytost je dle Kanta pouze schopna se – v nepřetržitém postupu, který

---

<sup>356</sup> NvHPR 62; NvHPR 63

<sup>357</sup> NvHPR 63. Srov. „O člověku dobrých mravů lze říci, že plní *literu* zákona, (...) zatímco o morálně dobrém člověku, že plní *ducha* zákona (...)“ (NvHPR 30).

<sup>358</sup> NvHPR 64

však nikdy nekončí – snažit o dosažení mravního ideálu. Pouze Bůh je schopen vidět tento do nekonečna jdoucí postup jako jeden dokončený celek.<sup>359</sup> A proto tedy člověk, který se snaží o dosažení mravní dokonalosti, smí doufat, že je Bohu milým, ať již jeho existence skončí jakkoliv neočekávaně.<sup>360</sup>

Kant je také přesvědčen, že pokud se člověk snaží dostat závazkům mravních povinností, smí doufat, že na onom světě bude pokračovat v již započaté práci zde na zemi, tzn. i po smrti se bude stále přibližovat k ideálu mravní dokonalosti, přestože není v jeho samotných silách tento ideál nikdy zcela naplnit.<sup>361</sup> A jestliže Kant míní pojmem morální blaženost „skutečnost a stálost smýšlení, jež neustále postupuje v dobru (nikdy od něho neodpadá)“,<sup>362</sup> tak můžeme tvrdit, že člověk smí také posmrtně doufat nejen ve fyzickou,<sup>363</sup> ale i v morální blaženost, ovšem opět jen za předpokladu, že již během života usiloval o mravnost.

Dále Kant také vychází z předpokladu, že i když u člověka došlo ke změně mravního smýšlení a v současné době se tedy již alespoň snaží o konání dobra, v minulosti tomu tak jistě nebylo. Nikdo se totiž nerodí mravně dokonalým a nikdo také neusiluje o dobro od počátku svého života. A toto Kant nazývá mravním zlem, což znamená „přestoupení morálního zákona jako Božího příkazu“,<sup>364</sup> což s sebou, jak věří Kant, nese nikdy nekončící vinu. Proto se tedy

---

<sup>359</sup> Srov. „Proto jednání jako nepřetržitý postup od nedokonalého dobra k lepšímu dobru až do nekonečna zůstává při našem způsobu hodnocení stále nedostatečné. A tak musíme dobro, jak se v nás jeví, tj. v podobě *skutků*, považovat *vždy* za neadekvátní svatosti zákona. Ale tento nekončící postup našeho dobra ke shodě se zákonem můžeme myslet tak, že Ten, kdo zná naše srdce, posuzuje onen postup i v podobě skutků (způsobu života) v čistém intelektuálním názoru jako dokončený celek (...)“ (NvHPR 67). Dále srov. „(...) blaha, které je stejně jako svatost ideou, jež může být obsažena jen v nekonečném progresu a jeho totalitě, a nemůže být tudíž nikdy plně dosažena pouhým tvorem (KPR, s. 212 – poznámka pod čarou), (...) nýbrž pouze v nekonečnosti svého trvání (přehlednutelné jedině Bohu)“ (KPR, s. 212).

<sup>360</sup> NvHPR 67. Srov. kap. *O postulátech čistého praktického rozumu*.

<sup>361</sup> NvHPR 68

<sup>362</sup> NvHPR 67

<sup>363</sup> Srov. „(...) zabezpečení trvalého vlastnění spokojenosti s vlastním *fyzickým stavem* (osvobození od zla a užívání stále rostoucího potěšení), to je *fyzická blaženost*“ (NvHPR 67).

<sup>364</sup> NvHPR 72

zaobírá myšlenkou, zdali je možné tuto vinu jakkoliv odčinit, nebo zda čeká na člověka, i přes změnu jeho smýšlení, jen nekonečný trest a nemožnost vstoupit do Božího království (soulad ctnosti a blaženosti).<sup>365</sup>

Kant se při řešení tohoto problému uchyluje ke změně srdce (*Sinnesänderung*)<sup>366</sup> jakožto zástupné oběti za minulé hříchy konkrétního člověka. Taková proměna srdce pak nutně povede k morálnímu smýšlení. A pokud bychom morální smýšlení chtěli opět personifikovat, mohli bychom říci, že Ježíš Kristus (morální smýšlení) přijal naše minulé hříchy a tím nás vykoupil.<sup>367</sup> Proto i v tomto případě člověk smí doufat, že za svoji hříšnou minulost nebude navždy zatracen.<sup>368</sup> I v tomto případě Kant jednoznačně vystupuje proti jakémukoliv pokusu zjednat si odpuštění jinou cestou než cestou změny morálního smýšlení. Naprosto odmítá pokání, vzývání či snad chválení Boha. Ničím podobným nemůžeme Boha jakkoliv ovlivnit, natož se snad stát Bohu milými.<sup>369</sup>

### 6.3. Zřízení církve

Je nezbytně nutné, aby se všichni lidé zde na zemi snažili o prosazení nadvlády dobrého principu v lidské přirozenosti. Takový princip započne svou vládu, jakmile každý začne plnit svoji povinnost. Pokud by každý člověk plnil individuálně své morální povinnosti, jistě by to vedlo ke společnému dobru.

---

<sup>365</sup> Srov. „(...) že pro tuto nekonečnou vinu musí všichni lidé očekávat nekonečný trest a vyloučení z Božího království“ (NvHPR 72). Máme za to, že v této pasáži Kant míní souslovím ‚Boží království‘ totéž, co v *Kritice praktického rozumu* označuje pojmem ‚nejvyšší možné dobro‘.

<sup>366</sup> Srov. ‚Změna srdce totiž znamená vyjít ze zla a vstoupit do dobra, odložit starého a obléci nového člověka (...)‘ (NvHPR 74).

<sup>367</sup> Srov. ‚A toto morální smýšlení, které člověk v celé jeho čistotě (jako čistotu božího syna) přijal za své – nebo (jestliže tuto ideu personifikujeme) *sám tento Boží syn* – nese jako *Zástupce* vinu hříchu za něho, a tak také za všechny, kteří v něho (prakticky) věří (...)‘ (NvHPR 74).

<sup>368</sup> NvHPR 74; NvHPR 75; NvHPR 76

<sup>369</sup> NvHPR 76. Srov. ‚(...) nemohou pomoci žádná vyznání víry, vzývání svatých jmen či přihlížení bohoslužebným observancím (...)‘ (Briefe – český překlad JK).

Kant však ještě také vyzdvihuje důležitost institucionalizovaného sepětí všech takto se snažících. Jen tak budou lidé schopni vzdorovat síle zlého principu. Takovéto organizované společenství může být realizováno jen skrze náboženství. „Zřídít církev je tedy povinností lidí jako úkol, který je jim svěřen a může být od nich požadován“.<sup>370</sup> Ano, lidé mohou založit a udržovat církev, a také by takto měli činit, nicméně „zakladatelem Božího království musí být sám Bůh“.<sup>371</sup>

Immanuel Kant rozlišuje mezi církví viditelnou a neviditelnou. Neviditelnou církví míní samotnou ideu morálního společenství, která poslouží jako vzor pro praktické zřízení církve viditelné, tedy již reálného sdružení lidí pod zákony povinnosti jakožto příkazy božími.<sup>372</sup>

Kant také vznáší několik nároků, jimž by viditelná církev měla dostát. Mezi takovými požadavky jsou: obecnost – jednota společenství bez rozdělení do sekt; kvalita a čistota – očištěnost od pověry a fanatismu; princip svobody jak uvnitř společenství, tak vůči státu; nezměnitelnost zřízení – spočívání na původních, autentických a nenahodilých principech.<sup>373</sup>

To, co je však pro Kanta nejdůležitějším při zakládání církevního společenství, je čistá rozumová víra, ta by měla být úhelným kamenem celého společenství. Je to víra, které může porozumět naprosto každá rozumná bytost. Každý člověk totiž může poznat boží vůli, která by měla být základem církve, jen prostřednictvím svého rozumu.<sup>374</sup>

Víra, která je založena na historických faktech, může být uznávána jen do té míry, do jaké jsme schopni ověřit pravdivost takových historických informací. Lidé však mají častokrát za obtížné spoléhat se jen na čistou rozumovou víru,

---

<sup>370</sup> NvHPR 152

<sup>371</sup> NvHPR 152

<sup>372</sup> NvHPR 101

<sup>373</sup> NvHPR 101; NvHPR 102

<sup>374</sup> NvHPR 103; NvHPR 104



proto je dobré, když závazné články víry, vycházející z historických událostí, mohou posloužit jako prostředek k šíření a posilování čisté rozumové nauky.<sup>375</sup>

Pro většinu lidí také bývá přitažlivější a jednodušší dodržovat církevní pravidla a prohlášení než se snažit o proměnu svého mravního smýšlení. Ti, již následují taková vnější pravidla, nemohou být nazváni náboženskými následovníky, jsou jen příznivci jisté církevní víry. V náboženství jde přece o změnu smýšlení, jež by mělo být v souladu v mravním zákonem. Proto ani náboženské války, jak bývá tohoto termínu užíváno, nikdy nebyly válkami náboženskými, nýbrž jen válkami zastánců jedné církevní víry se zastánci dalších náboženských věr. Žádný skutečně náboženský člověk si nemůže stěžovat na to, že jeho náboženství je utlačováno, neboť to nemůže být činěno žádnou vnější silou. Utlačovány mohou být jen zevní projevy různých náboženských systémů.<sup>376</sup>

Pravá církev musí být proto také všeobecná. Náboženství, které šíří, musí být dostupné všem lidem, nejen těm, kterým byla zprostředkována historická fakta, která mohou následně posloužit jako základ církevní víry. Nakonec se stejně čisté rozumové náboženství musí oprostít od všech historických faktů, z nichž následně vzešly církevní předpisy či zavazující církevní články. Tyto snad ve své době dobře posloužily k dočasnému spojení lidí k naplňování společného cíle, nyní jich však není více třeba.<sup>377</sup> A pak již nebude více zapotřebí těch, kdo vykládají Písmo a předkládají církevní učení, nebude již více rozdílu

---

<sup>375</sup> NvHPR 105; NvHPR 106; NvHPR 109

<sup>376</sup> NvHPR 108

<sup>377</sup> Srov. „(...) že náboženství se nakonec postupně oprostí od všech empirických určujících důvodů a od všech statutů, jež spočívají na dějinách a jež působením církevní víry provizorně spojují lidi v úsilí o požadavky dobra“ (NvHPR 121). Dále srov. „V oné době byly zřejmě nutné zázraky a vyjevování tajemství, aby ono čisté náboženství (...) mohlo proniknout a rozšířit se mezi větší množství lidí. Tehdy bylo třeba mnoho argumentů *kath'athropon* (přesvědčení, které nám říká, co je předmět pro nás lidi podle pro nás nutných rozumových principů – KS § 90, s. 236), jimž tehdejší doba přikládala velký význam. (...) Když se pak toto učení (...) rozšířilo do světa natolik, že v něm i obstálo, pak musí být tato opěra odstraněna a stavba sama stojí“ (Briefe – český překlad JK).

mezi laickou a odbornou církevní veřejností.<sup>378</sup> Interpretem čistého rozumového náboženství bude už jen sám rozum každého člověka. Budou tedy již jen lidé jednoho náboženství snažící se o dosažení stejného cíle, jímž bude život v souladu s mravním zákonem jakožto božím příkazem. A tak tedy snad už konečně zavládne ve světě věčný mír.<sup>379</sup>

#### 6.4. Křesťanství jako náboženství přirozené

V subjektivním ohledu chápe Immanuel Kant náboženství jako „poznání všech našich povinností jako Božích příkazů“.<sup>380</sup>

Kant rozděluje náboženství a jeho stoupence na dvě kategorie: lidé, již potřebují věřit, že je nějaké jednání božím příkazem, aby toto mohli uznat jako svoji povinnost, jsou zastánci tzv. zjeveného (naučeného) náboženství. Ti, co nejprve vnímají nějaké jednání jako svoji povinnost a až následně toto jednání uznají jako boží příkaz, jsou následovníci tzv. přirozeného neboli racionálního náboženství.<sup>381</sup> K přirozenému náboženství člověk dospívá sám svým rozumem, kdežto ke zjevenému náboženství bývá člověk doveden druhými. Křesťanství

---

<sup>378</sup> Srov. „Přestává pokořující rozdíl mezi *laiky* a *kleriky*“ (NvHPR 122). Dále srov. „*Klerikalismus* obecně by tedy byl vláda duchovních nad myslí lidí, uzurpovaná tím, že duchovenstvo si osobuje vážnost spojenou s výlučným vlastnictvím prostředků milosti“ (NvHPR 200).

<sup>379</sup> Srov. „Přestává pokořující rozdíl mezi *laiky* a *kleriky*. Z pravé svobody vyrůstá rovnost, ale bez anarchie, protože každý se sice řídí (nestatutárním) zákonem, který si sám dává, ale zároveň ho musí chápat jako vůli Pána světa, zjevenou mu prostřednictvím rozumu, jako vůli, která neviditelně spojuje všechny pod jednou společnou vládou v jednom státě. (...) Základem přechodu k tomuto novému řádu věcí musí být princip, že čisté náboženství rozumu je nepřestávajícím (třebaže nikoli empirickým) zjevením pro všechny lidi“ (NvHPR 122). Uskuteční se tak „společensví pod zákony ctnosti, (...) jež udržuje vítězství nad zlem a pod svou vládou zabezpečuje světu věčný mír“ (NvHPR 124).

<sup>380</sup> NvHPR 153. Srov. „(...) nebudeme považovat jednání za závazná proto, že jsou to příkázání Boží, nýbrž budeme se na něj dívat jako na Boží příkázání, protože jsme k tomu vnitřně zavázáni“ (KČR B 847). Srov. orig. „Religion ist (subjektiv betrachtet) die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ (Kant Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, herausgegeben von Karl Vorländer. 5. Aufl., Leipzig: Meiner, 1950, s. 170).

<sup>381</sup> NvHPR 154

proto může být považováno jak za přirozené (rozumové), tak naučené (zjevené) náboženství.<sup>382</sup>

Immanuel Kant trvá na tom, že je třeba, co možná nejvíce, jak je v naší moci,<sup>383</sup> usilovat o rozvoj naší přirozené vlohy k dobru. Při této příležitosti se odvolává na Ježíše Nazaretského, kterého výslovně nejmenuje, nýbrž jej zmiňuje pod označením učitel, a shrnuje jeho učení do dvou rovin. První rovinou je příkaz milovat Boha, což pro Kanta znamená konat povinnost jen z úcty k povinnosti samé. Rovinou druhou je Ježíšovo učení o lásce k bližnímu, jako bychom bližními byli my sami. To pro Kanta znamená naprosto nezištně podporovat blaho a dobro druhých. Tyto dvě roviny Ježíšova učení jsou pro Kanta zákonem svatosti. A trvalé úsilí o tyto dvě hodnoty pak můžeme nazvat ctností.<sup>384</sup>

Ježíš také učil, že pokud milujeme Boha nade vše a bližního jako sebe samého, můžeme očekávat odměnu na onom světě. Naše úsilí by však nemělo být podmíněno jakoukoliv odměnou, i když nelze zcela vyloučit, že i dobrý skutek, jenž je konán na základě pružin sebelásky, bude Bohem odměněn.<sup>385</sup> Nicméně pokud Ježíš kdy mluvil o odměně na nebesích, nechtěl nás tímto navést k tomu, abychom tuto nebeskou odměnu učinili pohnutkou našeho jednání, spíše jen zmiňoval završení boží dobroty a moudrosti.<sup>386</sup>

Každá rozumná bytost se také může přesvědčit svým vlastním rozumem, že nikdo z lidí není prost zlého principu v naší přirozenosti, nikdo se také nemůže ospravedlnit před Bohem jen prostřednictvím svých skutků, natož pak

---

<sup>382</sup> NvHPR 157. Srov. „Rozumová víra je víra přijatá každým svobodně (*fides elicita*), zjevená víra je víra přikázaná (*fides imperata*)“ (NvHPR 163). Dále srov. Víra svobodná „neboli víra odvozená z poznání adekvátních rozumových důvodů“ (NvHPR 164).

<sup>383</sup> Srov. „(...) konáme tolik dobra, co je v naší moci, máme být účastni beze všech záslužných skutků (tj. kultu jakéhokoli druhu) tohoto doplnění“ (Briefe – český překlad JK).

<sup>384</sup> NvHPR 161

<sup>385</sup> Srov. „(...) přece však jedná podle mravního zákona, alespoň co do litery, a může doufat, že i za to nezůstane v budoucnosti bez odplaty“ (NvHPR 161).

<sup>386</sup> NvHPR 162

jakými bohoslužebnými či snad jinými úkony – vědomí tohoto také patří k čistému rozumovému náboženství.<sup>387</sup>

### 6.5. Křesťanství jako náboženství naučené

Jestliže jsou věřícímu předkládány věty, kterým musí nutně věřit, aniž by se o jejich pravdivosti mohl přesvědčit svým vlastním rozumem, pak takové náboženství nemůžeme již více považovat za náboženství přirozené (rozumové), ale musíme jej nazvat náboženstvím naučeným (zjeveným).<sup>388</sup> Pokud se tedy křesťanské náboženství neopírá jen o rozum, nýbrž také o učení vycházející z historie církve, pak se již podle Kanta nejedná o křesťanské náboženství, ale jen o křesťanskou víru. Tento druh víry není založen na rozumovém poznání, ale má pouze své historické kořeny.<sup>389</sup> Tuto historickou část křesťanské víry není nutno hned zcela zavrhnout, je totiž velmi cenným prostředkem, jenž činí křesťanskou nauku přístupnou i pro všechny nevědomé.<sup>390</sup>

Pokud by však zjevená víra předcházela náboženství, pokud by věty, o jejichž platnosti se nemůžeme ujistit rozumem, měly být považovány za povinnost, pak toto není žádná služba církvi pod nadvládou dobrého principu v lidské přirozenosti, nýbrž se jedná jen a pouze o pseudoslužbu.<sup>391</sup> „*Pseudoslužbou (cultus spurius)* se rozumí přesvědčení, že se někomu slouží

---

<sup>387</sup> NvHPR 163

<sup>388</sup> NvHPR 163

<sup>389</sup> NvHPR 164

<sup>390</sup> Srov. „(...) a zjevenou nauku, na níž je založena církev a která potřebuje učence jako vykladače a strážce, je nutno milovat a kultivovat jako pouhý, ale velmi cenný prostředek, jak tuto nauku učinit srozumitelnou i pro nevědomé a jak ji šířit a uchovávat“ (NvHPR 165). V této pasáži se Kant zdá poněkud smírlivým vůči *pomocnému učení*. Není nám však jasné, kdo je skryt za označením ‚nevědomý‘, když rozumové náboženství je přece dostupné prostřednictvím rozumu všem lidem. Snad zde Kant míní ty, již se zatím o křesťanské zvěsti ještě ani nedoslechli.

<sup>391</sup> NvHPR 165

jednáním, které ve skutečnosti maří jeho cíle“.<sup>392</sup> A ti, co toto šíří, nemohou být označováni za církevní služebníky, nýbrž jen za církevní úředníky.<sup>393</sup>

Kant se dále také vyjadřuje k tomu, co se dle jeho přesvědčení stalo v době rané církve, totiž že první šířitelé křesťanství považovali za nutné, aby propojili křesťanství s židovskou historií. V té době se snad jednalo o moudré rozhodnutí, ale v dnešní době již tohoto není více třeba. Historická prohlášení, o jejichž původnosti lze v některých případech také úspěšně pochybovat, by neměla být již více závaznou součástí víry. Člověk by proto neměl hledat náboženství nikde jinde než ve svém vlastním rozumu,<sup>394</sup> zdůrazňuje opět Kant.

Jediné pravé náboženství musí být pouhým rozumem dostupné všem lidem. Proto takové náboženství bude náboženstvím univerzálním a nebude dostupné ani platné jen pro určitou náboženskou skupinu. Jestliže se kdokoliv domnívá, že pouze on či jeho skupina je hodna spásy (soulad ctnosti a blaženosti), pak se takový člověk nachází v náboženské iluzi,<sup>395</sup> jejímž výsledkem je opět a pouze náboženská pseudoslužba.<sup>396</sup>

Kant uznává, že pro člověka je nutné, aby si vytvářel Boha. A zřejmě jediný způsob, jak toto činit, je prostřednictvím našich vlastních zkušeností. I proto se Kant příliš nezlobí, když Bohu připisujeme lidské vlastnosti,<sup>397</sup> nesmí se však takto dít na úkor naší mravnosti. Jestliže se domníváme, že se jakkoliv

---

<sup>392</sup> NvHPR 153

<sup>393</sup> NvHPR 165

<sup>394</sup> NvHPR 167. Srov. „(...) já nemohu být tak troufalý, abych před Bohem něco jednoznačně určoval jako pravý prostředek, v němž jediném bych očekával svou spásu (...) jsou to totiž [jen] zprávy. Nejsem oné době, z níž pocházejí, dostatečně blízko, abych činil taková nebezpečná a opovážlivá rozhodnutí (Briefe – český překlad JK).

<sup>395</sup> Iluzí zde Immanuel Kant rozumí „klam, jenž pokládá představu nějaké věci za ekvivalent věci samé“ (NvHPR 168 – poznámka pod čarou).

<sup>396</sup> NvHPR 168. Srov. „Ten muž, který má troufalost říci: Kdo nevěří v tu či onu historickou nauku jako ve svatou pravdu, je zavržen – ten muž by měl být také schopen říci: Jestliže to, co vám tu vyprávím, není pravda, ať jsem zavržen!“ (NvHPR 189 – poznámka pod čarou).

<sup>397</sup> Jinde nás Kant zase nabádá, abychom neupadali do antropomorfismů. To se však týká především mluvení o Bohu při dokazování existence boží a určování božích vlastností (Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, SVOBODA, 1972, § 57, s. 188 a § 58, s. 192).

můžeme vloučit do boží přízně a tím si zjednodušit vlastní práci na naší mravnosti, pak toto Kant naprosto odmítá jako náboženskou iluzi.<sup>398</sup> Odmítá nejrozmanitější způsoby, jak působit na Boha, ať už se jedná o oběti, slavnosti, pokání, umrtvování či zbožné poutě. Nic z tohoto nemá dle Kanta sebemenšího vlivu na naši mravnost, a proto tedy ani nesmíme doufat, že se nám dostane toho, co nám snad náleží, když žijeme tak, jak máme.<sup>399</sup>

Jediným způsobem, jak se učinit bohumilými, je skrze mravnost: „*Všechno, co mimo dobrý způsob života člověk může podle svého mínění ještě konat, aby se líbil Bohu, je pouze náboženská iluze a pseudoslužba Bohu*“.<sup>400</sup>

Člověk nemusí být mravně naprosto dokonalým, čehož člověk stejně není sám plně schopen, aby směl doufat, že Bůh doplní to, co již v jeho silách není. Stačí, aby takový člověk udělal to, co je v jeho silách, aby dostal svých morálních povinností. Toto dle Kanta stačí, aby člověk směl doufat v zásah (doplnění) boží prozřetelnosti.<sup>401</sup>

Když Immanuel Kant říká, že Bůh – pokud se snažíme o mravný život – doplní to, co již není v našich silách, tak stejně jako v dopise svému příteli Lavaterovi míní, že Bůh může učinit naši stálou snahu o přiblížování se k mravní dokonalosti trvalou skutečností. Toto boží doplnění pro nás však navždy zůstane velkým mystériem, tajemstvím, které se bude vždy odehrávat jen a jen podle božích pravidel, tzn. Bohem určeným způsobem a v Bohem určenou hodinu.<sup>402</sup>

---

<sup>398</sup> NvHPR 169. Srov. „(...) jenž spolu s Jóbem varuje před strašným proviněním vlichocvat se Bohu a činit niterná vyznání, jež snad vyvolal strach a s nimiž se mysl neshoduje ve svobodné víře“ (Briefe – český překlad JK).

<sup>399</sup> NvHPR 169; NvHPR70. Dále srov. KČR B 833. Jistě si ale také v rozporu s Kantem dokážeme představit situace, kdy nezištné, nábožensky motivované činy mohou mít pro svoji opakovanost a nezištnou touhu pomáhat druhým pozitivní vliv na alespoň částečnou proměnu mravního smýšlení.

<sup>400</sup> NvHPR 171

<sup>401</sup> NvHPR 171

<sup>402</sup> NvHPR 171. Srov. „(...) že Bůh hned doplní zbývající dobro, jež není v naší moci. (...) Tato věrouka zapovídá veškerou domýšlivou touhu vědět, jakým způsobem to Bůh činí“ (Briefe – český překlad JK).

Žádný člověk, dokonce ani žádná instituce, nemohou tvrdit, že znají způsob, jak Bůh snad doplňuje mravní nedokonalosti lidského pokolení. Člověk smí doufat, a tím také může být považován za věřícího, i když nezná čas ani způsob, jak se uskuteční to, v co doufá či věří. Mít naději, to je pro Kanta znak, jenž odlišuje věřící od nevěřících.<sup>403</sup>

Kant neuznává nic kromě lidské snahy o mravný život. Odmítá modlitbu, obětování vlastního majetku, zbožné poutě, dokonce odmítá i sebeobětování se pro Boha, vše je pro něj jen náboženskou iluzí a pseudoslužbou Bohu. Jedině mravným smýšlením se člověk může snad „vlichotit“ do boží přízně, resp. smí doufat, že Bůh doplní to, na co již lidské síly nestačí. A proto „bez rozumu není možné žádné náboženství“,<sup>404</sup> jelikož mravnost, která je pro Kanta úhelným kamenem náboženství, začíná jenom a pouze v rozumu.<sup>405</sup>

---

<sup>403</sup> Srov. „Kdo je tu potom nevěřící? Ten, kdo důvěřuje, aniž ví, jak se uskuteční to, v co doufá, nebo ten, kdo trvá na poznání způsobu, jímž je člověk vykoupen ze zla, a když to nemůže poznat, vzdává se vsí naděje?“ (NvHPR 172, op. cit.).

<sup>404</sup> NvHPR 175

<sup>405</sup> NvHPR 173; NvHPR 174; NvHPR 175

## Závěr

V kapitole první jsme se pokusili vymezit, co Kant míní, když v různých obměnách hovoří o tom, že jen pokud děláme to, co dělat máme, smíme doufat. Podrobněji jsme se touto otázkou zaobírali, neboť sám Kant nám totiž nikde nenabízí jednoznačnou odpověď na otázku: Jak máme žít, abychom vůbec směli doufat? Na různých místech pouze mluví o tom, že bychom se měli snažit o vedení dobrého života, o čistotu smýšlení i skutků, o čistotu srdce apod. Nás však zajímalo, co tyto obraty znamenají pro naši životní praxi. Odpověď se pochopitelně nabízelo hledat v Kantově propracovaném etickém systému. Úvodní kapitolu tedy končíme konstatováním, že jen pokud se snažíme žít v souladu se zásadou kategorického imperativu, jen pak smíme doufat. Problémem však zůstává skutečnost, že se v *Základech metafyziky mravů* nikde nehovoří o tom, že budeme-li žít v souladu s mravním zákonem, tak nás takový život opravňuje doufat. Tvrzení o nutnosti vedení dobrého života a s ní spojené možnosti doufání Kant sice pronáší opakovaně, nikoli však v *Základech*, z nichž kapitola první čerpá nejvíce. Je tedy otázkou, zdali by náš myslitel nebyl, byť třeba částečně, rozladěn naším propojením zásady kategorického imperativu s možností doufání. K zásadě kategorického imperativu bychom rádi ještě dodali, že Kant byl přesvědčen, že rozum nás nutně vede k obecně zákonodárným maximám, a tedy že každá rozumná bytost musí uznat kategorický imperativ jako závazné kritérium mravnosti. Pokud by tomu však skutečně bylo takto, každý člověk by přirozeně přijal za svou etiku povinnosti a nemohly by tak vzniknout jiné etické teorie či další měřítko mravnosti.

Také se nedomníváme, že by nám Kantova etika, jak je formulovaná v *Základech*, nabízela vždy jednoznačnou odpověď na každou mravně významnou situaci našeho života. Kant totiž ve svém etickém spisku formuluje



pouze principy dobrého jednání, nedává návod, jak správně jednat ve všech situacích naší pestré každodennosti.<sup>406</sup>

Dále pak spolu s Kantem můžeme prohlásit, že např. lhaní je sice bezprecedentním porušením povinnosti, ale ihned z toho vyvodit zásadu nepřipouštějící možnost žádné výjimky by bylo zřejmě až přílišně zjednodušujícím čtením Kantovy etiky, zejména pak studie *O domnělém právu z lásky k lidem lhát*. Zde by nás velice zajímala Kantova reakce na přístup, kdy člověk vědomě lže, ale činí tak z důvodu ochrany druhého člověka a zároveň je takový člověk za své porušení mravní povinnosti ochoten přijmout jak světský, tak nad-pozemský trest.<sup>407</sup> Dalším, neméně závažným problémem při posuzování naší mravnosti, který sám Kant opakovaně zdůrazňuje, je skutečnost, že sám člověk není nikdy schopen s jistotou vykázat tu nejposlednější pružinu vedoucí jeho jednání.

Hledat tedy v etickém přístupu našeho myslitele všelék na mravní dilemata našich životů podléhajících zákonům přírody by bylo zřejmě stejně naivní jako takovýto univerzální lék hledat v jakémkoliv jiném etickém systému. V čem

---

<sup>406</sup> Srov. „(...) Kantovi nejde ani o to, aby podal vyčerpávající řešení mravních situací“ (Sobotka Milan, *Kantovy základy metafyziky mravů, Filosofický časopis*, 1976, vol. XXIV, no. 2, s. 189). Dále srov. Do kategorického imperativu se „nevejdou problémy toho druhu, jako je historický vznik etických hodnot, proměnlivost etických norem, historický vývoj mravního vědomí atd.“ (Sobotka Milan, *Kantovy základy metafyziky mravů, Filosofický časopis*, 1976, vol. XXIV, no. 2, s. 188). A ještě srov. Formalismus „v etice je označení pro etický racionalismus a intelektualismus, tj. pro takovou etiku, která svoje principy odvozuje z rozumu a z apriorních principů, (...) takto koncipované etické systémy většinou odvozují jen etické principy, nikoliv etické normy nebo hodnoty (příkladem je etika I. Kanta)“ (Kolektiv autorů, *Filosofický slovník*, OLOMOUC, 2002, s. 143).

<sup>407</sup> Problematičnost jednoznačného posouzení některých životních situací sám Kant dokládá na příkladu: „Když se někdo pokusí s krajním ohrožením života zachránit lidi ze ztroskotané lodi, a nakonec přitom dokonce o život přijde, je takové jednání na jedné straně sice počítáno mezi povinnosti, na druhé ale a z největší části je považováno za záslužné jednání, avšak naše vysoké oceňování tohoto jednání je značně oslabováno pojmem povinnosti k sobě, které se to zde zdá být poněkud na škodu“ (KPR, s. 268–9). Dále srov. „Tak někdy bude morálně žádoucí se uvažovanému křivému svědectví vyhnout i za cenu vlastního života, jindy zase může být žádoucí – s ohledem na jiné osoby – se ho dopustit, přičemž z pozice vnějšího pozorovatele bude vnitřní kvalita jednání nejzjistitelná. Kant v tomto případě tedy nenabádá k přepjatému mravnímu heroismu hraničícímu s fanatismem (...)“ (Sikora Ondřej, *Praktická metafyzika ke vztahu etiky a metafyziky v Kantově Kritice praktického rozumu*, disertační práce, FF UPOL, s. 162).

nám však etika povinnosti může být jistě inspirací, je rozvažování nejen nad principy, dle kterých obecně jednáme, ale také nad momentálními motivy našich konkrétních činů. Koupil jsem si časopis Nový Prostor kvůli údajné vnější povinnosti (protože se to tak má dělat / abych měl čisté svědomí / abych vypadal jako lidumil), anebo z úcty k povinnosti (mravnímu zákonu), resp. z úcty vůči konkrétní osobě?<sup>408</sup> Jinak ale, jak se domníváme, problematika řešení morálních dilemat v našich životech zůstává stejně naléhavá a tíživá, jako kdy byla, dokonce i před vznikem Kantova etického odkazu.

Pakliže se však navrátíme k zadání první kapitoly, nezbyvá nám než konstatovat, že tím zásadním, co převažuje jazýček vah ve prospěch naší možnosti doufat, je snaha o vedení dobrého života. Jakkoli obecně a až snad vágně může takové prohlášení ve filosofickém textu působit, nezbyvá než toto tvrzení přijmout, neboť ani sám královecký myslitel nám nenabízí výstižnější odpovědi.

V kapitole druhé začínáme exkurzem do celospolečenských proměn Kantovy doby, jež jsou doprovázeny změnou paradigmatu pro vnímání křesťanství. Zřejmě i pod těmito zásadními vlivy I. Kant vyvrací tři důkazy boží existence, a to s prohlášením, že teleologický (fyzikoteologický) důkaz je závislý na důkazu kosmologickém, a tento je zase jen skrytým důkazem ontologickým. A z apriorního pojmu toho, nad co nic většího nelze myslet

---

<sup>408</sup> Pro využití Kantova etického přístupu jako sebereflexivní metody srov. Novotná Hana, *Kantova etika a možná podoba jejího přínosu pro praxi sociálního pracovníka*, bakalářská práce, ETF UK, 2012. Dále srov. „(...) když jsem v nouzi a dočkám se pomoci nikoli z ‚rozplývající se úcty‘, nikoli proto, že můj stav vzbuzuje lítost, ale pouze z ‚povinnosti‘ dané vztahem k člověku jako bytosti hodné úcty, cítím se touto okolností ponížen? Budu vnímat pomoc vůči mně jako méně hodnotnou, nebyla-li vykonána z emocionálního popudu, ale ‚pouze‘ jako důsledek sebevztahu autonomní vůle? (...) málokterý filosof tak promyslel a ovlivnil pojetí lidské důstojnosti a nedotknutelnosti jako Kant. Druhý je vždy ‚Zweck an sich‘, je účel o sobě, tj. je bytostí stanovující si své účely a jako taková nemůže být nikdy *pouhým* prostředkem pro stanovování mých vlastních účelů. Instrumentalizace druhého popírá základní rys autonomie – stanovovat si účely – a proto je podle Kanta zakázána“ (Sikora Ondřej, *Praktická metafyzika ke vztahu etiky a metafyziky v Kantově Kritice praktického rozumu*, disertační práce, FF UPOL, s. 141).

(Boha), není v žádném případě možné odvodit jeho nutnou existenci, natož pak další přívlastky patřící k tomuto pojmu samotnému. Existence božské bytosti tedy pro I. Kanta není predikátem.<sup>409</sup> Mnozí autoři dále také poukazují na to, že Anselm nám poskytl nikoli reálný, nýbrž pouze logický důkaz boží existence, neboť „bytí integrálně patří k (pojmu) dokonalé bytosti, ‚neexistující Bůh‘ je protimluv, není to Bůh, nýbrž bůžek“.<sup>410</sup>

Ke všem Kantovým transcendentálním idejím můžeme ještě také souhrnně dodat, že Kant má za to, že o pojmech, kterým neodpovídá žádný předmět ve zkušenosti, tj. svoboda, nesmrtelnost a Bůh, nemůžeme vůbec nic vypovědět, resp. můžeme o nich vypovídat leccos, stejně tak však tyto naše výpovědi mohou být opakovaně vyvraceny, neboť nemáme žádnou možnost, jak taková tvrzení jakkoli ověřit. S Kantovým prohlášením, tedy že transcendentálním idejím neodpovídá žádný předmět ve zkušenosti, nelze než souhlasit, je ovšem otázkou, zda tyto pojmy nevznikají v našem rozumu na základě jistých druhů empirických zkušeností,<sup>411</sup> jak sám Kant také naznačuje ve své poslední *Kritice*, kde nám říká, že zážitek krásy a účelnosti nás může vést k tušení čehosi vznešeného za veškerou přírodou. V *Kritice soudnosti* se tedy Kant při zmínce o Bohu již neuchyluje pouze k rozumu, tak jako tomu bylo v nauce o postulátech, ale také se přiklání k empirické zkušenosti, jež je však – nutno dodat – také následně zpracována naším rozumem. Nicméně inspirování Ivanem Šinkarukem bychom se snad ještě mohli ptát: Kde se v nás vzala idea svobody, nesmrtelnosti a existence boží? Jsou tyto ideje výsledkem empirie, racionality, syntézy obojího, nebo je snad nutné hledat jejich původ naprosto jinde?

---

<sup>409</sup> Ondok Josef Petr, *Důkaz nebo hypotéza Boha?*, TRINITAS, 1998, s. 27.

<sup>410</sup> Halík Tomáš, *Žít s tajemstvím*, NLN, 2013, s. 68.

<sup>411</sup> Srov. „Kant se však hluboce mýlil, když tvrdil, že ideje jsou ‚čisté‘ pojmy rozumu, jimž vůbec nic neodpovídá v předmětném světě. Ideje, podobně jako všechny pojmy, jsou myšlenkovým odrazem skutečnosti a koneckonců mají zkušenostní původ“ (Šinkaruk Ivan, *Problémy dialektiky ve filosofii I. Kanta*, *Filosofický časopis*, 1975, vol. XV, no. 1, s. 39).

V *Kritice soudnosti* pak Kant formuluje svůj vlastní morální důkaz boží existence, který dokazuje Boha, avšak pouze v praktickém ohledu. Totiž ten, kdo se snaží o dosažení nejvyššího možného dobra, tj. souladu ctnosti a blaženosti, musí přijmout existenci boží. Východiskem pro tento důkaz je Kantovo učení o postulátech čistého praktického rozumu, jež je formulované v jeho druhé *Kritice*. Snad se Immanuel Kant tímto svým vlastním důkazem existence boží snažil ochránit rozumné bytosti před pádem do morální beznaděje, neboť by mohlo být poněkud problematické snažit se o vedení dobrého života, pokud by bylo zřejmé, že není možné dosáhnout ctnosti ani blaženosti.<sup>412</sup>

V kapitole *Dopis Lavaterovi* se navracíme do Kantova předkritického období. Již v tomto dopise nám Kant jednoznačně odmítá historickou složku křesťanství, v níž jsou obsažena nařízení, předpisy, závazné články víry a vlastně cokoli, k čemu nemůže dospět rozumná bytost jen prostřednictvím svého vlastního rozumu. Tuto historickou složku náboženství nazývá pak Kant učením pomocným. Avšak cokoli, co člověku zjevuje jeho rozum, zejména pak to, jak má žít, aby si zasloužil boží pomoc, resp. alespoň možnost v tuto pomoc doufat, je pro Kanta morální vírou (*der moralische Glaube* – předkritické období) neboli později také čistou rozumovou vírou (*Vernunftglaube* – kritické období) či přirozeným rozumovým náboženstvím (*Vernunftreligion / natürliche Religion* – pokritické období). Zde se tedy poprvé zobrazuje Kantem později již vždy akcentovaný primát rozumu nejen v etice, ale také v náboženství, ke kterému teprve až mravnost vede.

Dále Kant v dopise také hovoří o lidské nedostatečnosti v našem jednání. Tuto nedostatečnost interpretujeme za pomoci díla *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* jako lidskou náchylnost ke zlému, tedy nemožnost dosáhnout

---

<sup>412</sup> Srov. „In the face of failure and suffering, unable to find a shred of positive evidence that his moral purpose is a practical possibility, the moral man is in grave danger of falling into *moral despair*“ (Kant Immanuel, *Lecture on Ethics* in Wood W. Allen, *Kant's moral religion*, London: Cornell University Press, 1970, s. 159).

mravní dokonalosti zde na zemi, jak o tom sám Kant pojednává v kritickém i pokritickém období. Pojem *Ergänzung*, jenž se v dopise také vyskytuje, zase interpretujeme jako jistý druh božího zásahu, doplňující naše mravní nedostatky, abychom tak mohli dosáhnout plného mravního ideálu, a to třeba i takovým způsobem, že Bůh může vidět naši nikdy nekončící snahu – zejména pak posmrtnou – o dosažení mravní dokonalosti jako dokončený celek, čímž nás může shledat mravně plnohodnotnými, což musí být následně doplněno blažeností, aby tak mohlo být dosaženo nejvyššího možného dobra. Pakliže tedy Kantův dopis srovnáme s kapitolami *O postulátech čistého praktického rozumu*, *O lidské přirozenosti* a *O náboženství*, vidíme, že pro Immanuela Kanta zůstává mravnost, mající svůj základ v rozumu, stěžejním pilířem, na kterém vystavěl a celý život udržoval svoji filosofii náboženství. Neboť pouze mravnost, snaha o dobrý život opravňuje rozumnou bytost doufat.

Co nám však v dopise Lavaterovi připadá až zarážející, je skutečnost, že Kant, již v roce 1775 jednoznačně vyzdvihující morální rozměr křesťanství, se nenechává ani o deset let později, tedy při formulaci svého vlastního kritéria mravnosti, evangelijní zvěstí snad vůbec ovlivnit. O Kantových čtyřech základních povinnostech, kterými jsou: zachovávat svůj život, rozvíjet svůj talent, poctivost a dobročinnost, by se snad při troše vynaloženého úsilí dalo uvažovat ve smyslu jisté inspirace vyvěrající z křesťanství, nicméně touto fantazií veškerá podobnost mezi Kantem a Ježíšem zřejmě končí.<sup>413</sup> Rozdílnost obou životních (etických) přístupů bychom snad mohli doložit pokusem o vizualizaci známého Kantova příkladu. Představme si, jak by asi jednal Ježíš, kdyby se nacházel v domě s jedním ze svých učedníků a kolem by obcházel vrah.

Kapitola *O postulátech čistého praktického rozumu* volně navazuje na kapitolu druhou, v níž nám náš filosof ponechává otázky po nadsmyslových

---

<sup>413</sup> Srov. „(...) že Kantova odlišnost od křesťanské etiky se neomezuje na autonomní fundaci mravního zákona, nýbrž že jde o podstatné rozdíly v pojetí i obsahu povinností“ (Sobotka Milan, Kantovy základy metafyziky mravů, *Filosofický časopis*, 1976, vol. XXIV, no. 2, s. 192).

předmětech jakožto přirozenou vlohu našeho rozumu, nesmlouvavě však vyvrací metafyziku jakožto vědu. Kant tedy nemůže jinak, než pojmy svobody, nesmrtelnosti a Boha postulovat. A vzhledem ke skutečnosti, že je naší povinností podporovat nejvyšší možné dobro, tj. soulad ctnosti a blaženosti, musíme tyto postuláty uznat alespoň v praktickém ohledu, tzn. jednat, jako by byly skutečné, neboť bez nich by nejvyšší dobro nebylo vůbec možné a mravní zákon by se tak stal falešným a prázdným. Pro Kanta tedy morálka nutně vede k náboženství, resp. k Bohu a nesmrtelnosti, nikoli obráceně. Nakolik se však v Kantově učení o postulátech může také projevat jeho samotná snaha po alespoň částečné rehabilitaci tradičních metafyzických pojmů, které předtím sám vyvrátil, je podnětem k dalšímu bádání.<sup>414</sup>

Z nauky o postulátech se tak rodí Kantova čistá rozumová víra, k níž však nemůže být nikdo nucen ani donucen. Taková víra musí být pouze uznána, neboť pramení v rozumu každé lidské bytosti. Neskrývá se však v tomto muset jistý druh dogmatismu, proti němuž I. Kant tak usilovně bojoval v druhé polovině svého života? Kant by nám zřejmě oponoval tvrzením, že pouze to, co koření v lidském rozumu, je vše, jen ne dogmatika. Proč však Kant stále používá pojem *Vernunftglaube*, když nám říká, že rozumná bytost musí uznat existenci svobody, nesmrtelnosti a existence boží? Neměla by pak být jeho čistá racionální víra nazývána spíše věděním? „Zajisté, avšak jen v praktickém ohledu“,<sup>415</sup> doplňuje Kant. Na teoretické rovině nedochází totiž podle Kanta k žádnému rozšiřujícímu druhu poznání. Není zde tedy potom jistá paralela mezi Kantovou

---

<sup>414</sup> Srov. „(...) nauka o tzv. postulátech praktického rozumu (...) představuje konzervativní, resp. restaurativní motiv ve filosofii ‚všerobíječe‘ metafyziky, jak Kanta pojmenoval M. Mendelssohn. (...) Kant vidí (...) ve své filozofii shrnutí a uzavření předchozích dějin filosofie. Proto mu jsou tradiční metafyzické motivy něčím důležitým a vedle jejich teoretického vyvrácení musí existovat i vysvětlení jejich dosavadního významu ve filozofii“ (Sobotka Milan, Kantovy základy metafyziky mravů, *Filosofický časopis*, 1976, vol. XXIV, no. 2, s. 195–6).

<sup>415</sup> KPR, s. 228. Dále srov. „Ono ‚rozšíření poznání v praktickém ohledu‘ znamená, že já může vznášet jistotní nárok na některé své poznatky pouze díky jejich vztahu k praktickému výkonu [k provádění morálního zákona (KPR, s. 236)]“ (Sikora Ondřej, *Praktická metafyzika ke vztahu etiky a metafyziky v Kantově Kritice praktického rozumu*, disertační práce, FF UPOL, s. 205).

racionální vírou a vírou založenou na osobní zkušenosti s Bohem? Kantova víra rozšiřuje naše poznání pouze v praktickém ohledu, nemůžeme ji tedy jednoznačně nazvat věděním. Víra založená na zkušenosti s osobním Bohem nemůže být taktéž shledána jako nevyvratitelné tvrzení. Zdá se nám tedy, že Kantova racionální víra v postulovanou transcendentní skutečnost a víra založená na zkušenosti vztahu s takovouto skutečností (osobním Bohem) mají společnou jak nejednoznačnost a neprokazatelnost, tak ale také i nemožnost vyvratitelnosti. Oba druhy věr, ač k nim dospíváme zcela rozličnými cestami, zřejmě tedy správně a opodstatněně neoznačujeme věděním, nýbrž jen vírou.

Dále se také nedomníváme, že by postulát existence boží ohrožoval mravní autonomii lidského jedince.<sup>416</sup> Zákonodárným suverénem pro Kanta i nadále zůstává rozum. Jen ten zcela autonomně určuje, co je nutno vykonat a co nikoli. Stejně tak si nemyslíme, jak ironicky a vtipně naznačuje Heinrich Heine, že by Immanuel Kant rozpracoval svoji nauku o postulátech jen proto, aby jeho osobní sluha Lampe mohl i nadále poklidně uléhat s představou, že Bůh jest.<sup>417</sup> Kantem postulovaný Bůh zde přece není proto, aby motivoval naše jednání, nebo aby

---

<sup>416</sup> Srov. „Jestliže je rozumová bytost vedena vlastním mravním zákonem, k čemu potřebuje Boha? Jak může být slučitelná lidská autonomie vůle (...) s existencí vyšší ‚zákonodárné‘ bytosti?“ (Bizubová Barbora, *Náboženství a morálka: Pojem Boha v Kantově praktické filosofii*, bakalářská práce, FF UK, 2013, on-line 1. 7. 2015, s. 9). Nutno dodat, že i sama autorka bakalářské práce nakonec dospívá k závěru, že postulát boží neohrožuje autonomii rozumné bytosti.

<sup>417</sup> Srov. „Tak vy si myslíte, že můžete jít domů? Kdepak! Teď přijde ještě jeden kus: po tragédii fraška. Immanuel Kant až dosud řádil jako neúprosný filosof: vzal samo nebe útokem, a celé jeho osazenstvo rozsekal šavlí na maděru. Všemocný vládce světa se topí ve vlastní krvi: jeho existenci nelze dokázat. Veta je po veškerém slitování, po otcovské lásce, na nikoho, kdo se zříkal vezdejšího světa, nečeká již odměna ve světě budoucím. Nesmrtelnost duše leží v posledním tažení – jak chroptí, jak sténá! – a starý Lampe tu stojí, svůj deštník třímá v podpaží, na všechno hledí zasmušile, úzkostný pot se mu řine z tváří a slzy tečou proudem. A tu se Immanuel Kant smiluje – přece jen to není jenom velký filosof, ale také dobrý člověk – a tak se zamyslí, napůl dobrácky, napůl ironicky: ‚Můj starý Lampe musí Boha mít, jinak ten ubohý člověk nebude šťastný – a člověk by přece měl být šťastný – to dá rozum, to dá praktický rozum – a tak pro mě za mě – ať se tedy za Boží existenci zaručí rozum praktický‘“ (Heine Heinrich, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland in Sämtliche Werke*, Band IX, Kindler Taschenbücher, München, 1964, s. 250 in Sikora Ondřej, *Praktická metafyzika ke vztahu etiky a metafyziky v Kantově Kritice praktického rozumu*, disertační práce, FF UPOL, s. 197).

nám spolu s postulátem nesmrtelnosti nabízel jistou odměnu na nebesích. Postuláty jsou zde proto, aby zajistily našemu rozvažování směr a cíl, jímž není nic jiného než realizace nejvyššího možného dobra, které by bylo bez existence postulátů nemožné.

Závěrem shrnujícím čtvrtou kapitolu bychom se ještě rádi pozastavili u pojmu nejvyššího možného dobra. Náš rozum zřejmě nemůže myslet nic většího, čeho by rozumná bytost mohla kdy vůbec dosáhnout, než je soulad ctnosti a blaženosti. Proč by však takové nejvyšší dobro muselo být dosažitelné? Protože potom by mravní zákon byl falešný a prázdný, jistě by oponoval Kant. Co by se však stalo, pokud by mravní zákon byl falešný a prázdný? Nebylo by zde žádného důvodu, proč žít dle jeho příkazů. Závaznost mravního zákona je tedy dle Kanta závislá na existenci nejvyššího možného dobra a toto nejvyšší možné dobro je zase závislé na platnosti postulátů čistého praktického rozumu.

V interpretaci Heinricha Klemmeho by dokonce ani neexistence Boha nerušila závaznost mravního zákona, nebylo by však příliš rozumné usilovat o dobro, tj. život v souladu s mravním zákonem, když bychom neměli naději, že takového dobra může být kdy vůbec dosaženo.<sup>418</sup>

V kapitole předposlední, *O lidské přirozenosti*, opouštíme definitivně Kantovo kritické období a vstupujeme tak za pomoci díla *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* do období pokritického. Zde nám náš myslitel předkládá do této doby neužívaný pojem, kterým je zlo v lidské přirozenosti. Tímto zlem je lidská náchylnost ke zlému, která dokonce předchází

---

<sup>418</sup> Dále srov. „Heinrich F. Klemme komentuje racionalitu postulátů následovně: „Pokud by byl, jak tvrdí Nietzsche, ‚Bůh mrtev‘, pak by to sice nezrušilo závaznost čistého morálního zákona; ale museli bychom se podle Kanta vzdát veškeré naděje na budoucí svět, v němž vládne spravedlnost. Byli bychom autonomními obskuranty [Finsterlinge], kteří z úcty k morálnímu zákonu nesmyslně chtějí dobro a nerozumně poslouchají rozum““ (Klemme F. Heinrich, *Einleitung zur Kritik der praktischen Vernunft* in Kant Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburg, 2003, s. LXIII in Sikora Ondřej, *Praktická metafyzika ke vztahu etiky a metafyziky v Kantově Kritice praktického rozumu*, disertační práce, FF UPOL, s. 201 – poznámka pod čarou).



náklonnostem, jež byly úhlavním nepřítelem mravnosti v *Základech metafyziky mravů*. V pozdním období nám Kant dokonce říká, že náklonnosti nejsou samy o sobě špatné, nýbrž špatnou je pouze náchyllost, která se projevuje tím, že rozumná bytost nadřazuje maximy sebelásky nad maximy apriorní. Pokud však člověk naopak upřednostňuje maximy apriorní, musí do těchto subjektivních principů jednání ještě dále pojmout apriorní pružiny, které motivují jeho konkrétní činy. Jen tak může být jeho jednání označeno za mravně dobré. Zdá se však, že přestože I. Kant přichází ve svém pokritickém období s novým pojmem, tj. náchyllostí ke zlému, kritérium pro posouzení mravně významného jednání zůstává stejné jako v jeho kritickém období. V *Základech* nám totiž náš autor identicky říká, že jen ten, kdo jedná podle obecně zákonodárných maxim a jehož jedinou pohnutkou vedoucí jeho jednání je úcta k mravnímu zákonu, jen ten může být označen za dobrého člověka.

Poněkud problematické se nám zdá Kantovo vysvětlení původu zla (náchyllosti ke zlému) v lidské přirozenosti. Kant odmítá označit příčinu naší náchyllosti ke zlému na časové ose. Proto také odmítá křesťanskou nauku o dědičném hříchu, jejímž základem je časově určitelný hřích prvních lidí. Náchyllost ke zlému nelze zasadit v čase, lze jen obecně prohlásit, že je výsledkem svobodného rozhodnutí každého člověka. Zároveň nám ale Kant také tvrdí, že s náchyllostí ke zlému se člověk rodí, resp. má ji od narození. Jak tedy potom sloučit náchyllost ke zlému jakožto výsledek svobodného rozhodnutí a zároveň její přítomnost v člověku již od prvních okamžiků jeho života? Snad jen tak, jak uvádí sám Kant, tedy že se jedná o inteligibilní skutek, který je sice výsledkem naší svobodné vůle, nicméně rozumový původ této náchyllosti pro nás zůstane navždy skryt, stejně jako jeho časové určení, neboť původ takového skutku nelze v žádném případě zasadit v čase.

Závěrem sumarizace předposlední kapitoly bychom ještě rádi poznamenali, že přestože stejně jako I. Kant nemáme valného mínění o dobrotě

lidského pokolení, zdá se nám poněkud jednostranné poukazovat pouze na negativní projevy lidských jedinců, a to jak mezi národy přírodními, tak tzv. civilizovanými, přestože Kant těmito jednotlivými příklady neprokazuje náchylnost ke zlému jakožto obecně patřící k lidskému druhu. Máme za to, že stejně tak by se zde mohlo poukazovat i na ‚dobro‘, které si lidé také snad vzájemně prokazují, i když souhlasíme s Kantem, že zjištění, zdali poslední pružina našeho jednání je zcela altruistická, je nad možností našeho poznání.

Kapitola poslední, nesoucí název *O náboženství*, čerpá ze stejného díla jako kapitola předcházející, stále se tedy nacházíme v pozdním období Kantova filosofického vývoje, v němž Kant volně navazuje jak na své předkritické (*Dopis Lavaterovi*), tak kritické (*O postulátech ČPR*) období.

Podobně jako v dopise Lavaterovi i zde Kant rozlišuje mezi náboženstvím přirozeným a naučeným. Křesťanství naplňuje obě tyto kategorie, poněvadž se v něm mísí morální rozměr, který je poznatelný každé rozumné bytosti prostřednictvím jejího rozumu, spolu s církevní tradicí, která je pouze předávána. Proto i nadále Kant jednoznačně odmítá modlitbu, vzývání, chválení, pokání, zbožné poutě i bohoslužebné jednání, zkrátka veškeré úkony, které mají za cíl vlichotit se Bohu do přízně. Nejen že se nemáme pokoušet na Boha jakkoli působit, zároveň ale také nikdo nemůže a nesmí tvrdit, že ví, jak si u Boha zjednat jeho náklonnost. Jen pokud by všechny takové úkony byly konány zcela nepodmíněně, a především jen pokud by posilovaly naše morální smýšlení, je Kant ochoten jim přiznat jejich důležitost, neboť si stále trvá na svém, totiž že náboženství je možné jen skrze mravnost.

Stejně jako ve svém předkritickém období se i zde Kant odmítá zaobírat historicitou Ježíše Nazaretského. Chápe jej jako personifikovanou ideu mravního ideálu, k němuž bychom se měli upínat. Kant dokonce uvádí, že bychom měli o Ježíši Nazaretském uvažovat spíše jako o člověku přirozeně zplozeném, neboť tak nám může být inspirativnějším, a tím pádem také

dosazitelnějším mravním ideálem. Jak je však Ježíšův odkaz slučitelný s Kantovým mravním ideálem, alespoň tak jak je vyjádřený v *Základech*, nám, jak jsme již naznačili výše, není stále zřejmé.

Dále Kant také ve svém pokritickém období apeluje na širokou veřejnost, aby vytvořila etické společenství, kterému bude vládnout jediný zákonodárce. Tímto jediným zákonodárcem však nebude autonomní rozum, jak by se nabízelo, nýbrž sám Bůh. Snad se nám zde projevuje Kantova loajalita vůči křesťanství samotnému. Kant, vychovaný v prostředí křesťanského pietismu, jistě nikdy nebyl ateistickým revolucionářem, spíše náboženským reformátorem, který se dost možná snažil sloučit osvícenské hodnoty s tehdejšími poměry.<sup>419</sup> Snad i proto přichází s myšlenkou uznání všech našich morálních povinností jakožto příkazů božích, která by mohla dát vzniknout etickému společenství a zachovat tak dosavadní církve, jejíž výlučným prostřednictvím by takové společenství mohlo být dle Kanta vlastně vůbec realizovatelné.

V Kantově víře v ustanovení budoucího etického společenství snad můžeme spatřovat jeho optimistický náhled na vývoj lidských dějin. Kantovy dějiny tedy spějí,<sup>420</sup> nikoli však nutně a samy od sebe, nýbrž jen a pouze za vydatného přispění rozumných bytostí, které se snaží pod nadvládou jediného zákonodárce čelit společnými silami zlu v lidské přirozenosti. Tento vzdor zlému však bude založen na uznání všech našich morálních povinností jako božích příkázání. Přestože v lidské představě je možné leccos, lze se jen s obtížemi domnívat, že by se lidstvo kdy shodlo na jednotné definici morální povinnosti jakožto vůle boží. Kant ve své době zřejmě cílil jen na křesťansky orientovaného čtenáře, všechna ostatní náboženství ho navíc z hlediska morálního nijak nezaujala. Bylo by tedy možno se domnívat, že křesťanská obec by se snad jednoho dne mohla shodnout na nějakém podobném společném pojetí

---

<sup>419</sup> Sousedík Stanislav in NvHPR, s. 34.

<sup>420</sup> Sousedík Stanislav in NvHPR, s. 36.

povinnosti jakožto příkazu božího. V dnešní době však nelze již více uvažovat o křesťanství jako o separovaném náboženství, stejně tak je již více neudržitelné Kantovo pojetí křesťanského náboženství jako jediného morálního náboženského systému. Mohou se tedy lidé spojit pod nadvládou jediného zákonodárce a plnit své morální povinnosti seznané jako příkazy boží? Snad jednou v daleké budoucnosti, i když není jasné, k jaké autoritě by se měli přihlásit ti, již nevěří v transcendentní rozměr života. I proto bychom pro dnešní dobu spíše doporučovali jistý druh perspektivismu, jak o něm častokrát hovoří Tomáš Halík. V jeho pojetí nám perspektivismus umožňuje pozorně naslouchat, upřímně se snažit porozumět, uctivě respektovat, ale zároveň – a to je zřejmě nejdůležitější – pokud tak shledáme záhodným, dovolit názorovým hlediskům druhého vstoupit a nechat tak proměnit naše vlastní, osobní životy.<sup>421</sup>

---

<sup>421</sup> Srov. „Perspektivismus je něco jiného než extrémní kulturní a etický relativismus rozšířený v postmoderně, není tak skeptický, co se týče poznání pravdy. Neříká, že pravdivé poznání neexistuje, pouze tvrdí, že člověk sám se pravdy nemůže zmocnit, nemůže být jejím ‚majitelem‘, že jeho vidění a vědění je vždy nějak ohraničené. A proto je nutný dialog, který umožňuje určitým způsobem participovat na zkušenosti druhého a alespoň trochu porozumět tomu, proč asi ten druhý říká to, co říká“ (Halík Tomáš, *Smířená různost* in *Žít v dialogu*, NLN, 2014, s. 34). Dále srov. „Perspektivismus, jak mu rozumím (...) uznává omezenost vlastní perspektivy, vnímá omezenost perspektivy svého partnera, avšak natolik uznává tajemnou nevyčerpatelnou hloubku pravdy, že nikdy se nestaví do pozice toho, kdo *celou pravdu* zná a vlastní“ (Halík Tomáš, *Prolínání světů* in *Žít v dialogu*, NLN, 2014, s. 35). Ještě srov. „Klíčovým úkolem naší doby, dnešní společnosti, (...) je učit se přijmout, uznat a pochopit *odlišnost druhého nejen jako možný zdroj ohrožení, nýbrž především jako možný zdroj vlastního obohacení, doplnění – a to předpokládá a přináší také naše zpokornění a prohloubení, zmoudření*“ (Halík Tomáš, *Smířená různost* in *Žít v dialogu*, NLN, 2014, s. 21).

## Seznam použité literatury

### Primární literatura v originálním znění

Kant Immanuel, *Briefe*, herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Zehbe, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970.

Kant Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, herausgegeben von Karl Vorländer. 5. Aufl., Leipzig: Meiner, 1950.

Kant Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 3. Aufl. Leipzig: Felix Meiner, 1906.

Kant Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, SUHRKAMP, 1994, STW 57, ISBN – 3-518-27657-3.

Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, SUHRKAMP, 1996, STW 56, ISBN – 3-518-276656-5  
Kant Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, SUHRKAMP, 1996, STW 56, ISBN – 3-518-276656-5.

### Primární literatura v českých a anglických překladech

Kant Immanuel, *Briefe*, přel. Jan Kranát, herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Zehbe, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970.

Kant Immanuel, *Critique of Practical Reason*, Cambridge University Press, 1996, ISBN – 0-521-5996-2-8.

Kant Immanuel, *Kritika praktického rozumu*, přel. Jaromír Loužil, SVOBODA, 1996, ISBN – 80-205-0507-5.

Kant Immanuel, *Kritika čistého rozumu*, přel. Jaromír Loužil, Jiří Chotaš a Jan Chvatík, OIKOYMENH, 2001, ISBN – 80-7298-035-1.

Kant Immanuel, *Kritika soudnosti*, přel. Vladimír Špalek a Walter Hansel, ODEON, 1975, 01-015-75.

Kant Immanuel, *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, přel. Karel Novotný a Nad'a Stehlíková, OIKOYMENH, 1999, ISBN – 80-86005-55-2.

Kant Immanuel, *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, přel. Karel Šprunk, VYŠEHRAD, 2013, ISBN – 978-80-7429-350-4.

Kant Immanuel, *Prolegomena ke každé další metafyzice, jež by se mohla stát vědou*, přel. Milan Sobotka, SVOBODA, 1972, 25-092-72.

Kant Immanuel, *Studie k dějinám a politice*, přel. Jaromír Loužil, Petra Stehlíková a Karel Novotný, OIKOYMENH, 2013, ISBN – 978 – 80-7298-312-4.

Kant Immanuel, *Základy metafyziky mravů*, přel. Ladislav Menzel, OIKOYMENH, 2014, ISBN – 978-80-7298-501-2.

### **Sekundární a další použitá literatura**

Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, KALICH, 1990, ISBN – 80-7017156-1.

Anzenbacher Arno, *Úvod do filosofie*, PORTÁL, 2004, ISBN – 80-7178-804-X.

Beck White Lewis, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, The University of Chicago, 1960, ISBN – 0-226-04075-5.

Cole Peter, *Filozofie náboženství*, PORTÁL, 2003, ISBN – 80-7178-719-1.

Čapek Jakub et al., *Přístupy k etice II.*, FILOSOFIA, 2015, ISBN – 978-80-7007-442-8.

Dolejšová Ivana, *Accounts of Hope*, PETER LANG, European Academic Publishers, 2001, ISBN – 3-906767-54-X.

Fromm Erich, *Anatomie lidské destruktivity*, Lidové noviny, 1997, ISBN 80 – 7106-232-4.

Halík Tomáš, *Žít s tajemstvím*, NLN, 2013, ISBN – 978-80-7422-255-9.

Halík Tomáš, *Žít v dialogu*, NLN, 2014, ISBN – 978-80-7422-286-3.

- Chotaš Jiří a Karásek Jindřich (ed.), *Kantův kategorický imperativ*, OIKOYMENH, 2005, ISBN – 80-7278-096-3 .
- Kohák Erazim, *Svoboda, svědomí, soužití*, SLON, 2010, ISBN – 978-8086429-35-9.
- Kolektiv autorů, *Filosofický slovník*, OLOMOUC, 2002, ISBN – 80-7182-064-4.
- Kuhn S. Thomas, *Struktura vědeckých revolucí*, OIKOYMENH, 1997, ISBN – 80-86005-54-2.
- Navrátilová Olga, Zlo a svoboda u Immanuela Kanta a Paula Ricouera, *Filosofický časopis, Reflexe 49*, OIKOYMENH, Praha 2015, s. 25–46, ISSN – 0862-6901, MK ČR E 6285.
- Ondok Josef Petr, *Důkaz nebo hypotéza Boha?*, TRINITAS, 1998, ISBN – 80-86036-05-7.
- Rousseau Jacques Jean, *O společenské smlouvě neboli o zásadách státního práva*, ALEŠ ČENĚK, 1949, ISBN – 80-86973-10-4.
- Rousseau Jacques Jean, *Rozpravy*, SVOBODA, 1989, ISBN – 80-205-0064-2
- Scruton Roger, *Kant*, ARGO, 1996, ISBN – 80-85794-92-6.
- Scruton Roger, *Krátké dějiny novověké filosofie*, Barrister and Principal, 1999, ISBN – 80-85947-29-3.
- Sokol Jan, *Etika a život*, VYŠEHRAD, 2010, ISBN – 978-80-7429-063-3.
- Sokol Jan, *Malá filosofie člověka; Slovník filosofických pojmů*, VYŠEHRAD, 2010, ISBN – 978-80-7429-056-5.
- Sousedík Stanislav, *Kosmologický důkaz Boží existence v životě a myšlení*, VYŠEHRAD, 2014, ISBN – 978-80-7429-433-4.
- Störing Joachim Hans, *Malé dějiny filosofie*, KARMELITÁNSKÉ NAKLADATELSTVÍ, 2000, ISBN – 978-80-7195-206-0.
- Thompson Mel, *Přehled etiky*, PORTÁL, 2004, ISBN – 80-7178-806-6
- Tugendhat Ernst, *Přednášky o etice*, OIKOYMENH, 2004,

ISBN – 80-7278-086-6.

Wood W. Allen, *Kant's moral religion*, London: Cornell University Press, 1970, ISBN 0-8014-0548-3.

## **Internetové zdroje**

Bizubová Barbora, *Náboženství a morálka: Pojem Boha v Kantově praktické filosofii*, bakalářská práce, FF UK, 2013, on-line 1. 7. 2015; dostupné na: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/120006>.

Novotná Hana, *Kantova etika a možná podoba jejího přínosu pro praxi sociálního pracovníka*, bakalářská práce, ETF UK, 2012, on-line 1. 7. 2015; dostupné na: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/123503>.

Sobotka Milan, Kantovy základy metafyziky mravů, *Filosofický časopis*, 1976, vol. XXIV, no. 2, s. 184–196, dostupné na: [https://kramerius.lib.cas.cz/search/i.jsp?pid=uuid:ead0a7d3-48e1-11e1-1232-001143e3f55c#periodical-periodicalvolume-periodicalitem-page\\_uuid:dd665cdf-48e1-11e1-1287-001143e3f55c](https://kramerius.lib.cas.cz/search/i.jsp?pid=uuid:ead0a7d3-48e1-11e1-1232-001143e3f55c#periodical-periodicalvolume-periodicalitem-page_uuid:dd665cdf-48e1-11e1-1287-001143e3f55c).

Sikora Ondřej, *Praktická metafyzika ke vztahu etiky a metafyziky v Kantově Kritice praktického rozumu*, disertační práce, FF UPOL, dostupné na: [http://www.kfil.upol.cz/doc/pgs/sikorka-prakticka\\_metafyzika\\_ke\\_vztahu\\_etiky\\_a\\_metafyziky.pdf](http://www.kfil.upol.cz/doc/pgs/sikorka-prakticka_metafyzika_ke_vztahu_etiky_a_metafyziky.pdf).

Šinkaruk Ivan, Problémy dialektiky ve filosofii I. Kanta, *Filosofický časopis*, 1975, vol. XV, no. 1, s. 29–42, dostupné na: [https://kramerius.lib.cas.cz/search/i.jsp?pid=uuid:ead0a7d3-48e1-11e1-1232-001143e3f55c#periodical-periodicalvolume-periodicalitem-page\\_uuid:dc81a196-48e1-11e1-5015-001143e3f55c](https://kramerius.lib.cas.cz/search/i.jsp?pid=uuid:ead0a7d3-48e1-11e1-1232-001143e3f55c#periodical-periodicalvolume-periodicalitem-page_uuid:dc81a196-48e1-11e1-5015-001143e3f55c).

Vašků Kateřina, *Kantův kategorický imperativ a jeho kritika u myslitelů 19. století*, HTF UK, diplomová práce, on-line 1. 12. 2015, dostupné na: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/83650>.